

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul**  
**Faculdade de Educação**  
**Programa de Pós-Graduação em Educação**

**Da Idéia de Pessoa à proposta educativa**

O Pensamento filosófico e pedagógico de Ernani Maria Fiori

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da faculdade de Educação, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em educação.

353057

**ALUNO: Luiz Gilberto Kronbauer**  
**ORIENTADOR: Prof. Dr. Balduino Antonio Andreola.**

**Porto Alegre, 2002**

**Banca Examinadora**

---

Prof. Dr. Balduino Antônio Andreola (presidente/orientador)

---

Prof. Dr. Marcelo Fernandes Aquino

---

Prof. Dr. Gomercindo Ghiggi

---

Profa. Dra. Nadja Hermann

---

Profa. Dra. Malvina Dorneles

## DEDICATÓRIA E AGRADECIMENTO

Para Cleres Luiza, presença efetiva e permanente do amor, que alimenta a esperança na vivência dialógica.

Obrigado pelas atitudes de apoio e de compreensão! Pelo carinho de cada dia.

Para Júlia, também presença, no começo mais esperança do que efetividade, aos poucos, ainda muita esperança, mas já efetividade na exigência de cuidado.

Obrigado por exigir que a vida seja mais do que dedicação a uma tese de doutorado!

Ao "incansável guerreiro", prof. Balduino A. Andreola, pelos desafios propostos em longos diálogos de orientação criteriosa e paciente; também pela amizade, muito obrigado!

À UNISINOS, que pela mediação do Centro de Ciências Humanas, oportunizou a concretização do projeto, principalmente pela concessão da bolsa de doutorado e pela disponibilização dos meios indispensáveis para a pesquisa; reconhecimento e profunda gratidão.

Aos colegas do colegiado do curso de graduação em filosofia, pelo apoio e pela atenção especial nas conversas sobre a temática em questão.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, principalmente aos que me acompanharam durante essa etapa: Profa. Dra. Nadja Hermann, por me ajudar a ler Heidegger e, com Gadamer, compreender que a hermenêutica não é uma técnica; Prof. Dr. Nivaldo Augusto Triviños, pelo rigor na rememoração da negatividade produtiva da Teoria Crítica; Prof. Dr. Nilton Fischer por haver mostrado 'outros olhares possíveis', de estranhamento, daquilo que desde sempre parecia familiar; Prof. Dr. Balduino Andreola pela orientação e pelos conflitantes e producentes diálogos em vários e variados seminários; Profa. Dra. Malvina Dorneles, pela eficiente dedicação na função de Coordenadora do Programa do PPGEDU: muito obrigado!

## **Resumo**

O presente texto resgata a filosofia do Prof. Ernani Maria Fiori, desde o detalhamento da idéia de pessoa até a sistematização da concepção de educação do autor, em coerência com tal idéia, passando pela explicitação das condições ontológica e epistemológicas sem as quais não se poderia falar da conscientização. Trata da experiência ontológica como experiência de participação dos entes no ser, cuja tematização reflexiva perfila os traços da imagem do humano como lugar de compreensão do ser enquanto vivência interior. Nessa perspectiva justifica a radical intersubjetividade das consciências como condição para o imperativo de relações dialógicas. Afirmando que a consciência é estruturalmente intencional e, enquanto tal, transcendente ao dado, pressupõe os limites mundanos e históricos da expressividade, anunciando a conscientização como uma possibilidade ao mesmo tempo que a compreende necessariamente como processo permanente. Processo de relação consciência-mundo, na radicalidade da história como atividade humana, intersubjetiva, na mira da liberdade. O capítulo final mostra a complexidade do processo educativo ao considerar a relação entre a educação, a cultura no sentido objetivo e subjetivo e a linguagem. Apresenta uma delimitação do conceito geral de cultura popular e, em seguida, amplia a perspectiva com uma filosofia da cultura, para mostrar as implicações concretas do processo educativo como processo de constituição do humano pela mediação do mundo historicamente constituído mediante o trabalho. Finalmente apresenta a linguagem como constitutiva do ser humano e, ao mesmo tempo, como mediação imprescindível do aprendizado da liberdade como exercício de autonomia dos sujeitos na práxis histórica, mostrando que a palavra não é apenas significação teórica do mundo, mas é ação modeladora e transformadora do mesmo: é logos e práxis.

## ABSTRACT

This work ransoms professor's Ernani Maria Foiri's philosophy, since the detailed idea of person to get to systematises the conception of education of the author in concordance with such idea, considering the explicitation of the ontological and epistemological conditions, without which we wouldn't be able to speak about conscientization. It treats the ontological experience as the experience of participation of being in which the reflexive thematization shows the characteristics of the human image in the sense of the being's understanding place as an inner vivincy. In this way it justifies the radical intersubjectivity of the consciences as a condition for the imperative of the dialogic connections. The conscience is structurally intentional and, as such, transcends the data, presupposes the historical limits of expressivity, advertising the conscienceness as a possibility at the same time that is understood as a permanent process. The relation process conscience-world in history as an intersubjective human activity seeking liberty. The final chapter shows the complexity of the educative process considering the intercourse among education, culture (in it's objetive and subjective sense) and language. It presents a delimitation to the general concept of popular culture and, as a consequence, a larger view for a philosophy of culture, to show the concrete implications of the educative process as a process of construction of the human through the world historically builded through the work. Finally it presents the language as constitutive of the human being and at the same time, as necessary mediation for learning liberty as an exercise of autonomy of the fellow in the historical praxis, showing that the world isn'tonly theoretical meaning of the world, but the transformer action of the world: it is logos and praxis.

## SUMÁRIO

<b>Introdução geral</b> .....	07
<b>1. Ser Pessoa - Uma Idéia Metafísica</b> .....	23
1.1. Considerações iniciais .....	23
1.2. A Pessoa enquanto consciência espiritual de ser .....	28
1.3. A questão do método .....	32
1.4. Experiência pessoal e liberdade .....	43
1.5. Ser: metafísico e/ou histórico .....	52
1.6. Participação e intersubjetividade .....	58
<b>2. Consciência e conscientização</b> .....	67
2.1. Intencionalidade da consciência .....	69
2.1.1. Ainda sobre a consciência .....	77
2.2. Conscientização .....	84
2.2.1. Enquanto dialética consciência-mundo .....	84
2.2.2. Enquanto práxis contínua de refazer-se refazendo o mundo .....	89
2.2.3. Enquanto atitude de assumir a história .....	93
2.2.4. Enquanto processo intersubjetivo .....	103
2.2.5. Enquanto diálogo pedagógico .....	110
<b>3. Educação Cultura e Linguagem</b> .....	118
3.1. Sobre a cultura popular e a cultura do povo .....	120
3.2. A cultura: perspectiva de Fiori .....	131
3.2.1. As razões da cultura na cultura da razão - paidéia e aufklärung .....	134
3.2.2. Trabalho, produção cultural e educação .....	142
3.2.2.1. Trabalho, alienação cultural e desmistificação .....	146
3.3. Educação como processo cultural .....	157
3.4. A linguagem enquanto meio .....	163
3.4.1. A linguagem: constitutiva do humano .....	164
3.4.2. Ler e escrever a existência no mundo: Biografar-se .....	170
3.4.3. A palavra-ação - logos e práxis .....	179
<b>Conclusão</b> .....	184
<b>Bibliografia</b> .....	202

## INTRODUÇÃO

É pertinente expor inicialmente algumas das razões que levaram a escolher um autor como Fiori para uma tese de doutorado em Educação. De modo geral se poderia supor que a consistência teórica, a coerência interna, a vivacidade da filosofia de FIORI, principalmente quando o seu objeto é a práxis educativa, seriam motivos suficientes para se optar por viver alguns anos dedicado a estudá-lo sistematicamente. O fato de não haver pensado a filosofia em função dela mesma, mas em função da práxis humana, e a quase inexistência de trabalhos acadêmicos sobre o seu pensamento, sua importância e sua atualidade, dificulta a pesquisa e a elaboração de uma tese acerca de seu filosofar. O presente trabalho seria, então, uma espécie de resgate e de sistematização do seu pensar, direcionado para a educação; uma tentativa de reacender uma brasa dormida nas cinzas da história.

Não é assim. Dada a sua característica de professor; de mestre do pensar fundamentado, coerente e vivo, Fiori de fato publicou poucos textos sistemáticos. Mas ele pensou filosoficamente a vida e, já desde a juventude, pensou-a socialmente na mira da liberdade humana.<sup>1</sup>. Suas aulas, conferências e cursos mostram uma forma original de reflexão e expressão filosófica. Forma que aparece principalmente na metafísica, que para

---

<sup>1</sup> D<sup>a</sup> Hilda Costa Fiori testemunha que já em 1934 o professor Fiori “demonstra , em seu artigo, uma grande preocupação com os problemas sociais, especialmente com a classe operária. É dessa época o seu primeiro estudo sobre cultura de elite e povo, sob o sugestivo título de ‘Universidade e Usina’, referindo-se obviamente à despersonalização advinda da divisão social do trabalho. In: revista Idade Nova. Ver Textos Escolhidos I, p. 302.

ele não resulta de um processo reflexivo nem é o coroamento de um discurso; mas é a experiência de ser que doa o sentido mais profundo à vida, à história. É também reflexão radical, e sobre ela se edifica a sólida construção do filosofar. Ela é o fundamento que, ao mesmo tempo, perpassa todo o pensar, como estrutura de sustentação, que lhe confere também a beleza do requintado acabamento. Enquanto reflexão que se move nessa experiência peculiar, a experiência transcendental, exige uma postura crítica e provoca uma práxis utópica; enquanto exigência interior, é condição de possibilidade da história e exigência da mesma como atividade humana.

A "experiência de ser", na forma da participação, sustenta a concepção intersubjetiva de pessoa, de conseqüências práticas radicais para o autor e para os que, ouvindo-o, foram inundados pelo mesmo desejo que o impulsionava: enquanto houver negação da liberdade das consciências, urge engajar-se na tarefa de lutar pela liberdade dos outros, que, na participação ontológica, é a liberdade de todos. O testemunho do pensar engajado de Fiori foi de extrema importância para muitas gerações de estudantes que passaram por suas aulas, cursos e conferências; estudantes que com ele aprenderam a filosofar, a pensar criticamente a sua própria prática, seja ela pedagógica ou política, no sentido mais amplo destes conceitos. A forma coerente, consistente e viva de reflexão filosófica marcou gerações, influenciando na práxis de muitas personalidades internacionalmente reconhecidas, que atestaram sua influência em depoimentos pessoais,<sup>2</sup> acentuando, sobretudo, as implicações político-pedagógicas de sua filosofia. Seu filosofar marcou medularmente o pensar de várias gerações de estudantes, na UFRGS, na PUC-RS, na FAFIMC-Viamão, embora seus cursos normais tenham sido interrompidos em 1964, quando foi expurgado da UFRGS, e forçado ao exílio.

---

<sup>2</sup> Para citar apenas algumas, começamos com Freire, que em várias ocasiões referiu-se ao Prof. FIORI como sendo seu mestre<sup>2</sup>. A ele acrescentamos os Doutores Alejandro S. Caldera, que além de haver sido Reitor da Universidade Nacional da Nicarágua, responsável pela Reforma Universitária inspirada nas conferências de FIORI, foi presidente da Associação das Universidades Estatais da América Central, Presidente da Suprema Corte de Justiça do governo sandinista, Embaixador junto à ONU e à UNESCO; Sergio Ramirez, vice-presidente da Nicarágua no mandato de Daniel Ortega; Jorge Serrano, presidente da Guatemala, deposto por um golpe militar; etc.

Convidado a trabalhar na UNB em 1965 e demitido em seguida, depois de apenas meio ano de trabalho, Fiori e sua família começam uma difícil mas fecunda peregrinação. A influência de seu pensar e sua atividade prático-política já marcavam a vida Sul-riograndense desde a década de 1930, culminando na Ação Popular, em 1963; no mesmo ano em que participou ativamente da criação do Instituto de Cultura Popular, do qual foi o primeiro e único presidente do breve mandato interrompido pela ditadura. Obrigado a exilar-se, após rápida e marcante passagem pela UNB<sup>3</sup>, aceita o convite do monsenhor Larrain, indo para o Chile em janeiro de 1966 para dedicar-se à coordenação da 'reforma universitária' na Universidade Católica de Santiago. Significativo paradoxo: o Portogalense, que havia participado de poucos congressos fora do Rio Grande do Sul, como exilado ultrapassa as fronteiras brasileiras e acadêmicas, encontrando acolhimento em práticas das mais diversas, desde as universitárias às da cultura popular, desde a elaboração de reflexões para fundamentar reformas universitárias e propostas políticas de libertação até a formulação de subsídios para a educação popular e a práxis popular de libertação em geral. Fiori fez-se marco para muitas atividades, conferindo-lhes uma fundamentação consistente, uma sólida crítica, ambas a exigirem coerência na práxis efetiva. Paulo Freire é um exemplo de um intelectual-militante, cuja atividade pode ser dividida em antes do contato com a filosofia de Fiori e depois deste contato<sup>4</sup>.

Na mesma época destaca-se a importância das palestras e conferências no cenário da América Latina e até mesmo nos EUA, em encontros e cursos promovidos pelo CELAM, pelo MIEC, pela FUPAC e outras organizações, através das quais a influência de seu pensar é acolhida por educadores, estudantes, políticos e por pessoas simples do povo, em diversos países. Nas conferências sobre a educação, incluindo-se também as que se referem à concepção de Universidade, encontra-se a coerente aplicação da Idéia de Pessoa, enfatizando sobretudo a historicidade do ser humano, a intencionalidade da consciência e a dialeticidade da práxis humana, entendida como processo de educação ou como elaboração

---

<sup>3</sup> Convidado pelo Reitor da UNB, professor Zeferino Vaz, o professor FIORI assumiu a tarefa de organizar o Departamento de Filosofia daquela Universidade, em março de 1965, mas, devido às pressões políticas, principalmente do SNI, foi demitido em julho do mesmo ano, fato que originou o chamado "impasse Fiori", que culminou no pedido de demissão de mais de 200 professores, e o próprio Reitor teve que se afastar do cargo. Ver: Hilda Costa Fiori. **Dados Biográficos**. In: T.E. I, p. 303.

<sup>4</sup>Freire, Paulo. **Depoimento de um grande amigo**. T.E. II, p. 273-287

colaborativa do ser humano na elaboração do mundo, da cultura. “Conscientização e educação”<sup>5</sup>; “Educação Libertadora”,<sup>6</sup> são os pontos de partida para elucidar estes conceitos básicos, cuja difusão teve influências em práticas sociais das mais diversas, todas elas incorporando a preocupação própria de Fiori, quase que escrupulosa: a conscientização e a libertação, coincidentes, são tarefa sempre inacabada.<sup>7</sup>

O que mais vivamente impressionou aos que tiveram a oportunidade de conviver com Fiori foi, contudo, o seu testemunho de vida, sua atitude intelectual extremamente coerente e crítica e sua vigorosa esperança que mantinha o seu coração agostiniano inquieto, desacomodado, disposto a buscar mais até o infinito. Ele assumiu o seu tempo com a radicalidade e com a criteriosa coerência do seu pensar, sem encontrar descanso enquanto a justiça social e a liberdade não se tornassem realidade efetiva para a maioria dos seres humanos. A centralidade da Idéia de **pessoa**, o respeito à dignidade humana, estão na base da elaboração de conceitos originais como o de bem-comum na filosofia política<sup>8</sup> e o de educação, conscientização e libertação, nas reflexões sobre estes temas. Em última análise, todas as questões estão interligadas no subsolo e na estrutura do seu pensar: na sólida e, contudo, poética metafísica.

Recente publicação sobre o encontro, a convivência e a atividade de Fiori e Freire, com base em depoimentos do período de exílio no Chile, mostra a importância e a influência filosófica de Fiori para gerações de estudantes e intelectuais que tiveram a oportunidade de assistir suas conferências ou, até mesmo, trabalhar com ele.<sup>9</sup> De volta a Porto Alegre em 1977, Fiori retorna a atividades de ensino, principalmente de seminários

---

<sup>5</sup> conferência de fevereiro de 1970 em Washington, publicada nos T.E. II, com o título de “Conscientização e Educação.

<sup>6</sup>conferência de novembro de 1971, em Panamá –no 2º Seminário da FUPAC. Ver em T.E. II, “Educação Libertadora”

<sup>7</sup> como já foi anteriormente referido, na p. 9, § 1, “enquanto houver história haverá um certo grau de alienação, por mínimo que seja, convocando-nos à práxis de superação.”

<sup>8</sup> O conceito de ‘bem-comum’ foi desenvolvido no **Curso de filosofia política**, ministrado pelo autor em 1963, na PUC-RS. Primeiramente Fiori mostra que não há incompatibilidade entre o ‘pessoal’ e o social, embora haja distinção entre indivíduo e sociedade, para depois mostrar que não pode haver oposição entre o ‘bem pessoal’ e o bem-comum. Ver: Textos Escolhidos II, p. 194-198 e 199-203, respectivamente.

<sup>9</sup>Ver SILVA TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo; ANDREOLA, Balduino Antonio. **Fiori e Freire no Exílio**. Porto Alegre: Ed. Ritter, 2001.

temáticos nos quais os participantes puderam compartilhar a experiência<sup>10</sup> do fazer filosófico rigoroso e sistemático e, ao mesmo tempo, vivificado por agudo espírito de intuição, oportunizando livre trânsito entre filosofia, teologia, política, educação, num filosofar datado e situado, sem, contudo, deixar de ser universal. Referente ao problema da relação entre a reflexão metafísica e a filosofia prática, entre metafísica e história, uma das questões fundamentais do presente trabalho, Fiori mesmo afirma não haver dicotomia entre duas fases de seu pensamento, conseqüentemente entre as temáticas em questão. A primeira, que teria sido marcadamente neotomista, metafísica, essencialista, estritamente acadêmica, e que perduraria até o início da década de 60. A segunda, posterior, teria tido como objeto preponderante a história, a práxis humana, que resulta na e da cultura, que, por sua vez, enquanto auto-cultivo em intersubjetividade, denominar-se-ia educação. Ele afirma que há uma linha de continuidade em seu itinerário filosófico, sem discordar da possibilidade de se falar da existência de dois períodos, quando se levar em conta unicamente o objeto priorizado na atividade do filosofar: "Não há duas fases". Pensar a história como Fiori a pensou somente é possível desde a sua metafísica, porque, "pela reflexão do ser, algo revela, no espírito, um valor absoluto e por isso o homem é capaz da aventura histórica"<sup>11</sup>

Ao contrário do que se pensa comumente, é a metafísica, como experiência, que exige a práxis histórica, ela é a condição que a possibilita.<sup>12</sup> Colocada esta questão de fundo, da possibilidade de considerar a radical historicidade sem abrir mão da metafísica, e considerando o propósito do trabalho, o problema pode ser formulado sinteticamente do seguinte modo: *Existe uma relação interna entre a concepção de educação e a Idéia de Pessoa no pensamento de Fiori?*

---

<sup>10</sup>Foi participando de seminários na FAFINC, entre os anos de 1980-1982, que nasceu o desejo de aprofundar a sua filosofia, de colaborar na tarefa de repensá-la a partir de suas fontes e em confronto com os problemas atuais da educação. Tarefa difícil, mas gratificante, uma vez que é uma forma de reavivar a contribuição sempre atual deste metafísico banhado de historicidade e deste ser histórico, que fazia história como se tudo dependesse da ação livre e responsável dos homens.

<sup>11</sup> A auto-biografia de Fiori encontra-se nos Textos Escolhidos I, p. 47, sob o sugestivo Título de: **O fio condutor de um pensamento itinerante**. ARANTES, Paulo e FIORI Otilia também se referem a uma inversão da ordem, sem que isso signifique uma ruptura, acentuando que o prof. FIORI nunca deixou de procurar "na reflexão metafísica as condições de possibilidade da história" In T.E. II, p. 5. De fato não se pode classificar Fiori como um seguidor da filosofia tomástica. Como se poderá ver na seqüência desse trabalho, as influências são muitas, acolhidas e re-elaboradas com originalidade própria.

<sup>12</sup> Ou a exige enquanto Absoluto de exigência. Cf. FIORI, T.E. I p. 48 e a violência do Absoluto

O primeiro capítulo sintetiza a reflexão metafísica de Fiori em torno da Idéia de Pessoa, que perpassa o seu itinerário filosófico. Não pretende ser uma antropologia filosófica sistemática, mas uma reflexão que se move dentro da metafísica como experiência transcendental e como explicitação dessa experiência. Tampouco existe aí um ponto de partida ou um ponto de chegada previamente dados. O que existe é um núcleo central de unidade desde o qual todo o mais adquire o seu sentido mais profundo: a Idéia de que ser Pessoa é ser um ser espiritual, isto é, que por conta de seus atos livres constitui a sua personalidade ou se personaliza, sendo, sob esse aspecto, causa de si mesmo.

Mas esse 'ser espiritual' é, sobretudo, experiência de ser-com, no ser; é experiência de participação ontológica com os seres humanos e também com os outros entes. A 'experiência de ser-com e ser em' é experiência subjetiva, pessoal, mas vinculante. Experiência do Eu que, enquanto tal, não pode ser medida de todo o imaginável, mas é co-extensiva a todo ser de que se pode ter noção.<sup>13</sup> Iniciando com a noção heideggeriana de que o ser humano é o 'lugar' em que, mediante a linguagem, o ser torna-se consciência de ser, Fiori se encaminha na perspectiva da experiência interior de ser como experiência do 'ser como ação', como vigor e vida, incorporando as idéias de filósofos que são capazes de pensar o ser, 'dado a si mesmo' na experiência interior, como processo histórico. O ser como energia, ação e vida é abertura para o ainda-não e experiência de participação, de tal sorte que a personalização é sempre processo histórico de intersubjetivação das consciências, na intersubjetividade originária, radicada no ser. Isso significa o rompimento com a idéia do 'sujeito substância', do cógito como autoposição e isolamento.

Movendo-se na *Experiência de Ser*, vivenciada continuamente na interioridade mesma do eu, o 'autêntico metafisicar' vai desenhando os traços da imagem de Pessoa. Num diálogo crítico com a tradição e com as concepções contemporâneas de subjetividade<sup>14</sup> Fiori tenta superar os reducionismos decorrentes da opção pela teoria

<sup>13</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. **O metafísico no homem**. In: Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 187.

<sup>14</sup> Dentre os autores contemporâneos citados por Fiori destacam-se: Louis Lavelle, Maurice Blondel, Joseph Maréchal, Max Müller, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice-Merleau-Ponty, conforme atesta o próprio em sua autobiografia (**Fio Condutor de um pensamento Itinerante**) In: T.E. I

epistemológica da representação com finalidade poiética<sup>15</sup>, no intuito de legitimar filosoficamente essa realidade primeira em importância: a Pessoa. Não se trata da descrição de um objeto em seu funcionamento; tais traços perfilam os constitutivos deste ser em sua mais alta dignidade: ser pessoa é ser um ser espiritual, mais do que uma subjetividade restrita ao Ego-Cógitio. É ser corpo consciente e intersubjetivo, que, por conta da experiência de ser e da reflexão, sabe-se como relação-participação: como ser em, por e com, no processo de personalização. Esse, por sua vez, considerando o 'ser em, por e com', é obra solidária, é intersubjetivação, na radical intersubjetividade das consciências; é existir comunicativo, dialógico.

Fiori toma a noção heideggeriana de que o ser humano "é o ser no qual se faz a compreensão do ser", mas sempre como experiência de ser vivenciada na interioridade mesma do eu. É a perspectiva clássica da metafísica da participação, relida desde a contribuição fenomenológica da consciência intencional, mas como consciência do ser, na experiência de ser como participação. Daí a possibilidade de pensar intencionalmente os entes no ser. Sendo originariamente experiência, a metafísica não é um mundo separado, não é negação da história, mas é a condição de possibilidade da mesma. Por outro lado, o método para pensar a radicalidade do real já não pode ser indutivo (da observação dos entes particulares para a noção geral), nem dedutivo (de um princípio geral dado para a explicação dos particulares). O procedimento é denominado de analogia, isto é, forma de pensar os entes no ser como participação, desde a experiência transcendental de ser e não a partir de um analogante principal já dado como princípio. Também não é pensar um ser abstraído dos entes, tampouco é pensar os entes desde um modelo. É a tentativa de compreender os entes no ser de que participam. É por isso que, mesmo numa tese de doutorado em educação, aparece uma digressão extemporânea sobre a analogia.

A experiência transcendental, na primeira pessoa do singular e no presente do indicativo, tem as características da singularidade e da concretude, conseqüentemente, não pode ser tomada como o padrão de medida de todo Ser. Mas enquanto abre a subjetividade

---

<sup>15</sup> LIMA VAZ descreve magistralmente essa mudança de perspectiva na modernidade, com o abandono da filosofia do Ser como filosofia primeira. In: **Escritos de Filosofia III**, São Paulo: Loyola, 1996, p. 92.

para o não-eu, para o mundo e os outros, solicitando resposta, a experiência, que é absolutamente individual, mostra-se como absolutamente universal.<sup>16</sup> É experiência comum de vida ou de consciências que se intersubjetivam na intersubjetividade original, apontando para a politicidade do ser humano. A intersubjetividade não está fora, mas na interioridade de cada pessoa, discordando da formulação aristotélica e também do contratualismo que, no máximo, a colocaria entre os homens.<sup>17</sup>

É, portanto, na metafísica da participação' que Fiori pretende encontrar legitimidade para a concepção intersubjetiva da pessoa e para sua essencial politicidade, abrindo caminho para justificar a práxis como atividade intersubjetiva e, particularmente, a prática pedagógica como necessariamente dialógica. Uma vez reconstruída a reflexão metafísica de Fiori tem-se os fundamentos básicos, cujas conseqüências deverão aparecer de forma explícita na filosofia prática ou em todas as dimensões da práxis histórica, principalmente na expressividade humana que se efetiva na cultura e se singulariza em manifestações mais objetivas na moral, na política e na educação.<sup>18</sup> Essas conseqüências práticas, como exigência interna da reflexão, aparecem nos capítulos seguintes do presente trabalho.

Para poder transitar do subterrâneo da metafísica à educação, que se dá no chão concreto da existência cotidiano, é necessário colocar a questão da intencionalidade da consciência, suportada pela intencionalidade do ser, como condição de possibilidade para a conscientização. Por isso o segundo capítulo, sobre *a conscientização*, inicia explicitando a compreensão de consciência com a qual o autor trabalha. Trata-se simplesmente das características da consciência intencional imprescindíveis à conscientização como processo histórico-pedagógico permanente, ou da capacidade que a consciência tem de tender para algo e de significá-lo,<sup>19</sup> de presentificar o objeto dando-lhe nova forma de existência, a de objeto intencional. As considerações sobre a intencionalidade da consciência apontam para

---

<sup>16</sup> MERLEAU-PONTY, op. cit. p. 187.

<sup>17</sup> "E é por isso que eu disse, dando ênfase à intersubjetividade, que, com maior facilidade, afirmaria que o homem é racional porque é social, do que o inverso, social porque racional, como o seria numa perspectiva aristotélica." Cf. Fiori, E. M. Textos Escolhidos II, p. 100.

<sup>18</sup> cf. FIORI, T.E. II, p. 99-104.

<sup>19</sup> Cf. FIORI, T.E.I, p. 144: "Unifica os dois sentidos: o latino, de 'tender para' e o árabe, de 'significação'-tender para algo, significando-o; daí, estende-se ao conteúdo que se constitui no significar, isto é, à significação."

a conscientização como processo permanente. Tais características, formuladas pela fenomenologia, são apenas o ponto de partida, pois a intencionalidade, tal qual Husserl a apresenta, é restrita ao *cógitō*, às *cogitationes* e aos *cogitatum*. A filosofia deve ultrapassar o 'sinal' e encontrar as 'condições de possibilidade' da intencionalidade, que Fiori busca no dinamismo do ser, desde o qual a consciência é transcendente ao meio circundante, podendo dar-lhe outra forma de existência, significá-lo, expressá-lo através da palavra e transformá-lo efetivamente pelo trabalho. A conscientização é uma exigência da própria transcendência interior da consciência, desse dinamismo para o 'ser-mais'. Atento à estrutura da consciência, a seqüência do capítulo trata de implicações da conscientização, considerando sempre a globalidade da pessoa: ser-no-mundo, ser histórico, ser-com-os-outros e, por consequência, ser dialógico.<sup>20</sup>

Quanto ao ser-no-mundo e a relação de objetividade, há que se considerar a dialética de constituição consciência-mundo. A consciência se constitui espontaneamente como consciência de mundo, por isso que o primeiro passo da conscientização consiste no retorno "reflexivo sobre o movimento de constituição da consciência enquanto existência ou história."<sup>21</sup> Supondo que o mundo seja resultado da atividade humana, a reflexão, que perfaz o caminho da constituição da consciência, passa pela exterioridade, que, por sua vez é inseparável da interioridade das consciências que historicamente nela se expressam elaborando o mundo. A reflexão é auto-aprofundamento através do mundo, que, não sendo mundo de uma consciência isolada, recoloca a questão da intersubjetividade. A referência à mediação significa que o "para si" da consciência não existe sem a abertura, isto é, sem que a consciência seja consciência "para outro" que não ela mesma. A conscientização se anuncia, desde o primeiro momento, como movimento em que a consciência se reconquista ao conquistar o mundo', isto é, anuncia-se como práxis histórica. Por esse motivo a conscientização também se afigura desde o início como processo permanente, o que corresponde igualmente à ontológica e histórica vocação de 'ser mais'; a consciência reconstitui-se continuamente na permanente reconstituição do mundo.

---

<sup>20</sup> Essas características poderiam também ser denominadas de: mundaneidade da consciência, historicidade da consciência, intersubjetividade da consciência e, como decorrência, a dialogicidade.

<sup>21</sup> FIORI, E. M. Textos Escolhidos II, p. 65

O movimento de constituição consciência-mundo é práxis histórica, por isso a expressão do mundo não antecede nem sucede a sua transformação: uma contém a outra; uma ultrapassa a outra, e coincidem. A conscientização acontece no mundo em conscientização, ambos, consciência e mundo, resultando da e na práxis. Sendo que na práxis histórica sempre há um certo grau de alienação, provocando a busca da superação como exigência interna da negatividade produtiva, a conscientização se afigura desde o início como compromisso, como atitude de assumir a história, compromisso de vida e responsabilidade ética fundamental. A temporalidade e a transcendência intencional da consciência oportunizam esse compromisso, possibilidade para que o ser humano se liberte das situações vividas e projete a ação transformadora.

No processo de conscientização cada pessoa pode afirmar-se como consciência histórica e historiadora; como sujeito em sua radicalidade pessoal, capaz de distanciar-se do meio, de objetivá-lo, de transformá-lo, sem ignorar obviamente que a consciência historiadora é um segundo momento, que pressupõe a criticidade da consciência, a capacidade de tomar consciência da história, de situar-se nela como sujeito que a faz, dentro de um contexto determinado e com um material disponível.<sup>22</sup> Importa, pois, que o ser humano seja capaz de afirmar-se e de reconhecer que ele se auto-constitui como subjetividade na história de que participa com os outros.

Aí aparece outra característica fundamental da conscientização: o mundo que serve de mediação é mundo-comum, levando ao reconhecimento da imprescindível relação de intersubjetividade. A compreensão de que a conscientização é práxis histórica de pessoas concretas, isto é, de seres encarnados na história, evoca, pois, a idéia da radical intersubjetividade. Mas Fiori pensa a intersubjetividade dentro da metafísica da participação. Aquém da mediação linguístico-hermenêutico-pragmática, como condição da mesma, está a participação de todos os entes no ser; além dela, para poder enfatizar a possibilidade da transformação, está a assimilação da filosofia marxiana da práxis, da idéia-

---

<sup>22</sup>MERLEAU-PONTY, referindo-se à história concreta mostra que, embora o ser humano seja herdeiro de um modo de existir, nem por isso deixa de ser livre para ser sujeito de sua existência. "Recebi uma maneira de existir, um estilo de existência. Todas as minhas ações e meus pensamentos estão em relação com esta estrutura. No entanto, sou livre, não apesar disto ou aquém dessas motivações, mas por meio delas, são elas que me fazem comunicar com minha vida, com o mundo e com minha liberdade"

projeto que se torna história pelo trabalho humano. O vigor da radicalidade histórica do pensar é metafísico, seu móvel é a esperança na realização histórica da utopia que radica na metafísica da participação: construir um mundo que seja a mediação transparente das consciências que se intersubjetivam em comunhão. Isso “esclarece um pouco mais o sentido da conscientização: tarefa mundana e compromisso pessoal de amor”<sup>23</sup>

O último capítulo pretende mostrar que Fiori pensou o processo global da sociedade como processo cultural e no interior deste, como parte integrante e com as suas peculiaridades próprias, o processo educativo. Mas já desde a década de trinta manifestava sua inconformidade diante da divisão social do trabalho, caracterizada pela separação entre o trabalho manual e o trabalho intelectual. O início dos anos sessenta é marcado por um comprometimento mais direto com a cultura popular, numa tentativa de superar a cisão entre "cultura de elite e cultura dos subalternos". Para ressaltar a compreensão fioriana de cultura é oportuno fazer, inicialmente, considerações sobre a imprecisão do conceito de "cultura popular" em questão desde a década de sessenta e, em seguida, numa espécie de digressão meio fora de lugar, apresentar traços de uma filosofia da cultura<sup>24</sup>, que abram perspectivas na direção da compreensão daquilo que o autor denomina de 'cultura autônoma'.

O conceito de cultura popular implica em dois conceitos muito amplos: o de cultura e o de povo. Para pensar esse conceito recorre-se, na primeira parte do capítulo, aos materiais produzidos no início dos anos 60 e, às teorizações feitas em torno do tema, seja nos próprios movimentos de educação e de cultura popular, seja as teorizações posteriores. Os documentos do CPC da UNE e do MEB fornecem uma noção do teor revolucionário da cultura popular e da educação assim adjetivada.

São igualmente interessantes os pronunciamentos do secretário de educação de Natal, mostrando a filiação intelectual isebiana de toda uma geração de militantes. Por

---

<sup>23</sup> FIORI, T.E. II, p. 70. Ver ainda: **Elementos Sobre personalismo y compromiso**, p. 16, 37 e 38

<sup>24</sup> A referida digressão traz para a conversa o contemporâneo e amigo de Fiori, dado a afinidade de conteúdo, apesar da diferença na forma de elaboração do pensamento. Lima Vaz elaborou uma breve ontologia da cultura nos **Escritos de Filosofia III**, que servirá de referência para esse propósito.

outro lado, intelectuais de renome nacional ocuparam-se do tema, como é o caso de Marilena Chauí, Carlos Rodrigues Brandão, Beisiegel, Paulo Freire, Carlos Estevam, Vanilda Paiva, Ferreira Gullar, Conceição Paludo, Balduino Andreola são alguns dos interlocutores para pensar essa temática.

Uma tentativa de definição do que seja cultura popular foi a que distinguiu a cultura popular como cultura de reflexão, em oposição à cultura imposta como cultura reflexa. A cultura reflexa, instrumentalizada para garantir a dominação, determina o empobrecimento do sentido e das significações de “saber da cultura”, que é cultura que se sabe ou cultura reflexiva. Os movimentos populares pretendiam recuperar uma interpretação dialética da cultura, para poderem instaurar a crítica das condições políticas de realização da cultura e para oportunizar a contínua recriação da cultura. A utilização do adjetivo popular, para qualificar a cultura como sendo autêntica, pressupunha a existência de outra cultura, oposta à popular, onde deveria existir uma única estrutura universal de cultura: a de todos, a popular.<sup>25</sup> Isso significa que a cultura, que deveria ser humanamente universal, é apropriada pela classe dominante como mediação eficiente para a dominação.

A educação popular no Brasil dos anos 60 pretendia ser uma alternativa às políticas estatais de ensino. Alternativa respaldada na idéia de que a educação consiste no todo do processo social e que ela deve ter o objetivo de construir uma nova sociedade, a partir dos movimentos sociais caracteristicamente populares. A educação popular é entendida como uma concepção pedagógica essencialmente política que, segundo Brandão, atribuía às classes populares, incluindo os desempregados, os sem-terra, dentre outros grupos, a tarefa de realização das transformações sociais a que a educação deveria servir<sup>26</sup>. De modo geral ela é caracterizada como sendo uma prática que faz a opção política pelas classes populares, sendo assim a educação da qual o povo é o sujeito. Nesse sentido visava ser um processo por meio do qual os excluídos do sistema se afirmassem como sujeitos políticos de sua própria libertação. Ela seria então uma prática diametralmente oposta às formas de

---

<sup>25</sup> Ferreira Gullar. **Cultura Posta em Questão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 1. Livro reeditado pela Editora José Olympio, em 2002, incorporando os Ensaios sobre Arte que haviam sido publicados com o título de Vanguarda e subdesenvolvimento.

<sup>26</sup> BRANDÃO, C. R. **A educação como cultura**. São Paulo: Cortez, 1985, p. 22.

ensino oficial, que visavam fornecer aos excluídos os meios para que se tornassem funcionais e úteis ao sistema vigente.

Essa definição claramente inspirada no conceito de sociedade de classes, é o ponto de chegada de muitos teóricos ao rerelem os documentos que inspiravam a militância dos mais diversos movimentos de educação e de cultura popular. De fato ambos os conceitos permaneceram ambíguos. Talvez o mais recorrente seja o conceito antropológico de cultura que inspira a maioria dos documentos e dos teóricos que serão referidos nesse item. Colocada essa questão da cultura e da educação populares de modo geral, pode-se abordar a concepção fioriana desses conceitos.

Na seqüência trata-se do que Fiori compreende por cultura, num sentido mais amplo. Por isso o item inicia com uma retomada do paradoxo da legitimação filosófica da cultural, própria da tradição ocidental desde o surgimento da filosofia, uma vez que o ideal educativo proposto por Fiori se aproxima do propósito utópico da "aufklärung", que, por sua vez, remonta às origens da cultura que optou pela razão. Isso significa que a reflexão se dirige para uma filosofia da cultura e culmina na conclusão de que a expressividade do ser de cultura implica um procedimento responsável; a filosofia da cultura exige uma ética da cultura.<sup>27</sup>

A cultura é compreendida como atividade específica de seres humanos, isto é, atividade intencional voltada para fins. Por isso é de fundamental importância pensar também o conceito de trabalho para a compreensão da cultura. Num retorno direto aos textos de Fiori, encontra-se o resgate de idéias personalistas que tematizaram o conceito de trabalho incorporando as contribuições do marxismo à tradição filosófica cristã. Autores como Paul Landsberg e Jean Lacroix que souberam pensar criticamente a realidade do trabalho, imprescindível para a educação autêntica, mediada pela cultura autêntica.

---

<sup>27</sup> Nessa tematização do ser de cultura na perspectiva da expressividade traz-se Lima Vaz para a conversa. O amigo de longa data e companheiro de militância desde o fim dos anos 50 formulou explicitamente o que em Fiori está pressuposto. Não se trata, pois, de uma lacuna na formulação de Fiori, mas de uma temática que estava pressuposta e presente em todos os textos de filosofia prática.

Para Fiori a cultura é cultivo, no sentido objetivo e subjetivo. Sob o aspecto objetivo, é o mundo humano resultante da objetivação humana pelo trabalho, que é, ao mesmo tempo, o mundo no qual o ser humano se objetiva desde então. Sob o aspecto subjetivo, inseparável do primeiro, é o auto-cultivo que acontece no mesmo processo de produção da objetividade, é, portanto, educação. A educação é processo de libertação, mas somente pode sê-lo se a cultura for mediação adequada, isto é, se não for cultura heterônoma. Por isso o autor insiste na questão da "autonomia cultural", sinônimo do conceito de "cultura autêntica", caracterizada a partir dos sujeitos da mesma. Coerente com a compreensão de trabalho, a "cultura autêntica" é sinônimo de "cultura popular", sem confundir-se com tradição ou com folclore, tampouco com "cultura autóctone", porque numa cultura autóctone os "valores ancestrais podem ser tão alienantes quanto os valores impostos, extrinsecamente, a uma cultura."<sup>28</sup>

Por entender o processo cultural como educação, Fiori afirma que o saber não antecede o fazer, tampouco é o seu resultado. Saber e fazer estão dialeticamente implicados, de tal modo que um incide sobre o outro ao mesmo tempo que se excedem mutuamente. O trabalho é "invenção ativa da cultura, a que chamamos aprendizado ou educação, entendida esta de maneira radical"<sup>29</sup>. Nesse sentido a educação, em sociedades de dominação, deve ser "revolução cultural, revolução do universo simbólico, em seus aspectos objetivo e subjetivo: é educação, no melhor estilo de uma "Aufklärung popular".<sup>30</sup>

Partindo desses pressupostos, as iniciativas que visam capacitar as classes populares para desempenhar uma função social com maior eficiência, através da assimilação de conhecimentos e habilidades, não podem ser consideradas educativas porque são procedimentos por meio dos quais se visa tornar o "povo" útil ao sistema<sup>31</sup>; procedimentos perversos diante da idéia de pessoa. A educação popular visa restituir a cada pessoa do povo o direito de dizer a sua palavra, isto é, o direito de moldar o seu mundo e a si própria, dentro dos movimentos populares e a partir deles. Aparece assim a essencial politicidade

---

<sup>28</sup> FIORI, op. cit. p. 76

<sup>29</sup> cf. Fiori, T.E. II, p. 86

<sup>30</sup> ARANTES, Paulo e FIORI, Otilia utilizam essa expressão para caracterizar a subversão que Fiori propõe da Universidade, da cultura, da educação e dos demais santuários da ordem burguesa. In: T.E. II, p. 9

da educação, no reconhecimento prático de que os movimentos populares são educativos e de que a educação popular pensada em tais movimentos é uma opção pelo fortalecimento das organizações e movimentos gestados pelos setores populares, trabalhando coletivamente para o desenvolvimento de condições subjetivas e objetivas, para que os sujeitos possam conquistar e viver a sua autonomia.

A educação popular implica ainda uma epistemologia participativa, própria da razão dialógica, em oposição à razão monológica; uma postura teórica aberta ao diverso, mas inseparável da prática de transformação do binômio pessoas-mundo. Daí a atitude dialógica que somente é possível para os que efetivamente participam do processo ou que, pelo menos, o acompanham com a atitude de aprendiz, de ouvintes atentos, para oportunamente também dizerem a sua palavra problematizadora na direção de uma compreensão crítica do processo coletivo em construção.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup>. Cf. FIORI, T.E. II, p. 78-79.

## 1. SER PESSOA - uma idéia metafísica.

### 1.1. Considerações iniciais.

A idéia de pessoa perpassa os escritos do Professor Fiori, dando-lhes a devida fundamentação antropológica. O exercício de apresentar sistematicamente a referida idéia move-se especialmente por dentro da tese sobre ‘Experiência Transcendental’ e do ‘Curso de Filosofia Política’, ambos elaborados em 1963.<sup>33</sup> Os pronunciamentos e escritos posteriores, que estão prioritariamente voltados para a práxis histórica, continuam fiéis à referida Idéia, pressupondo-a e retomando-a sinteticamente e, enquanto refletem sobre a práxis do ser histórico, mostram que esta, a práxis, é exigência da Idéia de Pessoa.

No “Curso de Filosofia Política” ele apresenta a sua compreensão de pessoa, mas sem a finalidade de esclarecer exaustivamente tal idéia. Fiori pretende apenas colocá-la como pressuposto para poder falar da politicidade do ser humano, cuja valorização ou personalização acontece no processo de socialização<sup>34</sup>, ressaltando, pois, o caráter histórico da *pessoa* como contínuo processo ou vir-a-ser.

---

<sup>32</sup> É oportuno lembrar que também Freire acentua a importância da postura epistemológica, afirmando que não há educação popular sem o processo gnoseológico no sentido crítico de procurar continuamente as razões de ser dos fatos. Cf. **Pedagogia da Esperança**, São Paulo: Paz e Terra, 1994, p. 132

<sup>33</sup> Movimento que implica recurso a muitos filósofos contemporâneos, modernos, medievais e antigos com os quais Fiori dialoga e cujas idéias ele reformula em torno do fato central da metafísica – a experiência de ser-da concepção do ser como ato e da idéia da participação, de renomada origem.

<sup>34</sup> Ver FIORI, Curso de Filosofia Política. In: Textos Escolhidos II, p.182

Para dar conta da profundidade metafísica da Idéia de Pessoa humana é necessário recorrer também aos textos nos quais o autor pressupõe ou retoma sinteticamente tal idéia, sem a pretensão de justificá-la.<sup>35</sup> Antes, porém, de entrar diretamente na reflexão ontológica, fazem-se necessárias algumas considerações introdutórias sobre a questão, circulando por outros textos de Fiori e de outros autores, com os quais dialoga, para fazer, aos poucos, o peri-pathos da 'idéia'.

Comparando o indivíduo humano com indivíduos de outras espécies vivas ou indivíduos de coisas naturais ou artefatos, o autor pressupõe que o indivíduo que tem consciência de si mesmo "é mais ser do que aquele que não é consciente de si mesmo".<sup>36</sup> Uma pedra ou uma planta, pelo fato de não terem consciência, elas não são presentes a si mesmas. O ser humano é dotado de uma consciência espiritual, que o habilita para presentificar as coisas e para fazer-se "presença presente a si mesmo". O ser humano é "um ser espiritual" o que significa que ele é presença capaz de presentificar os outros entes, de ordená-los em uma totalidade de compreensão<sup>37</sup>, isto é, de constituir intencionalmente um mundo. "Como tal, tem mais plenitude de ser do que os outros que não têm consciência de ser, que não se presentificam a si mesmos e que, se não fosse a consciência, não seriam presentes".<sup>38</sup>

Afirmar que o ser humano é 'espírito', e que por isto tem mais plenitude de ser; pressupõe que o "ser espiritual" é praticamente 'causa de si mesmo'. Por força da consciência reflexiva e da liberdade o 'ser espiritual, embora não seja inteiramente a sua

---

<sup>35</sup> É na tese de doutoramento, desenvolvida em 1963 mas não defendida devido à cassação em 1964, que Fiori desenvolveu mais detalhadamente a concepção intersubjetiva de pessoa, cujo acento está mais na intencionalidade da consciência, radicada na 'intencionalidade do ser', do que na expressividade da mesma. Por outro lado, a intersubjetividade encontra a sua fundamentação na teoria ontológica da participação ou no 'parentesco ontológico' entre todos os entes, como prefere poeticamente o autor.

<sup>36</sup> Fiori, op.cit. p. 182. Mas o autor afirma desde o princípio que esse ser dotado de consciência reflexiva constitui a sua subjetividade, personaliza-se, na radical intersubjetividade das consciências. O ser humano se personaliza socializando-se. Do contrário a intersubjetividade e o diálogo pedagógico seriam uma invenção de uma consciência caprichosa, um artifício resultante de um contrato interesseiro de indivíduos antes isolados.

<sup>37</sup> A questão de fundo é a clássica questão do Uno e do múltiplo, que acompanha o professor Fiori desde a adolescência, quando aluno do Pe. Werner Von und Zu Mühlen, no Colégio Anchieta de Porto Alegre. Na sua Autobiografia, cf. T. E. I, p. 35, Fiori afirma haver perguntado ao seu mestre: "como se poderia explicar a unificação dos múltiplos para que eles não fossem um multiverso."

própria causa criadora, é, sem dúvida, causa de todos os seus atos livres. Portanto, de certa maneira, a sua existência é causada pela sua vontade'.<sup>39</sup>

Referente a esta idéia de que o ser espiritual é causa de seus atos livres, Fiori aproxima-se do existencialismo de Gabriel Marcel, cuja tese antropológica central é a de que "o ser humano é aquilo que ele faz de si mesmo através de seus próprios atos livres".<sup>40</sup> Idéia que se encontra também no existencialismo de Jea-Paul-Sartre, ainda que sob outro aspecto, como forma de justificação da radical responsabilidade do ser humano para consigo mesmo. Responsabilidade enquanto correlato da liberdade de ser o seu próprio projeto, de ser aquilo que optou por ser através das ações efetivas do dia-a-dia.<sup>41</sup> Contudo, Fiori não concorda com a tese sartreana de que, simplesmente existindo, o ser humano crie a sua essência, como que 'ex nihilo'. Num trocadilho de metafísica ele afirma que o ser nos é dado para que nós mesmos o demos a nós num processo permanente de renovação interior, mediado e possibilitado pela liberdade.<sup>42</sup>

No processo permanente de renovação interior cada pessoa vai marcando mais definidamente a sua individualidade, isto é, vai se constituindo como um ser que é uno em si mesmo e distinto ou até mesmo diferente de todos os outros; um ser cuja individualidade o torna singular. Esta marca distintiva nem sempre é imediatamente perceptível para nós ao tratar-se de entes do mundo físico, mas nos seres vivos mais complexos, principalmente no ser humano, a individualidade distintiva é mais profundamente presente. Por isto que o

---

<sup>38</sup> FIORI, op.cit. p. 183. Esta forma de compreensão pressupõe a questão clássica dos graus de ser. Questão certamente muito problemática na filosofia contemporânea que não postula mais uma metafísica como filosofia primeira.

<sup>39</sup> FIORI, T.E. II. p. 183 acrescenta que 'o seu 'eu' é, em grande parte, a causa de sua existência, fazendo com que tenha mais plenitude de ser do que os entes pura e simplesmente dados. O ser do ser humano é dado mas para que ele próprio o dê continuamente a si mesmo numa renovação interior e livre. Isso está pressuposto em todo o pensamento personalista, que entende o a vida humana como processo de auto-realização ou de personalização, isto é, de adensamento da personalidade de cada indivíduo com relação à personalidade de cada outro ser humano. Somente o ser humano pode, assim, pessoalizar-se.

<sup>40</sup> . Atos livres são aqueles que sou levado a reconhecer como os atos que contribuíram a me fazer o que sou' cf. Marcel, G. **Le Mystère de L'Être**, p. 118

<sup>41</sup> JEAN-PAUL-SARTRE afirma que "o homem nada mais é do que o seu projeto; só existe na medida em que se realiza; não é nada mais do que o conjunto de seus atos, nada mais do que sua vida". O homem é o que ele faz. Ver: **O Existencialismo é um Humanismo**. In: Pensadores, São Paulo: Nova Cultura, 1983, p. 13.

<sup>42</sup> Já no início da década de 60 Fiori havia assimilado as contribuições da moderna metafísica do sujeito, que eleva o ser humano à condição de "ser causa et ratio sui", reservados pela metafísica clássica ao Absoluto Transcendente" (Ver VAZ, H. C. de Lima, Antropologia Filosófica II, p. 222)

autor denomina Pessoa ao indivíduo existente e que, por força de ser espiritual, auto-configura-se nos seus atos.<sup>43</sup>

Essa primeira distinção entre indivíduo e pessoa é justificável no contexto mais amplo da *metafísica fioriana da participação*. Seguindo os escritos do autor e permitindo que eles se expressem cada vez com novidade, pode-se delinear mais amplamente essa idéia que os perpassa e que fundamenta sua filosofia prática.<sup>44</sup> Movida no pensar do autor, a reflexão se direciona para a radical intersubjetividade da pessoa humana, 'idéia' central de sua antropologia e que fundamenta e justifica o processo histórico colaborativo de elaboração das subjetividades; processo de personalização criadora e livre, que é, a um só tempo, elaboração colaborativa do mundo humano comum.<sup>45</sup>

Na retomada da primeira aula do referido Curso de Filosofia Política, no intuito de ressaltar o constitutivo formal da politicidade da pessoa humana, Fiori parte da política como "experiência comum de vida,"<sup>46</sup> como experiência de consciências que se constituem intersubjetivamente, de tal forma que a intersubjetividade, longe de ser resultado de um pacto artificial para o convívio social<sup>47</sup>, é algo que está no interior do ser humano. A experiência de si mesmo é experiência de uma consciência que se intersubjetiva.

---

<sup>43</sup> Para Fiori, o indivíduo dotado de espiritualidade é capaz de auto-configurar-se através de seus *próprios atos*. Esse indivíduo, ator de si mesmo, é pessoa. "O homem é sempre um ator, ele se auto-configura – configura sua própria essência, personalizando-se." (Fiori, p. 184). Versando sobre **Aspectos da Reforma Universitária** Fiori mesmo afirma não ser essencialista por não colocar de maneira absoluta a essência antes da existência, nem existencialista ao modo de Sartre, por não admitir que a existência preceda a essência. Fiori define a historicidade humana à maneira de Lavelle: "a existência é permanente conquista da própria essência, o que significa que o homem nunca se conquista inteiramente a si mesmo. O desenho vital da perfeição humana está sempre além de todo o esforço histórico da existência." Ver: T. E. II, p. 20.

<sup>44</sup> A expressão "filosofia prática" tem aqui o significado aristotélico da *phronesis*, que é o saber prático, cuja finalidade é a perfeição do próprio agente, diferentemente da *poiesis*, que visa um produto fora do agente. Uma exposição didática da filosofia prática encontra-se em: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Sociabilidade*, São Paulo: Loyola, 1993 (p.55-60).

<sup>45</sup> Segundo Fiori, o mundo humano é resultado da objetivação dos homens e é identificado com a 'educação' enquanto processo dialético de elaboração do mundo e da forma humana. cf. FIORI, T.E. II, p. 86

<sup>46</sup> Cf. Fiori, T.E.II, p. 100

<sup>47</sup> Pacto artificial como, por exemplo, na teoria sócio-política de Hobbes, que parte do princípio de que o ser humano é solitário, e de o seu interesse egoísta faz com que se associe aos outros no intuito de garantir a própria sobrevivência através do fim da guerra generalizada. Cf. HOBBS, **O Leviatã** (Parte I) In: Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 74-75.

Obviamente, não se trata aqui da experiência no sentido psicológico, mas da “experiência metafísica”.<sup>48</sup>

Para legitimar filosoficamente esse conceito de pessoa humana, que sob o aspecto ontológico implica a intersubjetividade, o autor recorre à ‘noção heideggeriana’ de que o ser humano “é o ser no qual se faz a compreensão do ser”, mas desde a experiência de ser, vivenciada na interioridade mesma do ‘eu’<sup>49</sup>. Fiori toma a expressão de Heidegger na perspectiva da clássica metafísica da participação e a ela acrescenta a contribuição da fenomenologia de Husserl: o ser humano, enquanto dotado de uma consciência intencional, é ‘consciência do ser’, a partir de si mesmo enquanto consciência da experiência de ser e a partir de todos os existentes que ele pensa intencionalmente no ser de que participam com ele.

Desse modo a metafísica não joga o ser humano para um mundo separado do mundo histórico, perspectiva de um certo platonismo, que precisa negar a história ou, pelo menos, suspendê-la sob a suspeita de que é falsa,<sup>50</sup> para, desde um outro lugar, reassumi-la arbitrariamente; tampouco nos mergulha numa subjetividade isolada e sem história, como é o caso da metafísica cartesiana do sujeito. Partindo da experiência interior de ser, o autor distancia-se igualmente do procedimento indutivista da abstração aristotélica, isto é, que pretende chegar ao Ser partindo da multiplicidade dos entes. Fiori mesmo esclarece porque não aceita o processo abstrativo adotado por Aristóteles e endossado por Tomás de Aquino:

“Uma larga e respeitabilíssima tradição filosófica afirma que –por um processo abstrativo - a consciência chega a tirar dos entes (árvores, pedras, animais) , dos seres finitos, uma dimensão intencional infinita, que

---

<sup>48</sup> O texto em que Fiori aprofunda sua reflexão sobre a “experiência metafísica” no sentido que emprego a expressão está nos T.E. 1, p. 115, sob o título de Interioridade e Crítica. Aí se lê: “A rigor, nem diríamos que intuimos o ser em si mesmo, mas que fazemos a experiência espiritual de ser, por dentro, desde a sua interioridade, que coincide, nessa experiência, com a interioridade de nosso ‘eu’ ” Como consequência, o Ser não é objeto exterior ou interior, mas é *Espírito*: presença presente a si mesma, transparência espiritual de ser na experiência de subjetividade de ser, de tal modo que o “eu sou” não é primeiramente evidência intelectual pura, tampouco é evidência empírica; **é experiência interior.** (p. 119)

<sup>49</sup> Conforme: T. E. 2, p. 101 e T. E. 1, p. 118.

<sup>50</sup> Manfredo Araújo de Oliveira afirma que a ‘grande saída de Platão foi encontrar as normas (metron) como paradigmas eternos, num mundo que se distingue radicalmente de nossa historicidade, o que constitui a tentação básica de todo pensamento metafísico até hoje’: fazer filosofia contra a história, negá-la desde fora para superá-la; grandeza e miséria da metafísica. Ver: **Ética e Sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 34

é a dimensão intencional da consciência do ser. Mas isto é impensável, pois a consciência do ser é a fundamental, a originária: não apreendemos o Ser nos seres, apreendemos os seres à luz do espírito, que é consciência de ser.<sup>51</sup>

Numa Antropologia Filosófica sistemática, como a de Lima Vaz, por exemplo, a categoria de Pessoa é a categoria de unidade, por excelência, pela sua característica de ser capaz de "expressar a inteligibilidade radical de seu ser."<sup>52</sup> A pessoa é a unidade sintética do "para si" das categorias de estrutura (corpo-próprio, psiquismo e espírito) e do "para outro" das categorias de relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência). Nessa perspectiva sistemática considera-se que é na "intimidade profunda da vida pessoal que se dá o entrelaçamento da inteligência e da liberdade. No nível do espírito a pessoa é, constitutivamente, enquanto ser inteligente e livre, presença à infinitude do Ser".<sup>53</sup>

Para Fiori, filósofo da intuição mais do que do sistema<sup>54</sup>, o que dá sentido para as chamadas categorias de estrutura e de relação e que possibilita a unificação na forma de personalização, é a experiência interior de ser, que é experiência da presença da infinitude do ser. Experiência que é condição de possibilidade para a consciência de ser e para a consciência da participação dos entes no ser ou para a consciência do parentesco ontológico; numa palavra, é condição para a consciência espiritual, própria da Pessoa. Mas a consciência da participação é consciência da radical intersubjetividade, para além das relações objetivas no nível do psiquismo ou do corpo-próprio. Ela é condição para as relações de objetividade, ao mesmo tempo em que é exigência para a mesma. Quer dizer que as relações de objetividade adquirem a sua radical significação humana por serem perpassadas pela veemência do ser na forma de consciência intencional. Então elas podem

---

<sup>51</sup> T. E. II p. 102).

<sup>52</sup> LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, p. 191.

<sup>53</sup> LIMA VAZ afirma que essa 'infinitude é, para a pessoa finita, uma infinitude intencional, exprimindo a identidade na diferença entre a pessoa e a totalidade do ser. Mas, pelo dinamismo inerente à presença da infinitude intencional na compreensão do espírito finito, ela remonta analogicamente à identidade absoluta entre a pessoa e a atualidade infinita do ser, o que se verifica no Absoluto de existência'. In: *Antropologia Filosófica II*, p. 193.

<sup>54</sup> O próprio Lima Vaz, recuperando um diálogo entre ele e o professor Fiori, ocorrido o início dos anos sessenta, acentua essa diferença entre ambos: "Fiori se reconhecia no modelo intuitivo". Cf. Lima Vaz. *O itinerário do Absoluto no pensamento de E. Fiori*. In: Fiori, E. M. *Textos Escolhidos I – Metafísica e história*, p. 23.

ser consideradas como sendo a práxis histórica intersubjetiva de elaboração colaborativa do mundo e de elaboração das subjetividades, processo de personalização ou de educação.<sup>55</sup>

### 1.2.A Pessoa enquanto consciência espiritual do ser.

A questão central é: o ser humano toma consciência da sua experiência de ser; é consciência do ser, também denominada de “espírito”, condição de possibilidade para apreender os seres no ser, enquanto participação<sup>56</sup>. Tal experiência do ser é antepredicativa e pre-judicativa, é o desde onde, é a condição para toda experiência<sup>57</sup> possível e também condição para que o ser atinja a consciência de si mesmo na consciência humana.<sup>58</sup> A pessoa humana, enquanto consciência do ser, é abertura para o ilimitado do ser. A consciência da finitude e da historicidade<sup>59</sup>, é apresentada como resultado da abertura para o ser. Na expressão de Gabriel Marcel, é decorrente da consciência do “mistério ontológico” ou do mistério da participação de todos os seres no ser.<sup>60</sup>

No mistério da participação surge a consciência espiritual como consciência de ser, não como ser separado, mas como o ente no qual o ser alcança consciência de si, de tal modo que a significação do ser seja auto-transparência do ser no espírito. A Pessoa caracteriza-se pela consciência espiritual que está radicada no ser que nela se desvela. E,

---

<sup>55</sup> Esta temática da constituição e reconstituição do homem-mundo será retomada e desenvolvida no capítulo II, sobre a conscientização e no terceiro, sobre educação e mediação cultural.

<sup>56</sup> Aqui está implícito que o fundamento do conhecimento é ontológico: Apreender os entes no Ser supõe que o Ser seja o a priori do apreender ou a condição do pensar, questão que volta no item que versa sobre a analogia.

<sup>57</sup> Aqui já se poderia fazer uma aproximação entre o conceito de experiência de ser como experiência anterior à qualquer predição e a qualquer juízo, com o conceito gadameriano de experiência hermenêutica como “a abertura para novas experiências.” Cf. Verdade e Método, Petrópolis: Vozes, 1998, p. 525.

<sup>58</sup> cf. Fiori. T.E.I, p. 104)

<sup>59</sup> O conceito de finitude e de historicidade é desenvolvido por Gadamer em Verdade e Método. p. 527 ss.

<sup>60</sup> Para Gabriel Marcel, (In: **Position et approches concrètes du Mystère Ontologique**, p. 55) “A interrogação sobre o ser é uma interrogação sobre mim mesmo enquanto totalidade. É interrogação sobre o próprio mistério de ser e de existir como liberdade encarnada.”

retomando a 'participação', "na intimidade da consciência o ser intimiza-se como inteligência do ser, desde onde podemos inteligir os seres" na comunidade ontológica.

A consciência espiritual, característica da pessoa, é, segundo Fiori, a consciência genética do ser como ato que a gera e, sem cessar, a atualiza e ilumina. E, na autoconsciência, o ser emerge como pessoa, cujo processo de personalização consiste em por-se no Ser e dispor de si mesmo<sup>61</sup>. Citando Stefanini, "sou o ser que, ao se nomear, afirma-se em sua presença a si mesmo; não pensamento do ser, mas ser que vem a si de seu ato, e, conseqüentemente, possui, em seu seio, o pensamento no ser: em uma palavra, sou uma pessoa".<sup>62</sup>

Resumindo, ser Pessoa é ser dotado de uma consciência espiritual, que, na concepção fioriana, significa ser consciência da participação ontológica ou consciência de ser a realidade na qual o Ser se revela e chega à consciência de si mesmo. Ser pessoa é viver na tensão existencial entre o movimento de abertura à universalidade do ser e o movimento do retorno reflexivo sobre si próprio. A experiência espiritual de ser, enquanto experiência pessoal, é a unidade destes dois movimentos ao mesmo tempo em que unifica a experiência da própria existência distendida entre o fluir das coisas na relação de objetividade, a interpelação do outro na relação de intersubjetividade e o apelo da transcendência, que perpassa todo o seu ser e o coloca permanentemente diante do drama de ser ou de negar-se.<sup>63</sup>

Considerando-se a relação de objetividade, a experiência do existir pessoal é experiência de ser-em-situação, que, mediante o corpo-próprio, se presentifica espaço-temporalmente no mundo do trabalho. Segundo Lima Vaz, o prolongamento do corpo na experiência do trabalho é expressão da pessoa. O trabalho é a primeira experiência da

---

<sup>61</sup> Cf. FIORI, T.E., p. 184

<sup>62</sup> Luigi Stefanini. **Itinéraires Métaphysiques**. Paris: Aubier, 1952 p. 102-103.

<sup>63</sup> Tem-se aqui todas as categorias de estrutura ou essência e de relação ou existência, que figuram na Antropologia Filosófica de Lima Vaz. (**Antropologia Filosófica II**, p. 205. O autor acredita que a **pessoa** é a síntese entre a essência, isto é, as categorias de estrutura e de relação, e a existência, entendida como realização, no ato totalizante do existir subjetivo enquanto realização de sua essência. A essência do ser humano é "ser pessoa". A experiência do existir pessoal mostra que esta pessoalidade, incomunicável, é obra do sujeito como artista, é original, é auto-criação, é inacabamento e abertura ao imprevisível. Idem p. 207

pessoa: ser-em-situação, mas já direcionado para o ser-em-diálogo ou para a experiência do existir intersubjetivo ou do ser-com-os-outros no universo simbólico.<sup>64</sup>

Quanto à relação de intersubjetividade o existir pessoal é experiência caracterizada pela presença da alteridade no centro do eu presente a si mesmo. Essa presença do outro é constitutiva do ato por meio do qual o eu está presente a si mesmo e pelo qual se personaliza. Ser pessoa é também experiência de abertura ao real, movimento de exteriorização no ato mesmo de sua radical interiorização; é experiência espiritual ou de transcendência, imprescindível para que as dimensões anteriores –a dimensão mundana de objetividade e a dimensão histórica de intersubjetividade- adquiram expressão pessoal.<sup>65</sup> Assim sendo, no existir pessoal tudo adquire sentido unitário, desde o corpo-próprio até o movimento de auto-realização, passando pelo psiquismo e pelo espírito como categorias de estrutura e pelas relações de objetividade, de intersubjetividade e de transcendência.

Na intimidade profunda da vida pessoal acontece o entrelaçamento da inteligência com a liberdade, daquilo que caracteriza essencialmente o ser humano com o seu existir livre, que é a possibilidade de dispor de si mesmo e de fazer-se por meio de seus atos. ‘Nesse sentido, o ser humano é o artista de si mesmo e a sua primeira obra de arte é a sua própria existência pessoal’. “Ele não existe como dado, mas como expressão.”<sup>66</sup> Isso significa, porém, que o acento está na expressividade e que o processo de personalização acontece no universo simbólico. A pessoa é, portanto, sempre comunicação ou intersubjetivação: é pela mediação intersubjetiva que se adensa a pessoalidade incomunicável de cada sujeito. Mas é por força de ser um “ser espiritual” que o ser situado pode conferir um sentido humano e unitário a tudo o que ele é enquanto corpo-próprio na relação de objetividade e psiquismo na relação de intersubjetividade.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Lima Vaz afirma que “a relação pessoa-mundo, que é a forma mais plenamente humana de objetividade, determina o primeiro conteúdo da experiência de pessoa”. Idem, p. 208

<sup>65</sup> Idem, p. 211

<sup>66</sup> cf. Lima Vaz, op cit p. 217.

<sup>67</sup> Lima Vaz afirma ainda que ‘esse sentido unitário é pessoal e que a pessoa se caracteriza exatamente pela unidade desse sentido’. Cf. op cit. p. 224

Fiori parte desse ponto, considerando que o “ser espiritual” se caracteriza pela experiência que lhe é peculiar: a experiência espiritual e privilegiada na qual há coincidência entre o Ser e a interioridade do Eu, por isso julga imprescindível refletir também acerca do Ser que se dá nessa experiência. Daí a questão do método, principalmente diante da insuficiência do procedimento adotado pelas ciências para dar conta do humano ou mesmo da filosofia clássica que, desde Aristóteles aposta na abstração indutiva ou extensiva. O autor se encaminha para o que denomina de abstração intensiva ou criadora e mostra que a analogia ainda pode ser o meio para pensar a radicalidade do real, ou seja, para dar conta da experiência espiritual de ser.

### 1.3. A Questão do Método

Para Fiori, a abstração não é uma análise de elementos integrantes da forma sensível, mas a seleção de aspectos em que a intimidade essencial das coisas se descobre e encobre. Todo o conhecimento é ativo existenciar-se de formas reais, segundo um modo de ser intencional, sendo que a inteligência, desligando o objeto de sua amarração espaço-temporal, adiciona a força criadora do espírito à coisa em questão. O que já pressupõe a “Vehementia Essendi”, como condição de possibilidade da “abstração criadora” no sentido de que a abstração cria as coisas quando as expressa no “verbo espiritual<sup>68</sup>”. Tal sobrelevação representativa do objeto conhecido vem da capacidade desmaterializadora da inteligência, que se adequa ao dado, mas o recria num novo modo de ser, de acordo com a inteligência, isto é, um modo de ser intencional e universal.

---

<sup>68</sup> A expressão ‘verbo espiritual’ tem aqui o significado agostiniano de verbo interior, retomado por Hans-Georg-Gadamer como “palavra interior”, sob a suspeita platônica de que a linguagem expressa aponta para algo que não está totalmente contido nela: a palavra do espírito ou o diálogo interior pergunta-resposta. Ver em Gadamer, **Gesammelte Werke II**, p. 52 e em Agostinho **De Trinitate III**, cap. 1: “verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus alteris”, acenando para o modo de ser intencional e universal da concepção fioriana.

"A abstração não decompõe e recompõe o dado<sup>69</sup>, mas significa-o espiritualmente": por ela as coisas se transfiguram em idéias.<sup>70</sup> Na abstração, nem tudo é extraído do que é dado: nela, o ser, enquanto autoconsciência de ser (ou espírito) reencontra-se nas coisas, significando-as intencionalmente, conferindo-lhes a amplitude universal do ser<sup>71</sup>. A autoconsciência como consciência de ser, é o a priori condicionante, o princípio ativo e constitutivo das significações das coisas, que só se constituem como inteligência das coisas. Ao **representar** as coisas a inteligência as empobrece porque a representação nunca chega a coincidir com sua concreta originalidade de ser (representa de menos), mas, ao **significá-las**, manifesta a inesgotável *riqueza de ser*, redescobrando nas coisas os valores ontológicos que dão consistência e inteligibilidade ao ôntico. Dito de outro modo: "A inteligência representa as coisas em conceitos, nos quais o espírito só se acomoda para recuperar-se a si mesmo, na IDÉIA, em significações, algumas que se dilatam além de todas as barreiras conceituais"<sup>72</sup>.

A abstração metafísica é necessária porque os conceitos representativos não podem conter idéias metafísicas. As idéias metafísicas não resultam de um processo abstrativo indutivista, que se esgota na representação mental da coisas na forma do conceito. A abstração, enquanto *'trahere ab'*, consegue extrair somente o que a experiência física contém. É um procedimento insuficiente para a metafísica enquanto apenas separa ou seleciona intencionalmente aspectos do objeto. A abstração metafísica requer mais: nela as determinações individuais em que se concretiza a essência do objeto pensado são deixadas de lado e o que conta é a significação universal atribuída pelo espírito, na perspectiva da participação ativa de ambos os elementos no Ser. (a Inteligência e a coisa conhecida). Mais diretamente, nas palavras de Fiori,

---

<sup>69</sup> O procedimento analítico da filosofia moderna fixou-se na elocução e desconsiderou a dimensão decisiva da linguagem, ou seja, que o discurso, passível de decomposição e composição, está num todo maior que em Gadamer se denomina de diálogo com o sentido de que todo o enunciado é essencialmente resposta, pressupondo, pois, a pergunta. Tal desconsideração impediu o acesso da filosofia moderna ao significado espiritual da linguagem. cf. GRONDIN, Jean. *Hermenêutica – Introdução à Hermenêutica Filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 1999 p. 78-81.

<sup>70</sup> Cf. FIORI, T.E. II, p. 165

<sup>71</sup> Essa forma de compreender a abstração somente faz sentido dentro da perspectiva da 'participação', na qual se pressupõe que tudo é no Ser: "Não aprendemos o Ser nos seres, apreendemos os seres à luz do espírito, que é consciência de ser." Cf. T. E. II, p. 102.

"o dinamismo dessas relações retraça a forma inteligível, que se concretiza nas coisas, mas não se coisifica na mente. Podemos entendê-la, nunca senti-la ou imaginá-la. Esse dinamismo religa o objeto pensado ao valor absoluto do ser, e, assim, na participação ontológica entrevista, vai enriquecendo-o de significação inteligível, ou melhor, vai dando à sua espessura ôptica a transparência do espírito"<sup>73</sup>

A abstração metafísica não é um simples retrato falado da coisa através do conceito, mas é a criação do verbo que diz e que significa a coisa, ainda que se possa suspeitar da veracidade deste ativo significar. A significação inteligível somente resulta da abstração intensiva. Na abstração extensiva a inteligência, enquanto princípio ativo *a priori*, constitui o conceito, que não é mera representação do objeto sensível, é síntese do *logos*. Constitui-o de tal modo relacionado com a inteligibilidade que lhe permite dar-se ao espírito, do qual emerge o ativo significar da coisa, pela abstração *intensiva*, definida como sendo o procedimento do espírito ao significar as coisas, num esforço para que a idéia, pela qual significa, coincida com a "intensidade" ontológica da coisa significada no ser, caracterizado pela inexaurível energia que se refaz em cada ente enquanto "epifania da universal generosidade do ser"<sup>74</sup>

O autor continua argumentando desde o pressuposto ontológico da "participação dos entes no ser", entendido como presença total nesta teia universal de relações. Esta é a condição para que a abstração intensiva<sup>75</sup> possa ultrapassar o conceito, enriquecendo-o com a inteligibilidade da Idéia. Ou, conforme já exposto, compreende-se os seres (entes) no Ser e não o contrário. Sem anular o sujeito (o ente) no qual o ser se presentifica, a abstração metafísica consiste em manifestar a significação espiritual de que este sujeito é portador: ela realça a perfeição de ser e lhe dá valor independente do sujeito que a sustém empiricamente. Quer dizer que, mesmo considerando a multiplicidade, 'o pensar metafísico é pensar a unidade, porque é pensar no ser.'<sup>76</sup>

Explicando melhor, o limite da abstração física, das ciências em geral, é o conceito, enquanto que o 'intus legere' ultrapassa-o e o subsume na Idéia. O conceito não capta todo

---

<sup>72</sup> FIORI, T.E.I, p. 166

<sup>73</sup> FIORI, T.E.I, p. 167)

<sup>74</sup> FIORI, T.E. I, p. 169

<sup>75</sup> "Intensiva" tem a ver com a Intencionalidade da Consciência na atividade de significar, cujo fundamento é a 'Vehementia Essendi' ou a própria energia intencional do Ser.

o real, na metafísica é preciso ir além daquilo que nele é representado e que, enquanto tal, ainda implica materialidade. Fiori pensa que, por exemplo, o conceito de 'ser corpóreo', embora resulte de um ato imaterial do espírito, este conceito imaterial, ainda implica materialidade pelo fato de ser resultado da abstração física. Mas por outro lado, já é uma significação universal, que não se encontra no ente sensível particular. O objeto da abstração física não pode ser pensado sem a matéria, já o da abstração metafísica é concebida de modo imaterial.<sup>77</sup>

Na tradição filosófica que remonta a Platão, pensar o imaterial é pensar o 'separado' da matéria, mas que nela pode concretizar-se ao modo de uma imitação ou da participação<sup>78</sup>. Mas para conhecer o separado é preciso acessá-lo diretamente, abstraindo-se da imitação no sensível. O separado, o mundo modelar das Idéias, é atingível em si mesmo, independente da percepção e da experiência sensíveis. A formulação platônica visa resolver a contradição entre o contínuo vir-a-ser da filosofia de Heráclito, que, supostamente, nunca chega a ser verdadeiro, e o 'puro ser' imóvel, único verdadeiro, de Parmênides, que despreza o vir-a-ser, considerando-o enganoso.<sup>79</sup> A conciliação platônica pende para o lado de Parmênides e com ele partilha o pressuposto do Ser separado e dos modelos pré-existentes, em detrimento do ôntico, do mutável, do histórico<sup>80</sup>.

Não é esta a posição de Fiori, embora mantenha o aspecto metafísico e crítico-utópico do platonismo. Tampouco concorda com Aristóteles, para o qual não há acesso ao inteligível senão desde o sensível. Por não admitir a existência de algo separado e subsistente Aristóteles afirma que a via para o inteligível é a abstração, que imaterializa.<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> .cf. FIORI, T.E.II, p. 171

<sup>77</sup> cf. Fiori, op cit. p. 172

<sup>78</sup> A filósofa francesa Simone Manon explicita a "função cosmológica da Idéia" na filosofia platônica a partir da passagem do FEDOM, 100c em que Platão afirma que aquilo que é belo só é tal porque participa do Belo em si mesmo. Cf. Simone Manon. **Platão**. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 93.

<sup>79</sup> cf. Fiori, op. cit. p. 172

<sup>80</sup> Manfredo de Oliveira afirma ser esse todo o problema da metafísica ocidental, desde Platão até hoje: a ~~afirmação do verdadeiro implica a negação do histórico~~. A tradição ocidental herdou toda a grandeza e toda a miséria da filosofia platônica. "Grandeza, porque aí jaz a raiz de todo o pensamento crítico (...). Miséria, em virtude da interpretação que Platão deu à diferença entre fato e norma", entre o histórico e o metafísico. Ver Manfredo de Oliveira. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 34.

<sup>81</sup> Ver Aristóteles. *Metafísica* 1026 a, 10-20. in: Coleção Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Ele pretende atingir o imaterial e o imóvel sem justificar essa possibilidade e sem esclarecer o modo pelo qual o espírito faz a passagem do empírico para o separado. Segundo Fiori, “não se pode abstrair da experiência mais do que ela contém”.<sup>82</sup> A condição de transcender não pode depender da experiência, devendo, portanto, ser *a priori*. Fiori insiste no pressuposto platônico de que a possibilidade de pensar, abstrativamente, ‘o além-experiência’ sensível está no espírito, cuja “força transcendentalizante é a própria ‘virtus essendi’, que, no espírito finito, se projeta na infinidade intencional da consciência aberta para o Ser”.<sup>83</sup> Ele pretende resolver o problema voltando à idéia central de sua metafísica: “só é possível pensar além dos entes intramundanos, pensando no Ser – o fundamento do pensar. Entendendo que o Ser não é abstraído dos entes, os entes são pensados no Ser”<sup>84</sup>, o que, segundo o autor, implica na ‘separatio’.

Se a transcendência de um espírito finito não é capaz de dar conta da amplitude transcendental do pensamento metafísico, como é possível pensar o separado? Seguindo a definição de Jacques Maritain: “embora não se produza na linha da simples apreensão de essências, a separatio e abstractio, em sentido largo, pois tem o seu acabamento em idéias cujo significado é separado da matéria”<sup>85</sup> para Fiori, a separatio é processo de desmaterialização que separa o conteúdo pensado da materialidade das coisas de onde foi abstraído. E isto é procedimento metafísico ou “legítimo metafisicar”<sup>86</sup>, mas não é condição fundante da metafísica. A separatio, embora seja a apreensão da ‘quididade’ com mais intensidade de ser do que a da experiência sensível e obrigue o espírito a ultrapassar a experiência sensível e os aspectos materiais da atividade noética, ela não pode fundar a si própria.<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> Fiori, T. E. I, p.173, referindo-se, obviamente, à experiência sensível e não à experiência interior de ser.

<sup>83</sup> Fiori, E. T.E. I, p.173. O autor afirma que “não nega a possibilidade transcendentalizante da abstração intelectual, mas que esta seja a condição da referida possibilidade. Só é possível pensar além dos entes intramundanos, pensando no ser – fundamento do pensar.”

<sup>84</sup> Fiori, E. T.E. I, p.174

<sup>85</sup> Ver: Maritain, J. **Court Traité de l’Existence et de l’Existant**. Paris: Paul Hartmann, 1947. P. 52)

<sup>86</sup> Fiori, op. cit. p. 175

<sup>87</sup> Caso semelhante temos na metafísica do Sujeito, de Descartes: o *cógito* é auto-posição, mas sem fundamento, por ser finito, imperfeito e sujeito a enganos. Ele carece de um fundamento, pelo menos para as significações que ultrapassam as suas representações conceituais ou as idéias adventícias e fictícias. A atividade de um *cógito* finito não pode ser a causa da Idéia de Infinito presente na ‘coisa pensante’. Para Descartes tal Idéia não é resultado de um processo abstrativo, mesmo que este inclua a separatio. Ela é presença presente à ‘coisa pensante’ ou na consciência espiritual, e que, quando inteligida, aponta para um

A abstração não pode, por si só, atingir o fundamento transcendental, pelo fato de lidar com o conhecimento metafísico ainda como algo *a posteriori*, isto é, embora “desate os liames ontológicos que prendem os conteúdos conceituais à experiência” sensível, não desata as relações em que os mesmos são pensados. Por isso Fiori retoma a questão da experiência metafísica, denominada de “experiência privilegiada de ser”, para mostrar que o ‘élan transcendentalizante’ vem do “*espírito*”, que, nessa experiência de ser, *é capaz de pensar os entes no ser por analogia*.<sup>88</sup>

No plano da ‘abstração extensiva’ atinge-se apenas conceitos classificatórios mais ou menos universais. Considerando, por exemplo, os organismos vivos pode-se atribuir a todos eles, univocamente, o conceito de Vida, adjetivando-o classificatoriamente conforme a especificidade e a abrangência ou a universalidade: vegetativa, sensitiva, intelectual. Assim não há como ultrapassar a lógica dos conceitos. Já na abstração intensiva o espírito pode investigar acerca da vitalidade orgânica ou sobre o que constitui a perfeição essencial do ser vivo. Mas, enquanto abstraído do empírico, o conceito de vitalidade continua no plano da representação.

“Só a experiência, interna e externa, poderá oferecer-nos os elementos representativos do conceito de vida. O Espírito, no entanto, poderá visualizá-la intensivamente, não como atividade imanente de um organismo, mas como espontâneo auto-aperfeiçoamento de ser”.<sup>89</sup>

Segundo a perspectiva fioriana, a intenção significativa, enquanto ‘ativo significar do espírito, significa o dado pela experiência, não como dado, mas *como ato que o dá*, e, assim, reencontra-se nele, coincidindo com sua veemência de ser’.<sup>90</sup> Então, por exemplo, o conceito Vida passa a significar mais do que representa. O espírito transcendentaliza, sem, contudo, deixar de lidar com o dado pela experiência, mas distende-o e o adensa, fazendo com que a significação supere e inclua todos os modos particulares de manifestação, a ponto de se explicitarem como expansão de um núcleo de incontida energia significativa:

---

outro fundamento, daí a passagem do cogito para as provas da existência de Deus. Ver: **Discurso do Método**. quarta parte.

<sup>88</sup> Cf. FIORI, T.E. I, p. 176

<sup>89</sup> Fiori. Op.cit. p. 177

Vida – “espontâneo auto-aperfeiçoamento, condicionado pela matéria, que se purifica nos atos criadores do espírito e se plenifica na incondicionada espontaneidade do ato de ser, que se origina, inteiramente, a si mesmo”.<sup>91</sup> Aparentemente os conceitos são primeiramente unívocos e posteriormente desde a experiência, estendidos analogamente a outros sujeitos.<sup>92</sup> Enquanto que na univocidade considera-se as coisas naquilo que as faz seres, na analogia se as considera no que as faz ser. O que as faz ser é para Fiori a condição de possibilidade dos seres no ser. E a analogia não se funda nas semelhanças empíricas dos entes, mas na comunidade ontológica de que participam e na qual se comunicam no ser. Os analogantes “formam comunidade analógica, não porque se assemelham extrinsecamente, mas, sim, porque, intrinsecamente, comunicam-se no ser”.<sup>93</sup> Para mostrar que, mesmo levada às últimas conseqüências, esta forma de compreender a analogia não é panteísta, Fiori afirma:

“Os analogados não se desfazem de suas diferenças, para, após, se reunirem, logicamente, no que lhes é comum; daí resultaria a comum unidade de um conceito perfeitamente abstraído de seus inferiores, portanto, unívoco. A unidade comum dos analogados, porém, é, lógica e ontologicamente, anterior à sua diferenciada multiplicidade: os diferentes não se encontram numa unidade conceitual, produto de perfeita abstração; diferenciam-se numa unidade ontológica que lhes permite a comunicação lógica - analogia”<sup>94</sup>

Voltando ao ponto central, a analogia tem sua base na participação dos entes no ser, no parentesco ontológico e na comunicação real de todos os entes no ser. A participação ontológica funda a comunidade analógica; esta é tradução conceitual daquela.<sup>95</sup> O ser não é resultado da abstração, é origem, é abertura na qual os entes são. E é isso que permite

---

<sup>90</sup> cf. FIORI, op.cit. p. 177)

<sup>91</sup> cf. FIORI, op.cit. p. 178. Numa aproximação com o *paradigma da vida*, pode-se inferir que já na metafísica de Fiori a **Vida** é entendida como teia universal de relações na forma de contínua **auto-poiesis**.

<sup>92</sup> Maritain afirma que “não tornamos análogo o que antes, em si mesmo, não o era; o espírito, tendo usado univocamente estes conceitos, descobre, depois, que eram análogos em si mesmos”. Ver Maritain, J. **Les degrés du Savoir**. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1948, p. 824.

<sup>93</sup> Na seqüência do texto Fiori acentua o significado específico do termo 'analogia', diferenciando-o da linguagem corrente. Não se refere à semelhança nem tem apenas o sentido de metáfora, mas quando utilizado metaforicamente na metafísica é porque subjacente à metáfora está a comunidade dos entes no Ser, que suporta a metáfora e a passagem do empírico ao metafísico. cf. Fiori. Op.cit. 180-181.

<sup>94</sup> FIORI, T.E. I. p. 181.

<sup>95</sup> Voltando a relação entre metafísica e teoria do conhecimento, Fiori afirma que a “analogia é, antes de mais nada, um processo de conhecimento. Mas, se pode haver conhecimento analógico dos seres, é que há seres análogos. A analogia no Ser funda a analogia no conhecimento”; uma implica e explica a outra. (p. 181)

pensar o além-experiência, ou pensar verdadeiramente os seres, isto é, no ser. Pensar, que é a condição de possibilidade de toda e qualquer analogia. O ser, possibilidade de toda analogia rigorosa, é, segundo Fiori, onipresença, mas não é passível de objetivação.

"Presente no mundo da experiência, só em nosso espírito é presença presente a si mesma. As coisas são ser, mas o ser, nas coisas, não se significa a si mesmo - isto já é ato do espírito. A autoconsciência de ser, em nossa interioridade, é consciência de nossa inserção no ser, no ser como ato que nos constitui e nos transcende. Experienciamos-nos como participação no Ser.<sup>96</sup> Assim, a autoconsciência é consciência de ser e consciência de participação no Ser: uma só consciência, através da qual imergimos na luz do ser e, nesta, vislumbramos o mistério dos seres"<sup>97</sup>

Na metafísica de Fiori a significação de ser é a auto-transparência do ser no espírito ou na consciência humana, não é resultado da abstração indutiva, mas é condição para toda significação possível. Por isso que, nessa perspectiva, não abstraímos o ser dos seres, mas a partir do ser como significação significativa, compreendemos os entes no ser. A consciência espiritual é o lugar no qual o ser toma consciência de si mesmo, ao mesmo tempo em que o ser, como ato que se dá, constitui essa consciência, fazendo com que a inteligência humana coincida com o ser como inteligência, condição de possibilidade para inteligir os seres.<sup>98</sup> Nessa perspectiva faz sentido afirmar que a "consciência espiritual é consciência genética do ser como ato que a gera e, sem cessar, a atualiza e ilumina", e que "na autoconsciência o ser emerge como Pessoa, que se personaliza na medida em que , pondo-se no ser, dispõe de si mesma"<sup>99</sup> Ou, citando Stefanini, Fiori afirma:

"Sou o ser que, ao se nomear, afirma-se em sua presença a si mesmo, não pensamento do ser, mas ser que vem a si, de seu ato, e, conseqüentemente, possui em seu seio, o pensamento, pensamento no ser: em uma palavra, sou uma pessoa."<sup>100</sup>

---

<sup>96</sup> Ou, no dizer de Lavelle, "O ser descobre-se, antes, ao eu, que, descobrindo-se a si mesmo, deve necessariamente inscrever-se no ser" Lavelle. Paris: Aubier, 1943. P. 46

<sup>97</sup> Fiori acena para a radical inversão da relação sujeito-objeto idealizada pela moderna teoria epistemológica da representação, já não se trata de compreender os entes desde as representações mentais ou mediante conceitos, mas de compreendê-los no Ser de que participam. cf. Fiori, T.E. I, p. 183

<sup>98</sup> cf. FIORI, T.E.I, p. 184

<sup>99</sup> Fiori, op. cit. p. 184

<sup>100</sup> Stefanini Luigi. *Itinéraires Métaphysiques*. Paris: Aubier, 1952, p. 102-103. Apud Fiori, op cit. p. 184.

Retomando a idéia heideggeriana de que o ser habita a linguagem e de que os seus guardiães são os poetas e os filósofos, ou que o homem é o pastor do ser, Fiori avança na direção do fundamento, da interioridade humano como ser de linguagem e lugar do ser. Na comunidade do parentesco ontológico os seres comunicam-se no ser, mas, em termos de consciência de ser, somente na pessoa humana o ser se comunica a si mesmo e toma consciência de si. E é na pessoa humana que a comunidade dos seres no ser chega à inteligência<sup>101</sup>. Na interioridade da consciência humana o ser se faz presença presente a si mesma e consciência dessa presença, e, ao afirmar-se como participação no mistério ontológico, o espírito é o lugar da consciência do parentesco ontológico entre todos os entes, a consciência de sua intercomunicação no ser.<sup>102</sup>

Mesmo que a consciência reflexiva deste parentesco ontológico seja, sem dúvida, mediada pela linguagem, Fiori não acompanha Heidegger na restrição do ser à facticidade do 'Dasein'. A presença do ser na interioridade humana é presença de sua transcendência e da inteligência de si mesmo: *analogante primeiro*. Por isso Fiori afirma que "a densidade inteligível dos seres é medida pela intensidade de sua participação no ser. A idéia das coisas nada mais é do que o sentido de seu intrínseco relacionamento com o absoluto do ser. A analogia do ser é que permite ao espírito descobrir este sentido, significando as coisas".<sup>103</sup> Essa é a condição para que o espírito encontre a transcendentalidade do ser nas coisas, e para que o limite do conhecimento não seja mera representação conceitual, abstraída do empírico, mas a ultrapasse na significação da idéia, cujo fundamento é a "vehementia essendi", a energia atuante e transcendente do ser, presente em cada ente e, principalmente, manifestando sua intencionalidade na intencionalidade da consciência, condição para compreensão do mistério ontológico.

---

<sup>101</sup> É este o sentido da afirmação da metafísica neotomista de que a pessoa humana é o analogado principal ou primeiro, que, segundo Lima Vaz, não é pensado hierarquicamente numa metafísica da ordem do mundo, mas dialeticamente numa metafísica da presença total – tota in toto et tota in qualibet parte. Cf. Lima Vaz, E. C. de. **O itinerário do Absoluto no pensamento de E. Fiori**. in: Fiori, E. M. T. E. I, p. 25) Ela não é o principal porque os demais dependam dela, mas porque nela acontece o evento do ser como idéia transcendental - possibilidade e fundamento lógico da analogia. (Cf. Fiori, op.cit. p. 185)

<sup>102</sup> Na perspectiva desse fundamento ontológico é que a intersubjetividade humana encontra sua justificação e a expressão de Fiori adquire o seu significado radical : A intersubjetividade não está entre as pessoas, mas no interior de cada pessoa, E. M. **Curso de Filosofia Política**. In T. E. II, p. 100

<sup>103</sup> Fiori, op.cit. p.186

O ser, enquanto transcende a consciência humana ao fazer-se nela presente, instaura a dialeticidade contínua entre a imanência da consciência e a transcendência; entre a infinitude do ser e a finitude da consciência<sup>104</sup>. Dialética que pode ser sintetizada pela busca da perfeição de ser ou pela expressão freiriana da ontológica e histórica vocação de “ser mais”.<sup>105</sup> Para Fiori a consciência humana é fisicamente finita e intencionalmente infinita<sup>106</sup> porque a experiência de ser abre a consciência e provoca a pergunta pelo ser<sup>107</sup>. Verdadeira pergunta, no sentido hermenêutico<sup>108</sup>, que atesta a finitude, mas que, enquanto abertura para o ilimitado e incondicionado do ser, atesta que a consciência é intencionalmente infinita.

A idéia da ‘participação’ de todos os seres no ser pode ser interpretada como panteísta e, conseqüentemente, de anulação da subjetividade ou da liberdade da consciência, por considerar que os entes particulares são apenas partes de um todo ou um momento de um ‘absoluto’ que se desenvolve através destes. Fiori antecipa-se à questão afirmando que os entes não são uma parte de um ser, mas que participam do ser que é o Todo. O ser é a condição de infinitude e de transcendência; ser como energia criadora que vincula radicalmente todos os entes uns com os outros. Vínculo que Fiori denomina de ‘parentesco ontológico’. A pessoa humana, enquanto consciência de ser, também é consciência deste parentesco de todos os entes entre si, no ser.<sup>109</sup> Como conclusão pode-se compreender que a analogia é primeiramente ontológica, e que esta, por sua vez, sustenta a analogia lógica.

Numa linguagem mais ao gosto da epistemologia sistêmica, poder-se-ia conjecturar que o autor recupera a antiga visão holística dos pré-socráticos, que se manteve presente na tradição ocidental na forma da idéia de participação e no conceito de analogia, que vincula

---

<sup>104</sup> Essa é igualmente a forma de compreensão da história para Fiori: “pela reflexão do Ser, algo desvela no espírito um valor absoluto e por isso o homem é capaz da aventura histórica” cf. texto autobiográfico, In: T. E. I, p. 44

<sup>105</sup> FREIRE, P. Educação e Mudança, p. 31-32.

<sup>106</sup> cf. FIORI, T.E. II p.102)

<sup>107</sup> “A consciência de limites só se pode inserir numa consciência que ultrapassa esses limites, afirma FIORI (In: T.E.I, p. 120), noutra alusão clara à Idéia de que a presença da Ser Absoluto na relatividade da consciência é a condição de possibilidade dessa consciência de finitude, bem como de seu ultrapassamento.

<sup>108</sup> Sobre o que seja ‘verdadeira pergunta’ e de como ela mostra ao mesmo tempo que a consciência é intencionalmente transcendente enquanto abertura e finitude enquanto pergunta, ver Gadamer, Hans-Georg. Verdade e Método, p. 534-538.

<sup>109</sup> (cf. FIORI, T. E. II p. 103).

todos os analogados ao analogante primeiro, sem contudo, arrancá-los de sua singularidade<sup>110</sup>, sem anular a especificidade de cada ente, mas convocando o ser de consciência, a pessoa humana, ao compromisso para com os outros analogados sob a forma do “dever de cuidado”.<sup>111</sup> Mais concretamente, desde a consciência do parentesco ontológico é possível fundamentar e legitimar uma ética que seja intrinsecamente ecológica, sem deixar de ser uma ética da justiça ao outro antropológico<sup>112</sup>.

#### 1.4. Experiência pessoal e liberdade.

“O fato metafísico fundamental é esse duplo sentido do cógito: estou seguro de que há o ser – sob a condição de não procurar uma outra modalidade de ser que não o ser-para-mim”.<sup>113</sup> E, ‘é no existir humano que o Ser toma consciência de si mesmo, é presente a si mesmo. A experiência do Ser, para ter toda validade, deve ser, admitimos, uma experiência ante-predicativa e pré-judicativa.’<sup>114</sup>

Para dar mais consistência à argumentação faz-se necessário introduzir aqui a questão da experiência transcendental, visando sintetizar a fundamentação metafísica, da qual dependem a fundamentação antropológica e gnoseológica, imprescindíveis à práxis. A experiência transcendental poderia parecer algo que se impõe à subjetividade desde fora,

---

<sup>110</sup> Sobre o princípio de individuação ver J. Duns Escoto. **Ordinatio**. 3.123-3.138. Na Seleção de Textos de Clemente Fernández. **Los Filósofos medievales**. Madrid: 1980, p. 919-925

<sup>111</sup> Para os medievais o dever de cuidado tem como correlato o direito da natureza de ser ela mesma e tem como fundamento o mandato divino. Na formulação aqui exposta tal dever decorreria da própria experiência de ser, que é ao mesmo tempo experiência de ser-com, de estar radicalmente vinculado.

<sup>112</sup> ‘Outro’ na perspectiva antropológica levinasiana, todos os que estão excluídos do sistema: não tem, não podem, não sabem, conseqüentemente, não são. São o não-ser em relação ao ser do sistema vigente.

<sup>113</sup> MERLEAU-PONTY. **O metafísico no homem**. In: Pensadores, p. 187-188

<sup>114</sup> Assim FIORI referia-se à experiência do Ser, já na Aula Magna da Faculdade de Filosofia da UFRGS em 1956, mostrando haver assimilado a linguagem heideggeriana, mas com significado não heideggeriano: “Experiência interior de coincidência entre Ser e pensar: o ser que intenciona vive-se a si mesmo numa experiência translúcida, como ser intencionante e não intencionado” Ver: T.E. I, p. 104-105.

mas é, ao contrário, a mais interior das experiências e condição de possibilidade de toda a experiência na primeira pessoa do singular e de todo o conhecimento possível.

“A idéia de ser” é, sem dúvida, a idéia central da reflexão metafísica do autor e condição a priori para as outras idéias metafísicas. Não é, portanto, uma idéia ao lado de outras, nem resultado da investigação metafísica. Na afirmação do autor, “a idéia de ser não resulta de nossa experiência dos entes por abstração; ela é a priori fundante da abstração e da experiência”.<sup>115</sup> A idéia de ser é ela mesma experiência, ou de forma mais vivamente carnal, “é de um sentimento muito concreto e muito racional que tiramos aquilo com que damos nome e sentido aos seres”.<sup>116</sup> Essa é a razão que leva Fiori a falar do ‘escândalo da idéia de ser’; uma idéia que é experiência na primeira pessoa, mas é, ao mesmo tempo, idéia hiper-universal; a mais universal e a mais concreta das idéias.<sup>117</sup> É idéia, não é conceito porque não é um objeto resultante da atividade racional de representar. “O ser, como idéia, é presença”<sup>118</sup> e, enquanto presença, é a condição de todo pensar; condição de inteligibilidade de todos os entes. A presença, que na existência pessoal concreta é ‘abertura intencional do espírito’, faz aparecer o ser dos entes ou possibilita que o espírito “invoque os entes no ser que já são, significando-os em significações que não lhes damos, mas lhes reconhecemos. Conhecer é reconhecer”<sup>119</sup>

Distanciando-se ainda mais de Heidegger, Fiori apresenta a essência da presença como experiência de participação, como condição de “nosso estar com os seres, no ser: nela, desvela-se a participação ontológica”.<sup>120</sup> Como idéia conclusiva, Fiori define a presença como “energia de ser, que não se esvai no vir-a-ser dos seres. Ao contrário, aí manifesta seu dinamismo criador”. A idéia do ser, a presença espiritual do ser, é experiência privilegiada: ‘experiência Transcendental’, base da metafísica, que inicia como

---

<sup>115</sup> FIORI, T.E.I, p. 199

<sup>116</sup> “ (...) ce n’est plus des êtres que nous passons par abstraction et extrapolation à l’idée d’un ens generalissimum de plus en plus flou et même vide; c’est au contraire d’un sentiment très concret et très rationnel que nous tirons de quoi donner un nom et un sens aux êtres que nous sont présentés parmi les choses réelles.” BLONDEL, Maurice, *L’Être et les Êtres*, p.68. Livrentemente traduzido por Fiori conforme a citação no texto acima. Ver: Fiori, op.cit, 200

<sup>117</sup> Cf. FIORI, T.E. p. 201

<sup>118</sup> Cf. FIORI, T.E. p. 202

<sup>119</sup> FIORI. T.E.I, p. 203

<sup>120</sup> Novamente aqui, como nos outros itens desta obra, Fiori reafirma a radical intersubjetividade, fundamentando-a na idéia da participação ontológica. Fiori, op cit, p. 204,

reflexão dentro desta experiência. Este é o ponto de partida que aproxima Fiori de Louis Lavelle:

"A metafísica repousa sobre a experiência privilegiada, que é a do ato que me faz ser. Pensa-se, geralmente, que não pode haver outra experiência que a do objeto. É por isto que parece impossível apreender o próprio Ato".<sup>121</sup>

Fiori discute o conceito geral de experiência para poder falar posteriormente, com maior clareza e profundidade, da Experiência de ser, cuja característica distintiva é o ser como ato, denominado também de presença. O termo experiência significa geralmente o "convívio com a gente e as coisas, no qual se desenvolve o processo criador da consciência humana". Na modernidade, com o advento das ciências naturais, a experiência é considerada como sendo uma atitude de passividade, que exclui a atividade do espírito ou do sujeito, que visa anular sua intromissão através do método, mas num equívoco, pois o método, elaborado pelo sujeito é o meio através do qual o sujeito manipula o objeto da experiência. O que a ciência moderna entendia por experiência é o que mais propriamente se denomina hoje de experimentação, conservando a pretensão de objetividade garantida através do método. A principal característica dessa forma de experiência é que ela é repetível, tanto para o mesmo sujeito quanto para outros sujeitos. Essa possibilidade de repetição repousa sobre a "fé metodológica"<sup>122</sup> por um lado, isto é, a confiança de que o método disciplinador, prescrevendo rigorosamente as condições e os procedimentos em seqüência, garante a objetividade e até a neutralidade, e, por outro lado, pressupõe a constância da natureza, incorporando a idéia de *physis* atribuída a Thales de Mileto e inquestionadamente incorporada pela física de Isaac Newton: 'Natura semper sibi consona'.

---

<sup>121</sup> No original: "La metaphysique repose sur une expérience privilégiée Qui est celle de l'acte Qui me fait être. Seulement on pense pres que toujours qu'il ne peut y avoir d'autr expérience que celle de l'object." LAVELLE, Louis. **De l'Acte**. Paris: Aubier, 1946, p. 11. Ver ainda a Idéia de FABRO, Cornélio, também citado por Fiori. **La Dialettica**. Brescia: La Scuola, 1960, p. 21, em que afirma que o Ser não é uma essência, o Ser é Ato e é o que faz cada coisa ser em ato.

<sup>122</sup> Gadamer faz a crítica ao objetivismo moderno que mediante o método pretende garantir a objetividade do conhecimento, isto é, resguarda-lo da interferência do ser histórico. Ele afirma que a fé no método esquece que, inclusive na estatística, aquilo que foi perguntado determina a resposta, daí que a importância recai sobre a legitimidade dos questionamentos. "Quando se nega a 'história efetual' na ingenuidade da fé metodológica, a consequência pode ser até a real deformação do conhecimento". Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*, p. 450

Fiori sintetiza o aspecto limitador dessa concepção geral da experiência na ciência moderna, afirmando que nela sobressaiu a idéia de que a "experiência é padecida pela consciência".<sup>123</sup> Em contraposição, o autor pretende acentuar o aspecto ativo da consciência, mostrando que a experiência do ato de Ser não pode ser simplesmente padecida por quem atua e que, por isso mesmo, nesse caso, "não há mais dicotomia entre o ato da experiência e a experiência do ato: coincidem".<sup>124</sup> Quanto ao conceito empirista de experiência, ele mostra que "a experiência sofrida é o grau ínfimo de experiência", que se for tomado como modelo acaba negando a intencionalidade da consciência. Mostra também que no outro extremo se encontra o idealismo de Hegel, que se atém a fazer a ciência da experiência da consciência ou a descrever o "caminho da consciência natural, movida por um impulso que a leva ao verdadeiro saber", que é o Absoluto.<sup>125</sup> Nessa perspectiva a completa experiência de si mesmo implica a purificação da consciência, passando pelas várias figuras da consciência, até elevar-se ao espírito, ou até fazer a experiência do Absoluto que se sabe a si mesmo.

A experiência que ele toma como modelo é aquela na qual o contato interior com o experimentado culmina na coincidência com ele. E, "na experiência de nosso ato espiritual, a experiência do ato é o seu próprio ato".<sup>126</sup> A partir dessa experiência é que qualquer experiência ôntica ultrapassa o contato físico no contato vivido ou na vivência. Quer dizer que a experiência dos entes adquire a sua significação mais profunda na experiência de ser.<sup>127</sup> Distinguindo mais claramente a experiência dos entes da experiência de Ser, Fiori afirma que a primeira, enquanto contato direto com o objeto, é igual à intuição: é apreensão imediata do singular concreto. Já a Experiência de Ser é "auto-intuição radical", pois o ser não é um "objeto intuído", é "coincidência consigo mesmo" no espírito. Literalmente: "o presente é intuído, a presença é experienciada. A experiência ontológica, ainda que seja

---

<sup>123</sup> Ver FIORI. T.E.I, p. 207

<sup>124</sup> FIORI. T.E.I, p. 208

<sup>125</sup> cf. HEGEL. Fenomenologia do Espírito. Paris: Aubier, 1946, p. 69.

<sup>126</sup> FIORI. T.E.I. p. 208

<sup>127</sup> Na perspectiva de Heidegger, "a consciência natural, ao representar o existente, não repara no ser, e, não obstante, deve tê-lo em conta" para poder representar, porque, "sem a luz do ser, nem sequer poderia perder-se no existente. HEIDEGGER, M. *Sendas Perdidas*. B. Aires: Losada. 1960. P. 126.

experiência, é condição de possibilidade da experiência ôntica.<sup>128</sup> A experiência do Ser, que se dá a si mesmo como consciência, é experiência significativa, e se aproxima daquilo que em Hegel se denomina de ciência da experiência da consciência, mas com a diferença de que para este último a ciência é a posteriori, enquanto que a Experiência do Ser e a Consciência desta Experiência são concomitantes. Fiori esclarece seu ponto de vista, lembra novamente Blondel: pressupondo que "estamos no Ser", a experiência de ser não é simples experiência de algo, mas é experiência da presença, condição que possibilita a significação de toda e qualquer experiência de algo.<sup>129</sup>

Esse ponto de vista é referendado também por Maurice Merleau-Ponty, ao afirmar que "há metafísica desde o momento em que percebemos, indissolivelmente, a subjetividade radical de toda nossa experiência e seu valor de verdade. Nossa experiência é nossa, o que significa duas coisas: que ela não é medida de todo imaginável, e que ela, entretanto, é co-extensiva a todo o ser de que podemos ter noção".<sup>130</sup> Isso significa que a Experiência transcendental, por ser minha experiência do Ser, tem as características da singularidade e da concretude, conseqüentemente, não pode ser tomada como padrão de medida de todo ser: "tem a consistência do fato, parece faltar-lhe, no entanto, a transcendentalidade da idéia".<sup>131</sup> Ou, novamente na perspectiva fenomenológico-dialética de Merleau-Ponty,

"a partir do momento que reconheci que a minha experiência, justamente enquanto minha, abre-me para o que é não-eu, que sou sensível ao mundo e ao outro, todos os seres que o pensamento objetivo colocava à distância aproximam-se singularmente de mim. Ou, inversamente, reconheço minha afinidade com eles, sou apenas um poder de ecoá-los, compreendê-los, responder-lhes. Minha vida me aparece como absolutamente individual e absolutamente universal".<sup>132</sup>

---

<sup>128</sup> FIORI, T. E. I. p. 209. Veja-se a proximidade com a concepção clássica de Parmênides: Ser e Pensar são o mesmo, desde que o Ser seja o da experiência interior.

<sup>129</sup> cf. FIORI, T.E.I p. 204. A presença tem aqui um significado todo peculiar porque o autor introduz uma realidade pouco comum na tradição filosófica moderna: o amor. 'no amor a presença é experiência de participação; não é afrontamento, mas comunhão; não é estar diante de , mas estar-com'. Idem, p. 211."Não se trata de algo presente, em nosso interior, mas da experiência da presença, que é interioridade – experiência ontológica."

<sup>130</sup> MERLEAU-PONTY, M. **O Metafísico no Homem**. In: Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 187.

<sup>131</sup> FIORI, T.E.I. p. 210

<sup>132</sup> MERLAU-PONTY, op. cit. p. 187

A experiência espiritual ou a experiência do ser tem, intencionalmente, a medida de todo ser<sup>133</sup>, porque o espírito convém a todo ser, no sentido de que em nosso espírito a subjetividade do ser toma consciência de si, de tal modo que o espírito também seja experiência de des-velamento do ser. E, para evitar o subjetivismo ou o objetivismo, nunca é demais lembrar que não se busca o ser na subjetividade, nem fora dela: estamos no ser. O mesmo ser que se experiencia a si mesmo e que, enquanto espírito, é Idéia Transcendental de ser, é a condição de possibilidade da Intencionalidade da consciência

Radicaliza-se assim, na reflexão metafísica, a característica básica da consciência humana: ser consciência do mundo. O que significa que a consciência, tal como pressupõe igualmente Paulo Freire<sup>134</sup>, é "capaz de objetivar, de distanciar-se das coisas, de colocá-las diante de si, de transformar o meio circundante em mundo objetivo", e que, enquanto espírito, não se perde em meio às coisas como objeto.<sup>135</sup> Segundo Fiori, "a força objetivante é própria da consciência que é consciência de si mesma. A consciência do mundo, por conseguinte, constitui-se em dialética de oposição e implicação, com a autoconsciência,<sup>136</sup> assim como a "Experiência do ser é subjacente a toda experiência. A consciência, atenta a si mesma, apenas a destaca e revigora".<sup>137</sup> Retomando Merleau-Ponty:

"A consciência metafísica não possui outro objeto além daquele da experiência cotidiana: este mundo, os outros, a história humana, a verdade, a cultura. Porém, em vez de tomá-los já prontos como obviedades, redescobre sua estranheza fundamental para mim e o milagre de sua aparição".<sup>138</sup>

Partindo da concepção husserliana, na qual se compreende que toda a experiência aconteça no "mundo da vida", de tal modo que "a referência ao mundo da experiência seja

---

<sup>133</sup> Aqui pode-se fazer referência novamente ao "esse" inclusivo, que é presença total. Ou, conforme afirma Lima Vaz, Fiori pensa o Ser dialeticamente numa metafísica da presença total: "tota in toto et tota in qualibet parte." Cf. Lima Vaz, . C. de. **O Itinerário do Absoluto no pensamento de E. Fiori**. In: Fiori, E. T. E. I, p. 25.

<sup>134</sup> cf. FREIRE, P. **Educação e Mudança**, p. 25-26

<sup>135</sup> Analisando esta questão desde a Antropologia Filosófica de LIMA VAZ, notar-se-ia que para este a relação de objetividade é mediada mais diretamente pelo corpo-próprio, sem que se faça alusão à categoria do espírito. Contrariamente, para FIORI a relação de objetividade é a categoria mais formal do lado lógico do espírito. FIORI, T.E. I p. 211

<sup>136</sup> FIORI, T.E. I. p. 211

<sup>137</sup> FIORI, T.E. I. p. 225

<sup>138</sup> MERLEAU-PONTY. op. cit. p. 188

referência ao mundo da vida,”<sup>139</sup> Fiori mostra que a consciência do mundo tem a sua base na “consciência capaz de libertar-se do meio, para objetivá-lo no ser, como mundo de entes”, o que supõe a experiência espiritual de ser e a consciência desta experiência. Citando Fiori:

“Repetimos: só a consciência de ser si mesmo, como consciência de ser, pode ser também consciência de mundo. O horizonte de nossa experiência de mundo é abertura da experiência ontológica, que, sendo autoconsciência, é idéia, e, sendo idéia de ser, é transcendental. Uma consciência sem transcendentalidade fechar-se-ia em limites intramundanos, e nunca chegaria a ser consciência do mundo: faltar-lhe-ia o horizonte espiritual do ser”.<sup>140</sup>

A dimensão transcendental da consciência ou o eu transcendental, que é radicalização da consciência no ser “como ato que a gera e a promove, e a tenciona para o infinito<sup>141</sup>, é a condição para toda a consciência do mundo. A base de tudo é o já referido “mistério do ser”, uma vez que “na interioridade de nosso eu, o ser interioriza-se em presença espiritual, e abre-se para o mundo”.<sup>142</sup> Quer dizer que para Fiori, a interioridade, pensada como espírito, é a condição para a objetividade do mundo, do corpo-próprio e da psique. Mas FIORI insiste na superação da dicotomia entre consciência de si e consciência do mundo: “a consciência humana é uma só”. Ela “não se ausenta de si mesma, para ser consciência do mundo; não recusa o mundo, para refugiar-se em si mesma”, mas é pela mediação de aprofundamento do outro que se efetiva a consciência de si mesma: ambas crescem juntas.<sup>143</sup> É o espanto da descoberta da confrontação dos contrários de que fala Merleau-Ponty; o fim do dualismo sujeito-objeto porque, desde a experiência de ser, minha vida aparece como absolutamente individual e absolutamente universal e os objetos colocados à distância pelo pensamento objetivante são agora familiares no parentesco

---

<sup>139</sup> HUSSERL, E. **Experiência e Juízo**. p. 38-40

<sup>140</sup> FIORI. T.E.I p. 212.

<sup>141</sup> Cf. FIORI, T.E.I p. 212

<sup>142</sup> Mas não se entenda com isso que a reflexão jogue o ser humano para fora da historicidade. ‘Mesmo sendo coincidência com o Ser, a reflexão não distancia da imediatez da experiência, pois ela não é uma volta sobre a experiência, para recuperá-la, mas volta dentro dela, para aprofundá-la.’ “Pelos mesmas razões, o eu transcendental não é ‘espírito absoluto e sem história”. O ser humano é capaz da aventura histórica justamente porque, pela reflexão o ser autodesvela-se no espírito como valor absoluto, condição para a objetivação das situações vividas e para a transformação do mundo, conforme afirma Fiori. Ver, T. E. I, p. 224-225.

<sup>143</sup> FIORI. T.E. I p. 213

ontológico. Não são rigorosamente objetos, “uma vez que eu sou apenas o poder de ecoá-los, compreendê-los no ser” e, eticamente, responder-lhes.<sup>144</sup>

A referida ‘presença espiritual’ pode ser caracterizada como “experiência que se recria a si mesma, como energia que se refaz continuamente”, não apenas como registro estanque de um fato empírico.<sup>145</sup> Mais uma vez está em questão o conceito de experiência e, na peculiaridade que lhe é própria, Fiori diferencia-se do conceito gadameriano<sup>146</sup>, que pretende superar o mecanicismo da ciência moderna e também do conceito hegeliano de experiência ao tratar da ciência da experiência da consciência. Hegel apresenta a consciência como sendo o ato de ultrapassar o limite que lhe pertence, portanto, “ato de ultrapassar-se a si mesma”,<sup>147</sup> sem referência a um instância que possa sustentar esta ultrapassagem. Para Fiori é a “vis essendi”, o ‘ser como vida e energia’ que, enquanto presença atuante, possibilita o processo de superação, de transcendência, desde a interioridade do eu. A experiência desse processo é que se denomina propriamente de ‘experiência transcendental’.

A experiência do ser não é somente abertura para novas experiências; é abertura que nos instala na abertura do ser, conseqüentemente, como já foi dito, é experiência que se recria a si mesma sem repetir-se. “A presença espiritual não é inércia do ser que descansa sobre si mesmo, é experiência dinâmica da ‘vis essendi’, que irrompe, no espírito, como poder criador de seus próprios atos”,<sup>148</sup> de tal modo que a presença espiritual seja liberdade. liberdade humana, histórica, cujo fundamento é a liberdade criadora do ser. A liberdade é considerada por Fiori como sendo a mais lúcida e profunda forma de autoconsciência do Eu enquanto participação, e que se verifica “no ato pelo qual o espírito se recria, em seus atos livres”.<sup>149</sup> A liberdade é a experiência culminante da transcendência. Nela o ser humano é

---

<sup>144</sup> cf. MERLEAU-PONTY. op. cit. p. 187

<sup>145</sup> cf. FIORI, T.E. I, p. 214.

<sup>146</sup> Segundo Gadamer, a experiência nos capacita a fazer novas experiências e com elas aprender. A essência da experiência é que ela abre perspectivas para novas experiências. Isto significa que Gadamer não se refere mais a experiências, refere-se a ‘**experiência como algo que faz parte da essência histórica do homem**’, isto é, da qual não é possível se eximir nem de poupar outro alguém, por exemplo, para evitar que se desaponte ou que sofra. cf. Verdade e Método, p. 525

<sup>147</sup> ver HEGEL. Fenomenologia do Espírito. P. 73

<sup>148</sup> FIORI. T.E. I p. 214

<sup>149</sup> Idem, p. 214.

superior a si próprio e superior às determinações da natureza; é criação de si mesmo na conquista de si enquanto “ser livre”. Por isso que Fiori concorda com Lavelle: a metafísica não é o discurso sobre o ser, mas a “ciência da liberdade e das condições de seu exercício”.<sup>150</sup>

Fiori retoma então o Cogito como auto-consciência na experiência transcendental, encontrando o seu significado mais radical: “a intimidade da auto-consciência é a intimidade espiritual do Ser no qual somos e nos movemos”,<sup>151</sup> de tal forma que a consciência dessa experiência é a plenitude de ser Pessoa. Numa referência direta às idéias claras e distintas, Fiori afirma que elas não podem ser a medida da verdade do Ser sem que isso resulte no idealismo. O Cogito, enquanto autoconsciência da presença ativa do espírito a si mesmo, é presença do ser no espírito, e, como tal, é experiência da essência do fundamento<sup>152</sup>, cuja consequência é a inegável liberdade e a impostergável responsabilidade pelo que se é e pelo mundo que se instaura com os outros.

O cogito como autoconsciência é que permite o uso da linguagem na primeira pessoa; a afirmação do “eu sou”. Essa é a grande virada proposta por Agostinho e que possibilita a reflexão radical, fazendo com que o foco da atenção passe do campo dos objetos conhecidos para a possibilidade da atividade de conhecer, legitimando a linguagem da interioridade. Voltar-se para a atividade de conhecer é, na perspectiva agostiniano descrita por Charles Taylor, voltar-se para si mesmo; é voltar a atenção para o eu enquanto intencionante<sup>153</sup> ou, na linguagem de Fiori, é atenciar-se.

O cogito tem aqui o significado mais vivo e dinâmico da tradição metafísica agostiniana da interioridade. Tradição na qual ele “não é reconquista da verdade do ser através da veracidade das idéias que luzem em nosso espírito. É exatamente o contrário: “o

---

<sup>150</sup> LAVELLE. *L'Intimite Spirituelle*, Paris: Aubier – Éditions Montaigne, 1955, p. 59.

<sup>151</sup> FIORI. T.E. I p. 215.

<sup>152</sup> Para Fiori o “cógito não é a consciência voltada para si mesma, a fim de recuperar, na idéia, o ser perdido, na realidade. O cogito intimiza a consciência até aquele centro espiritual do su, onde o ser se reconhece como subjetividade da presença, e , ao mesmo tempo, atuação do ato dessa subjetividade. Essa é a experiência da presença ativa do espírito a si mesmo.” Cf. FIORI. T.E. I p. 216.

que faz a veracidade do pensar é a veracidade do ser”, fundamento último, que se autodesvela como idéia em nosso espírito. É nessa perspectiva que “compreendemos a multiplicidade de coisas exteriores, consultando, interiormente, a verdade que reina no espírito”,<sup>154</sup> ou seja, a presença espiritual do ser, que, estando em nós, mas transcendendo-nos, é o critério de verdade, ao mesmo tempo que é o fundamento da consciência da finitude e condição que possibilita a sua superação, que é, contudo, obra de cada pessoa e de sua inteira responsabilidade.

### 1.5. Ser: Metafísico e/ou Histórico?

Ainda que sucintamente, é preciso esclarecer o que significa o ‘ser’, no contexto da reflexão fioriana.. Na expressão de Lima Vaz<sup>155</sup>, Fiori não compreende o ser como Idéia platônica, mas como Ato, como *vehementia essendi* no sentido tomista, isto é, que se expõe na sua plenitude absoluta. Ele desenvolve sua concepção ontológica sustentada pela intuição do “esse inclusivo”, do ser como ato, “que irradia no coração dos seres como *vehementia essendi*, nas formas da metafísica da participação, da metafísica do sujeito, da metafísica da história”.<sup>156</sup> Sendo que nessa última se faz presente a idéia hegeliana do Absoluto, não enquanto está em seu principio ou como presença total a si mesmo e que, enquanto razão, rege incontinente a história universal<sup>157</sup>, mas o Absoluto como idéia-limite, como horizonte na direção do qual se move o agir intencional dos seres históricos, fazendo

---

<sup>153</sup> CHARLES TAYLOR. *As Fontes do Self*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 172-173. TAYLOR desenvolve essa reflexão referindo-se a Agostinho, que em *De Vera Religione* XXXIX. 72 afirma: “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas”.

<sup>154</sup> FIORI. T.E. I p.218 – A perspectiva seguida por Fiori é a de Agostinho: *De Magistro* XII, 38.

<sup>155</sup> Conforme Lima Vaz, In: Fiori, *Textos Escolhidos* I, p. 24-25.

<sup>156</sup> Lima Vaz, op cit. p. 25.

<sup>157</sup> Ver HEGEL, G.W.F. *Lecciones Sobre la Filosofia de la Historia Universal*. Madrid: Alianza Editoria, 1986, p. 44 ‘a história universal é somente a manifestação da única razão. é uma das figuras particulares através das quais a razão se revela.’ Ou, mais adiante, ‘a história tem diante de si o mais concreto dos objetos, aquele que resume em si todos os distintos aspectos da existência, seu indivíduo é o espírito universal’(p. 46)

com que a história tenha um certo grau de racionalidade. Esta racionalidade da história não é manifestação do espírito universal hegeliano, mas resulta da intencionalidade da consciência dos atores históricos; atores de si mesmos, isto é, no sentido da práxis já referido anteriormente.<sup>158</sup>

Acompanhando o pensamento de Lavelle, Fiori pensa o absoluto dialeticamente na metafísica da participação, para superar o sentido determinista e totalitário deste absoluto. Enquanto presença total, o absoluto transcende toda a limitação e toda a finitude para revelar-se como absoluto na “experiência espiritual do ato de ser” do eu<sup>159</sup>, experiência na qual o absoluto é o *interior mais íntimo* no próprio movimento em que dialeticamente se manifesta como transcendente. E, com a assimilação do Eu transcendental de Husserl, assume a metafísica do sujeito, mas de um sujeito que, em sendo participação no absoluto, supera o puro cogito subjetivista e transcende a subjetividade na aventura da história como exigência do absoluto na interioridade do eu.<sup>160</sup>

Fiori descreve a dramaticidade desta exigência do absoluto, recorrendo à concepção hegeliana, na qual a transcendência na história é exigência do absoluto: “Passei a sentir esta violência do absoluto na intimidade do meu espírito e, assim, ele foi se dialetizando<sup>161</sup>”. “Não mais o ser comum, que depois nos daria o ser supremo, numa escala de seres, mas, simplesmente, o ser valor absoluto.<sup>162</sup> Dialetização que exige o ‘fazer história’, exige a contínua reconstituição do mundo, cujo ponto de partida é a consciência, a atividade significativa, nem objetivista nem subjetivista, mas práxis histórica.<sup>163</sup> Esta, por sua vez, é

---

<sup>158</sup> Ver a nota 11, da p. 3

<sup>159</sup> LAVELLE, L. **Introducción a la ontología**. México: Fondo de Cultura Económica, 1953, (p. 60-66). Na perspectiva de Lavelle, a participação não é pensada hierarquicamente, na forma de graus mais ou menos perfeitos de participação. A participação é pensada numa metafísica da participação total.

<sup>160</sup> Essa idéia da história como exigência do Absoluto, aparece freqüentemente nas reflexões de Fiori, no sentido de que na práxis o ser humano se autodetermina intersubjetivamente em Liberdade, outro nome do Absoluto. Mas não se trata de um Absoluto pronto no princípio ou acima e fora da história, mas de um Absoluto de exigência. Ver: FIORI, T.E. I p. 51

<sup>161</sup> FIORI, E. **Fio condutor de um pensamento itinerante**. In: T.E. I p. 48

<sup>162</sup> Outra idéia de Lavelle, que, depois de haver feito a distinção entre ser e valor, entre ontologia e práxis, estabelece a sua necessária conexão e, na conclusão, mostra que o “enlace entre as categorias ontológicas e axiológicas permite resolver o velho problema da oposição entre ser e aparência”. Op. cit. p. 131

<sup>163</sup> cf. Lima Vaz, In: T. E. I, p. 26 mostra que o sujeito de que fala FIORI não se fecha na suficiência do cogito, mas se manifesta como ‘vivente participação ao Absoluto’, daí a exigência da história como atividade

entendida como atividade de consciências intencionais, atividade racional, livre, de constituição e reconstituição do mundo e de si mesmo, desde a perspectiva da participação e do radical parentesco ontológico, devido ao qual não é atividade de um indivíduo isolado: tem agora o nome de práxis intersubjetiva, de intersubjetivação e, ao mesmo tempo, de *aprofundamento da subjetividade de cada pessoa*. É, portanto, processo colaborativo de personalização e de libertação. Não é um processo simplesmente espontâneo, mas processo consciente de *humanização do mundo* e de *personalização* dos seres humanos que, através de seus atos livres dão a si próprios uma forma peculiar de existência; aprofundando-se cada vez mais e ‘amadurecendo na espessura cada vez maior da existência pessoal e comunitária’.<sup>164</sup>

Pelo fato de dialogar com seus coetâneos e sentir a necessidade de superar o essencialismo da metafísica clássica, Fiori não hesita em reinterpretar criticamente a tradição, desde as contribuições da filosofia moderna e contemporânea, como o prova com eloquência sua declaração autobiográfica: “Antes o mundo é um teatro dentro do qual o homem é protagonista de uma história. Agora o homem é o centro, é o sujeito, é o espírito que se manifesta e na sua manifestação reconstitui a significação do mundo”.<sup>165</sup> O mundo de que se fala é mundo histórico e intersubjetivo, evocando continuamente a idéia da participação, mas numa perspectiva agora moderna, hegeliana, em que a consciência de si para si somente é possível pelo reconhecimento<sup>166</sup>, que está na base do processo de transformação do mundo. Perspectiva descrita com maestria por Lima Vaz, acentuando a impossibilidade do solipsismo: ‘a consciência isolada não seria uma consciência humana’.<sup>167</sup> O mundo transformado pelo trabalho social, mundo humano, cultural, é,

---

do sujeito e, conseqüentemente, a importância do ‘fazer que faz o feito’, ‘a primazia da atividade constituinte da consciência ou do fazer do espírito’, numa palavra, a primazia da história

<sup>164</sup> Ver: Mounier, Emmanuel, **O personalismo**, p.119 As idéias de Mounier foram assimiladas por Fiori, principalmente devido ao seu vigor prático-político. A presente passagem refire-se especificamente à liberdade como condição, pois Mounier define o homem livre como sendo o homem que, interpelado, responde: é responsável. Cf. op cit., p. 123)

<sup>165</sup> (Fiori, T. E. I p. 46, também citado por Lima Vaz, p. 27)

<sup>166</sup> Ver Fiori, T.E.I, p. 45

<sup>167</sup> Tese que remonta à Política de Aristóteles, Livro I, em que afirma que o ser humano não é um ente solitário. Quem vive só, ou é deus ou é uma besta.

dialeticamente, a mediação para o ativo e mútuo reconhecimento das consciências e condição de possibilidade da comunicação; de encontros e desencontros <sup>168</sup>

Nesse momento do desenvolvimento da reflexão metafísica, em que a história toma o lugar de destaque, surge a questão do relativismo, da renúncia à metafísica, isto é, como conciliar a essencial historicidade com a idéia da participação dos seres no ser. Na sua autobiografia encontra-se a genial formulação. Fiori não abre mão da condição de ser um itinerante do absoluto: “Pela reflexão do ser algo se desvela no espírito, um valor absoluto, e por isso o homem é capaz da aventura histórica”.<sup>169</sup> Para Fiori a consciência da transcendência do ser de que participamos, por mínima que seja esta consciência, é condição de possibilidade da história: “a história só se produz no encontro das duas linhas: a da transcendência e a da raiz”, encontro cujo lugar é a consciência. Ou retomando a expressão de Marcel, é a consciência do ‘mistério ontológico’ que faz com que a pessoa humana seja capaz de assumir o risco e a responsabilidade de fazer-se fazendo a sua história.<sup>170</sup>

Para Fiori a presença espiritual do ser é experiência da presença e ‘alethéia’; é, concomitantemente, autoconsciência de participação e consciência da mundaneidade e da historicidade deste ente pessoal “no qual o ser se auto-significa”.<sup>171</sup> Isso significa que Fiori não nega a metafísica clássica, mas a reinterpreta, sem abrir mão do sujeito da metafísica moderna, mas o sujeito passa a ter um significado mais radical do que o cógito cartesiano, tornando-se ‘pessoa’, cujo fundamento não é nem a autopoisição do referido cógito, nem do husserliano eu transcendental, mas o ser de que cada ente participa<sup>172</sup>. Participa, não como uma parte do ser, mas participa no ser, que a consciência humana apreende em sua própria

<sup>168</sup> Cf. Lima Vaz, In: Fiori, E. T. E. p. 27.

<sup>169</sup> Fiori, E. T. E. I p. 41.

<sup>170</sup> Gabriel Marcel, **Position et aproches concretes du Mystère Ontologique**, p. 55-56.

<sup>171</sup> Na perspectiva agostiniano da interioridade FIORI entende que na intimidade espiritual habita a verdade do Ser. “É pelo homem que se começa a inteligir a comunidade dos seres no Ser. Nesse sentido ele é o analogado principal... porque nele se dá o evento do Ser como idéia transcendental” FIORI, T.E. I, p. 185

<sup>172</sup> Fiori pensa a participação dos seres no ser através da analogia de proporcionalidade própria, que, segundo o próprio, permite inteligir o mistério da participação e a realidade da transcendência do parentesco ontológico. Ver: Fiori, **Experiência Primeira na Metafísica e na religião**, Textos Escolhidos I, P. 109 e **Interioridade e Crítica**, T. E. I, p. 122

interioridade, desde a 'experiência de ser' do ser de nosso eu, para então poder pensar o ser de todos os entes no ser.

Segundo Fiori, na subjetividade o ser é experiência espiritual, e, enquanto auto-transparência, é idéia, intuição espiritual, não conceito abstraído.<sup>173</sup> “Nossa experiência espiritual de ser é experiência de presença do ser em nós e de nossa presença do ser, no ser que nos transcende e de que participamos”, juntamente com todos os existentes, numa comunidade universal. Esta inadequação da Idéia do ser absoluto, que transcende o Eu enquanto nele está presente, é possibilidade para a consciência do limite e, enquanto absoluto de exigência, é condição para a superação do limite. Da mesma forma que, a realidade do parentesco ontológico, ou da participação de todos os entes no Ser, fundamenta a radical intersubjetividade, condição antropológica para a dialogicidade, a “veemência de ser” dos entes no ser aponta para o “Ser Mais” e a intencionalidade do ser fundamenta a intencionalidade da consciência para além da fenomenologia.

Mas a autoconsciência do “mistério ontológico” acima referida se dá reflexivamente, num movimento inverso ao da espontânea intencionalidade da consciência, “empolgada pelo espetáculo do mundo”.<sup>174</sup> Esta ‘inversão’ da consciência é dialética: ela mergulha o eu para dentro de si mesmo e, ao mesmo tempo, remete-o mais profundamente para a realidade que nos envolve. Reconduzindo o pensamento “à limpidez da fonte em que ele se pensa a si mesmo, mais e mais nos engaja na historicidade da existência”.<sup>175</sup> Por meio dessa autoconsciência a pessoa torna-se o centro, o sujeito, o espírito que se manifesta enquanto significa ativamente o mundo. Sendo consciência da “participação” evita o subjetivismo, pois a interioridade mesma é “uma intersubjetividade que progressivamente nos vincula de novo a toda a história” enquanto trabalho de transformação do mundo e de humanização, implicando a dialética do ‘reconhecimento’, mediada pelo mundo: lugar e mediação da comunicação possível, da libertação humana ou da personalização, mas

---

<sup>173</sup> cf. A Marc, *L'Être et l'Esprit*. Paris-Louvain: Desclée de Brouwer, 1958, p. 13.

<sup>174</sup> cf. FIORI. T.E. I p. 223

<sup>175</sup> Idem

também dos desencontros e da dominação, exigência de uma práxis que seja de libertação.<sup>176</sup>

Em defesa da reflexão, para mostrar que ela ao contrário do que geralmente se afirma, não nos arranca da concretude, mas nos remete ao âmago de nossa historicidade e nos responsabiliza pela história, Fiori afirma que a “experiência reflexiva nos dá a consciência de nossa participação no ser e de nossa comunicação com os seres”<sup>177</sup>, consciência desde a qual faz sentido falar, por exemplo, de uma ética da justiça e que seja ecológica. A reflexão metafísica é a única capaz de ultrapassar a aparência e descortinar o fundamental, desde onde a práxis histórica é possibilidade e exigência. “A existência humana é, essencialmente, reflexiva e a reflexão nos intromete no âmago da concretude existencial”.<sup>178</sup> Por meio dela o ser humano entra na dramaticidade de sua existência humana, ao libertar-se e recolocar-se em suas próprias mãos. Assim entendida, a autoconsciência no ser como participação e historicidade impede que o ‘eu transcendental’ seja “espírito absoluto e sem história”. Ao contrário, experimentando a infinitude do Ser na subjetividade do espírito, o ser humano sente-se convocado à superação contínua de si mesmo e das situações que o limitam. É a já referida ‘violência do absoluto’, experienciada na reflexividade da consciência e que até pode, numa primeira impressão, causar uma certa misologia da consciência espiritual. Afinal, sem ela o ser humano poderia permanecer na inocente e ingênua irresponsabilidade, sem dar-se conta sequer da finitude e da historicidade.

Contudo, a reflexividade que remete o ser humano para a consciência do mistério ontológico como seu interior mais íntimo, impulsiona-o também para a radicalidade de sua historicidade, mostrando que está entregue à sua práxis. Quer dizer que a consciência reflexiva não permite que permaneçamos encerrados das situações vividas. Sem a reflexividade ‘poderíamos olhar para as coisas, mas não objetivá-las e transformar o

---

<sup>176</sup> LIMA VAZ, comentando a reviravolta de FIORI para a metafísica do sujeito e da história como práxis de produção consciência-mundo, afirma: Eis o primum movens da metafísica fioriana da intersubjetividade, que lhe permitirá elaborar, com a maestria que o tornou conhecido em toda América Latina, os fundamentos de uma pedagogia da libertação. Ver, LIMA VAZ, In: FIORI T.E.I, p. 27-28.

<sup>177</sup> cf. FIORI. T.E. I p. 223

<sup>178</sup> cf. FIORI. T.E. I p. 224

mundo'<sup>179</sup>. Como afirma Fiori, a consciência supera as situações vividas, ou, o espírito, “por sua direção vertical para o Absoluto, na horizontalidade histórica, pode saltar fora do processo evolutivo (espontâneo) e operar a revolução. A história só se produz no encontro das duas linhas: a da transcendência e a da imanência”<sup>180</sup>.

Portanto, o ser a que se refere a reflexão de Fiori é rigorosamente metafísico e, ao mesmo tempo, radicalmente histórico: é a condição de possibilidade da história como atividade humana perpassada de intencionalidade, por ser o fundamento da consciência intencional. Enquanto 'vis essendi' é fundamento da intersubjetividade e da elaboração colaborativa do mundo, na forma do 'mistério da participação' parentesco ontológico.<sup>181</sup>

### 1.6. Participação e Intersubjetividade: o dever-ser dialógico

A metafísica da participação e da intersubjetividade ou como participação e radical comunicação, fundamenta a dialogicidade do processo educativo, que, assim radicado, move-se no “absoluto de exigência”, exigindo a educação permanente, para além de todos

---

<sup>179</sup> FIORI. T.E. I p. 225

<sup>180</sup> FIORI. T.E. I p. 225. Aí aparece a originalidade da antropologia de Fiori: as relações de objetividade, de intersubjetividade e de transcendência estão radicadas na consciência da experiência ontológica, embora não se possa discordar que, por exemplo, a primeira tenha o corpo-próprio como mediação, mas não enquanto condição de possibilidade, tal como se poderia entender em Lima Vaz, referido no item 1.1.

<sup>181</sup> Novamente aqui se poderia voltar à polêmica existencialista que FIORI dissolve afirmando não haver uma essência pronta a qual se acrescenta acidentalmente a história como um apêndice. O ser humano é um ser histórico, isto é, um ser que, existindo, reinventa continuamente seu ser. “Ele não está dado” como algo natural, ‘sua grande aventura histórica é descobrir-se ao fazer-se historicamente e conquistar a sua própria figura, cuja orientação básica é a liberdade...’ cf. FIORI, op. cit. p. 51. Aproximando-se mais do existencialismo, FIORI afirma no ‘Curso de Filosofia Política’: “a essência é permanente conquista de sua existência. ...recebemos uma natureza estranha que nos dá o poder de nos fazermos livremente e de nos reconquistarmos. Nós produzimos constantemente o nosso ser, a nossa história, com nossas mãos espirituais e livres. Nisso consiste nossa existência histórica” In: T.E. II, p. 192

os limites. Fiori adverte que este transcendental não é obtido por meio de um processo abstrativo, nem poderia ser um conhecimento conceitual por representação, mas apresenta-o como reflexão que se move na interioridade da experiência espiritual de ser, experiência interior de ser do ser de nosso eu, que nos vincula ao ser absoluto e, de forma radical, vincula-nos a todos os entes quem, desde então, representamos no ser. Já na reflexão metafísica de 1960<sup>182</sup> aparecem os pressupostos da expressão “parentesco ontológico de todos os entes no ser”, retomada no Curso de Filosofia Política de 1963 e na Tese, também do mesmo ano, que não chegou a defender. Expressão que sintetiza o fundamento metafísico da radical intersubjetividade dos seres humanos e do seu comprometimento com todos os entes do cosmos.

O ser é apresentado por Fiori como tentativa de retomada reflexiva dessa experiência privilegiada; tentativa de tomar consciência dela, de comunicá-la e de elucidar a questão da relação íntima entre todos os seres na comunidade ontológica universal e da possibilidade de significação do mundo ou de representação dos entes no ser<sup>183</sup>. Conforme afirma no **‘Fio condutor de um de um pensamento itinerante’**, ‘foi a partir da interioridade que Fiori começou a pensar na reconstituição do mundo’, e, servindo-se da fenomenologia genética e transcendental<sup>184</sup>, passou a pensar o mundo como mundo da consciência e a consciência como consciência do mundo. Fiori afirma haver percebido então “que há uma fonte de constituição deste mundo, que não é a minha subjetividade, nem a sua subjetividade, é a intersubjetividade, isto é, o homem só se faz homem quando se intersubjetiva no reconhecimento das consciências”.<sup>185</sup> Quer dizer que a idéia de participação, pertinente à experiência espiritual de ser, é radical ou essencial, não é acidental ou um artifício, de tal sorte que, em se tratando do processo pedagógico, o caráter metafísico da intersubjetividade é a condição de possibilidade para a intersubjetivação das

---

<sup>182</sup> Ver: Interioridade e Crítica. In: FIORI, T.E. I, p.123.

<sup>183</sup> Num sentido Heideggeriano Fiori afirma que “o pensar só chega a ser pensar quando pensa no Ser”, isto é, o Ser como o lugar do pensar. cf. Heidegger, **Que Significa Pensar?** Buenos Aires: Editorial Nova, 1958, p. 234, Citado por Fiori em T. E. I, p.133.

<sup>184</sup> Expressão que significa que Fiori centra a sua atenção no polo objetivo da consciência onde está presente o noema como significado ativo da consciência, sem ficar no dado imediato, mas no fazer que faz o feito ou no significado ativo que vem de dentro da consciência (Ver T. E. I, p. 44-45)

<sup>185</sup> A releitura hegeliana da perspectiva aristotélica é nítida aqui: ‘a consciência, isolada em si mesma, não tem quem a reconheça; só na mediação do reconhecimento é que ela se afirma, se faz e se configura como consciência humana.

consciências que se co-existenciam em liberdade e, ao mesmo tempo, é exigência de contínua intersubjetivação. Daí a essencial pedagogicidade da práxis humana: todo o fazer é um fazer-se com os outros, mediado por um mundo comum, igualmente histórico, isto é, de responsabilidade humana

Mas a intersubjetivação não é uma necessidade histórica no sentido determinista da física clássica uma vez que a opção pela inautenticidade ou pela negação da condição radical também é uma possibilidade. O aprofundamento da subjetividade como radical relação com os outros, no mesmo fundamento, é processo histórico de reconhecimento da condição do qual o aspecto pedagógico é tomada de consciência e contínua retomada de aprofundamento como exigência metafísica e histórica, movida pelo “absoluto de exigência”, na mira da liberdade.<sup>186</sup>

O processo histórico-pedagógico de intersubjetivação ativa dos seres humanos é mediado pelo mundo histórico ou humanizado, transformado pelo trabalho, que, enquanto produto humano, é a mediação mais transparente da intersubjetivação, através do reconhecimento das consciências que colaborativamente produziram o mundo, que é então mundo comum. O reconhecimento (mais uma vez lembrando a metáfora hegeliana) é “reflexão no sentido de distanciamento de si mesmo: quando o homem é capaz de distanciar-se de si mesmo e voltar a si mesmo, através do reconhecimento das outras consciências e do mundo comum a estas consciências”.<sup>187</sup> Aqui aparece claramente a insuficiência de uma fenomenologia estática das essências, no sentido husserliano, e a presença vigorosa da dialética hegeliana do reconhecimento, mediada pela atividade histórica concreta de produção e de reprodução do mundo: o trabalho. Mas Fiori quer evitar o erro do praxismo, reafirmando que o homem não se produz simplesmente pelo trabalho, mas pelo mútuo reconhecimento das consciências no mundo comum, portanto, pela mediação reflexiva, que, na intersubjetividade, deve ser necessariamente diálogo.

---

<sup>186</sup> O Ser é o Absoluto, de cuja plenitude de ser os seres particulares participam de maneira particularizada. Ser que é presença à subjetividade como ‘absoluto de exigência’, como a energia atuante, móvel da dialeticidade finito-infinito em nós, possibilidade da história como processo de aperfeiçoamento personalizante ou, como processo de libertação. cf. Fiori, T. E. I, p. 123, 127 e 45.

<sup>187</sup>T. E. I, p.45.

A temática da constituição e reconstituição do homem-mundo será retomada e desenvolvida no segundo capítulo, sobre conscientização e perpassa o último capítulo, motivo pelo qual cabe aqui apenas ainda uma consideração breve sobre a história. Consideração que pode trazer à conversa outros textos do autor, cuja finalidade não era precisamente a de falar do conceito de história, mas como exigência interna do próprio desenvolvimento da reflexão, solicitam tal conceito.<sup>188</sup>

A primeira questão a considerar é a tentativa do autor para evitar o problema da antinomia entre natureza e história. Por isso ele parte da concepção de ser humano como ente natural que, como o restante da natureza, não se cria a si próprio. Mas o ser humano é uma natureza estranha, que não está somente à mercê do processo evolutivo espontâneo porque a capacidade de superar-se, de superar sua própria natureza faz parte da sua natureza. Isso significa que o ser humano é por natureza um ser histórico, que, “embora não se crie a si mesmo, é capaz de recriar-se, de refazer-se, de realizar-se historicamente”.<sup>189</sup> É um dado que permanentemente se conquista a si mesmo. Ele não atualiza apenas potencialidades pré-dadas, mas a própria imagem de ser humano que ele persegue em cada cultura e época é uma imagem historicamente traçada por ele na mira de sua realização.<sup>190</sup>

A valorização da história é o reconhecimento da historicidade e das conseqüentes ambigüidades e paradoxos. Historicidade, que, na consciência histórica, não é mera reflexão teórica, é compromisso histórico, herança da moderna tradição, que se encaminhou da metafísica do sujeito para a filosofia da história e culminou na idéia da práxis revolucionária. Filosofias que, juntamente com a fenomenologia da consciência, afirmaram um “sujeito forte”. Fiori reconhece e incorpora as contribuições dessa tradição moderna, mas sob o distintivo da metafísica da participação, que afirma a identidade substancial

---

<sup>188</sup> Esse é o caso, por exemplo, da conferência que trata da **questão da propriedade e das reformas sociais** (Textos Escolhidos II, p. 247), do **curso de filosofia política**, já várias vezes referido, ambos de 1963.

<sup>189</sup> FIORI, E. M. **A Questão da Propriedade e das Reformas Sociais**. In: Textos Escolhidos II, p. 247. Trata-se de uma conferência realizada no XXI Congresso da UEE, em maio/junho de 1963, o que demonstra que a centralidade da história e a preocupação do filósofo com os problemas sociais vem de longa data.

subsistente, reconhecendo-a, porém, como participação. Em consequência, o próprio 'poder criar-se', através de seus atos livres, que é dinamicidade pessoal, esse 'poder', não é criado pela pessoa, mas é dado; está na pessoa e a envolve. Essa idéia da metafísica da participação, que aceita, de forma relativa, a concepção de que cada pessoa é verdadeiramente "causa sui", sustenta a apropriação que Fiori faz da referida tradição, visando mais diretamente a práxis de libertação deste ser que agora é entendido como história e que está situado e datado na América Latina.<sup>191</sup>

O Fiori militante, característica que perpassa toda a sua vida, mostra que a compreensão da pessoa como sujeito deve ser radicalmente histórica, pois esse sujeito que, por ser construtor da sua história, pode "assumir a responsabilidade de fazer história" e de fazer-se neste processo, também é feito pela história que o envolve e que está igualmente dentro dele.<sup>192</sup> Intrínseca à possibilidade de fazer história, de nela afirmar-se pela consciência reflexiva como sujeito, está a realidade da experiência da historicidade e da finitude por um lado, e, por outro, da "violência do Absoluto,"<sup>193</sup> mas que, positivamente considerada como participação no Absoluto do Ser, impulsiona para a superação das situações que historicamente limitam a vida

A possibilidade de sentir tal força vigorosa do Absoluto tem o seu impulso na reflexão: "Pela reflexão do ser, algo desvela no espírito, um valor absoluto, e por isso o homem é capaz da aventura histórica."<sup>194</sup> Mas, se por um lado, não haveria história sem a referida 'violência do Absoluto', por outro, a história não é obra do Absoluto que caprichosamente utiliza os indivíduos e os povos como mediação. Fiori caracteriza a história em consonância com as idéias de 'vis essendi' e de 'participação ontológica dos seres no ser', com aguda inteligência para, mais uma vez, evitar o panteísmo e a

---

<sup>190</sup> Também no **Curso de Filosofia Política**, ministrado no segundo semestre de 1963 na PUC-RS, o autor esclarece que aqueles que querem pensar a história na perspectiva mecanicista da teoria ato-potência de Aristóteles não entenderam o que é história.

<sup>191</sup> O FIORI militante pensa a história desde a metafísica, melhor, dentro dela, e parece que é justamente por pensá-la nessa profundidade que ele pode formular de modo novo os velhos problemas que afligem o povo de nosso continente, como afirmou o Filósofo e Jurista nicaraguense, Alejandro Serrano Caldera em entrevista gravada e transcrita em outubro de 1999, na UNISINOS.

<sup>192</sup> FIORI, T.E. I p. 47

<sup>193</sup> FIORI, op. cit. p. 43

<sup>194</sup> FIORI, op. cit. p. 47. A concepção de história e de historicidade será sinteticamente retomada na conclusão.

conseqüente anulação da pessoa humana enquanto sujeito da história: “uma violência de um absoluto que se distingue da imanência, como o absoluto se distingue do relativo, na dialeticidade do relativo, onde há encontro da imanência e da transcendência.”<sup>195</sup>

Há, portanto, afirmação da transcendência sem negar a imanência o que é possível porque o autor situa o ser humano, o sujeito da história, no ponto de encontro de ambas, na interioridade da história. Tal ‘vigor do absoluto’ é condição que possibilita a história e que implica o reconhecimento reflexivo da finitude e da historicidade como integrantes da referida condição humana. Reconhecimento que repousa sobre a consciência da presença do infinito no finito, do absoluto no relativo, do eterno no tempo.<sup>196</sup> A historicidade humana salienta o caráter essencial da vida como processo de libertação, sinônimo de realização humana<sup>197</sup>, exigindo que se considere também as reais e possíveis alienações humanas na história efetiva, mas sempre desde a concepção de história que aceita a idéia de um fundamento, que, segundo o autor, ou é absoluto ou não é fundamento.<sup>198</sup> Para caracterizar mais adequadamente o que seja o Absoluto Fiori apela mais uma vez para a metáfora do ‘espírito’: ‘Esse absoluto, porque toma consciência de si mesmo, melhor, porque se apreende como presente a si mesmo, é espírito: ser para si, presença em si mesmo, espírito absoluto, cujo conceito adequado é a *Idéia*’<sup>199</sup> e, em decorrência, a possibilidade de um sentido para a história e para a vida pessoal, ainda que não consigamos compreendê-lo e dizê-lo claramente no presente.<sup>200</sup>

---

<sup>195</sup> FIORI, op. cit. p. 48

<sup>196</sup> Pode-se fazer aqui uma aproximação entre essa idéia de História, que relativiza o sujeito moderno, com o conceito gadameriano de “história efetiva”, que mostra ao mesmo tempo a impossibilidade de darmos conta da história pela reflexão e de que o passado continua agindo ou de que somos muito mais produtos da história do que sujeitos que arbitrariamente inventam sua história desde o nada. Em **Verdade e Método** podemos ver que ‘a situação não está objetivamente diante de nós; encontramos-nos nela. Ela nos envolve. Mas a impossibilidade de eliminar esta interferência não é defeito da reflexão; ela faz parte da essência do ser histórico. Ser histórico quer dizer nunca saber-se plenamente.’ Cf. GADAMER, *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 450-451.

<sup>197</sup> Utiliza-se aqui o termo *realização* com o significado explicitado por Lima Vaz em sua *Antropologia Filosófica*, isto é, como categoria de *unidade*, na perspectiva de uma síntese das categorias de estrutura e de relação da *pessoa*. Ver Lima Vaz, **Antropologia Filosófica II**, p. 141-188.

<sup>198</sup> Essa concepção acompanha Fiori desde os primeiros contatos com os textos de Hegel, sendo que foram explicitados já em 1956 na Aula Inaugural do Departamento de Filosofia da UFRGS. “O fundamento da realidade ou é Absoluto ou não é fundamento” Ver: Fiori, T.E. II, p. 91

<sup>199</sup> Segundo o próprio autor, o termo *Idéia* pode ser utilizado para designar a “própria realidade como verdade; é a identidade do conceito com a realidade” cf. FIORI, **Filosofia e História em Hegel**. In: T.E. I, p. 262

<sup>200</sup> cf. FIORI, T.E. I, p. 50

Esse absoluto, cuja “violência” o autor passou a sentir como absoluto de exigência convocando-o para o compromisso de ser histórico, de ter que fazer-se enquanto história, possibilita a grande aventura histórica, que consiste em inventar o ser humano<sup>201</sup>. Ser que não está dado previamente, que não está escrito num céu luminoso de idéias modelares, mas que é radicalmente histórico e, por consequência, de responsabilidade humana no presente.<sup>202</sup> É certo que a escolha da ‘figura humana’ de que aqui se trata, é uma escolha histórica, sob condições históricas concretas, mas há uma série de dimensões humanas já elaboradas historicamente, às quais Fiori se refere quando afirma, por exemplo que o ser humano é “vida e história”<sup>203</sup>, é Pessoa, isto é, um ser espiritual que se auto-possui, que é, de certo modo, ‘causa sui’.

Perseguindo mais proximamente o conceito de historicidade pode-se afirmar que a pessoa sempre é um “ser encarnado”, cuja realização, que se dá na relação com os outros e mediado pelas coisas da natureza que são parte de seu mundo, nunca é definitiva. Nesse processo de personalização, que é a história, as coisas ou a natureza podem ser utilizadas como meios, desde que este uso não resulte na inversão, isto é, na dominação sobre outras pessoas. O que deve caracterizar esse processo, para que efetivamente seja de personalização, é que nele acontece o ativo reconhecimento das outras consciências como sendo ‘fins em si mesmas’.<sup>204</sup>

Referindo-se à possível inversão, Fiori afirma que “ao usarmos as coisas para dominar as consciências estamos traindo a nossa natureza em suas exigências fundamentais, estamos usando-os contra a sua natural destinação, de instrumentos de

---

<sup>201</sup> “O homem é conquista perene de si mesmo”, nunca é definitivamente pronto, é processo histórico. Cf.

Fiori, E. Textos Escolhidos II, p. 252.

<sup>202</sup> É clara aqui a assimilação que Fiori fez da filosofia fenomenológico-existencial, especialmente de Jean-Paul-Sartre, que no texto **O Existencialismo é um Humanismo** afirma que o ser humano é responsável pelo tipo de humanidade que escolhe viver, e que essa responsabilidade não é somente por si próprio, mas é uma responsabilidade pela humanidade toda. Ver: Sartre, Jean-Paul. Op. cit. In: Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983 p.13 e p. 16 falando da ‘história e condição humana’ e da ‘universalidade do homem’, respectivamente.

<sup>203</sup> Ver FIORI, T.E. II, p. 252.

<sup>204</sup> Cf. FIORI, T.E. II, p. 252, lembrando claramente a segunda formulação do Imperativo Categórico kantiano, que exige que a pessoa humana seja sempre fim em si mesma e nunca apenas utilizada como meio. Ver KANT, Emanuel. Fundamentação Metafísica dos Costumes. Segunda Seção In: Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

historicização, de personalização, convívio e reconhecimento de consciências iguais.”<sup>205</sup> Iguais no sentido de serem formalmente livres, mas também de terem direito às condições objetivas para realizar historicamente esta liberdade na direção da autonomia, que é apresentada como o ‘ideal da vida humana’ enquanto história. Esse parece ser o significado do humano, o valor que o filósofo tem em mira como sendo o mais elevado: o humano nunca está dado, cada pessoa é uma perene conquista de si mesma; é autônoma. Autonomia que não se atinge plenamente nesse processo de extrapolar a evolução vital espontânea, processo biográfico ou histórico ou de personalização<sup>206</sup>.

Fiori aproxima a Idéia de pessoa à noção de autonomia, de liberdade de autonomia como um ‘valor fundamental’, imprescindível para que haja fidelidade à vocação de ‘tornar-se pessoa’. É como se o processo de personalização tivesse como marca essencial a liberdade em sua realização efetiva, além, obviamente do exercício da intencionalidade da consciência que lhe é pertinente. Por outro lado, reconhecendo a dificuldade de se chegar a um consenso quanto ao conteúdo histórico da autonomia, Fiori diferencia-a da liberdade de arbitrar ou do ‘livre arbítrio’, que é um grau mínimo de liberdade histórica; é a capacidade e o poder de optar, de escolher entre possibilidades diversas oferecidas a um sujeito. Este grau de liberdade de fazer um motivo de ação mais forte do que o outro, somente se plenifica quando as escolhas pessoais indicam para o Ideal: a Autonomia.

“Os valores vividos através de motivações nos seduzem pela força dos motivos, e a capacidade que temos de dar força aos motivos é que chamamos de liberdade inicial (...) que serve para abrir-nos o caminho do auto domínio. À medida que o homem se personaliza (...), nessa mesma medida, é mais livre, tem então a liberdade que o filósofo chama de liberdade de autonomia.”<sup>207</sup>

O movimento de personalização, que é a história ou a biografia de cada ser humano, é o movimento de busca do senhorio de si mesmo. Personalização e autonomia são inseparáveis entre si e, ambas, auxiliam a compreender a historicidade humana: exigência

---

<sup>205</sup> FIORI, op. cit. p. 252

<sup>206</sup> “Vida humana não é evolução vital, é história – é biografia. E biografia ou história é personalização”.

Idem.

<sup>207</sup> FIORI, T. E. II, p. 251.

de personalização, isto é, “nada mais natural no homem do que a história” enquanto processo de personalização, de conquista da autonomia.

A liberdade de autonomia é, pois, o ideal, é a fisionomia do humano<sup>208</sup> no processo de personalização, que, para ser fiel à radical historicidade e finitude do ser humano, somente pode ser processo permanente. “se chegasse a um instante definitivo, neste momento negaria a história, não seria mais homem”.<sup>209</sup> Superando a querela entre o essencialismo tradicional e o existencialismo radical, Fiori afirma que a ‘imagem’ do humano que se persegue não está dada. É tão somente uma direção axiológica historicamente forjada através da livre escolha do ser humano dentro de condições históricas objetivas. Direção axiológica que também é o sentido da história, isto é, a práxis na qual os seres humanos procuram conquistar a imagem valiosa que têm de si mesmos. Práxis que é, sobretudo, esforço para conquistar-se ou para conquistar a sua forma.<sup>210</sup>

“O homem se faz historicamente, ele se faz e refaz e vai, assim, conquistando a sua figura. Se a história tem este sentido, de ser meio, um caminho para a realização da figura humana, então, na medida que essa figura for se constituindo historicamente, nós vamos tendo um traçado do homem, que é um traçado axiológico.”<sup>211</sup>

Traçado de valores que não estão dados mas que também não são arbitrários. São valores conquistados no processo histórico contínuo através do qual os seres humanos se auto-configuram. Os valores marcam o sentido humano da história ao mesmo tempo em que são por ela marcados, numa relação de mútuo condicionamento entre o fazer e o feito. Mas o sentido não emerge espontaneamente no processo. Ele deve ser descoberto a cada momento. Descoberta, que para Fiori, é o supremo desafio lançado ao espírito humano, principalmente à atividade reflexiva por excelência exercida pelo filósofo.

---

<sup>208</sup> Pode-se concluir facilmente que qualquer práxis, qualquer atividade de ‘produção do humano’, que não visa a autonomia de cada pessoa envolvida no processo trai o Ideal aqui proposto. Ideal que guia o pensamento de Fiori em todos os seus momentos.

<sup>209</sup> FIORI, op. cit. p. 251.

<sup>210</sup> A valorização da história e a superação do historicismo e do essencialismo aparecem como uma das preocupações fundamentais de Fiori no seu discurso autobiográfico de 31.10.1980, mas sua concepção já está elaborada em 1963, como o atesta a reflexão sobre a questão da historicidade desenvolvida na conferência sobre **A questão da Propriedade e das Reformas Sociais**. Ver FIORI, T. E. I, p. 51 e T.E.II, p. 248, respectivamente

---

<sup>211</sup> FIORI, T.E. I, p. 51

## 2. CONSCIÊNCIA E CONSCIENTIZAÇÃO

No curso sobre '*personalismo e compromisso histórico*'<sup>212</sup> Fiori apresenta sinteticamente a importância de conceber a intencionalidade da consciência enquanto história, a peculiaridade da consciência humana, sem contudo dispensar o suporte metafísico da mesma. Por tratar-se do personalismo, seria previsível que a reflexão iniciasse com a definição da idéia de Pessoa, num sentido mais amplo, ou que a discutisse com diversos personalistas. Mas não é o caso. A reflexão principia com uma aguda fenomenologia husserliana da consciência e recebe o substrato da intencionalidade do Ser, sem que esta seja explicitada.

Como definir a consciência? Eis a questão inicial e central, porque o compromisso histórico pressupõe uma consciência capaz de afirmar-se como consciência histórica, isto é, como consciência capaz de objetivar o contexto histórico e nele descobrir possibilidades de projetar a ação transformadora das situações vividas. Na falta de uma definição satisfatória, o autor opta por descrever "inspectos"<sup>213</sup> da consciência, de tal modo implicados entre si que ao centrar a atenção sobre um deles está, necessariamente, fazendo referência aos outros. Contudo, em qualquer "inspecto" que esteja em foco, o ponto de

---

<sup>212</sup> O texto pelo qual se inicia a conversa sobre a consciência resulta das conferências que o professor Fiori proferiu na I Sessão de Estudos do MIEC, em Toledo, Uruguai, de 23 de janeiro a 10 de fevereiro de 1967. É um texto mimeografado em janeiro de 1968, a partir de gravação, sem revisão do autor.

<sup>213</sup> FIORI utiliza o termo inspectos em vez de aspectos justamente para denotar que os mesmos se co-implicam, considerando que o termo 'aspectos' sugere que cada um deles pode ser separado dos outros, com os quais está relacionado externamente, prestando-se para uma abordagem analítica.

partida sempre é: "a consciência é uma experiência", e, enquanto tal, um todo, do qual se pode destacar algo somente para fins didáticos. Não há como proceder de forma linear, seja indutiva seja dedutivamente. O procedimento mais adequado para falar da consciência como experiência é o hermenêutico, que incorpora a fenomenologia e a dialética e se caracteriza principalmente pela circularidade; pelas idas e vindas entre os múltiplos pontos, sempre na mira da "coisa ela mesma", que, no entanto, nunca se mostra plenamente como todo.

Ao destacar, ora um, ora outro traço característico da consciência nota-se que o essencial, na perspectiva fenomenológica, é a intencionalidade, definida como sendo a estrutura dela propriamente dita. Mas ela já pressupõe a transcendência da consciência como 'poder de presentificar significando', sem deixar de ser presença presente a si mesma. Para a finalidade da conscientização é imprescindível versar pelo menos sobre a compreensão de 'intencionalidade' para o autor e, resumidamente, também sobre alguns traços da consciência enquanto intencional e transcendente. Pelo menos aqueles que estão implicados nas relações humanas de objetividade, intersubjetividade e transcendência, correspondente às categorias estruturais dos ser humano.<sup>214</sup>

## **2.1. A Intencionalidade da consciência.**

A abordagem acerca da intencionalidade da consciência começa inevitavelmente com Husserl, para o qual a consciência tem a característica de tender para algo; de ser consciência de algo, de tal modo que sem ser consciência de algo não há consciência. A intencionalidade une os dois significados que remontam ao pensamento medieval: tender

---

<sup>214</sup> Sobre estas categorias de estrutura e de relação, ver Lima Vaz. **Antropologia Filosófica I e II**, já citados no capítulo anterior.

para, do latim, e significar, do árabe.<sup>215</sup> A consciência tende para algo, significando-o. Para Husserl a estrutura da consciência é ser consciência 'de'.

"Todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência de qualquer coisa. Por conseqüência é necessário alargar o conteúdo do ego cogito transcendental, acrescentando-lhe algo novo e dizer que qualquer cogito ou ainda qualquer estado de consciência visa qualquer coisa, e que traz em si mesmo enquanto visado o seu respectivo cogitatum. (...) a intencionalidade não significa senão essa particularidade fundamental que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de implicar como cógito o seu cogitatum"<sup>216</sup>.

O ponto de partida é o algo dado à consciência sem referência a um plano ulterior de realidade; é o dado à consciência enquanto esta o apreende como conteúdo inteligível, como essência ou idéia imanente à consciência. Conforme Husserl, "a intencionalidade é o que caracteriza a consciência em seu pleno sentido e o que autoriza a designar a corrente inteira de vivências como unidade de uma consciência".<sup>217</sup> Fiori serve-se da fenomenologia, mas considera que ela permanece a meio caminho, justamente pelo fato de não aprofundar a reflexão sobre as *condições de possibilidade* da intencionalidade. Assim, nos desenvolvimentos da fenomenologia pura de Husserl, o 'ir às coisas mesmas' acaba induzindo a consciência a fugir de si mesma, tornando-a somente consciência de algo que não é ela.<sup>218</sup> Constituindo o mundo como conjunto de significações, a intencionalidade faz com que toda consciência se constitua como consciência do mundo, motivo pelo qual a retomada reflexiva do movimento de constituição da consciência é, na perspectiva husserliana, retomada do mundo objetivo da consciência e não tomada de consciência reflexiva. No máximo pode-se admitir que a passagem da atitude natural para a atitude fenomenológica permite a tomada de consciência da percepção de algo, para além da consciência do algo percebido. Como Husserl mesmo explicita: "Só na reflexão nos dirigimos para este ato (da percepção) e sua orientação perspectiva sobre a casa (o objeto visado)."<sup>219</sup> Mas esse conceito husserliano de intencionalidade da consciência

---

<sup>215</sup> Cf. FIORI, T.E.I, p. 144: "Unifica os dois sentidos: o latino, de 'tender para' e o árabe, de 'significação' - tender para algo, significando-o; daí, estende-se ao conteúdo que se constitui no significar, isto é, à significação."

<sup>216</sup> HUSSERL, *Meditações Cartesianas*, § 14, p. 48

<sup>217</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideas I*. p.198.

<sup>218</sup> cf. Fiori, T.E.I, p 144: "A consciência é 'consciência de'; e, nos termos da fenomenologia pura, o 'ir às coisas' acaba induzindo a consciência a fugir de si mesma. Ver ainda: *Filosofia Atual*, In: T.E.I, p. 99.

<sup>219</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas*. § 15, p. 49

impossibilita o acesso às condições de possibilidade da intencionalidade, por levar a uma regressão ao infinito<sup>220</sup>. Por isso que a radicalização da fenomenologia, efetuada por Sartre, conclui que a consciência sempre é consciência de algo que não é ela mesma, portanto, ‘em si mesma’ a consciência é nada.<sup>221</sup>

Embora em Husserl se possa vislumbrar o desvelamento de uma instância de ser anterior ao domínio da posição mundana<sup>222</sup>, isto não significa que haja uma fundamentação da intencionalidade. Significa apenas o trânsito da atitude natural para a fenomenológica, caracterizada pela "epochê".<sup>223</sup> É como se a fenomenologia se contentasse em conhecer a árvore pelos seus frutos, abrindo mão da interrogação sobre as condições que possibilitam a produção dos mesmos, isto é, Husserl ocupa-se do cogito, de suas cogitationes e do cogitatum. A pretensão de Fiori é ultrapassar o “símbolo”, o “de” ou o “algo” do qual a consciência é consciência, para ir “à coisa mesma”, isto é, ao fundamento ontológico da consciência enquanto fonte de intencionalidade.<sup>224</sup> Novamente aqui é necessário o recurso à anteriormente referida “experiência espiritual de ser” para dar conta do proposto. Como se o autor partisse da Intencionalidade da consciência do sujeito para o fundamento da mesma ou para o Ser experimentado interiormente como intencionante, ou, numa expressão agostiniana, bem ao gosto do Prof. Fiori, como “luz interior da inteligência”, possibilidade para que, reversivamente, “a inteligência seja a luz do ser”.<sup>225</sup>

Tentando mostrar as condições que possibilitam e fundam o conhecimento metafísico, Fiori acentua a insuficiência da fenomenologia, uma vez que ela trata da consciência enquanto objetivante, isto é, enquanto intenciona o outro ou enquanto visa o objeto. Husserl centra a sua atenção nos tipos atuais de "cogitationes" e as objetividades constituídas por elas, isto é, ele trata das atividades objetivantes e dos objetos intencionais,

---

<sup>220</sup> A respeito dessa consideração crítica acerca da fenomenologia ver ainda: André de Muralt. **L’Idée de la Phenomenologie**. Paris: PUF, 1958, p. 297

<sup>221</sup> Ver: SARTRE, Jean-Paul. *L’Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943, p. 23

<sup>222</sup> cf. HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas**. § 8, p. 31

<sup>223</sup> A epochê caracteriza-se pela suspensão da atitude natural, isto é, de toda a certeza sensível como, por exemplo, a da existência do mundo. É colocar fora de foco todo o ôntico, o mundo natural inteiro, implicando inclusive a suspensão de todo juízo sobre o mundo emitido pelas ciências. Ver: HUSSERL, Edmund. **Ideas I**. § 32, p.73

<sup>224</sup> (FIORI, T.E.I, p. 145)

<sup>225</sup> (T.E.I, p. 104)

em última análise, do "fenômeno" enquanto dado imediato da consciência, jamais trata das condições de possibilidade da atividade objetivante em que se constitui o dado. Devido a essas características a fenomenologia é uma forma de teoria da representação<sup>226</sup>, portanto uma teoria do conhecimento tipicamente moderna.

Segundo Fiori, a consciência também é capaz de "atencional-se"<sup>227</sup> sob a forma de reflexão subjetivante ou de "não voltar-se para fora, sim adentrar-se, intimização cada vez maior da consciência, que coincide consigo mesma, no centro ativo de onde, continuamente, ela nasce e renasce no surto originário da intencionalidade".<sup>228</sup> Movimento para o interior que culmina na presença a si enquanto 'presença em si que se sabe presente', cujo outro nome é 'espírito'. Assim, a consciência deixa de ser considerada espectadora da objetividade intencional nela presente e passa a ser considerada como 'translúcida energia, que se refaz na fonte de onde brota a atividade intencional que significa o outro'.<sup>229</sup>

Pela reflexão interiorizante a consciência atenciona-se e se presentifica cada vez mais em si mesma, mergulhando até a raiz da atividade intencional, 'onde a consciência pode escutar o rumor das origens, no ato de ser em que o ser se atualiza como consciência de ser' ou como espírito. Entendida desse modo, a reflexão não é, para Fiori, um ato segundo, que apenas toma consciência de um fenômeno objetivo: "é o próprio ato de ser

---

<sup>226</sup> Entende-se aqui por teoria da representação toda a Moderna Teoria do Conhecimento, que parte do princípio de que o conhecimento é uma representação do Sujeito, que adotou a primazia do sujeito, o seu poder de representar a realidade naquilo que ela tem de objetivo, em oposição à primazia do Ser da filosofia clássica. LIMA VAZ, *Escritos Filosóficos III*, p. 162-163.

<sup>227</sup> Trata-se daquilo que TAYLOR denomina de "reflexão radical", que consiste em voltar a atenção para si mesmo enquanto consciência intencionante. Daí o termo 'atencional-se', cuja origem está na atitude reflexiva de Agostinho: "Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homini habitat veritas" (AGOSTINHO, *De Vera Religione*, XXXIX. 72). TAYLOR acentua que essa virada para o cógito, em Agostinho, permite efetivamente o uso da linguagem na primeira pessoa. O foco passa do campo dos objetos conhecidos e da atividade de conhecer para a possibilidade da atividade de conhecer. É a atitude reflexiva de voltar-se para si mesmo, desde a qual, a linguagem da interioridade faz sentido. É nisso que Agostinho se diferencia de Platão. Enquanto este sugere que mudemos a direção do olhar, que deixemos de lado o empírico e miremos a IDÉIA-BEM, que está para além do Ser, isto é, do Mundo das Idéias por ela organizada, Agostinho sugere a mudança do olhar para o interior da alma: aí está a Luz, o Bem. Cf. TAYLOR, Charles, *As Fontes do Self*. p. 172-174.

<sup>228</sup> Fiori, T.E.I, p. 145.

que se interioriza como consciência” ou, é consciência do Ser como permanente origem da atividade intencionante.<sup>230</sup>

De modo poético, referindo a intencionalidade da consciência diretamente ao “parentesco ontológico” de todos os entes no ser, compreendido como “Vehementia Essendi”, Fiori afirma que cada ente se produz a si mesmo desde si enquanto participa no ser: é auto-poiesis. Quer dizer, a ação de fazer-se de cada ente não é algo secundário como se fosse mera manifestação do ser, uma superposição. Em sua intencionalidade dinâmica o ser só se faz e refaz no fazer-se e refazer-se dos entes e só toma consciência de si na consciência reflexiva da pessoa humana<sup>231</sup>. A ‘vehementia essendi’ é também entendida por Fiori como “Vida”, como energia que se renova continuamente numa atividade que resulta em *mais perfeição de ser*, num existenciar-se que é enriquecimento interior desde si mesmo, como verdadeira “causa sui”.<sup>232</sup> A consciência humana é o lugar no qual esta energia, esta Vida, toma consciência de si, no mesmo movimento em que a consciência se faz consciência da Vida de que participa, ou na expressão de Fiori: “a vida da consciência é consciência da Vida”.<sup>233</sup>

Ainda em linguagem metafísica, o ‘ser é Ato’, não é imóvel; é energia criadora, dinamismo intencional. O dinamismo intencional da consciência finita é difusão generosa do “ser como Ato”,<sup>234</sup> que, enquanto presença da infinitude atesta a finitude, mas é possibilidade também de transgressão dos limites, contínua possibilidade e exigência de aperfeiçoamento. Por isso que a intencionalidade da consciência não é fundamentalmente a estrutura da consciência de ‘tender para algo’ que não é ela própria, não é primeiramente a atividade de constituir as significações da objetividade, aspecto enfatizado pela

---

<sup>229</sup> FIORI. T.E.I, p.145

<sup>230</sup> op. cit. p.146

<sup>231</sup> Ainda que o Logos seja o lugar do ser, é no ser de consciência do logos que o ser toma consciência de si mesmo, também na perspectiva de heideggeriana em que o ‘dasein’, enquanto consciência do logos, é o pastor do ser.

<sup>232</sup> Sobre o conceito de “causa sui”, ver notas 39 e 42, p. 25 do presente trabalho.

<sup>233</sup> Ver FIORI, E. op. cit. p. 147 Essa intuição fioriana antecipa o que MORIN denomina de ‘pensamento sistêmico’ ou de ‘princípio do holograma’ para expressar a complexidade do real e a interdependência entre todas as partes do todo. MORIN, Edgar. Apud. PETRAGLIA, Izabel Cristina. **Edgar Morin: Educação e a Complexidade do Ser e do Saber** 2. Edição. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 80-86.

<sup>234</sup> Sobre o “ser como ato”, ver: Lavelle, Louis. **De l’Être**. Paris: Aubier, 1947, p.82

fenomenologia e que joga a consciência para fora dela mesma, na direção da alteridade intencionada.

Para Fiori, “a intencionalidade é tendência para uma perfeição estranha ao sujeito, da qual este participa ativamente, por uma conformação ou identificação transfísica, em que, na inexprimível identidade intencional, toma consciência de sua própria alteridade. Participação e tendência querem dizer comunicabilidade”.<sup>235</sup>

A Intencionalidade da consciência cognoscente está radicada na Intencionalidade do Ser de que participa. Por isso que a reflexão sobre a intencionalidade evoca também a comunicabilidade original da consciência; não como algo que se acrescenta a um indivíduo qualquer, tampouco como resultado da atividade de indivíduos antes independentes e isolados. Na participação a comunicabilidade está na raiz de cada ente, enquanto está radicalmente relacionado com os outros entes, com os quais participa no Ser como um ponto ou como um fio na teia universal de relações. Comunicabilidade é, pois, mais do que estar na relação: é a capacidade de tomar consciência deste fato originário e de poder expressá-lo reflexivamente.<sup>236</sup> O ser de consciência intencional é comunicabilidade com base na capacidade de voltar-se para si próprio e de desvelar o fundamento ontológico da intencionalidade: “a veemência de ser” dos seres, que os ultrapassa e os sustenta no Ser, que os ultrapassa e prolonga no agir, apontando para o infinito, ou, na expressão de Freire, “que tem a ontológica e histórica vocação de ser mais”.<sup>237</sup>

Nessa perspectiva da metafísica de Fiori, que numa terminologia mais ao gosto atual poderíamos denominar de sistêmica<sup>238</sup>, não há coisas separadas. A totalidade de seres é

---

<sup>235</sup> FIORI, E. op.cit. p. 147

<sup>236</sup> Igualmente para o personalismo de Mounier a comunicação a experiência fundamental da pessoa, experiência fundante, portanto, anterior a qualquer outra. Ver: Mounier, Emmanuel. Ouvres vol. III, p. 451.

<sup>237</sup> Freire, Paulo. **Educação e Mudança**, p. 31-32.

<sup>238</sup> Como já havia afirmado Louis Lavelle, “o todo está todo em cada parte” (op. Cit. p. 83-84), igualmente Edgar MORIN segue esta perspectiva sistêmica na qual o procedimento analítico é indevido pelo fato de desconsidera a relação todo/partes. Para se explicar MORIN recorre a PASCAL: “Eu considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, assim como considero impossível conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes” Apud: Petraglia, Izabel Cristina. **Edgar Morin**. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 81.

uma unidade, uma teia de relações na qual cada ente particular se autodetermina assumindo uma perspectiva específica no todo, isto é, cada ente particular é presença do ser e “o ser está inteiramente presente em cada ponto”.<sup>239</sup> Todos os entes particulares, enquanto participam na totalidade do ser, estão relacionados, intercomunicados entre si, mas somente a consciência faz-se espírito: torna-se apta a “receber e expressar essa comunicação de maneira intencional porque só ela pode transcender-se, para, em sua imanência, passar a ser tudo o mais”.<sup>240</sup>

Embora cada ente seja um ponto de interseção nesta teia de relações intercomunicativas<sup>241</sup>, a consciência humana é o ponto em que o ser se torna consciente de si mesmo, instaurando a dimensão transcendental na interioridade, ou, na expressão de Fiori, “a totalidade consciencializa-se, assim, na consciência humana e nisso consiste a comunicação intencional entre os seres”,<sup>242</sup> que pressupõe a ‘participação’ de todos no ser. Na perspectiva dessa compreensão mais ampla é que se pode perceber que há um universo de seres que se determinam a si próprios, em contínua inter-relação, no interior do mesmo todo; não há um absurdo multiverso de entes, cada um deles fechado sobre si mesmo. Caso fosse um multiverso caótico sem fundamento comum na intencionalidade do próprio ser, a intencionalidade da consciência poderia apenas inventar significados sobre coisas também por ela inventadas. Isto é, o ‘mundo’ não passaria de um delírio da consciência.

---

<sup>239</sup> MORIN afirma que “o Todo é mais do que a soma das partes, mas as partes podem Ter qualidades e propriedades inibidas pelo Todo, daí que o Todo é também menos do que a soma das partes”. E mais adiante, “o Todo está também em cada parte: é o princípio hologramático. Uma parte não está somente dentro do Todo. O Todo está também dentro da parte; o indivíduo não está somente dentro da sociedade, a sociedade enquanto todo está também no indivíduo”. cf. MORIN, E. op. cit. p. 81 e 83 respectivamente.

<sup>240</sup> “Passar a ser tudo o mais” no sentido da identificação cognitiva, como se a consciência fosse o lugar no qual todas as coisas se encontram, ou na expressão de Aristóteles, ‘a alma humana, em certo sentido, é tudo’. (Aristóteles. **De Ânima**, 431b. 20) Ver ainda PETRAGLIA, op. cit. p. 82, citando Morin: “O todo está também em cada parte”.

<sup>241</sup> MORIN insiste na idéia da necessidade do surgimento de ciências de um novo tipo e cita a ecologia, as ciências da terra e a cosmologia, com a finalidade de proporcionar as condições para que os seres humanos tomem consciência de que são partes do universo, de que têm a mesma constituição, mas que se diferenciam pela própria experiência, pela história humana, pela consciência. op cit. 90-93

<sup>242</sup> Nesse item sobre a intencionalidade da consciência mostra-se que, para Fiori, o conhecimento deve ter um fundamento ontológico, ou seja, a intencionalidade intencionante (Ser) e a correlação originária entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, pela participação de ambos no Ser, ou pelo parentesco ontológico. Quer dizer que os pressupostos metafísicos da intersubjetividade são igualmente os da intencionalidade da consciência e da possibilidade do conhecimento.

Segundo Fiori, a 'intencionalidade da consciência está fundamentada na intencionalidade do Ser; a Intencionalidade é o modo de ser que o ato de Ser assume na consciência humana; na consciência, a participação toma consciência de si como intencionalidade'<sup>243</sup>, referendando a concepção de Max Müller.

“É a intencionalidade do próprio ser, que, em seu surgimento, é o primeiro autor que pode produzir, a primeira fonte de que pode proceder algo, como da consciência ou da vida intencional. Intencionalidade anterior do Ser que fica sempre escondida aos olhos de uma fenomenologia da consciência intencional, porque a intencionalidade do ser é ontológica e não fenomenológica”.<sup>244</sup>

A intencionalidade da consciência funda-se, pois, na intencionalidade do Ser de que a consciência participa e de que toma consciência como fonte de intencionalidade. Na consciência humana a intencionalidade é “o modo de ser que o ato de ser assume” ou, na consciência humana a participação toma consciência de si mesma como intencionalidade, o que significa ainda que o ‘mistério da participação ontológica’ também é o pressuposto do conhecimento verdadeiro e de que “a intencionalidade não é inconsistente aparecer, mas é dinamismo do próprio Ser como ato que nos comunica com o ser dos seres”.<sup>245</sup>

Enquanto existência e história, a consciência se constitui na atividade de intencionar algo, de fazê-lo presente significando-o. O objeto da consciência não é uma reprodução de alguma coisa exterior à consciência. É algo novo, mas que não é criação da consciência. É recriação intencional da coisa e o ultrapassamento de sua particularidade na significação universal, própria da consciência. É precisamente esta capacidade de objetivar, de fazer da coisa um objeto intencional, que se denomina de peculiaridade da consciência ou de característica mais marcante do espírito humano.

A intencionalidade é, secundariamente, também a capacidade que a consciência tem de objetivar, de conferir outra forma de existência à coisa visada, que implica no poder de

---

<sup>243</sup> Cf. FIORI, T.E. I p. 149

<sup>244</sup> Max MÜLLER. Crise de la Metaphysique. Paris: Desclée, p. 115-116.

focalizar algo e de deixar todo o mais fora de foco, na perspectiva anteriormente referida da 'epoche' husserliana. Ainda que a consciência humana esteja imersa em seu meio vital, como a consciência dos outros animais, pela intencionalidade, própria da consciência humana, a pessoa humana é capaz de *transcender* o seu meio e de objetivá-lo, o que é imprescindível para a conscientização<sup>246</sup>. Precisamente devido à *transcendência*, a intencionalidade da consciência humana não está restrita ao simples mecanismo psicológico estímulo-resposta, extensivo à capacidade de adaptação inteligente dos animais ao seu meio de vida. A consciência é a capacidade de superar esse mecanismo, recriando-o, dando-lhe outra forma de existência, a existência intencional. Do lado prático, a pessoa humana modifica o seu meio vital a partir dela mesma, isto é, humaniza-o, instaurando uma segunda natureza, um mundo humano, cultural, obra de suas mãos inteligentes<sup>247</sup>, que, enquanto processo global, denominamos de história humana, por implicar a transformação da própria forma de existência humana no mesmo processo de transformação da natureza.<sup>248</sup> Pela intencionalidade da consciência o ser humano significa as coisas, intencionando-as, expressa-as, dizendo a sua palavra, e as transforma efetivamente no e pelo trabalho.

### 2.1.2. Ainda sobre a consciência

---

<sup>245</sup> Idem, p.63.

<sup>246</sup> Numa aproximação com a concepção freiriana do método de conscientização, citando Álvaro Vieira Pinto, o próprio Freire afirma que o método de conscientização assume a propriedade fundamental da consciência: a intencionalidade, a capacidade de objetivar e presentificar. Freire, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**, 18ª edição, São Paulo: Paz e Terra, p. 5

<sup>247</sup> A expressão "mãos inteligentes", de Vialatoux, é utilizada por Fiori na tese **Abstração Metafísica e Experiência Transcendental**, de 1963, para aproximar o movimento especulativo de interiorização ao movimento prático de exteriorização, na convicção de que a inteligência conceitual é representativa e fabricadora, unindo a razão e as mãos no mesmo processo de significação e transformação do mundo ou mostrando que o ser humano pode ser definido pelo conceito e pelo trabalho, que encarna o conceito no empírico, além da relação no e com o Ser, é claro. Ver: Fiori, E. T. E. I, p. 158-159. Sobre a origem da expressão "mãos inteligente", Ver: Vialatoux, J. **Signification Humaine du Travail**. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1953, p. 202

<sup>248</sup> Segundo FIORI a consciência animal também intenciona, mas enquanto está submersa em seu meio vital, o animal apenas reage aos estímulos adaptando-se e integrando-se cada vez mais à natureza, sem lhe dar uma nova forma de existência, a existência intencional. "A intencionalidade do animal está encerrada no meio

Pelo já antecipado no início deste capítulo, o autor considera impossível referir-se a aspectos da consciência, passíveis de uma abordagem analítica. Mas para uma exposição mais didática do processo de conscientização é oportuno destacar ainda algumas dimensões implicadas no mesmo, como que dirigindo a atenção prioritariamente a uma delas, sem contudo pressupor que ela é destacável das demais. Nesse sentido pode-se falar de dimensões implicadas na conscientização, condizentes com os ‘inspectos’ da consciência intencional. Com esse propósito introdutório convém apresentar primeiramente tais ‘inspectos’ para posteriormente versar sobre a conscientização como tarefa mundana, intersubjetiva e histórica.

Sendo que a consciência sempre se constitui exclusivamente como consciência de algo, isto é, intencionando algo, fazendo com que esse algo se presentifique, não há consciência anterior a essa “consciência de algo”. Ao presentificar o “algo”, a consciência confere-lhe uma nova forma de existência. O algo torna-se “objeto intencional da consciência”, isto é, a consciência é capaz de objetivar o mundo, distanciando-se dele e afirmando-se diante do mundo, objetivado na consciência, como sujeito que objetiva: nisso consiste a transcendência intencional da consciência. Ela não está mais imersa no meio vital, nos limites do mecanismo de estímulo-resposta.<sup>249</sup> A estrutura intencional da consciência permite que o ser humano, além de ser consciência de mundo, seja autoconsciência radical, consciência de ser si mesmo, de ser sujeito que presentifica, objetiva e confere significação humana ao mundo. Significação que não é uma reprodução mental da coisa singular, mas uma nova forma de existência da mesma: objeto intencional de significação universal, isso porque a consciência é abertura para a infinitude, enquanto “consciência de ser”.

---

vital enquanto que o ser humano intenciona desde o seu mundo humano, histórico, constituído por ele. Ver; FIORI, *Notas Sobre Personalismo e Compromisso*, p. 2-3

<sup>249</sup> Mecanismo restritivo a uma certa “adaptação inteligente”, como os outros animais, que não objetivam o meio e por isso eles se naturalizam no processo de relação com o mesmo, enquanto que o ser humano, por força da transcendentalidade da consciência, transformando o mundo, humaniza-o. Idem, p. 1 e 2

Aí reside a peculiaridade da interpretação fioriana do *cógito*: o “eu penso”, “eu sou”, não se restringe à certeza lógica da razão pensante, mas, enquanto existência, é “consciência de ser”, que distingue o ser humano dos outros seres. Na consciência humana acontece o auto-desvelamento do ser, desde o qual as significações podem ultrapassar a mera “teoria da representação do sujeito” e adquirir uma consistência ontológica, aproximando novamente o pensar e o ser. Assim considerada, a transcendência intencional da consciência é também a “razão da liberdade”, o seu exercício é exercício da liberdade na constituição do mundo humano e de suas possibilidades. Na consciência de ser, Fiori admite que “a energia de ser posta nas mãos do ser humano permite-lhe construir a sua existência”, possibilita que ele se autoconfigure em liberdade.

A consciência humana em sua intencionalidade possui o plus da *transcendência*, isto é, a capacidade de objetivar, de emergir no meio vital e de conferir um significado universal à coisa, sobrepassando o imediato e o particular da percepção sensível. Isso está pressuposto quando o autor afirma que “a intencionalidade da consciência é abertura na direção do infinito”.<sup>250</sup> Ou ainda, “essa capacidade da consciência, de intencionalizar, desprender-se do meio vital, e objetivá-lo, é o que chamamos transcendentalidade”.<sup>251</sup> Essa, por sua vez, vai além da mera capacidade de objetivação, consumando-se na consciência que o EU tem de si mesmo, enquanto sujeito que objetiva. O sujeito também põe no objeto algo que não está nesse objeto particular: a significação universal. Essa significação universal, enquanto ideal, é imprescindível à postura crítica<sup>252</sup> e ao projeto de transformação, seja do meio vital natural, seja do meio sócio-histórico, que implica na transformação do próprio agente, pelo fato de fazer-se nesse meio e por sua mediação. Essa é o significado da afirmação de Fiori quando diz que o ser humano não se naturaliza

---

<sup>250</sup> FIORI, *Notas sobre Personalismo e Compromisso*, p. 3

<sup>251</sup> cf. op. Cit. p. 2

<sup>252</sup> A simples pertença a uma realidade, sem a possibilidade do distanciamento, impediria a ação transformadora da mesma. A significação ideal não é um critério externo de julgamento e projeção da ação. Na perspectiva dialética a própria ação transformadora, de caráter utópico, é que serve de referência para testar a validade da idealização. Sobre o caráter crítico da utopia e à dialeticidade da práxis, ver ainda Freire, Paulo. **Alfabetização e conscientização**. In: *CONSCIENTIZAÇÃO – teoria e prática da libertação*- São Paulo: Cortez & Moraes, 1979, p. 28

simplesmente como os outros animais, mas humaniza o meio e se humaniza no processo de transformação.<sup>253</sup>

Ao significar algo, a consciência humana não apenas presentifica esse algo, mas o sobrepassa no significado universal, que não se encontra 'nesta coisa particular', mas resulta da abertura da consciência ao infinito, isto é, a extensão universal da significação pressupõe que a consciência liberte-se da coisa particular, distancie-se dela e se direcione para a universalidade, graças à sua abertura para o infinito. Para o ser humano todo o existente é significado, é simbólico, porque a significação não está na coisa, não é a coisa ela mesma. A significação se constitui na consciência, ela é comportamento.<sup>254</sup>

Contudo, esta forma de compreender a consciência e, conseqüentemente, o conhecimento, seria subjetivista caso não houvesse uma fundamentação ulterior, metafísica. Fiori esclarece: "o fato de que as significações sejam significações humanas não quer dizer, necessariamente, que não podemos conhecer as coisas na verdade". Nesta forma de compreensão está, porém, implícito que não podemos conhecer a natureza pura das coisas, uma vez que quando as atingimos já há algo de humano. Em última análise, também aqui, a metafísica da participação, que fundamenta a intencionalidade da consciência, sustenta, igualmente, a objetividade do conhecimento, de acordo com o exposto no capítulo anterior, porque as "significações são expressões de um ser humano, que é ser, como a pedra é ser, como a árvore é ser", mas com a diferença fundamental de que estas coisas não têm consciência de ser e o ser humano tem consciência de ser, melhor, é o ente no qual o Ser chega à consciência de si mesmo: é Espírito. "Esta é a primeira verdade: a translucidez de um ser que se faz presente a si mesmo; a verdade do auto-desvelamento do Ser em nossa consciência".<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> FIORI faz esta distinção entre a pessoa e os animais: o animal se naturaliza; o ser humano humaniza a natureza. O animal toma consciência das coisas enquanto estímulos (somente intenciona), o ser humano objetiva, intencionaliza, conferindo significado humano às coisas, desde o seu próprio mundo humano.

<sup>254</sup> A relação para com o mundo é comportamento, ou na perspectiva gadameriana, ter mundo é comportar-se com relação ao mundo, o que para Fiori significa práxis, na junção da inteligência e da mãos. Ver: Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e Método**. p. 643. Ver ainda Fiori, que considera a palavra como comportamento humano, significante do mundo. Não pura designação ou pensamento, mas também transformação, práxis. Cf. **Aprender a Dizer a sua Palavra**. In: T. E. II, p. 61

<sup>255</sup> FIORI, E. **Elementos sobre personalismo y compromisso**. Mimeo. Centro de documentación MIEC. Janeiro de 1968, p. 4

Quanto à mundaneidade da consciência, que é propriamente a forma da consciência na relação de objetividade, pressupõe-se obviamente a intencionalidade, porque não se pode pensar uma consciência de algo de um lado e, de outro, um mundo fora da consciência. A consciência sempre se constitui como consciência do mundo, que, por sua vez, sempre se constitui como mundo da consciência. A consciência do mundo é o mesmo que mundo da consciência. Para evitar ambigüidades entre esses dois polos da dialeticidade o autor utiliza o termo ‘reflexão’ ao referir-se à interioridade e ‘mundo da consciência’ quando se trata da exterioridade. Mas na relação de objetividade, mediante o corpo-próprio que, em sendo humano, é corpo-consciente, a consciência de mundo e o mundo da consciência são inseparáveis, ao mesmo tempo que ambos emergem concomitantemente no processo da referida relação, essencialmente caracterizada pelo trabalho.<sup>256</sup>

Na relação de objetivação há sempre também expressão; não há como objetivar sem expressar. A consciência do ser finito não objetiva criando, mas expressando em determinado horizonte de compreensão, que é o mundo da consciência. Se toda objetivação é uma expressão humana, não há como atingir a coisa em sua natureza pura. No entanto, expressar é exercício da transcendência da consciência. Nessa perspectiva o antagonismo entre idealismo e realismo não faz sentido, uma vez que a partir da correlação original e originária consciência-mundo é impossível pensar uma consciência vazia ou um mundo sem consciência. Na concepção personalista a “verdade está na consciência como consciência de mundo ou no mundo como mundo da consciência.” É igualmente absurda a hipótese de existirem coisas sem consciência, uma vez que elas seriam coisas sem significação.<sup>257</sup>

A mundaneidade caracteriza-se pela objetivação-expressão; pois a consciência, ao significar a coisa, dá-lhe uma nova forma de existência: a existência intencional. Como tal, a objetivação-expressão é a recriação da coisa, sua transformação: “a palavra que expressa

---

<sup>256</sup> veja-se aí a dificuldade de separar a mundaneidade da práxis, da intersubjetividade e da historicidade e a ênfase na expressividade concreta ou na existência, materializada no trabalho, que já antecipa importância da linguagem, cuja centralidade será explicitada no item 3.4 do presente trabalho.

<sup>257</sup> Cf. op. Cit. P. 5

a coisa já é o começo de sua transformação”. O surgimento da consciência, da expressão e da palavra são concomitantes. Somente existe mundo porque existe uma consciência que o expressa na linguagem, mas que é linguagem comum a outras consciências, assim como o mundo é mundo comum, elaborado colaborativamente mediante o trabalho, cuja ‘raiz é a transcendentalidade da consciência.’<sup>258</sup>

Por isso que a intersubjetividade também é um traço essencial à consciência e imprescindível para a conscientização, pelo menos enquanto essa é entendida no profundo sentido de ser tomada de consciência da condição humana e processo de constituição histórica das subjetividades em processo na direção dessa condição, de serem sujeitos de sua destinação histórica. Considerando mais o aspecto existencial, prático, histórico, pode-se entender que a consciência é intersubjetiva porque não há consciência que não seja consciência de mundo, mundo comum a outras consciências. É pela mediação originária do mundo comum que as consciências se comunicam e se constituem como consciências do mundo. Mas não é a comunicação que torna o ser humano um ser comunicante. Ao contrário, ele se comunica pelo fato de ser comunicante,<sup>259</sup> de tal sorte que ele somente se personaliza nesse exercício da intersubjetividade das consciências, a saber, no diálogo. A personalização é processo de intersubjetivação das consciências de tal modo que a pessoa não se opõe à sociedade, mas ela é a síntese concreta de ‘indivíduo e sociedade’.

Na intersubjetividade das consciências a objetivação-expressão do mundo comum deveria ser a sua humanização, para que o mundo fosse a mediação do reconhecimento das consciências que nele se co-existenciam. Reconhecimento que, na práxis, é diálogo, no qual a palavra é expressão e elaboração de um mundo comum e a comunicação é o mundo comum em elaboração.<sup>260</sup>

---

<sup>258</sup> idem, p. 6.

<sup>259</sup> Idem, p. 7.

<sup>260</sup> Aqui já aparece implicitamente a assimilação de elementos da virada lingüística, não exatamente o “trânsito de uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem”, conforme afirmação de Marques/Andreola, mas, sem dúvida, o exercício de um filosofar dialógico, intersubjetivo. Ver: MARQUES, Mário Osório e ANDREOLA, Balduino Antônio. Verbete sobre Ernani Maria Fiori no **Dicionário de Educadores no Brasil – da colônia aos dias atuais**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999, p. 170-174.

Por outro lado, retomando a 'energia de ser' que dinamiza todos os entes e que, na consciência humana, se faz consciência de ser, convocando-a a ultrapassar a sua finitude física na infinitude intencional, pode-se entender que tal dinamismo é chamamento na direção de 'ser mais', é direção de 'valor'. É a isso que, no personalismo, se denomina de compromisso: "a pessoa humana é o ser no qual se faz o esforço de compreensão do ser". Então, a consciência aberta para o mundo abre-se também na direção do ser em toda a sua amplitude. Fazendo-se consciência existencial e concreta de ser, a consciência assume a plenitude intencional do ser, mas que nunca está dada, uma vez que o esforço de compreensão de ser é existencial, é histórico; é fundamentalmente a história.

Assim chega-se à essencial historicidade da consciência, já implicada nos traços anteriores, pois, ter mundo é comportar-se com relação ao mundo, cuja condição é a temporalidade<sup>261</sup> e a história. Pela transcendência a consciência é capaz de despegar-se do vivido, fazendo aparecer três êxtases da consciência: presente, passado e futuro. A consciência está fisicamente no presente, intencionalmente está liberada para o passado e para o futuro: esse é o processo de temporalização da consciência. O ser humano é capaz de romancear, de, no presente, narrar o passado e projetar o futuro: é historiador.<sup>262</sup> Inventando o seu passado e o seu futuro ele faz história e se torna aquilo que faz de si fazendo história: é um ser radicalmente histórico; capaz de projetos e previsões, o que implica a liberdade e a determinação, sem a qual não poderia projetar-se. O projetar-se é o exercício da liberdade; é a afirmação da dialética entre o determinismo e a liberdade.

Enquanto projeto o ser humano está sempre além de si mesmo. Somente nessa transcendência pode-se entender os outros 'inspectos' da consciência. Mas o projeto não é algo no vazio. Trata-se da opção diante de possibilidades historicamente dadas, que também são humanas, históricas. Diferentemente dos entes puramente naturais, o ser humano não é somente vida, mas é uma vida na qual a força de viver e de existenciar-se está em suas próprias mãos, possibilitando que ele autoconfigure a sua própria existência. E isso é a história.<sup>263</sup> No momento em que a vida se faz espírito, isto é, é capaz de objetivar,

---

<sup>261</sup> Idem, p. 8.

<sup>262</sup> Idem, p. 9.

<sup>263</sup> Idem, p. 10

nesse instante a vida se faz história. 'Este é o poder fundamental do ser humano, a sua radicalidade pessoal que o faz um ente histórico.'<sup>264</sup>

Numa outra linha de reflexão, a historicidade pode ser entendida como a atividade humana de constituir o mundo, de sobrepassá-lo, dando sentido universal às significações que se constituem nas consciências enquanto consciências do mundo. Significações que são abstratas, mas que sempre estão em um determinado contexto, e que a consciência pode organizar contextualmente dentro de uma lógica na forma de discurso. É a discursividade da consciência pela qual o ser humano pode pensar a realidade como um todo, como um mundo abstrato. Então o esforço humano deve ser o de tentar reintegrar estas significações na totalidade concreta. Mas a própria totalidade concreta é apenas um momento de um processo total.<sup>265</sup> A totalidade da consciência sempre escapa ao processo de totalização porque a consciência tem a dimensão transcendental, fazendo com que o processo seja indefinido e contínuo esforço mundano, histórico, de reflexão totalizadora. É um movimento de discursividade dialética de compreensão do ser humano; movimento de totalização da consciência que nunca encontra o seu termo porque o ser humano é uma essência histórica: uma existência que permanentemente conquista a sua essência.

Fiori pretende distinguir-se tanto da postura essencialista quanto da existencialista, afirmando que o ser humano não é uma idéia que prefigura uma existência, mas que é uma existência que autoconfigura suas próprias idéias.<sup>266</sup> O ser humano é definido como sendo uma "essência histórica"; um ente que está sempre além de sua natureza, ou que ele é uma essência histórica.<sup>267</sup> Na radical historicidade a consciência humana pode ser também consciência historiadora, que se faz através de sua própria práxis, que, obviamente, pressupõe novamente os traços anteriores.

---

<sup>264</sup> ibidem.

<sup>265</sup> idem, p. 11.

<sup>266</sup> idem, p. 12

<sup>267</sup> **Personalismo y compromiso**, p. 13. "Se temos uma visão dinâmica do ser a noção de essência histórica nos parece mais aceitável do que a de 'essência eventual', pré-determinada", afirma o autor. Mas essa superação é demarcada mais claramente nos Textos Escolhidos I, p. 38, p. 42, e T. E. II, principalmente na p. 20, em que afirma: "não sou nem essencialista, pois não ponho, de maneira absoluta, a essência antes da existência, nem existencialista, ao modo de Sartre, por não admitir que a existência preceda a essência." Fiori define a historicidade "à maneira lavelliana, dizendo que a existência é permanente conquista da própria essência, o que significa que o nunca se conquista inteiramente a si mesmo."

## 2.2. Conscientização:

### 2.2.1. Enquanto dialética consciência-mundo

A valorização da historicidade, desde a profundidade metafísica da intencionalidade da consciência, leva Fiori a caracterizar inicialmente a conscientização como o “retomar reflexivo do movimento de constituição da consciência enquanto existência”. E ao mesmo tempo, em sendo práxis histórica, tal movimento faz emergir a radical intersubjetividade das consciências neste retorno reflexivo. Sendo consciência “de” mundo, que é histórico e comum às consciências que nele se expressam ao constituí-lo e nele se constituírem, significando o mundo comum, familiar, a reflexão sobre este mundo faz aparecer seu caráter intersubjetivo e intersubjetivante da conscientização.<sup>268</sup>

A constituição da consciência acontece espontaneamente<sup>269</sup> e, para que ela se efetive como consciência ‘de si para si’, carece da reflexão ou da “retomada reflexiva”,<sup>270</sup> visando a plenitude da condição humana. Somente na reflexão aparece a dialeticidade entre consciência e mundo; a co-pertinência entre a produção de si mesmo na produção colaborativa do mundo.

---

<sup>268</sup> Novamente aqui, pela Idéia Metafísica da “participação”, o EU é, desde a origem, efetiva participação e mundo histórico que emerge no processo ativo de significação é mundo comum: intersubjetivo.

<sup>269</sup> A constituição espontânea da consciência refere-se ao processo normal de constituição da subjetividade, antes da tomada de consciência. Processo que pode ser ilustrado eloqüentemente pelas palavras sartreanas de poetas da MPB: “Por tanto amor, por tanta emoção, a vida me fez assim: doce ou atroz, manso ou feroz... Eu caçador de mim. Preso a canções e entregue a paixões, que nunca tiveram fim, etc”. Ver: MAGRÃO e SÁ, **Eu Caçador de Mim**.

<sup>270</sup> A constituição espontânea da consciência corresponde à Primeira Figura da Consciência descrita por Hegel na Fenomenologia do Espírito: o saber imediato ou a consciência sensível. Para chegar à conscientização, é preciso que se supere gradativamente as figuras da consciência: a percepção da multiplicidade de qualidades do real, a contraditoriedade do entendimento ou da razão analítica que fragmenta o real, a autoconsciência pelo imprescindível reconhecimento do outro, a superação do isolamento das consciências, que pretendem reconhecer-se abstratamente, através do reconhecimento das potencialidades do trabalho ou da práxis histórica (que elucida a historicidade do objeto da sensibilidade, da percepção, do entendimento, etc.). Esta por sua vez mostra a Razão como nova figura, ainda contraditória, por evidenciar a conflitividade do social, que é, a um só tempo, reconhecimento da essencial sociabilidade (intersubjetividade) e incapacidade de atingir o universal.

A consciência, enquanto ex-sistência, constitui-se dialeticamente na constituição do mundo, de tal modo que não pode haver separação como se a consciência e o mundo fossem duas entidades estáticas e separadas. Na filosofia de Hegel este procedimento analítico de fragmentação do real corresponde à contraditoriedade da razão, que na perspectiva de Fiori é superada na unidade dialética de co-instauração de ambos, consciência e mundo, no encontro. “Encontro que não é o resultado de dois entes que se encontram, mas, sim, a origem de ambos, encontro originário”.<sup>271</sup> Embora o encontro seja marcado pela consciência ou pelo sujeito, a consciência e o mundo ganham realidade concomitantemente:

“Um não se perde no outro, perdendo a sua identidade: identificam-se um através do outro. O Eu consciente é presença que se presentifica a si mesmo ao presentificar o outro. E o outro só é presente na luz dessa presença.”<sup>272</sup>

Considerando tal grau de copertinência entre consciência e mundo, a reflexão ganha outro significado. Não é a consciência que simplesmente se volta sobre si mesma. Pressupondo o mundo enquanto resultado da práxis humana, esse caminho para a interioridade, denominado de reflexão, passa pela exterioridade, que, por sua vez é inseparável da interioridade das consciências que historicamente se expressam na atividade objetivante de elaboração do mundo. Entendida desse modo, a reflexão, possibilitada pela transcendência intencional da consciência, é auto-aprofundamento através do mundo, que, não sendo mundo de uma consciência isolada, recoloca a questão da intersubjetividade.

Mas sem a transcendência da consciência este ex-curso para dentro de si mesmo, mediado pelo mundo, aprisionaria a consciência na situação vivida, tornando-a separada de si mesma, uma vez que a reflexão tem seus limites circunscritos pela situação histórica, pelo “mundo” do qual a consciência é consciência. Aprisionamento que ocorre

---

<sup>271</sup> “FIORI, T.E.II, p. 67.

<sup>272</sup> Idem. Isso corresponde à superação do isolamento através do imprescindível reconhecimento do outro na perspectiva de HEGEL, com a significativa diferença de que na Fenomenologia do Espírito o reconhecimento implica primeiramente a guerra ao outro, é conflitividade social, sem aceno a uma copertinência de instauração de ambos.

efetivamente num mundo em que as relações cotidianas são mistificadas. Mas o que se pretende acentuar aqui é que a consciência do ser finito, histórico, carecendo da mediação para tornar-se consciência de si, é consciência histórica<sup>273</sup> e finita. Na expressão de FIORI, “uma consciência que fosse presença presente a si mesma, sem mediação de presente algum, não seria ‘para si’; seria o ‘si mesmo’ absoluto”.<sup>274</sup>

A referência à mediação significa que o “para si” da consciência não existe sem a abertura, isto é, sem que ela seja consciência “para outro” que não ela mesma. Por isso que a ‘conscientização se anuncia, desde o primeiro momento, como movimento em que a consciência se reconquista ao conquistar o mundo’, isto é, anuncia-se como práxis histórica, uma vez que a conquista do mundo e sua significação ativa não são idealismo arbitrário de uma consciência: a significação é efetividade histórica. Por esse motivo é que a conscientização também se afigura desde o início como processo permanente, o que corresponde igualmente à ontológica e histórica vocação de ‘ser mais’; a consciência re-constitui-se continuamente na permanente re-constituição do mundo, no processo histórico.<sup>275</sup>

Nessa perspectiva histórica de contínuo processo, o mundo não pode ser considerado como resultado de uma consciência caprichosa. A constituição do mundo da consciência e da consciência do mundo é acontecimento dialético, isto é, processo no qual não há pré-existência de um ou de outra, nem existe a possibilidade de uma consciência e de um mundo “em si”. Na dialeticidade histórica consciência-mundo também o “para si” e o “para outro” são concomitantes.

---

<sup>273</sup> Para evitar o idealismo convém aludir à significação gadameriana do conceito de “consciência histórica”, que implica a historicidade e a finitude da consciência. Embora o ser humano faça história, ele não pode fazê-la arbitrariamente, pois já é, na sua origem e em constituição, formado pela história que sofre e da qual é portador. A consciência histórica encontra-se sempre sob os efeitos da história enquanto age. Ver: Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e Método**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1998 p. 450.

<sup>274</sup> Fiori, E. M. Textos Escolhidos II, p.67

<sup>275</sup> Essas idéias de Fiori (1970) são encontradas também explicitamente em Freire (1979): “A criação de uma nova realidade (exigência da crítica utópica e do ‘ser mais’) não pode esgotar o processo de conscientização. A nova realidade deve tomar-se como objeto de uma nova reflexão crítica... A conscientização, como atitude crítica dos homens na história, não terminará jamais” Ver: Freire, **Conscientização**, São Paulo. Cortez e Moraes, 1979, p. 27.

Pode-se pensar que o autor abandonou aqui a noção de intencionalidade transcendental da consciência devido à consideração da concretude e da dialeticidade históricas como forma de afastar o abismo idealista da fenomenologia pura. Mas a transcendência da consciência continua uma exigência enquanto possibilidade de relação e de objetivação, pois, estando situada em determinado contexto concreto no qual e em relação com o qual se constitui, facilmente a consciência submergiria caso não possuísse a capacidade de emergir, de distanciar-se, para objetivar este mesmo contexto.<sup>276</sup>

A conscientização pressupõe, pois, a transcendência da consciência e, enquanto reflexão crítica e ação transformadora, ela acontece mediante o ingente esforço do sujeito para presentificar o mundo, objetivando-o, olhando-o de dentro, sem sair de si, e paradoxalmente, adentrando-se em si mesma. A reflexão, enquanto retomada ou retorno, pressupõe o mundo objetivo e a transcendência da consciência. Não há interioridade sem exterioridade, nem pode haver conscientização sem que se admita a intencionalidade transcendental da consciência. Porque, por um lado, a consciência se constitui na relação com o mundo, por outro, pela reflexividade, é capaz de encarnar o mundo, presentificá-lo enquanto presença, dar-lhe significação intencional e encarnar-se nele através da práxis<sup>277</sup>. A própria constituição histórica da consciência exige que a conscientização seja a um tempo ação-reflexão; apreensão do movimento histórico de constituição da consciência e ação transformadora, uma vez que consciência e mundo se erigem concomitantemente.

"A consciência se constitui na práxis histórica homem-mundo, que é dinamicidade interna e contínua. A conscientização é possível porque, ainda que se constitua nesta co-pertinência, a consciência transcende o mundo, podendo abordá-lo e transformá-lo. Ela é interiormente transcendente a si mesma".<sup>278</sup>

---

<sup>276</sup> Ver a respeito dessa idéia a caracterização que Freire faz do ser humano, diferenciando dos outros animais, imersos em seu meio. In: **Educação e Mudança**, p.35 e **Ação Cultural para a Liberdade**, p.65.

<sup>277</sup> Também para Freire "a práxis não é ação em si sem intencionalidade, sem finalidade. É ação e reflexão. Os homens se constituem historicamente como seres de práxis e tem-se capacitado para transformar o mundo, para dar-lhe sentido". A práxis é ação transformadora do mundo, dando-lhe sentido ao mesmo tempo em que o ser humano vai se auto-configurando. FREIRE, Paulo. In: TORRES, Carlos Alberto. **Diálogo com Paulo Freire**. São Paulo: Loyola, 1979, p. 67.

Ao considerar a conscientização desde a co-pertinência dialética consciência-mundo torna-se imprescindível considerar também a temporalidade e a historicidade da consciência, pois a conscientização é processo de temporalização e historização. Por outro lado, em sendo também práxis de transformação, para além da tomada de consciência, pressupõe igualmente a transcendência da consciência porque somente um ser capaz de objetivar o tempo e de fazer história através de sua ação transformadora, é capaz de apreender reflexivamente o movimento de constituição de sua própria consciência.

No entanto, a apreensão teórica do real, o dar-se conta do processo mesmo de constituição da consciência é apenas o primeiro momento da conscientização, que ainda não garante o senhorio do ser humano sobre si mesmo na história. A conscientização é práxis histórica de contínua reconstituição da consciência e do mundo, caracterizada especialmente pela reflexividade própria à intencionalidade da consciência.

### **2.2.2. Enquanto Práxis contínua de refazer-se refazendo o mundo.**

“O significar ativo em que o mundo é significado não se efetua como atividade de uma consciência pura, pura subjetividade. Esse significar, ao contrário, é comportamento corpóreo-mundano e existencial no qual se constitui e reconstitui o mundo significado”.<sup>278</sup>

“O sujeito desse saber é Logos e Práxis. Não é logos que ilumina o mundo como um espetáculo, ilumina-se na interioridade de uma práxis que o transforma. Diz o mundo num discurso que é ex-sistência.”<sup>280</sup>

---

<sup>278</sup> FIORI, *Conscientización y Educación*. (separata) Mexico: Talleres Graficos Honegger, S.A.I.C. 1970, p. 28

<sup>279</sup> Na sequência do texto o autor acentua a dialeticidade do ser histórica, afirmando que ele é “logos e práxis”, entendendo que a práxis é objetivação do corpo próprio enquanto corpo consciente. Mesmo considerando que o corpo próprio é a categoria antropológica de estrutura que possibilita a experiência da objetividade do mundo, em Fiori deve-se ter presente que tal experiência tem a sua base na intencionalidade da consciência enquanto presença que toma consciência de si mesma ao presentificar e objetivar. A totalização do sentido das relações humanas de objetividade e de intersubjetividade é atividade espiritual ou é atividade da intencionalidade da consciência enquanto presença presente a si mesma mediante a objetividade do mundo e a alteridade dos outros. Ver: Fiori, E. T. E. II, p. 69.

<sup>280</sup> FIORI, T.E.II, p. 62

A conscientização é práxis histórica ação-reflexão<sup>281</sup>, é obra de mãos inteligentes que forjam o ainda-não a partir de possibilidades concretas do mundo que desafiam a capacidade criadora dos seres humanos. Embora o ser humano nasça do mundo já constituído e que o solicita, ele nasce também para o mundo ainda em processo, aberto a uma infinidade de possíveis. É esse grau histórico de liberdade do ser para o mundo histórico ainda não inteiramente constituído que possibilita a práxis de transformação do mundo. Enquanto práxis, a conscientização é acontecimento interior e concomitante ao processo de transformação do mundo; concomitante ao surgimento de uma nova forma de existência histórico-cultural, numa nova configuração axiológica. Isso significa que a consciência não está aí de forma estática e incomunicável, tampouco a conscientização resulta somente da reflexão (idealismo) ou somente da ação (praxismo). Reflexão-ação é um binômio inseparável. O conteúdo da reflexão emerge da ação, que, por sua vez, tem a intencionalidade, tem o sentido que os seres conscientes lhe atribuem.

Embora haja coerência quanto à prioridade da interioridade ou da intencionalidade da consciência como fonte do movimento contínuo de re-constituição consciência-mundo, o autor enfatiza que este movimento é práxis histórica. Práxis cujo sujeito é o sujeito social que historicamente se habilitou para tal, mas cuja condição de sujeito pode ser negada em condições concretas de relações assimétricas. Em tais situações a conscientização somente se processa juntamente com a mudança radical das relações de dominação em relações de igualdade. Daí o seu caráter revolucionário: restituir a dignidade de Pessoa a cada ser humano, dentro do processo de mudança da sociedade, o que equivale historicamente à restituição da condição de sujeito do processo.

Retomando a idéia da nova configuração axiológica, pode-se afirmar que a "racionalidade da história" consiste no "mundo consciente", isto é, no mundo que se sabe enquanto expressão das consciências que nele se expressam no processo da concomitante instauração de ambos. O viés marxiano da práxis serve aqui de antídoto ao idealismo,

---

<sup>281</sup> Na mesma perspectiva FREIRE afirma que "a práxis não é ação em si sem intencionalidade. É ação e reflexão. Os homens se constituem historicamente como seres de práxis e têm-se capacitado para transformar o mundo, para dar-lhe sentido". FREIRE, Paulo. In: TORRES, C. A. **Diálogo com Paulo Freire**. p. 67

mostrando que a consciência e o mundo se relacionam dialeticamente na concretude do processo histórico de re-estruturação contínua de ambos.

“Nesse sentido, a expressão do mundo não antecede nem sucede à sua transformação: uma contém a outra; uma ultrapassa a outra e coincidem. Assim, a consciência do mundo retoma, reflexivamente, o movimento de seu significar ativo, em que os significados mundanos se constituem. À medida que o homem dá significados ao mundo, neste se reencontra, reencontrando, sempre e cada vez mais, a verdade de ambos<sup>282</sup>”.

Assim, a significação ativa do mundo é um processo de desenvolvimento dialético da consciência do mundo. O mundo inconsciente não pode ser refletido na consciência, da mesma forma que não há consciência sem mundo, uma vez que a consciência se determina no mundo expressando-o ao nele se expressar; encarnando-se nele ao encarná-lo. Desse modo a conscientização acontece no mundo em conscientização, ambos, consciência e mundo, emergindo da e na práxis. Por isso que "aprender a dizer a sua palavra", expressando-se na expressão do mundo, é encontro com o mundo e consigo mesmo enquanto "ser-no-mundo".<sup>283</sup>

A co-pertinência é tal que a "palavra criadora pela qual expresse o mundo é consciência de si do mundo expressando-se. Na consciência do mundo, o mundo, através dela, vai aparecendo como um horizonte de significados. Estes significados não são postos somente pelo mundo ou dados pela consciência. O mundo se descobre ao mesmo tempo em que a consciência, ao expressá-lo, se expressa nele".<sup>284</sup>

Nessa perspectiva não pode haver uma verdade prévia do mundo ou da consciência. A verdade nunca está dada. Pelo fato de o mundo não poder refletir-se na consciência sem que seja mundo consciente e a consciência não poder ser determinada pelo mundo antes de

---

<sup>282</sup> FIORI, T.E. II, p. 68

<sup>283</sup> Na perspectiva da assim denominada "Reviravolta Lingüístico Pragmática" FIORI acentua enfaticamente a carnalidade histórica da "palavra", sua força transformadora, desde que seja palavra autêntica, isto é, seja expressão da interioridade do sujeito da práxis e, enquanto tal, seja a 'sua palavra sobre o mundo', que, em linguagem não mais platônica, tem função *semiúrgica*: não diz simplesmente o que está aí, mas ao dizê-lo está efetivamente dando-lhe uma outra forma de existência, inseparável da práxis. O item final do capítulo 3 explicita o caráter existencial da semântica ou a efetivação da palavra pelo trabalho.

<sup>284</sup> FIORI, T.E.II, p. 67 Idéia que Milton Nascimento expressa poeticamente: "o coração do mundo é a pulsação da gente; a pulsação do mundo é o coração da gente.

ser consciência do mundo, a verdade de ambos acompanha o processo de significação ativa do mundo, que, na conscientização enquanto práxis é também constituição da consciência e do mundo. "A verdade de um se recupera através do outro: não está dada, ela se conquista e se faz; é ao mesmo tempo, descobrimento e invenção".<sup>285</sup>

A reflexão, a retomada do movimento de constituição existencial da consciência, que é retorno reflexivo da consciência do mundo<sup>286</sup>, constitui novos significados, grávidos de novas possibilidades de re-estruturação do mundo e re-constituição da consciência. Significados que somente se efetivam e validam na práxis: na ação transformadora do mundo. Considerando a transcendentalidade da consciência e a Idéia da Participação de cada pessoa na Infinitude do Ser, que provoca a dialética finito-infinito e possibilita a história, Fiori considera que a conscientização é processo contínuo, condizente com a "ontológica vocação de ser-mais", porque na história humana, na práxis, sempre há um certo grau de alienação, de perda de si, por mínimo que seja, provocando a busca da superação. A Experiência de Ser e a experiência de finitude dialetizam-se assim na inquietude do coração humano sem repouso, remetendo-o na direção da infinitude e mergulhando-o radicalmente na história, como exigência do Absoluto<sup>287</sup>, fazendo com que a dimensão utópica do ser humano aflore com todo o seu vigor metafísico e, ao mesmo tempo, como exigência interna da conscientização enquanto processo histórico: a conscientização é "encarnação", é assumir o compromisso histórico.

---

<sup>285</sup> FIORI, T.E.II, p. 68. A luta para afastar o fantasma do idealismo se completa apenas no capítulo final em que o conceito de trabalho é fundamental para legitimar a cultura ou o mundo da consciência, enquanto mundo histórico, que, tanto quanto a consciência do mundo, é mediado pelo trabalho humano através do qual o ser humano cria intencionalmente sua forma histórica na conformação histórica do mundo que, por sua vez, se efetiva numa configuração axiológica e numa estruturação social objetiva, ambas inseparáveis.

<sup>286</sup> "O significar ativo em que o mundo é significado não se efetua como atividade de uma consciência pura, pura subjetividade. Esse significar, ao contrário, é um comportamento corpóreo-mundano e existencial, no qual se constitui e reconstitui o mundo significado. O sujeito desse significar é Logos e Práxis. Diz o mundo num discurso que é ex-sistência" FIORI, T.E.II, p. 69

<sup>287</sup> Trata-se aqui das passagens já várias vezes referidas em que Fiori expressa a sua convicção de que a história enquanto atividade humana somente é possível no encontro das duas linhas, a da transcendência e a da raiz ou a do trabalho humano de transformação do mundo. Ver: I. Fiori, E. T. E. I, p. 47 e, referindo-se diretamente ao absoluto de exigência, p. 48. 2.VAZ, Henrique C. L. p. 21, comentando a idéia de Fiori.

### 2.2.3. Atitude de assumir a história

Isto é a história: temporalização do eu e do mundo num processo em que, juntos, se constituem e reconstituem, respondendo ao destino de seu encontro originário. O eu expressa, incorpora e transforma o mundo num movimento em que o transcende e o reconstitui – transcender que não nega o mundo, e sim o assume e transforma. Nesse movimento o eu se projeta e se recupera continuamente”<sup>288</sup>.

”A conscientização é um compromisso histórico. É também consciência histórica: inserção crítica na história, implica que os homens assumam o papel de sujeitos que fazem e refazem o mundo. Exige que os homens criem sua existência com o material que a vida lhes oferece.”<sup>289</sup>

A reflexão sobre a "mundaneidade da consciência" ou sobre a co-instauração consciência-mundo<sup>290</sup> e a dialética de contínua re-elaboração<sup>291</sup> de ambos no processo marcado pela intencionalidade da consciência, que, ao significar e expressar o mundo, direciona a sua transformação, coloca o sujeito no centro do "mundo humano" ou da história. Quer dizer, fazendo com que tome consciência de que a história é obra de responsabilidade humana e que, enquanto seres históricos, que se fazem na história, estes são responsáveis por si mesmos.<sup>292</sup>

A conscientização como ‘atitude de assumir a história’ é, sem dúvida, algo que causa assombro, pelo fato de acentuar o compromisso de vida, a tarefa do cotidiano: a responsabilidade ética fundamental. Mas na perspectiva do "reconhecimento da

---

<sup>288</sup> FIORI, T.E. II p. 70

<sup>289</sup> FREIRE, **Conscientização**, p. 26 - Citação de uma palestra proferida pelo autor em 1970

<sup>290</sup> A expressão mundaneidade da consciência aparece no texto **Elementos sobre Personalismo y Compromisso** de FIORI, 1967, e a temática da dialeticidade consciência-mundo é desenvolvida também por FREIRE, já na **Pedagogia do Oprimido**, p. 71.

<sup>291</sup> Na perspectiva de FIORI não poderíamos deixar de enfatizar que essa elaboração é colaboração, isto é, é obra intersubjetiva. Portanto, a questão da intersubjetividade deveria ser tratada aqui, juntamente com a historicidade. Mas para explicitar mais didaticamente estes "inspectos", inseparáveis uns dos outros, optou-se por tratar da historicidade e da temporalidade neste item, deixando para a intersubjetividade a função de abrir perspectivas filosóficas para o diálogo pedagógico como exigência ontológica e existencial.

<sup>292</sup> Também FREIRE, considerando a importância desse aspecto da educação-conscientização, retoma a historicidade na **Pedagogia da Autonomia**, p. 31 e a responsabilidade, na mesma obra, p. 81-83.

participação ontológica" esse compromisso é a condição essencial do ser humano, enquanto acontecimento e esforço de compreensão do ser.<sup>293</sup> A experiência interior da presença da infinitude do ser no ser finito provoca o movimento dialético entre o finito e o infinito, possibilitando a efetiva busca de superação do "inacabamento", a busca de "ser-mais", como exigências do ser.<sup>294</sup> Para Fiori o encontro das duas linhas, a do Infinito e a do finito na interioridade do ser humano, possibilita a aventura histórica, ao mesmo tempo que a exige.<sup>295</sup> Fiel à reflexão metafísica, cujas idéias são radicalmente históricas, pode-se conceder que a possibilidade de assumir a história tem sua base na consciência do mistério ontológico, cuja compreensão histórica não depende exclusivamente da reflexão. A pura reflexão resultaria em conceitos abstratos. A compreensão do mistério ontológico é concreta e existencial: é autocompreensão. "O esforço de compreensão do Ser é um esforço existencial na história, é fundamentalmente história".<sup>296</sup>

A história não pode ser compreendida como sendo o dinamismo de todos os entes que tem por causa o dinamismo do ser. Então não haveria verdadeira história, mas dinamismo de difusão do ser nos moldes da 'emanação do Uno' na perspectiva do neoplatonismo. Ainda que se possa pensar a dinamicidade geral do universo como sendo perpassada pela atividade do ser, esta dinamicidade careceria de sentido se não existisse a consciência como lugar da compreensão desta *presença-atividade*.

Imaginando-se que o ser é a "causa primeira" que está colocada num passado primordial, a consciência de ser tornar-se-ia "esquizofrênica", à medida que seria a consciência de estar longe de seu lugar e tempo: de algo fixado ou perdido no passado. Por outro lado, situando-o num futuro, ao modo de uma perfeição, já vislumbrada ou anunciada, uma perfeição a ser atingida, igualmente a consciência seria consciência desse

---

<sup>293</sup> FIORI, **Elementos do Personalismo y Compromisso**, p. 6-7.

<sup>294</sup> Mais uma vez nos deparamos com a idéia da "violência do Absoluto" há pouco referida. Quanto ao inacabamento, ver ainda FREIRE, **Pedagogia do Oprimido**, p. 73 e **Pedagogia da Autonomia**. p. 55-56. Sobre a finitude, leia-se **Pedagogia da Autonomia**, p. 59

<sup>295</sup> Lembrando Pascal, Fiori afirma a transcendência sem negar a imanência, ou, na afirmação de ARANTES, Paulo e FIORI, Otilia, "Fiori nunca deixou de procurar na metafísica as condições de possibilidade da história". In: FIORI, T.E.II, p. 5

<sup>296</sup> FIORI, **Elementos de Personalismo y Compromisso**, p. 8. Referindo-se a essa problemática na filosofia de Fiori, o filósofo LIMA VAZ assim se expressa: "Fiori escreve a carta do Ser a partir do centro irradiante da história" In: FIORI, T.E. I p.20.

dualismo entre o presente, opaco e falso, e o futuro enquanto "verdadeira vida", mas ainda ausente. Para Fiori não há um "ser no princípio" a impulsionar a atividade humana para adiante; tampouco há um Ser em algum "fim" pré-fixado, atraindo os seres humanos para fora de si mesmos. O ser é tal qual o compreendemos e a compreensão do ser é esforço histórico concreto; é processo: a compreensão do ser é a própria história, embora os seres finitos experimentem a presença da Infinitude do ser na história. Seria mesmo coerente afirmar que, na perspectiva fioriana, a consciência de ser é primeira e principalmente consciência radical da finitude, da historicidade e da temporalidade do ser humano.

Aproximando-se da perspectiva da consciência hermenêutica, a experiência da historicidade é, sobretudo, experiência de finitude<sup>297</sup>; é saber os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano; é saber que sequer a nossa história pessoal está em nossas próprias mãos. A experiência é compreendida como sendo algo que faz parte da essência histórica do ser humano, isto é, da qual ninguém pode eximir-se, da qual não é possível poupar alguém, ainda que às custas de sofrimento. Mas mostra igualmente que a experiência ensina que nada está pronto, de que nada se repete, de que não aprendemos da experiência senão que ela nos predispõe para novas experiências, a fim de com elas aprender. Pelo conceito de experiência enquanto abertura para o novo chega-se à compreensão da consciência hermenêutica como abertura, como predisposição para compreender a coisa como sendo assim ou de outro modo: chega-se à dialogicidade do ser humano.<sup>298</sup>

Diante da consciência da finitude, do ser-para-a-morte, assumir a história afigura-se como maldita violência do absoluto, porque não há como não escolher, uma vez que escolher não fazer história ainda é uma opção histórica, possível para este ser livre, que tem consciência de sua condição e que é responsável pelo seu ser.<sup>299</sup> O ser humano é compromisso; esta é a sua condição essencial, ele é radicalmente temporalidade.

---

<sup>297</sup> ver GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 525-527.

<sup>298</sup> GADAMER, op. cit. p. 534-541, refere-se à dialogicidade do ser humano desde a análise da estrutura da pergunta, exemplificando-a com o diálogo socrático.

<sup>299</sup> Convém lembrar novamente aqui o que significa "ser Pessoa": um ser que se autoconfigura, que é aquilo que faz de si mesmo através de seus atos.

Intimamente ligada à historicidade, a temporalidade é, para Fiori, este "inspecto" da transcendentalidade da consciência que confere ao ser humano a possibilidade de libertar-se da situação vivida. Embora esteja fisicamente de modo inevitável no presente, a consciência pode libertar-se intencionalmente, rompendo o presente e instaurando-se no passado e no futuro: "pode romancear o presente, contar o passado e premeditar o futuro",<sup>300</sup> que é o processo de temporalização da consciência. Assim Fiori ressalta o vigor da subjetividade ou do sujeito dotado de consciência, sem depreciar a linguagem. Contudo, a linguagem é atribuída ao seu sujeito. E, ainda que esse sujeito se constitua mediado e modulado pela linguagem, o autor insiste que o processo de temporalização, a capacidade de romancear, de inventar o passado, de projetar o futuro desde o presente, caracterizam a pessoa humana como historiador, como o ente que faz história. A temporalização da consciência permite, pois, que a pessoa se liberte da situação vivida, abra-se para o futuro; projete-se como sendo um ser para o futuro, que, desde o presente, é previsão e projeto; é transcendência.

Rememorando, para Fiori, a experiência ontológica, a experiência da presença da infinitude do Ser na interioridade do ser finito, traz, como exigência interna, a sua vinculação ao trabalho de produção do mundo, uma vez que consciência e mundo se erguem conjuntamente neste processo em que o ser humano vai transformando o mundo ou numa palavra, na práxis.<sup>301</sup> Esta vinculação entre a 'experiência do mistério ontológico e a produção concreta do mundo'<sup>302</sup> mostra que Fiori não necessita abdicar da metafísica nem da reflexividade da consciência para enfatizar a historicidade. Não há um dentro e um fora, um antes e um depois, uma vez que tudo acontece "no interior da própria história enquanto intersubjetividade ativa".<sup>303</sup> Essa 'experiência espiritual de ser', não é passado nem futuro, é presença atual da infinitude do Ser no interior da subjetividade; é experiência na primeira

---

<sup>300</sup> Cf. FIORI, **Elementos sobre Personalismo y Compromisso**, p. 9

<sup>301</sup> Para ilustrar a inseparabilidade entre a relação consciência-mundo, a história e a intersubjetividade das consciências que se reconhecem mediadas pelo mundo-linguagem, é oportuna a interpretação que Lima Vaz, apresenta, versando sobre a trajetória de Fiori: "o reconhecimento subjaz ao trabalho de transformação do mundo como relação que se desdobra nos extremos do silogismo dialético no qual o mundo transformado pelo trabalho é o meio-termo ou o termo mediador. Assim o mundo tem a estrutura do sinal no qual e por meio do qual as consciências se reconhecem e a comunicação é possível". In: Fiori, T. E. I, p. 27.

<sup>302</sup> A produção concreta do mundo implica o trabalho de produção material da vida, que, em sendo uma forma específica de relação homem-natureza, é também produção de um modo específico de 'ser humano', aspecto que será aprofundado no capítulo sobre a cultura.

pessoa e no presente do indicativo: Eu. Tal experiência faz com que a pessoa humana seja um "ser que está sempre além de si mesmo", um ser que no presente é para o futuro; que é capaz de optar por projetos; mais radicalmente, é capaz de fazer-se através de suas ações: é uma essência histórica. Ser uma essência histórica é um paradoxo, que significa para Fiori "ser uma vida em que a força de viver, de existenciar-se -dentro de certos limites- está em suas mãos, para que faça a autoconfiguração de sua própria existência".<sup>304</sup>

A conscientização enquanto atitude de assumir a história é em primeiro lugar tomar consciência dessa condição humana, que implica a tomada de consciência da história, implica em fazer-se consciência historiadora e também em ser consciência histórica, na acepção forte da expressão 'ser sujeito de sua história'. O *poder* (condição de possibilidade) que faz desse ente um ser histórico é o seu poder fundamental; é a sua radicalidade pessoal, segundo Fiori. Radicalidade, poder: a historicidade, desde a intencionalidade da consciência, é entendida como capacidade de distanciar-se do meio, de objetivá-lo, de transformá-lo, construindo o mundo através de significações universais. Significações que, no entanto, são abstratas enquanto o "projeto"<sup>305</sup> não se concretiza na práxis efetiva. O ser humano somente é historicidade na e através da práxis. Nela ele se faz e se refaz, fazendo história e fazendo-se enquanto ser histórico.

Nesse sentido a conscientização é tomada de consciência da história como *atividade humana* por excelência, isto é, aquela atividade pela qual os seres humanos se elaboram na práxis dialética de elaboração colaborativa do mundo. A auto-elaboração tem sentido radical para Fiori: "o sentido de conquistar a sua própria essência", conseqüentemente, de responsabilizar-se por seu ser.<sup>306</sup> Na radical historicidade do ser humano sua consciência é sempre e necessariamente consciência histórica, e, na visão dinâmica do Ser, própria do pensar de fioriano, não é escândalo referir-se ao ser humano como sendo uma "essência

---

<sup>303</sup> ARANTES, Paulo e FIORI, Otília. In: FIORI, T.E. II, p. 5

<sup>304</sup> FIORI, **Elementos sobre el Personalismo y compromiso**, p. 10. Na seqüência do texto se lê: "no momento em que a vida se faz espírito (capacidade de objetivar, etc.), nesse instante a vida se faz história.

<sup>305</sup> "Projeto" tem aqui o sentido sartreano. O ser humano é pro-jeto: é um ente jogado para diante, para o ainda-não, sem que haja outro alguém a jogá-lo senão ele próprio. Por isso ele é inteiramente responsável pelo seu ser. Ver: **O Existencialismo é um Humanismo**. In: Pensadores, Nova Cultura, 1987, p. 6

<sup>306</sup> Fiori. **Elementos sobre el Personalismo y Compromisso** p. 16, fiel a supramencionada concepção sartreana de que o ser humano é o que faz de si mesmo.

histórica”<sup>307</sup>, ou, como já referido anteriormente, “um ente que sempre está mais além de sua própria natureza”<sup>308</sup>

Enquanto historicidade o ser humano também é consciência historiadora; é capaz de dar conta da história, de ser a memória da história e de fazer a narrativa, de marcar o sentido da história como sujeito. Isso tudo é possível porque a consciência humana é histórica e ao mesmo tempo pode transcender o seu presente. Ela se constitui enquanto consciência histórica no mesmo processo em que os seres humanos fazem história. Mas a consciência historiadora é um segundo momento, que pressupõe a criticidade da consciência, a capacidade de tomar consciência da história e de situar-se nela como sujeito que faz a história, embora a faça dentro de um contexto determinado, com um material disponível.<sup>309</sup> Ser consciência historiadora é dar testemunho da história, o que supõe que a consciência seja crítica, que o ser humano seja capaz de situar-se na história com sujeito epistemológico também. Isso significa, porém que a historicidade, a consciência histórica, implica a dialética imanência-transcendência.<sup>310</sup>

Mas não se trata de uma dialética na qual haja a negação de um dos polos. Em outra passagem já se afirmou que a história só é possível no “encontro das duas linhas: a do finito e a do infinito” Na referida dialética a predominância da transcendência seria a negação da imanência, portanto, a negação da história. Da mesma forma que a negação da transcendência, negação que impossibilita a intencionalidade, e, conseqüentemente a práxis do sujeito consciente, seria igualmente a negação da história.<sup>311</sup> A consciência histórica é

---

<sup>307</sup> Na seqüência do texto, p. 16, FIORI reafirma a idéia de que “o homem é existência que conquista perenemente sua essência.” Essência que ele mesmo inventa enquanto faz história.

<sup>308</sup> FIORI, op. cit. p. 13

<sup>309</sup> MERLEAU-PONTY, referindo-se à história concreta mostra que, embora o ser humano seja herdeiro de um modo de existir, nem por isso deixa de ser livre para ser sujeito de sua existência. “Recebi uma maneira de existir, um estilo de existência. Todas as minhas ações e meus pensamentos estão em relação com esta estrutura. No entanto, sou livre, não apesar disto ou aquém dessas motivações, mas por meio delas, são elas que me fazem comunicar com minha vida, com o mundo e com minha liberdade”.

<sup>310</sup> Ser sujeito epistemológico implica consciência crítica, a capacidade de distanciar-se do vivido e objetivá-lo, isto é de fazer-se consciência historiadora. Ver FIORI, op cit. p. 14. No parágrafo seguinte da mesma página trata da dialética imanência- transcendência.

<sup>311</sup> Nas p. 14-15 do texto sobre Personalismo y Compromisso o autor faz referência a duas formas de fuga da história, uma atribuída à consciência mítica, que anula a responsabilidade humana ao anular o sujeito da práxis, outra atribuída à consciência legendária, que está arraigada nos grandes feitos de supostos heróis do passado e é incapaz de reconhecer o presente vivo e seus sujeitos como igualmente decisivo.

pensada como consciência historiadora, que, ao assumir seu lugar de sujeito da história, depara-se consigo enquanto finitude e possibilidade de “ser-mais”, num mundo que é mundo comum. “Assumir a consciência histórica é assumir a responsabilidade de construir um mundo que seja realmente a mediação das consciências, mediação de reconhecimento e não de dominação”.<sup>312</sup>

A atitude de assumir-se como consciência histórica, dentro de um contexto histórico com suas determinações concretas, numa palavra, a conscientização, aponta para a radical politicidade desta atitude: “assumir sua responsabilidade na direção do processo social” como um compromisso irrecusável consigo mesmo e com os outros. Compromisso sem o qual o ser humano torna-se objeto.<sup>313</sup> Assumir a história é, na expressão do prefácio da *Pedagogia do Oprimido*, *dizer a sua palavra*.<sup>314</sup>

A conscientização não se esgota no momento teórico do “retorno reflexivo sobre o movimento de constituição da consciência”, justamente porque o ser humano não pode eximir-se de sua condição de ser um ser histórico. Ainda que ‘ser um ser histórico’ signifique primeiramente ser constituído por uma história da qual o ser humano não é o sujeito, pressupõe-se aqui, pela transcendência intencional da consciência, a possibilidade de constituir-se em sujeito pela reflexão sobre o dado e pela ação transformadora, isto é, pela práxis. Assumir esta condição de ser um ser histórico, que se afirma como sujeito pela práxis, é o que Fiori denomina de encarnação histórica<sup>315</sup>. Expressão que na ontologia de

---

<sup>312</sup> FIORI. **Elementos sobre Personalismo y Compromisso**, p. 15

<sup>313</sup> Ver FIORI, op. cit. p. 15

<sup>314</sup> *Dizer a sua palavra* é mais do que estar na linguagem; é pressupor a consciência, própria do sujeito, ainda que se admita que esse sujeito seja formado historicamente através da mediação da linguagem e que a compreensão seja um acontecimento em meio à lingüisticidade, FIORI não admite que a redução do Ser à linguagem. Manfredo de Oliveira, referindo-se a Heidegger, afirma que “experimentar o ser significa experimentar a linguagem como instância da escuta e da resposta... O falante se experimenta como a mediação da revelação de um sentido que é maior que ele”: a linguagem. Em FIORI o ser consciente se experimenta como o lugar da revelação do Ser que o transcende. Mas esse Ser, antes de ser linguagem, é experiência interior. Ver: OLIVEIRA, Manfredo. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 221-222

<sup>315</sup> “Nous appelons engagement l’assumption concrète de la responsabilité d’une oeuvre à réaliser dans l’avenir, d’une direction définie de l’effort allant vers la formation de l’avenir humain.” “(...) est acte total et libre” cf. Landsberg, Louis-Paul. **Problèmes du Personalisme**. Paris: Éditions du Seuil, 1952, p. 29 e 31, respectivamente. O capítulo VII do **Personalismo** de Emmanuel Mounier também é dedicado ao ‘engajamento’ como compromisso e ação consciente.

Gabriel Marcel adquire o sentido radical de reconhecer, acolher e assumir a condição radical da participação consciente no Ser. Assumir esta condição originária e fundamental, encarnar-se na história, que Marcel denomina também de “engajamento”, é a atitude de busca da vivência da vocação ontológica de “ser-mais” enquanto ex-sistência e história.<sup>316</sup>

Igualmente para Freire a “conscientização é um compromisso histórico. É também consciência histórica: inserção crítica na história”<sup>317</sup> no sentido de os seres humanos assumirem sua condição originária de serem sujeitos. Na mesma perspectiva da ontologia marceliana, o professor Fiori enfatiza que o acolhimento da vocação ontológica é impostergável compromisso de assumir a história. Quando os seres humanos se compreendem como subjetividades encarnadas na objetividade “a conscientização esboça o traçado essencial de seu movimento: o da encarnação histórica”,<sup>318</sup> sem que isso signifique a anulação da radical historicidade do ser humano. Significa que ele pode tomar consciência de que ele é constituído pela história que o precede e condiciona, mas que ele pode igualmente afirmar-se nela, interferindo nela dentro de condições objetivas.

E, na dinamicidade própria do exercício da transcendência intencional da consciência e da encarnação consciente na história, “o mundo vai diminuindo sua opacidade e resistência, ganhando maior transparência humana, enquanto o homem o vai assumindo como fator intrínseco de sua própria renovação”.<sup>319</sup> Nessa dinamicidade, que é práxis, o ser humano redescobre-se a cada momento como um ser inacabado, no mesmo movimento em que vai determinando o inacabamento de seu mundo, a imperfeição de cada momento histórico.

---

<sup>316</sup> Sobre as questões referentes aos conceitos de Marcel ver: sobre a ‘participação’ e intersubjetividade **Le Mystère de L’Être**, p. 16-18; sobre a ‘encarnação’ **Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique**, p.55. Ver ainda: **Ser Livre segundo G. Marcel**. In: Revista Veritas, PUC-RS, v.31, n. 121, março de 1986 p. 15-26.

<sup>317</sup> FREIRE. In: **Conscientização e Alfabetização de Adultos**. Roma, 17-19 de abril de 1970, ou, in: **Conscientização**, p. 26

<sup>318</sup> FIORI, T.E.II p. 69

<sup>319</sup> Idem. Fiori utiliza a expressão “diminuindo a opacidade e a resistência” para mostrar que ele reconhece a ambigüidade da práxis. Por meio de sua ação o ser humano pode tornar o mundo cada vez mais opaco e resistente, negando a si próprio enquanto sujeito histórico e assumindo as dominações que a objetividade lhe impõe.

A consciência do inacabamento e da finitude repousa sobre a experiência interior de ser, como presença provocadora da infinitude do ser no ente finito. Essa é a condição para assumir a história como sujeito ou para a dialética da superação do inacabamento, apesar do ser humano ser um ente de necessidades. Porque, mesmo na simples busca da satisfação das necessidades, a pessoa põe-se a si mesma como sujeito da busca na qual elabora a sua forma histórica de existência. É nessa perspectiva que o processo de conscientização é tomada de consciência, autocompreensão de si mesmo enquanto "ser encarnado na história", além de evidenciar que o ser humano é história. Isto é, ele somente é humano enquanto ser encarnado na história. No processo de conscientização a encarnação é marcada pelo senhorio do ser humano, que, através da palavra criadora e livre, assume a histórica na condição de sujeito da mesma. A história é obra de sua responsabilidade.

Por isso que "dizer a sua palavra" é, ao mesmo tempo, recriar o mundo e dizer-se nele como sujeito. Ainda que seja dito numa linguagem que precede e constitui o sujeito do que se expressa<sup>320</sup>, 'dizer a sua palavra' é recuperar a dignidade profunda da **pessoa**: ser encarnado, que assume a história e que é responsável pelo seu próprio ser.<sup>321</sup> Na expressão de Fiori: "o homem não é um sujeito dentro de um mundo de objetos. É subjetividade encarnada na objetividade,<sup>322</sup> na perspectiva da finitude e da historicidade, ou mesmo no paradigma da linguagem, sem, contudo, abrir mão do sujeito.

A pessoa humana, enquanto ser encarnado, constitui desse modo a sua forma histórica de existência no mesmo processo no qual constitui o mundo histórico-cultural, cuja pulsação é marcada pela encarnação histórica. Mundo que, à medida que vai se tornando mais humano, mais à imagem do seu artífice, torna-se cada vez mais transparente, enquanto for assumido pelo ser humano como fator intrínseco de sua própria renovação,<sup>323</sup> cujo sentido radical é a libertação, sem que isso signifique a dominação arbitrária da

---

<sup>320</sup> MERLEAU-PONTY: "exprimo quando, utilizando todos esses instrumentos já falante, faço-os dizer alguma coisa que nunca haviam dito" Fenomenologia da Linguagem. In: Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1984. P. 135

<sup>321</sup> Uma vez que é aquilo que faz de si mesmo através de seus atos livres, reconhecidos como sendo constitutivos da subjetividade. Cf. MARCEL, Gabriel. *Le Mystère de L'Être*. p.118.

<sup>322</sup> FIORI, T.E.II, p. 69

<sup>323</sup> cf. FIORI, op.cit. p. 69

natureza, característica essencial da tradição moderna e da sociedade de mercado dela decorrente.

Para Fiori, a análise da história como algo objetivo é, de fato, uma tentativa de compreender o movimento interior do ser humano, concretizado em mundo ou efetivado na sua estruturação histórica, entendida como objetivação do próprio homem. Quer dizer que a forma histórica do ser humano concretiza-se no modo de estruturação do mundo, na objetividade da cultura. Mas esta cultura também é subjetiva e pode ser a mediação, por excelência, no processo de conscientização.<sup>324</sup>

A encarnação histórica significa também que a realidade objetiva não é resultado do acaso. Ela é produto da ação humana mais ou menos consciente. Conseqüentemente, a realidade objetiva não se transforma por acaso ou pela ação de leis autônomas sem relação com a consciência e a vontade dos agentes<sup>325</sup>. Por outro lado, há que se considerar que a realidade objetiva condiciona os sujeitos que a produziram e que têm a tarefa de transformá-la. Se a ação transformadora da realidade condicionante fosse impossível também a conscientização seria uma impossibilidade. Isto é, se a realidade determinasse a consciência de estar a tal ponto que impedisse a consciência de distanciar-se, de objetivá-la e de projetar a ação transformadora, a conscientização seria impossível.

A tarefa de contínua transformação da realidade que condiciona a consciência é o que podemos denominar de atitude de "assumir a história", que é a atitude de assumir a originária e radical condição humana: "ser um ser encarnado"; "presença que se presentifica, presentificando o mundo".

---

<sup>324</sup> A cultura como mediação e a explicitação do conceito de cultura Popular terá lugar no item 3.1.

<sup>325</sup> Sobre esta questão é interessante o comentário de Sanchez Vazquez sobre a tese III das "Teses sobre Feuerbach". In: **Filosofia da Práxis**. São Paulo: Paz e Terra, 3. Ed. 1986. p. 158-161.

### 2.3.4. Conscientização e Intersubjetividade

Considerando que o homem e o mundo estão inseparavelmente relacionados e que o mundo é um mundo comum da humanidade, aparece outra característica essencial no processo de conscientização: a pessoa humana não é um ser isolado, embora a personalidade seja algo incomunicável, o ser humano é comunicação ou ser de relações. Relações no mundo e com o mundo, que, em sendo mundo comum, leva ao reconhecimento da imprescindível relação com os outros seres humanos. A compreensão de que a conscientização é práxis histórica de pessoas concretas, isto é, de seres encarnados na história, evoca a idéia da radical intersubjetividade.

Não se trata de explicitar aqui como se chega à relação de intersubjetividade na perspectiva de uma antropologia filosófica sistemática, partindo, por exemplo, da limitação tética do ser-no-mundo e da ilimitação eidética ou da abertura instaurada pela experiência de 'ser' deste 'ser-no-mundo, desde a categoria relacional de objetividade, em que a relação intencional permanece sendo de mão única, solicitando o outro. Ou, a relação de objetividade, expressa na mundaneidade da consciência, é significada na linguagem, que ao direcionar-se ao mundo e à natureza permanece sem resposta a não ser aquela que o dizer humano traduz na sua linguagem, com a intenção de explicitar as estruturas do mundo e as leis da natureza. Mas a linguagem não é monólogo. Sendo anúncio, mensagem, pergunta-resposta, narração, demonstração ou ainda promessa, a linguagem pressupõe e exige reciprocidade entre seres de linguagem ou o aparecimento do outro no horizonte do mundo. Na consideração da história mostra-se a essencial intersubjetividade do ser humano, uma vez que a história é o 'lugar' próprio do existir, com os outros, no mundo; o lugar da comunidade humana que se efetiva nos costumes, nas instituições, na sensibilidade comum, na mediação lingüística, enfim, nos aspectos da relação intersubjetiva que definem para as subjetividades e para as comunidades a forma do seu existir histórico-social.<sup>326</sup>

---

<sup>326</sup> Aquí se poderia dizer que aquilo que o mundo e a natureza significam na relação de objetividade ou na manifestação da intencionalidade para com o mundo objetivo, a história e a sociedade são com referência à relação de intersubjetividade. Ver Lima Vaz. Op cit, p. 59.

O mundo histórico-social é o mundo das iniciativas humanas, lugar do nascimento, do crescimento e da multiplicidade da palavra de reconhecimento ou da palavra como 'medium' do existir-com-os-outros. Mas na intersubjetividade não há uma dissolução da subjetividade na redoma da linguagem.

Porque "pela relação de intersubjetividade a situação mundana do Eu é suprasumida no círculo intencional do ser-com-o-outro: um círculo que lembra a esfera infinita de Nicolau de Cusa e Pascal, pois o seu centro está em toda a parte onde quer que o Eu irradie a sua presença pela linguagem, mas cuja circunferência não se fixa em parte alguma, pois a presença do Eu se dilata na medida em que se prolongam as linhas que dele partem para estabelecer com o outro a relação recíproca da intersubjetividade".<sup>327</sup>

A intersubjetividade não é simplesmente uma categoria de relação, vinculada à historicidade como um acréscimo accidental. Fiori parte da idéia do ser espiritual como participação no ser ou da idéia do 'parentesco ontológico'. Por isso lhe é familiar a conclusão de que o ser-no-mundo tem sua raiz na intersubjetividade originária e de que esse mundo, resultado da objetivação humana, é mediação de reconhecimento das intersubjetividades que nele se constituem. É apenas um recurso didático referir-se à intersubjetividade depois de haver tratado da historicidade e do assumir a história. A história, enquanto atividade humana, ajuda a compreender que as subjetividades que assumem a história não são consciências isoladas e que a conscientização não se restringe ao reconhecimento do outro, mas é processo radicalmente intersubjetivo, mediado pelo mundo-linguagem-comum. E é mais, enquanto exercício de 'aprender a dizer a sua palavra' é práxis de transformação do mundo e das consciências que nele e por meio dele se constituem.<sup>328</sup>

Num certo sentido, considerando o momento reflexivo, a conscientização também é a tomada de consciência da 'experiência de ser' com os outros; experiência de participação, isto é, da radical intersubjetividade.<sup>329</sup> É um processo histórico, cuja dinamicidade está na interioridade do ser humano, na intencionalidade da consciência. Enquanto consciência

---

<sup>327</sup> LIMA VAZ. *Antropologia Filosófica II*, p. 60.

<sup>328</sup> Este aspecto lingüístico- pragmático do processo educativo é de capital importância para Fiori, motivo pelo qual recebe o destaque do item conclusivo do capítulo final deste trabalho.

<sup>329</sup> Ver SCIACCA, M. F. *L'uomo Questo Squilibrato*. p. 33

de participação e de intersubjetividade ela se apresenta necessariamente como processo dialógico mediado pelo mundo-comum. Por isso que Freire dedica a parte central da **Pedagogia do Oprimido** à dialogicidade do ser de relações, chamado à comunhão, não à domesticação”.<sup>330</sup>

O momento reflexivo é decisivo no processo de conscientização, pelo fato de ser tomada de consciência da experiência ontológica da participação; consciência da experiência do parentesco ontológico entre todos os entes no Ser, que é o fundamento de toda crítica às situações de dominação, por um lado e reconhecimento da condição fundamental de que as consciências se constituem intersubjetivamente, mediadas pelo mundo comum expresso na linguagem, por outro. Ao contrário do que afirma o pensamento liberal, as consciências não são apenas capazes de relações dialógicas e objetivas sem que com isto neguem a subjetividade própria de cada uma, mas as consciências se constituem historicamente por meio destas relações, mas sempre a partir da intersubjetividade originária, isto é, sempre na dependência do fundamento: o mistério ontológico da participação. Isto significa que “ser um ser de relações” não é uma criação artificial dos homens na história, mas é uma condição para fazer história, condição para que os seres humanos possam constituir a sua forma histórica e também para a contínua reconstituição de suas consciências: condição para a conscientização enquanto atividade intersubjetiva e intersubjetivante.

“Radicalizando, poderíamos dizer, em linguagem não mais fenomenológica, que a intersubjetivação das consciências é a progressiva conscientização, no homem, do ‘parentesco ontológico’ dos seres no Ser. É o mesmo mistério que nos invade e nos envolve, encobrendo-se e descobrindo-se na ambigüidade do nosso corpo consciente”.<sup>331</sup>

A subjetividade que assume a história não é, portanto, uma consciência isolada. “As consciências não se encontram, mas se constituem em intersubjetividade originária”.

---

<sup>330</sup> O capítulo que trata especificamente disso tem o sugestivo título de: A dialogicidade – essência da educação como prática da liberdade. Idéia presente desde os primeiros escritos até os últimos como *Pedagogia da Autonomia*, de 1999. Ver: FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**, p. 77-86.

<sup>331</sup> FIORI. T.E. II p. 58 - Mais precisamente, **Aprender a dizer a sua palavra**. In: FREIRE. *Pedagogia do Oprimido*, 18ª Ed. p. 15-16

Tampouco “há uma objetividade exclusiva de uma consciência; esta é, sempre, abertura com a amplitude da universalidade. (...) na imanência da história, não constituímos uma objetividade própria, somente nossa, mas participamos de uma objetividade comum”.<sup>332</sup> Esta idéia é fundamental para toda a filosofia prática de Fiori, especialmente a que tem como objeto o processo educativo, o processo de formação contínua da pessoa humana enquanto ser histórico social. Partindo da metafísica da participação ele encontra as condições de possibilidade para a intersubjetividade, bem como as condições para a ‘amplitude universal da consciência’ enquanto presença do Ser infinito e universal na finitude e particularidade.<sup>333</sup>

Apesar das diferenças de sentido entre as intencionalidades das consciências, a pessoa humana, enquanto ser de relações ou radical intersubjetividade, é abertura na direção da universalidade. A intersubjetividade é condição de possibilidade metafísica e histórica para a participação de cada subjetividade na objetividade histórica comum. Mas a objetividade não é decorrência espontânea da vivência de um mundo comum. Na espontaneidade as consciências estão geralmente imersas no mundo, sem assumirem a posição epistemológica e prática de sujeitos. A objetividade ex-surge no processo dinâmico de significação e re-significação do mundo, que é práxis histórica: é elaboração colaborativa do mundo e das consciências, desde a condição original de “seres de relação” ou da intersubjetividade como reconhecimento da participação no Ser.<sup>334</sup>

Na perspectiva de Fiori, a abertura para a universalidade é própria da consciência, enquanto participação e consciência desta participação, com as outras consciências, no Ser. Motivo pelo qual a intersubjetividade não pode ser considerada como sendo um

---

<sup>332</sup> FIORI. T.E. II, p. 69.

<sup>333</sup> Vê-se aí o que distancia Fiori de Gadamer que, partindo da historicidade e da finitude do ser humano, constrói a sua argumentação a partir do conceito de experiência, e se direciona para a dialogicidade socrática do ser humano pela mediação da análise da estrutura essencial da pergunta, como complemento ao conceito de experiência: Tanto na experiência hermenêutica quanto na pergunta ou na linguagem a subjetividade é sobretudo abertura para o ainda não, na direção da universalidade, que, contudo, somente se atinge parcialmente na gradativa “fusão de horizontes”, que é o objetivo do verdadeiro diálogo pedagógico. **Verdade e Método**, p.457

<sup>334</sup> Essa expressão, ‘seres de relação’ é mais ao gosto de Freire e dos existencialistas. Fiori prefere referir-se à *intersubjetividade*, tal como já está conceituada no texto.

acontecimento a posteriori: não é um nós que resulta da relação entre um eu e um tu. A intersubjetividade é originária e está no interior de cada pessoa humana.<sup>335</sup> Justamente por isso pode haver relações assimétricas, pode haver desencontros, mas ainda estes se inserem num horizonte comum, dentro do qual acontece toda e qualquer objetivação de cada pessoa. Quer dizer, pode haver desencontros, e há muitos, mas na imanência histórica participamos de uma objetividade comum, dentro da qual nos movemos. Inclusive a atividade de significar esta objetividade, que, como já vimos, é práxis histórica de transformação mundo-homem, não pode ser a atividade de uma consciência isolada das demais nem atividade de uma consciência pura.<sup>336</sup> Para Fiori, “significar existencialmente o mundo, num comportamento corpóreo, equívale a construí-lo: sua elaboração, em intersubjetividade, é colaboração”.<sup>337</sup>

Fiori pensa a intersubjetividade dentro da teoria metafísica da participação. A participação de todos os entes no Ser é anterior à mediação linguístico-pragmática, como condição da mesma. Mas, para poder enfatizar a possibilidade da transformação consciência-mundo, o autor assimila elementos da Teoria Crítica ou da filosofia marxiana da práxis. O vigor da radicalidade histórica do pensar é metafísico e o seu móvel é a esperança na realização histórica da utopia que radica na metafísica da participação: construir um mundo que seja a mediação transparente das consciências que se intersubjetivam em comunhão. “Por isso que a encarnação no mundo coincide com a promoção mútua das consciências; uma é condição da outra, em reciprocidade dialética. Nossa encarnação é comunhão”. E, retornando ao “pathos” que move as consciências na direção da verdade que é vida, não somente enquanto adequação lógica, FIORI afirma que “assim se esclarece um pouco mais o sentido da conscientização: tarefa mundana e compromisso pessoal de amor”.<sup>338</sup>

---

<sup>335</sup> No Curso de Filosofia Política, 1960, FIORI afirmou, discordando de Aristóteles, que preferia a idéia de que o ser humano é racional porque social, não o contrário, uma vez que a intersubjetividade não é algo que está “entre os homens”, mas algo que “está no interior de cada pessoa” Ver: FIORI, T.E. II, p.100.

<sup>336</sup> Há proximidade entre a posição de FIORI e a teoria heideggeriana da compreensão. Toda compreensão repousa sobre uma compreensão prévia, que a condiciona. Fiori acentua a radical intersubjetividade e historicidade do horizonte prévio de compreensão, sua elaboração histórica, mas não recusa a possibilidade da consciência ser sujeito que dá conta desse horizonte e que é capaz da práxis histórica de transformação.

<sup>337</sup> FIORI, T.E. II, p. 70.

A condição humana da participação ontológica não nega a estrutura intencional da consciência, de ser “consciência de”, ao contrário, é garantia do seu dinamismo, de sua capacidade crítico-utópica, de tal modo que, se a configuração histórica atual for de dominação das consciências, isto é, se não for “mediação das consciências que se coexistenciam em liberdade”<sup>339</sup>, esta mesma condição exige que a conscientização seja práxis transformadora. Portanto, se a estrutura social for de dominação a conscientização deverá ser práxis revolucionária de libertação, para restituir a condição originária das pessoas na intersubjetividade: seres para a comunhão.

A práxis transformadora é possível, ainda que a consciência que objetiva o mundo esteja condicionada, porque a consciência transcende o momento, sua intencionalidade está radicada na veemência do Ser. Essa é a característica fundamental da pessoa: um ser dotado de consciência intencional, que “mesmo dentro de todos os condicionamentos e determinismos, pode dispor de suficiente energia de ser para existir-se, isto é, para re-traçar sua figura histórica, nas linhas do próprio movimento de constituição da consciência como existência”<sup>340</sup>.

Se a intersubjetividade é condição originária e se a intencionalidade da consciência possibilita a objetivação das situações históricas de dominação e a transformação das mesmas, o modo coerente e autêntico de restituir esta condição é o diálogo, que, em si mesmo, já é, por um lado, a negação prática das relações assimétricas e, por outro, a conquista da referida condição originária. No diálogo o “logos” presentifica-se aos dialogantes como mediação fundamentalmente liberadora, restituidora da condição de sujeitos, condição que a prática histórica de dominação nega. No diálogo cada pessoa se reencontra consigo mesma ao dizer a sua palavra e reconhece sua relação com os outros na palavra que expressam. Cada um e todos descobrem sua vocação histórica de “serem sujeitos” de sua própria destinação; de não serem objetos em mãos alheias, mas

---

<sup>338</sup> FIORI, T.E. II, p. 70. Ver ainda: **Elementos Sobre personalismo y compromiso**, p. 16, 37 e 38

<sup>339</sup> FIORI. **Educación Liberadora**. II Seminário da FUPAC, Panamá, 1971, p. 3. Texto publicado postumamente In: T.E. II,

<sup>340</sup> FIORI. T.E. II, p. 72

reconhecem igualmente que os sujeitos históricos são relativos, são 'seres-com', o que implica a tradição, as coisas, os outros, na história.

#### 2.2.4. Conscientização como diálogo pedagógico

“O diálogo fenomeniza e historiciza a essencial intersubjetividade: ele é relacional e, nele, ninguém tem iniciativa absoluta. Os dialogantes 'admiram' um mesmo mundo; afastam-se dele e com ele coincidem; nele põem-se e opõem-se. O diálogo não é um produto histórico, é a própria historicização. É movimento constitutivo da consciência que, abrindo-se para a infinitude, vence intencionalmente as fronteiras da finitude e, incessantemente, busca reencontrar-se além de si mesma. Consciência do mundo, busca-se ela mesma num mundo comum; porque é comum esse mundo, buscar-se a si mesma é comunicar-se com o outro. O isolamento não personaliza porque não socializa. Intersubjetivando-se mais, mais densidade subjetiva ganha o sujeito”<sup>341</sup>

A necessária dialogicidade do processo ou a questão diálogo como método está intimamente relacionada com a intersubjetividade da consciência e com caráter intersubjetivo da conscientização, tanto devido à mediação do mundo-linguagem-comum, quanto pelo substrato metafísico da 'participação ontológica'. Não se trata simplesmente da lingüisticidade<sup>342</sup> do ser humano ou da linguagem como mediação ou como o lugar por excelência do humano como seria o caso da argumentação de Gadamer ao ocupar-se da temática. Por outro lado, considerando que a linguagem é constituinte da consciência ou da subjetividade abre possibilidades para 'fazer pontes' entre a reflexão pedagógica fioriana e a hermenêutica filosófica de Gadamer acerca do diálogo. Não raro se verifica que elas são desnecessárias diante da inexistência de obstáculos entre as fronteiras desses dois 'horizontes de compreensão'.

---

<sup>341</sup> FIORI, **Aprender a Dizer sua Palavra**. In: T.E. II, p. 59

<sup>342</sup> Manfredo Araújo de Oliveira utiliza o termo 'lingüisticidade' para expressar a idéia gadameriana da "linguagem como medium". Ver: Oliveira, M. Araújo de. op. cit. 233

Na construção argumentativa da hermenêutica filosófica de Gadamer, o acesso à compreensão do que seja o diálogo é mediado pelo conceito de *experiência hermenêutica*. O autor rememora o conceito de experiência, a compreensão desse conceito ao longo da história ocidental, e critica principalmente o objetivismo positivista que a moderna tradição européia formulou sobre a experiência, especialmente a sua pretensão de verificar o conhecimento através de procedimentos rigorosamente previstos, considerando que ‘experiência’ é repetição.<sup>343</sup> Critica igualmente a pretensão hegeliana do saber absoluto ou da plena autoconsciência.

Retomando o caminho percorrido por Gadamer até o diálogo percebe-se que, desde o ponto de partida, trata-se de uma atitude epistemológica do ser-no-mundo enquanto ser de compreensão. O modelo de relação sujeito-objeto é o da ‘experiência estética’ na qual nenhum nem outro termo da relação é determinante. Em tal caso a ‘experiência’ é um acontecimento no qual não há mais oposição entre um sujeito e um objeto. De fato tal terminologia é ainda mais precária ao se considerar que a experiência acontece num medium cuja compreensão não se esgota. Na experiência estética acontece o que Merleau-Ponty descreve com extrema simplicidade.

“Há certos espetáculos diante dos quais o meu olhar tropeça, fico circundado. Sou investido por eles enquanto pensava investi-los. Como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo ou como se o meu espírito fosse atraído para lá e emigrasse no espetáculo”.<sup>344</sup>

Essa forma de compreender a relação de conhecimento abre perspectivas para o novo, o ainda-não ou o diverso, por um lado, e mostra a essencial historicidade e finitude do ser humano, em outros termos, aponta para a dialogicidade da consciência pela mediação da ‘experiência hermenêutica’. Essa por sua vez mostra que nada se repete e que o futuro do ser histórico e finito não é programável, que os planos e projetos são finitos e falíveis, que sequer o futuro pessoal está nas mãos do sujeito. Não se trata, pois, da experiência na acepção da moderna ciência da natureza, cujo pressuposto é de que o

---

<sup>343</sup> Segundo Gadamer, ‘o rigor metodológico aproxima o objetivismo da estatística, no sentido de entender que deixa a verdade dos fatos falar, aparentando uma objetividade que depende, porém, da legitimidade de seu questionamento.’ Cf. **Verdade e Método**, op. cit. p. 540.

experimento seja passível de controle por meio do método e seja independente do experimentador como condição para ser repetível. Repetição que, mediante o método manipulador, pretende a suspender a história, extinguí-la.<sup>345</sup>

Mas a 'essência geral da experiência' é que sua validade persiste enquanto não for negada por uma nova experiência.<sup>346</sup> Essa negatividade produtiva alarga os horizontes através da negação do saber obtido, modificando-o, ampliando-o e mostrando que a experiência é irrepetível ou que a historicidade faz parte da essência da experiência. A experiência hermenêutica é, em síntese, disposição para novas experiências e consciência de que nada está pré-fixado. Ela é, portanto, predisposição para o diálogo, abertura ao ainda-não, cuja estrutura se caracteriza pelo perguntar.

A experiência abre perspectivas para novas experiências. Ela é da essência histórica do ser humano, isto é, da qual não é possível desfazer-se; nem é possível 'poupar alguém dela para evitar que se desaponte ou que sofra'.<sup>347</sup> Tal experiência evoca continuamente a finitude e a historicidade do ser humano, mostra os "limites de toda previsão e a insegurança de todo plano" e ensina que sequer a história pessoal está nas mãos do sujeito.<sup>348</sup> Ela mostra o papel da negatividade e do sofrimento como integrantes da vida: 'Quem está na história faz constantemente a experiência de que nada retorna, de que os planos e as previsões do ser finito são finitos.

Dessas considerações sobre a experiência hermenêutica o autor passa para a tradição, na forma de linguagem, mostrando que ela é um conteúdo de sentido que deve chegar à experiência. Não é manifestação vital de um tu,<sup>349</sup> mas verdadeira companheira de comunicação à qual cada dialogante está vinculados. Vinculação que significa estar desde sempre relacionado-com, de participar da tradição, como portadores e intérpretes. Estar na

---

<sup>344</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Sobre a fenomenologia da linguagem**. In: Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 2ª edição, 1984, p. 138

<sup>345</sup> Gadamer, Hans-Georg. Verdade e Método, p. 513.

<sup>346</sup> Idem, p, 517.

<sup>347</sup> GADAMER. **Verdade e Método**, p. 525.

<sup>348</sup> Constata-se aqui o enfraquecimento do sujeito idealista moderno, manipulador, mas ainda resta o sujeito que suporta a experiência e dela aprenda, embora não exerça controle absoluto sobre ela. Ver: GADAMER. **Verdade e Método**, p. 527.

tradição é, pois, familiaridade, mas é pelo estranhamento como relação a alteridade da tradição que se abre a perspectiva para o diálogo. O que é familiar possibilita perguntar sobre o estranho e, desde então, a coisa em questão não depende de um sujeito tampouco é um objeto, mas é o algo acerca do qual os dialogantes tentam entender-se.<sup>350</sup>

Por outro lado, dessa alteridade emerge o caráter moral da relação com o outro, exigindo modificações na compreensão da estrutura da experiência em geral, exigindo o diálogo pedagógico. Na tentativa de compreensão os métodos não protegem contra a intromissão de juízos prévios e preconceitos. Eles são a referência desde a qual se aborda qualquer tema ou a partir da qual se ingressa na conversa sobre algo. Ao contrário, portanto da tradição moderna que, enquanto teoria da representação em vista da poiesis<sup>351</sup>, e em sua ingênua fé no método, juntamente com a sua pretensão de objetividade, anulou toda legitimidade das pretensões do outro mantendo-o à distância através do método manipulador. A consciência hermenêutica, enquanto consciência da historicidade, é a negação da garantia de objetividade; é experiência de abertura.<sup>352</sup> Essa abertura é a condição sem a qual o outro está impedido de falar algo por ele próprio ou, de "dizer a sua palavra".

A abertura ao outro é definida por Gadamer como "pertencer-se uns aos outros",<sup>353</sup> "poder-ouvir-se-uns-aos-outros", o que significa estar "disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim"<sup>354</sup> Essa é a característica da experiência hermenêutica: "deixar a tradição (outro) valer em suas próprias

---

<sup>349</sup> GADAMER. *Verdade e Método*, p. 528.

<sup>350</sup> GADAMER. *Verdade e Método*, p. 529.

<sup>351</sup> Foi abandonada aqui a distinção grega, sistematizada por Aristóteles, entre o conhecimento teórico, o conhecimento que visa a práxis ou a atividade pela qual o ser humano se faz e o conhecimento meramente poético, isto é, cuja finalidade é um produto independente do sujeito. Ver: LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia III* p. 162-163.

<sup>352</sup> GADAMER afirma que toda vez que toda tentativa de compreensão acontece sob os efeitos da história efetiva ou efetual, isto é, da história enquanto age, porque a consciência histórica se encontra na história, tendo ou não consciência de sua ação, a história age, "inclusive aí onde a fé no método (objetivismo) quer negar a própria historicidade". *Verdade e Método*. p. 540

<sup>353</sup> "Pertencer-se uns aos outros", "poder-ouvir-se-uns-aos-outros" significa estar desde sempre vinculado e mover-se no mesmo horizonte de compreensão da tradição. Cf. Gadamer. *Verdade e Método*, p. 532.

<sup>354</sup> GADAMER. *Verdade e Método*, p. 532

pretensões", o que requer uma forma fundamental de abertura para superar a consciência histórica<sup>355</sup> e a sua pretensa criticidade garantida pelo método.

A consciência de que a história age é a consciência hermenêutica mais elevada porque sabe que a herança da tradição atinge-a, carrega-a, enquanto ela é sua portadora e mensageira. Há, portanto, um enfraquecimento do sujeito histórico idealista ou do sujeito epistemológico objetivista, sem, contudo, negar a possibilidade da práxis histórica consciente. A consciência da finitude e da historicidade fazem compreender mais claramente que a história é obra da coletividade, com sua tradição, da qual cada dialogante participa. "Pertencer-se uns aos outros" é condição humana e possibilidade para o diálogo, desde que se tenha consciência desta copertença.<sup>356</sup> Em suma a consciência hermenêutica é abertura da subjetividade, disposição para novas experiências<sup>357</sup>; é consciência de que nada está pré-fixado. Enquanto abertura ao ainda-não, é predisposição para o diálogo socrático, cuja característica fundamental é o *perguntar*, que contém a negatividade da finitude humana, da sábia ignorância de "saber que não se sabe".

Perguntar é, ao mesmo tempo, colocar-se num espaço aberto, devido a imprevisibilidade da resposta, e, enquanto interpelação do outro, é indicar-lhe a perspectiva da resposta. Nesse sentido diz-se que a pergunta retórica do professor não é dialógica pelo fato de ele já saber, de antemão, a resposta que quer ouvir. O querer saber da pergunta hermenêutica pressupõe saber que não se sabe, o que faz crer que a pergunta do educando é, geralmente, mais autêntica. Quanto à pergunta retórica, Gadamer afirma que nela "não só não há quem pergunte, mas sequer há algo realmente perguntado"<sup>358</sup>, de modo que não há resposta possível, porque o perguntar pressupõe abertura, de um lado; de outro, põe limites, ao indicar a perspectiva da resposta. Interroga-se sobre algo que não se sabe, mas sabe-se o

---

<sup>355</sup> A superação da consciência histórica significa, em GADAMER, o fim do pretense poder do sujeito de dominar a história e de dirigi-la para o fim que ele projeta.

<sup>356</sup> Fiori aponta continuamente para esse pertencer-se uns aos outros na forma do parentesco ontológico, da intersubjetivação e, existencialmente, pela mundaneidade da consciência que, por ser consciência de um mundo comum a outras consciências, é mais um aporte para a intersubjetividade de o diálogo. Ver: FIORI, E. M. Textos Escolhidos II, p.58-59.

<sup>357</sup> Segundo GADAMER, "a experiência como abertura para novas experiências tem a estrutura da questão: será assim ou de outro modo" In: **Verdade e Método**, p. 534.

<sup>358</sup> Idem, p. 536

suficiente para indicar a orientação da resposta significativa e adequada através do sentido da pergunta.

Destacando a primazia da pergunta sobre as respostas e pressupondo que o saber é dialético, no sentido de entrar ao mesmo tempo no contrário, Gadamer conclui que “somente pode possuir algum saber aquele que tem perguntas, mas estas sempre compreendem a oposição do sim e do não, do assim e do diverso”<sup>359</sup> A arte de perguntar pressupõe um não saber definido, que faz perguntar, e um saber prévio, que direciona a pergunta. Por isso que o maior entrave para o perguntar é a opinião pré-formada, pelo fato de inibir a curiosidade.<sup>360</sup> Diante da opinião faz-se necessária a contínua ironia socrática, para desmontar o pretense saber e predispor os interlocutores para as condições do perguntar autêntico.

Mas outro entrave para o diálogo é a prefixação do ponto de chegada, isto é, quando um dos interlocutores entra na conversa já sabendo qual deverá ser a conclusão. Na arte da conversação dialógica acerca de algo nem mesmo o perguntar pode ser obra deliberada de um sujeito. No diálogo a conversa rola e as perguntas surgem como se elas se colocassem mais por si mesmas do que por obra dos interlocutores. “Nós conversamos e pensamos... Pensar que se mantém aberto enquanto soubermos continuar perguntando. A arte de perguntar é a arte de continuar perguntando; isso significa, porém, que é a arte de pensar.”<sup>361</sup>

No diálogo não pode haver uma finalidade prévia a ser atingida, um objetivo pré-fixado por um dos interlocutores, por exemplo, pelo educador. O único objetivo aceitável é a busca do saber sobre ‘a coisa’ que está em questão. Na dialética pergunta-resposta

---

<sup>359</sup> Idem, p. 538

<sup>360</sup> A curiosidade é uma dimensão essencial para o desenvolvimento do ser humano, mas pode ser inibida pelas respostas prontas o continuar infantil, isso é, não ser trabalhada epistemologicamente para tornar-se curiosidade crítica. Ver FREIRE, Paulo, **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 51

<sup>361</sup> GADAMER. op.cit. p. 540. Em **Verdade e Método II** Gadamer afirma que “não saber ouvir” é incapacidade subjetiva para o diálogo e a “falta de uma linguagem comum ou a sua degradação” é fator objetivo de impedimento para o diálogo. Ver: Gadamer. **Incapacidade para o diálogo**. (tradução de Luiz Rohden), in: **Hermenêutica filosófica** - nas trilhas de Hans-Georg-Gadamer. Custódio Luís Silva de Almeida, Hans-Georg-Flickinger, Luiz Rohden (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 129-140.

somente se pressupõe que os dialogantes estejam ambos sob a direção do tema, sem que um questione o outro acerca do saber pronto sobre o tema, como é o caso, por exemplo, dos procedimentos de avaliação escolar, que com as perguntas pretendem rebaixar o outro através da detecção do ponto fraco de sua resposta. O perguntar hermenêutico é um antídoto a esta falsa pretensão de saber e de prepotência do sujeito. Ao contrário, ele visa prevenir-nos do saber pronto através da arte de perguntar.

A arte de perguntar é mais importante do que as resposta porque, além de abrir perspectivas sempre novas para os dialogantes, “aquele que possuir a arte de perguntar sabe defender-se do modo de perguntar repressor que a opinião dominante mantém”.<sup>362</sup> Nesse sentido o diálogo proposto desde a consciência hermenêutica enquanto consciência da historicidade e da finitude também pretende ser essencialmente crítico. Ele não visa manter as coisas como elas estão. O confronto dialógico das opiniões tem em mira a verdade da coisa de que se fala. A finalidade do diálogo é o logos, que não pertence a ninguém e que não está dado. O logos aparece na constante busca dos dialogantes, enquanto se movem numa intenção comum,<sup>363</sup> sempre na perspectiva da finitude e da historicidade.

Na reflexão que Fiori desenvolveu no Prefácio à *Pedagogia do Oprimido* a concepção dialógica do ser humano é respaldada na perspectiva da radical intersubjetividade, que, por sua vez, é sustentada metafisicamente na “participação ontológica”. Isso significa que o diálogo pedagógico não é somente uma necessidade histórica condizente com uma concepção democrática de educação e de sociedade, formulada e proposta por uma consciência caprichosa. O diálogo é exigência histórica sim, mas desde a radical exigência ontológica. “Radicalizando, poderíamos dizer, não mais em linguagem fenomenológica, que a intersubjetividade das consciências é a progressiva conscientização, no homem, do parentesco ontológico dos seres no Ser”.<sup>364</sup>

---

<sup>362</sup> Ibidem, p. 541

<sup>363</sup> “A dialética, como arte de conduzir a conversação, é a mesmo tempo a arte de olhar juntos na unidade de uma perspectiva, isto é, é a arte da formulação de conceitos como elaboração da intenção comum” GADAMER, *Verdade e Método*. p. 542.

<sup>364</sup> FIORI. *Aprender a Dizer a sua Palavra*. In: T.E.II p. 58.

Afirmar que a dialogicidade radica na intersubjetividade como condição originária implica numa compreensão de subjetividade diferente do significado de sujeito na moderna teoria do conhecimento, na metafísica do sujeito. Não se trata do fim do sujeito mas de um sujeito que só é tal sendo-com. Ainda é sujeito, mas relativizado pela 'idéia da participação', cuja constituição histórica somente se efetiva pela imprescindível mediação dos outros, com os quais participa no Ser, juntamente com os outros entes. O diálogo é, em primeiro lugar, tomada de consciência dessa condição dos sujeitos, mas é também tomada de consciência das situações históricas de negação dessa condição, que se efetiva através de práticas de dominação. É, portanto, igualmente a consciência da necessidade de transformação de tais situações.

O diálogo, que implica inevitavelmente a mediação lingüística, é a forma concreta de viver a dialogicidade originária e, enquanto tal, é a única forma de personalização e de humanização; é a dialética de existencialização do ser humano, que, para assumir responsabilmente a sua missão, precisa "aprender a dizer a sua palavra, pois, com ela, constitui a si mesmo e a comunhão humana em que se constitui: instaura o mundo em que se humaniza, humanizando-o".<sup>365</sup> Tal como Fiori no-lo apresenta, prefaciando Freire, o diálogo é o direito de dizer a sua palavra, conseqüentemente, de não depender da palavra alheia e alienante que o discurso repressor visa manter como opinião. No diálogo, ao dizer a sua palavra, o ser humano se auto-constitui, assumindo conscientemente a sua essencial condição humana. A educação dialógica "reproduz a estrutura dinâmica e o movimento dialético do processo histórico de produção do homem."<sup>366</sup> Por isso Fiori pode afirmar, com todas as letras, que a pedagogia é antropologia; na conscientização a pedagogia se faz processo de autoprodução humana; processo histórico de constituição do humano propriamente dito; processo de formação, de conquista da forma humana e de tomada de consciência deste mesmo processo. Processo que, mediado pelo mundo comum, colaborativamente constituído, aponta mais uma vez diretamente para a intersubjetividade e o diálogo: "Ninguém se conscientiza separado dos demais" porque a consciência, que se constitui como consciência de um mundo, é comunicante.<sup>367</sup>

---

<sup>365</sup> FIORI, op. cit. p. 56.

<sup>366</sup> FIORI, op. cit. p. 56.

<sup>367</sup> FIORI, op. cit. p. 58.

No processo de intersubjetivação, mediado pelo mundo comum, as consciências descobrem-se cada vez mais lucidamente, no diálogo, como consciências desse mundo comum, no qual a “consciência de si e a consciência do outro” são dialeticamente concomitantes. Na linguagem fioriana, “comunicamo-nos na oposição, que é a única via de encontro para as consciências que se constituem na mundaneidade e na intersubjetividade” através da mediação dialógica do mundo.<sup>368</sup> O mundo, que serve de mediação dialógica, é o mundo instaurado pelas significações humanas, mas nem por isso é mera formalização lingüística. Dizer a sua palavra sobre o mundo, significá-lo, é, segundo FIORI, ‘comportamento humano, significante do mundo, não é procedimento meramente designativo das coisas. A palavra de instauração do mundo também é palavra transformadora: é práxis. “Assim considerada, a semântica é existência e a palavra viva plenifica-se no trabalho”.<sup>369</sup>

Daí que, aprender a dizer a sua palavra é um processo que não se esgota na atividade de significação teórica do mundo. É processo no qual o ser humano, antes dependente da palavra alheia ou dominada pela opinião, reaprende a ver o mundo, juntamente com os outros no diálogo, agora como sujeito do significar. Se o mundo já constituído então se lhe afigurar como estranho e hostil, cabe-lhe transformá-lo, em colaboração com os outros, para que a condição de sujeitos seja efetivamente conquistada por cada um dos envolvidos. Nesse sentido “aprender a dizer a sua palavra” é práxis histórica efetiva de transformação dos homens e do seu mundo.

O diálogo, assim entendido, é o modo de existenciar a radical intersubjetividade como essencial abertura da consciência para a infinitude do Ser nela presente. Por isso que o monólogo, enquanto isolamento e fechamento do eu sobre si mesmo, é auto-negação. Contudo, o autor não nega a necessidade da solidão, própria da reflexão interior, da qual brota a palavra significativa da subjetividade, através da qual cada sujeito pode colaborar

---

<sup>368</sup> O conceito “mundo” é comparável ao conceito gadameriano de ‘tradição’, no sentido de ser algo de que fazemos parte e que de certa forma nos comporta, mas cujo significado resulta de nosso ativo significar.

<sup>369</sup> FIORI. T.E. II. p. 61

no diálogo. “A solidão –não o isolamento- só se mantém enquanto renova as condições do diálogo”.<sup>370</sup>

Retornando à citação de abertura do presente item, a intersubjetivação coincide com a personalização de cada sujeito, que se efetiva pelo processo dialógico mediado pelo mundo expresso pelos sujeitos. O que, na perspectiva da intersubjetividade originária do parentesco ontológico, significa que a palavra, pela qual cada sujeito expressa o mundo, não é mero instrumento de mediação, mas é a origem e o vigor que sustenta a comunicação: “a palavra é essencialmente diálogo”.<sup>371</sup>

---

<sup>370</sup> FIORI alerta para a possível confusão entre o monólogo no isolamento e a “solidão”, imprescindível à reflexão. ‘Na solidão reflexiva a consciência adentra-se mais e mais em si mesma, enquanto consciência do mundo, a ponto de tomar consciência de que o mundo é mediação comum das consciências’. Cf. FIORI op. cit. p. 59. No **Curso de Filosofia Política** (1963) ele afirma que ‘o diálogo autêntico é reflexão interior’ no sentido do silêncio reflexivo que nutre o diálogo. Ver: FIORI, T.E. II, p. 104

<sup>371</sup> FIORI, op. cit. p. 62.

### 3. EDUCAÇÃO CULTURA E LINGUAGEM

#### 3.1. Sobre cultura popular e cultura do povo

Fiori pensou o processo global da sociedade como processo cultural e no interior deste, como parte integrante e com as suas peculiaridades próprias, o processo educativo. Mas já desde a década de trinta, o jovem estudante e depois bacharel em direito, manifestava sua inconformidade diante da divisão social do trabalho, caracterizada pela separação entre o trabalho manual e o trabalho intelectual<sup>372</sup>. O início dos anos sessenta é marcado por um comprometimento mais direto com o ideal acalentado durante as décadas anteriores.<sup>373</sup> O engajamento de Fiori, suas manifestações e atitudes, visam fazer com que a reflexão torne-se a luz interior do processo de produção da vida, processo histórico concreto de elaboração da cultura, dentro do qual o processo pedagógico<sup>374</sup> propriamente acontece. Esse ideal implica a superação da cisão cultural, aproximando e, gradativamente, unindo os dois extremos, ou seja, a cultura da elite e a cultura dos subalternos numa terceira

---

<sup>372</sup> Essa inconformidade é atestada pela preocupação do jovem estudante com as questões sociais e com a dicotomia entre o saber intelectual e o fazer manual, expressa no artigo **universidade e usina** de 1934. Na maturidade esta preocupação se efetiva na militância de Fiori, pela adesão a "Ação Popular" e sua atuação no Instituto de Cultura Popular. Cf. Fiori, Hilda. **Dados Biográficos**. In: Fiori, E. M. Textos Escolhidos I, p. 299.

<sup>373</sup> O pronunciamento sobre a Universidade feito na greve do **um terço** e o **Curso de Filosofia Política**, de 1962, mostram claramente essa opção. De forma mais eloquente, o engajamento no **Instituto de Cultura Popular**, no fim de 1963, na condição de primeiro e único presidente, atestam essa perspectiva do itinerário intelectual e militante do autor. Sobre o Instituto de Cultura Popular ver artigo do prof. Balduino A. ANDREOLA, **Cultura e educação popular nos anos sessenta no Rio Grande do Sul**, In: **Educação e Realidade**, Porto Alegre, 13(2): p. 39-48, jul./dez. 1988.

<sup>374</sup> No último item deste capítulo volta-se a esse ponto para esclarecer que o processo pedagógico é o processo de constituição do humano, sintetizado na expressão: "a pedagogia se faz antropologia". Cf. Fiori, E. Textos Escolhidos II, p. 56 e 61.

forma de existência cultural, denominada de 'cultura popular'. Esta, por sua vez, considerada como forma de cultura autêntica pelo fato de ser autônoma e, conseqüentemente, a única mediação adequada para a autonomia de todas as pessoas que nela se constituem ao elaborá-la colaborativamente mediante o trabalho e a reflexão.

Para ressaltar a compreensão fioriana de cultura é oportuno fazer inicialmente algumas considerações sobre a imprecisão do conceito de cultura popular em questão desde a década de sessenta e, em seguida, numa espécie de digressão meio fora de lugar, apresentar traços de uma ontologia do ser de cultura<sup>375</sup> como forma de acesso ao que Fiori denomina de 'cultura autônoma'.

O conceito de cultura popular não é preciso. Ele implica dois conceitos muito amplos: o de cultura e o de povo. Desde o início dos anos 60 houve grande produção de material sobre a cultura popular, normalmente visando diretamente a prática de construção de tal cultura no processo de conscientização popular e de transformação da sociedade, visando a transformação da sociedade de classes em uma sociedade igualitária e, por outro lado, a autonomia nacional com relação à dominação externa. Assim, por exemplo, no texto "Cultura Popular: tentativa de conceituação", o movimento '*De pé no chão também se aprende a ler*'<sup>376</sup> resalta o profundo "sentido dialético da revolução popular como meio de conseguir a libertação total do povo, fazendo-o construtor de seu destino". E acrescenta: "Nenhum povo é dono de seu destino se antes não é dono de sua cultura".<sup>377</sup>

---

<sup>375</sup> A referida digressão traz para a conversa o contemporâneo e amigo de Fiori, dada a afinidade de conteúdo, apesar da diferença na forma de elaboração do pensamento. Lima Vaz elaborou uma breve ontologia da cultura nos **Escritos de Filosofia III**, que servirá de referência para esse propósito.

<sup>376</sup> Quanto a esse movimento é de extrema importância o livro "Campanha de pé no chão", de José Wellington Germano, que se refere à gestão Moacyr de Góes na Secretaria da Educação de Natal (1960-1964). O autor explicita a concepção Isebiana assimilada pela administração municipal da capital do RGN e a idéia de uma clara mudança da sociedade mediante a 'cultura popular', principiando pela educação. Mostra ainda que o conceito de 'cultura' é nacionalista, para fazer frente ao imperialismo que divide a sociedade em interesses antagônicos. O autor define o 'popular' como sendo o pobre que, trabalhando ou não, está destituído do direito de decidir sobre a destinação do seu fazer. A idéia mais recorrente é a da 'autonomia cultural', condição para a autonomia popular. Cf. José Wellington Germano. **Lendo e aprendendo - campanha da pé no chão**. 2ª ed. São Paulo: Cortez editora, 1989, p. 141-148.

<sup>377</sup> Cf. FAVERO, Osmar (organizador). *Cultura Popular Educação Popular - Memória dos anos 60*. Rio de Janeiro: Edições Gaal, 1983, p. 75

Já o Movimento de Educação de Base (MEB), no texto "Cultura Popular: notas para estudo"<sup>378</sup>, após haver definido o que entende por cultura e enfatizado a situação de desníveis culturais na sociedade de classes, mostra que a cultura popular no Brasil surge como *movimento*: "uma ação efetiva com objetivos determinados, que se cristaliza naturalmente em organizações, as chamadas organizações de cultura popular", denominação que se justifica pelo fato de tais organizações pretenderem superar os desníveis sociais<sup>379</sup>, o que implica em um amplo projeto histórico condizente com uma cultura elaborada e significada por todo o povo, isto é, um projeto histórico que ofereça as condições para que o povo possa assumir seu legítimo papel de co-autor da sua cultura.

A idéia de que o povo deve ser o sujeito de sua cultura e de sua destinação histórica aparece em todos os textos da época que versam sobre a cultura popular. Assim também o documento '*O que é Cultura Popular*' do Centro Popular de Cultura (CPC), de Belo Horizonte, afirma que "a elaboração de uma cultura autêntica e livre exige que o homem, como sujeito, participe da obra cultural", ou, é na qualidade de "sujeito que ele deve participar do mundo da cultura". O referido documento traz ainda o objetivo estratégico de transformação da sociedade, de revolução, acenando diretamente para a dimensão política da conscientização, para as organizações populares e a necessidade da tomada de poder por parte dessas organizações para que o processo possa consolidar-se.<sup>380</sup> A idéia da participação, de fazer parte de algo mais amplo e de ser sujeito dentro dessa perspectiva da participação com os outros, aparece explicitamente também nos escritos de Paulo Freire e é igualmente enfatizada por Carlos Rodrigues Brandão.<sup>381</sup> Este último insiste na diferença entre a mobilização popular e a participação efetiva. A participação é caracterizada como sendo uma forma de exercício da autonomia dos grupos e movimentos na ocupação de espaços e nas lutas por conquistas políticas; ela já é uma forma democrática de exercício do poder, diferente da mobilização, que pode ser manipulada. Sem perder de vista a noção de estar inserido na classe subalterna, a participação popular é um fazer no qual cada um do

---

<sup>378</sup> O referido documento foi publicado em livreto popular, sem editor, para um encontro de militantes de educação popular no Recife, em 1963. Já o documento do CPC é de Belo Horizonte e data do mesmo ano.

<sup>379</sup> Favero, Osmar. op. cit. p. 79

<sup>380</sup> Idem, p. 79-80.

<sup>381</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Educação como cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985. Nas páginas seguintes deste item há referência mais direta a esta obra.

povo se faz de forma autônoma, juntamente com os outros participantes envolvidos no processo<sup>382</sup>.

Para uma aproximação histórica do significado de “cultura popular” é importante resgatar o conceito na efervescência da discussão do momento de sua origem no Brasil, ainda que esse resgate tenha a pretensão preliminar de apenas colocar o problema. Há muito material sobre cultura popular e educação popular do início dos anos sessenta, principalmente de 1961 até 1964, quando o golpe militar desmantelou o movimento nacional de educação popular. O retorno aos anos 60 mostra que o significado de “cultura popular” não se tornou problemático devido à chamada crise do referencial marxista, do conceito de luta de classes sociais, decorrente mais das mudanças do mundo do trabalho do que da derrocada do “socialismo real” no fim da década de 80.

Beisiegel<sup>383</sup> mostra que, desde a origem de tal processo, o adjetivo “popular” envolve um alto grau de indefinição. É um adjetivo que somente sugere algo, mas elucida a natureza e a extensão dos fenômenos que pretende especificar. Diante do desgaste da expressão devido à sua utilização abusiva e indevida no cotidiano da mídia, é difícil distinguir entre cultura popular e cultura de massas, numa sociedade aparentemente democrática, mas à mercê da indústria cultural. Mas a partir do discurso da teoria crítica da sociedade pode-se ter um critério para saber, pelo menos, o que é característico da cultura de massas: é a cultura que homogeneiza, levando à passividade ou que narcotiza; é a cultura que é imposta de cima para baixo. Por isso não poderia ser chamada propriamente de cultura no sentido de cultivo. Já a cultura popular seria “aquela que surge nas relações internas de uma sociedade”.<sup>384</sup>

---

<sup>382</sup> Isso lembra a prática dos princípios da Ética "D" e "U" da Teoria do Agir comunicativo de Habermas. Cf. Rouanet. Sérgio Paulo. **Ética iluminista e ética do discurso**. In: Tempo Brasileiro nº 98, 1989.

<sup>383</sup> Cf. Beisiegel, 1982: 40-56

<sup>384</sup> Cf. BOSI Ecléa. **Cultura de massas e cultura popular, leituras de operários**. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 53. Na mesma linha de raciocínio, com a distância de uma década e o auxílio da reflexão crítica de autores como Freire, Brandão e Fiori, a mesma autora já fala da “cultura popular” como algo que surge nas relações internas de uma sociedade, não mais como algo que se leva ao povo. Isso é resultado da gradativa assimilação da Teoria Crítica da sociedade que, modificando a sensibilidade do observador, ajudou a perceber a habilidade da indústria cultural em transformar elementos da cultura popular em mercadorias, conforme afirma Camem Cinara Macedo In: **Cultura do Povo**. Revista do Instituto de Estudos Especiais nº 1 –EDUC, da Editora da PUC-RS, 1982 p. 36-37.

No início da década de 60 não era essa a perspectiva, principalmente quando se considera os documentos do CPC da UNE, cujo objetivo primeiro era o de “elaborar uma cultura de caráter revolucionário e popular, que se identificasse com a aspiração fundamental do povo e lhe restituísse a posse de si mesmo, dando-lhe condições de tornar-se sujeito de sua história”.<sup>385</sup> A posição do CPC da UNE apresenta características claramente vanguardistas, típicas da influência do PCB. Características que se tornam claras na atitude de desprezo àquilo que se denominava na época de arte popular, o que não deixa de ter um fundo de verdade diante da ambigüidade do significado de popular, ao se considerar que a mídia “produz” uma arte popular com a finalidade de manter as coisas tais quais elas estão.

Marilena Chauí, no seu artigo *Cultura do Povo e Autoritarismo das Elites*<sup>386</sup>, pretende contornar o problema da ambigüidade do significado de popular, optando pela expressão “cultura do povo”, isto é, da qual o povo é o sujeito, cultura produzida pelo povo, o que implica no reconhecimento de uma outra cultura, que não é do povo, ou no reconhecimento da existência de classes sociais antagônicas na sociedade.<sup>387</sup> Ou, “quando ‘do povo’ desliza para o popular, o adjetivo tende a deslizar para um outro que encobre efetivamente a contradição e a luta: o adjetivo nacional”.<sup>388</sup>

Diante da cultura do povo, a outra cultura, a cultura dominante na sociedade e no sistema oficial de ensino, é a cultura da classe dominante, que visa constituir uma cultura do povo, caracterizada pelas idéias dos dominados enquanto parte de uma cultura dominada. E, numa referência indireta à indústria cultural, a filosofia denuncia a ambigüidade da cultura, mostrando que ela é ao mesmo tempo barbárie; “seja porque a cultura dominante se realiza através da violência sobre aqueles que a tornam possível, seja

---

<sup>385</sup> Cf. Beatriz Dumont. *Um sonho interrompido: o CPC da UNE, 1961-1964*. São Paulo: Porto Calendário, 1997, p. 15.

<sup>386</sup> Chauí, Marilena. *Cultura do povo e Autoritarismo das elites*. In: Revista de Estudos Especiais nº 1, São Paulo: Ed. PUC-SP, 1982

<sup>387</sup> Idem, p. 121

<sup>388</sup> idem, p. 122

porque a cultura do dominado fica exposta à barbárie do dominante, seja, enfim, porque a cultura dos dominados exprime a barbárie em que vivem.”<sup>389</sup>

Ao considerar a cultura como uma “ordem simbólica que exprime o modo pelo qual homens determinados estabelecem relações determinadas com a natureza e entre si e o modo de interpretarem e representarem tais relações, a pluralidade cultural permite assinalar a singularidade histórica e social de uma cultura”. Por outro lado, exige que se fale de “culturas do povo”, como forma de respeito à singularidade histórica e social de cada cultura, justamente a partir dos referidos modos de relação.<sup>390</sup> Aí aparece um problema central para a conceituação generalizadora: diante da pluralidade de manifestações, qual seria o critério para se poder falar em uma cultura do povo?

Marilena Chauí pondera que a postura romântica diante do fenômeno da cultura popular, ao ignorar o problema da alienação e da reprodução da ideologia dominante pelos dominados, pressupõe que tal cultura é necessariamente libertadora.<sup>391</sup> Para evitar tal erro a autora acentua o significado político da cultura, que realça o jogo de forças, a oposição entre dominantes e dominados, isto é, o significado ideológico e político da cultura que desmistifica a sua neutralidade.

A cultura passou a ser vista como “algo que existe e se reproduz sob determinadas condições, que espelha desigualdades e antagonismos e que pode ser intencionalmente transformada”.<sup>392</sup> Transformação que implica obviamente na concomitante transformação das referidas condições, para além do significado mistificador da cultura popular como folclore. Desse modo a “cultura popular” não é algo previamente existente, mas algo a ser continuamente criado e recriado no processo de transformação social que se dá como

---

<sup>389</sup> idem, p. 122

<sup>390</sup> cf. Chauí, op. Cit. p. 122-123

<sup>391</sup> idem.

<sup>392</sup> BRANDÃO, C.R. **A Educação como cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985 p. 16 Tal afirmação do autor caracteriza principalmente o conceito antropológico de cultura, radicado na intencionalidade da consciência do ser de cultura, que aparece em todos os documentos de estudo elaborados naqueles anos pela Ação Popular, mas que influenciou também outros movimentos da época como O Centro Popular de Cultura (criado pela UNE), Os Movimentos de Cultura Popular (mais amplo do que o anterior e do qual o movimento mais expressivo foi o de Recife, com participação de Paulo Freire) e o Movimento de Educação de Base (ligado a CNBB).

processo de conscientização e organização dos trabalhadores, rurais e urbanos, no desenvolvimento da crítica ao conceito de ‘cultura popular’ como cultura imposta ao povo e na intenção de construir a cultura libertadora.<sup>393</sup>

Brandão mostra a existência de uma gradativa alteração semântica na prática com o povo. Guardadas as devidas diferenças existentes entre os grupos dedicados à prática da educação popular ele considera a substituição da idéia de “comunidade pela de classe”, a de “participação subalterna por direção popular”, a de “desenvolvimento comunitário por cultura popular”.<sup>394</sup> Mas a idéia de cultura é fundamental em todos os discursos, dando a orientação para os projetos, através do sentido unificador de tal idéia, embora haja o reconhecimento da falta de delimitação do conceito de cultura.<sup>395</sup> A cultura pode abranger ‘objetos, instrumentos, técnicas e atividades humanas socializadas e padronizadas, bens de ordem social, de normas, palavras, idéias, valores, símbolos, preceitos, crenças e sentimentos; abrange todo o mundo criado pelo trabalho humano sobre o mundo da natureza de que o homem faz parte’.<sup>396</sup> No entanto, em todas as iniciativas de educação popular da referida época aparece a tese de que a cultura deve proporcionar as condições para a realização cada vez mais plena do ser humano, deve estar à serviço de um projeto de humanização.<sup>397</sup> Mas essa compreensão ainda é abstrata. Nela se considera mais o feito do que o processo do fazer cultura e ainda falta a perspectiva dialética entre cultura e história na qual o trabalho é o modo humano consciente de ação sobre o mundo, a história é campo de realização e produto do trabalho do homem e a dialética “como a qualidade constitutiva das relações entre o homem e a natureza e dos homens entre si, através de cujo movimento o ser humano cria a cultura e faz a história.”<sup>398</sup>

---

<sup>393</sup> A história da evolução dessas idéias encontra-se documentada no livro coordenado por Osmar Fávero **Cultura Popular e Educação Popular: memória dos anos 60**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

<sup>394</sup> Ver Brandão, op. Cit. p. 19-20.

<sup>395</sup> Carlos Estevam, por exemplo, afirma que a ‘cultura é um conceito de extensão miseravelmente vasta, que significa tudo que não é exclusivamente natureza, significa tudo num mundo penetrado por todas as partes pelo trabalho humano’. Cf. Estevam, 1963, p. 7.e

<sup>396</sup> Brandão, op. Cit. p. 20

<sup>397</sup> cf. Estevam, op. Cit. p. 8-9.

<sup>398</sup> Brandão, op. Cit. p. 21. Essa perspectiva da dialética marxista aparece explicitamente nos documentos da Ação Popular datados de 1963: “a cultura é o processo histórico (dialético) pelo qual o Homem, em relação ativa com o mundo e com os outros homens, transforma a natureza e se transforma a si mesmo, constituindo um mundo qualitativamente novo de significações, valores e obras humanas e realizando-se como homem neste mundo humano”. Cf. Ação Popular, 1963<sup>a</sup>: 1 – Apud Brandão, op. Cit. p. 22.

Brandão refere-se explicitamente à dialeticidade entre a intencionalidade criadora do ser de cultura e o caráter social do processo cultural, afirmando que a sociedade na qual o ser humano se humaniza é parte da cultura, que, por sua vez, é práxis coletiva de transformação do mundo e do ser humano pelo trabalho social. Mas a própria consciência, intencionalmente transcendente ao dado, constitui-se historicamente nesse processo social: “a constituição social da consciência realiza-se através do trabalho, que resulta da possibilidade de comunicação entre as consciências” pela mediação do mundo coletivamente instituído no processo do trabalho que é processo de significação ativa: cultura.<sup>399</sup>

Sem a transcendência a consciência seria mera capacidade de conhecer o que é. Ela não seria crítica e não poderia indicar a direção da ação transformadora.<sup>400</sup> É como afirma Freire, à propósito da historicidade e da transcendência: “criando e recriando, integrando-se às condições do seu contexto, respondendo a seus desafios, transcendendo, lança-se o homem num domínio que lhe é exclusivo – o da história e o da cultura.”<sup>401</sup> Ainda segundo Brandão, essas características do ser de cultura trazem em si a exigência de que o ser humano seja o sujeito criador da cultura e de que isso não seja um adjetivo que o qualifica acidentalmente, mas o seu substantivo, não como algo estático ou a-histórico, mas como momento do processo dialético de humanização, pois, criando o mundo da cultura, que é o mundo de sua consciência, e fazendo socialmente a história humana, ele cria o próprio caminho de humanização”.<sup>402</sup> Processo dialético que, em sendo histórico, transcorre em condições espaço-temporais concretas; condições da natureza e, principalmente, da sociedade. Quando os sujeitos ignoram tais condições concretas a cultura, a princípio libertadora, pode tornar-se mediação de negação concreta da liberdade, por exemplo, quando no meio social há relações de dominação de uns sobre os outros, como é o caso de

---

<sup>399</sup> Ver Brandão, op. Cit. p. 23

<sup>400</sup> Essa relação entre o fazer cultura e o saber desse fazer mediante a intencionalidade da consciência leva a considerar a relação paradoxal entre a cultura e a razão nas origens da civilização ocidental, motivo pelo qual há um destaque para a filosofia da cultura, priorizando a civilização da razão que dá as razões de si mesma. Ver item 3.2.1 do presente capítulo.

<sup>401</sup> FREIRE, Paulo. **Conscientização e Alfabetização: uma nova visão do processo.** In: Estudos Universitários, nº 4 Universidade do Recife, abril/junho de 1963, p. 6.

todas as sociedades de classes. Para evitar a estagnação faz-se necessária a continua crítica para verificar se os valores da cultura ainda são libertadores ou para verificar se a cultura ainda é autêntica cultura popular. Nas palavras de Brandão, referindo-se aos documentos da Ação Popular, “a desconfiança de que a cultura pode negar como história vivida o que dela se afirma enquanto princípio pensado e pode constituir relações sociais, estruturas de troca, valores, códigos e conhecimentos de negação da liberdade do homem, introduz a crítica teórica da cultura.”<sup>403</sup>

A cultura transforma-se em mediação de dominação devido à sociedade de classes, isto é, as relações sociais antagônicas fazem com que aqueles que elaboram a cultura não possam decidir sobre o processo de elaboração, tendo que produzir uma cultura que encobre as relações efetivas e aliena as consciências.<sup>404</sup> Nesse caso a intencionalidade criadora e livre das consciências que se objetiva no trabalho é negada aos que são dominados e, por isso, a cultura que produzem não é somente a cultura da classe dominante, mas ela participa da dialética da dominação, tornando-se um meio eficiente para manter as relações assimétricas na sociedade.

Mas tanto a classe dominante quanto a classe dominada, uma vez feita a inversão, passam a viver dentro de uma cultura inautêntica, que o autor caracteriza como “cultura reflexa”,<sup>405</sup> no sentido de ser uma cultura do feito e não do “fazer que faz o feito”.<sup>406</sup> Isso significa que a cultura produzida na sociedade de classes nega o fato de que a sua criação é ato de afirmar o mundo que os seres humanos produzem e no qual acontece a sua

---

<sup>402</sup> Cf. Brandão, op. Cit. p. 24

<sup>403</sup> Brandão, op. Cit. p. 24. Os critérios para a crítica podem ser assim resumidos: O ser humano, criador da cultura, é sujeito da história; a cultura é histórica, conjuntural, e deve servir à realização plena do homem; quando não serve a tal propósito, a cultura é alienante ou inautêntica; é expressão autêntica da consciência histórica a cultura que incorpora ao curso da história a encarnação de valores que humanizam. (cf. Ação Popular, 1963a: 1)

<sup>404</sup> “Quando a cultura é produto do trabalho feito por homens envolvidos em relações desiguais, ela espelha a dominação e, por isso, é cultura inautêntica, alienada.” Cf. Brandão, op. Cit. p. 26.

<sup>405</sup> Perdendo o poder reflexivo e crítico, a cultura reflexa mistifica a realidade do homem e do mundo, principalmente a das contradições sociais, tanto para senhores quanto para escravos. “Antes de enganar ao servo, o senhor engana-se a si próprio” Brandão, C.R. **A Educação como Cultura**, p. 27, refletindo sobre os pontos 3 e 4 do documento da Ação Popular, 1963 a.

<sup>406</sup> Segundo Fiori, “o feito só é feito através do fazer, ...que se transmite em vista do fazer, da criação de novas formas de cultura.” Fiori, Ernani Maria. **Aspectos de Reforma Universitária**. Palestra de 22 de junho de 1962, no Seminário sobre Reforma Universitária promovido pela UEE. In: Textos Escolhidos, p. 20.

socialização. Ao contrário, ela torna-se possibilidade de dominação das consciências e de encobrimento das relações de dominação. Desde então não se pode mais falar de cultura popular ou de cultura autêntica pelo fato de não haver mais condições objetivas e subjetivas para o trabalho solidário e colaborativo.

Numa expressão mais ao gosto de Fiori, não há mais elaboração colaborativa do mundo e da consciência do mundo que nele se expressa expressando-o, porque a alienação provoca a separação entre o trabalhador e o produto de seu trabalho, fazendo com que o mundo seja um mundo estranho de mercadorias, de coisas, sem relação com o processo humano de criação livre; separa igualmente as pessoas umas das outras, tornando-as estranhas, concorrentes, esvaziadas de sua objetividade. No processo de alienação os aspectos subjetivo e objetivo do processo cultural são, portanto, inseparáveis.

“Quando a intencionalidade do trabalho e do produto do trabalho de relações solidárias é negado à cultura e, através dela, ao universo de trocas sociais e simbólicas entre os homens, a cultura participa da dialética da dominação. Da ferramenta à crença religiosa, os elementos de cultura que por princípio deveriam afirmar a liberdade e o domínio universal do homem sobre o mundo afirmam a dominação de classes entre os homens e a perda da dimensão histórica de que o homem é sujeito”<sup>407</sup>

A partir dessa idéia da inversão é que os documentos da Ação Popular e dos Centros Populares de Cultura, que visavam a militância popular, fazem uma diferenciação entre a “cultura de reflexão” e a “cultura reflexa”, num paralelo com os conceitos de Cultura e semi-cultura da Teoria Crítica.<sup>408</sup>

A cultura reflexa, cultura instrumentalizada para garantir a dominação, determina o empobrecimento do sentido e das significações de “saber da cultura”, que é cultura que se sabe ou cultura reflexiva. Segundo Carlos Estevam, esse processo conduz a uma “falso cultura”, pois à “consciência dominante, falsa, opressora, alienada, mistificadora,

---

<sup>407</sup> Cf. Brandão, op. Cit. p. 26.

<sup>408</sup> Idem, p. 27. Há grande proximidade entre essa concepção de “cultura reflexa” e o conceito de “semicultura e semi-formação” da teoria crítica. A Semi-cultura não é uma cultura pela metade e que possibilita um processo de formação pela metade; é falsa cultura e que produz a deformação porque não corresponde à experiência concreta vivida pelos sujeitos em sua atividade cotidiana. Na expressão de Adorno a “Semi-formação é o espírito tomado pelo caráter de fetiche da mercadoria, impondo-lhe uma universalidade falsa”, qual seja, a universalidade pelo mercado. Cf. ADORNO, Theodor. “Theorie des Halbbildung”. In Adorno, Theodor. Soziologische Schriften – I Frankfurt, 1979, p. 108. Ou, torna-se substância tóxica, cf. p. 112.

corresponde uma cultura dominante de igual teor”.<sup>409</sup> Caracterizando esse processo da produção de uma cultura dominante como cultura reflexa e falsa os documentos dos referem-se ao abafamento da capacidade crítica da situação do mundo em que se vive e de ocultamento do processo efetivo de produção da cultura, que é o do trabalho cotidiano de produção da vida concreta, com a finalidade de fazer com que se entenda a cultura como sendo uma instância separada desse cotidiano e à qual se tem acesso pela mediação do ensino.

Contra a falsa compreensão da cultura com “algo feito” e que pode ser ensinado na forma de transmissão neutra pelo fato de existir à parte do mundo do trabalho, os Movimentos de Cultura Popular pretendem recuperar uma interpretação dialética da cultura, para poderem instaurar a crítica das condições políticas de realização da cultura e para oportunizar a contínua recriação da cultura, mediação imprescindível ao processo de conscientização.<sup>410</sup> A utilização do adjetivo popular para qualificar a cultura como sendo autêntica pressupõe, pois, que haja uma outra cultura, oposta à popular; pressupõe a luta de classes e a diferenças de poder e de controle de uma sobre a outra. “Mais do que uma diferença, uma oposição entre contrários, onde deveria existir uma única estrutura universal de cultura: a de todos, a popular.”<sup>411</sup> Isso significa que a cultura, que deveria ser humanamente universal, é apropriada pela classe dominante como mediação eficiente para a dominação

### **3.2. A perspectiva de Fiori – uma filosofia da cultura para a autonomia**

Dentro desse contexto mais amplo da discussão do conceito de 'cultura popular' e das práticas populares insere-se a preocupação de Fiori com o Movimento de Cultura

---

<sup>409</sup> Cf, Carlos Estevam. Apud: Brandão, Carlos Rodrigues, op. Cit. p. 28.

<sup>410</sup> Cf. Brandão, op. Cit. p. 30

<sup>411</sup> Ferreira Gullar. **Cultura Posta em Questão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 1

Popular e, desde então, a cultura passa a ocupar um lugar privilegiado em seus pronunciamentos referentes à educação, entendida pelo autor como sendo a "tarefa de inventar historicamente o ser humano".<sup>412</sup> Enfatizando novamente a concepção radicalmente histórica da educação e do ser humano, no sentido de que ela não é atividade que apenas seja o desenvolvimento de uma essência pré-formada nos moldes de uma compreensão determinista da natureza humana ou nos moldes de uma concepção essencialista. A educação, enquanto tarefa histórica de invenção do ser humano, não se funda, pois, em algo pré-estabelecido, anterior ao fazer e determinante do fazer. A tarefa é, na expressão do autor, "risco e aventura histórica". O seu processo não se orienta por um plano medido e calculado; é desenvolvimento dialético de um processo histórico-cultural.

Nesse processo, embora seja possível vislumbrar os traços atuais da fisionomia do humano, da imagem de pessoa que já se conquistou historicamente, e projetar o ideal perseguido, numa configuração axiológica de contornos ainda indeterminados e sempre em processo, não é possível prever o futuro. Pode-se esperar que o processo seja de personalização dos seres humanos e de transformação do mundo para que este seja a mediação cada vez mais apropriada para a referida personalização. Esperança que perpassa o itinerário existencial, militante e intelectual de Fiori. Mas ao mesmo tempo, enquanto leitor de Merleau-Ponty<sup>413</sup>, o autor está ciente de que na história sequer o futuro pessoal está nas mãos do sujeito porque a história não é repetição de atos e experimentos em vista de resultados previamente calculados.<sup>414</sup>

Na perspectiva fioriana a cultura não é o oposto de natureza, uma vez que esta, tal qual a compreendemos, também é cultura. A cultura remete ao cultivo, com os seus aspectos objetivo e subjetivo. Sendo que o primeiro, o aspecto objetivo, é o mundo humano resultante da objetivação humana pelo trabalho, que é, ao mesmo tempo, o mundo no qual o

---

<sup>412</sup> FIORI T.E. II, p. 85 §1

<sup>413</sup> Trata-se da questão do sentido da história e do engajamento, que somente é possível se há um sentido. Mas para Merleau-Ponty o ser humano não doa o sentido à história, antes ele o testemunha de dentro da história como um sentido plural, variável, contingente e dolorosamente apreendido na paradoxal situação do "fazer e do sofrer a história". O fazer história ou o engajamento é próprio de quem não tem respostas prontas e que aceita o imprevisível; de quem está na constante procura. Cf. Franklin Leopoldo e Silva. In: vv. Autores, **A Filosofia e seu Ensino**, p. 22

ser humano se objetiva desde então. O aspecto subjetivo, inseparável do primeiro, é o auto-cultivo ou a produção da subjetividade que acontece no mesmo processo de produção da objetividade.

O processo cultural é esse processo vivo de produção material da existência<sup>415</sup> e de criação do humano, em suma, é a práxis histórica de produção do espírito objetivo e das subjetividades que, ao produzi-lo, se auto-constituem. Enquanto atividade humana, é perpassada de racionalidade, nem sempre consciente, daí a importância e a imprescindibilidade do exercício da razão ou do filosofar para dar conta desse fazer fundamental. Diante da questão cultural, filosofar torna-se um imperativo moral primeiro, tendo como função a constante desmistificação da consciência humana que constantemente é mistificada pelas situações vividas.<sup>416</sup> O exercício da razão filosofante pretende penetrar cada vez mais na imanência do processo histórico-cultural, para ilumina-lo por dentro, positivamente, procurando caminhos. A reflexão não é uma atitude de afastamento do vivido, mas é o ato de mergulhar na intimidade da história para tentar romper os limites, e, pela abertura da transcendência da consciência intencional, abrir fendas, forçar espaços. A consciência filosofante é engajamento histórico.<sup>417</sup> E, referindo-se explicitamente ao processo cultural como processo educativo, Fiori afirma:

"Aprender é esforço permanente de reinventar o mundo numa práxis que assume e supera as condições objetivas da situação histórica em que se vive. (...) Se o aprendizado criador é substituído pelo ensinamento de um saber separado da produção real da existência, então este saber trai sua vocação originária e passa a instrumentalizar as mais terríveis alienações humanas"<sup>418</sup>

---

<sup>414</sup> Essa relativização do sujeito aproxima Fiori também dos conceitos de finitude, historicidade e experiência hermenêutica elaborados por HANS-GEORG-GADAMER em **Verdade e Método**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, P. 513-532.

<sup>415</sup> Como se verá mais adiante, "educação, aprendizagem, formação histórica do homem, equivale à produção da existência, cuja base é a produção material desta existência." Cf. Fiori. T.E. II, p. 86.

<sup>416</sup> Segundo Fiori, a filosofia deve fazer essa reflexão crítica, de desmistificação, "no próprio centro do mistério das coisas, no mistério do ser", que não é um mundo de idéias puras e separadas, porque "é na práxis histórica que a consciência humana, tornando-se filosofante, assume, com maior responsabilidade, o que lhe é essencial: a sua dimensão espiritual. Só assim ela é consciência crítica e desmistificadora." Ver: Textos Escolhidos II, p. 168

<sup>417</sup> idem, p. 168-169 "A filosofia deve espantar as trevas da mistificação e, depois, trazer positivamente, para a consciência histórica e política, a luz que há de iluminar, como verdade, a vida".

<sup>418</sup> Fiori. T.E. II, p. 86

É esse contexto da relação direta entre a cultura e o exercício filosofante da razão que solicita uma digressão sobre o paradoxo entre a cultura e a razão e vice-versa, o que pode ter lugar numa filosofia da cultura ou do ser de cultura, que Fiori infelizmente não teve tempo para sistematizar. O referido paradoxo está implícito em sua reflexão, como está em toda inspiração de libertação ou de 'esclarecimento'. O engajamento social que aproximou Fiori e Lima Vaz desde o fim da década de 50, a afinidade de pensamento e a profunda amizade que os uniu desde então até a morte do primeiro, parece autorizar a introdução de reflexões do último. Trata-se de uma forma de digressão, quase que necessária para, em seguida, expor a posição de Fiori com maior precisão conceitual, desde uma compreensão geral do ser de cultura.

### **3.2.1 As Razões da Cultura na Cultura da Razão- paidéia ou aufklärung**

Deste a Grécia antiga, passando pelo ideal iluminista moderno, a razão mesma, que inventou tal cultura, examina as “*pedras angulares* do edifício cultural, os conceitos ontológicos primeiros que tornam possível toda atividade espiritual do homem”, e se coloca a si mesma, juntamente com a liberdade, como artífice dessa construção cultural. E, no sentido mais amplo da cultura, que abrange o mundo do saber, do agir e do fazer humanos, toda filosofia é, sem dúvida, filosofia da cultura.<sup>419</sup> Essa inversão na qual a filosofia constitui-se em termo fundante da sua relação com a cultura gera a “atopia social do filósofo” ou caracteriza ainda mais a tensão dialética entre filosofia e cultura. Tensão na qual normalmente a filosofia aparenta ser a-histórica, daí as diversas tentativas de fazer a filosofia tornar-se histórica, “fazer-se mundo”<sup>420</sup>. Mas já desde Platão a filosofia reclama essa tarefa de, desde um lugar de fora da realidade histórica concreta (topos noetos) trazer as luzes críticas da razão para iluminar e ordenar o caos histórico do mundo de sombras

---

<sup>419</sup> Ainda Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III*, p. 86

(interior da caverna). Tal pretensão acentua a dialética da relação cultura-filosofia, graça a qual a filosofia continua viva depois de vinte e seis séculos de história da cultura ocidental.

Mas a atividade de fazer cultura não é uma manifestação una de um ente que simplesmente se exterioriza. Há um multiverso de manifestações culturais. Como pensar a cultura sob a forma de um conceito universal diante da multiplicidade das formas históricas de cultura? Eis a tarefa da qual Lima Vaz pretende dar conta através da *Ontologia da Cultura*. Tarefa filosófica que começa pela justificação de seu objeto. No caso em questão essa tarefa se efetiva no seio da tensão dialética anteriormente enunciada: a filosofia resulta da cultura sobre a qual deve refletir criticamente.<sup>421</sup> Mas a tarefa complica-se quando consideramos a pluralidade das culturas históricas. Pluralidade, acentua o autor, “não só quantitativa no espaço e no tempo históricos, mas qualitativamente interior a cada paradigma cultural, que apresenta sempre uma estrutura em processo incessante de auto-diferenciação”, consonante com a ‘profusão quase infinita de formas de vida, mostrando de maneira poderosamente original o dinamismo auto-diferenciador justamente na *vida* da cultura’.<sup>422</sup>

O problema colocado é o clássico problema do Uno e do Múltiplo, pois a filosofia, enquanto intenção de universalidade, deve pensar a cultura desde um ponto de unidade, para além de uma “categoria principal que permita pensar a unidade da cultura na multiplicidade das formas”, opção das diversas tentativas modernas da filosofia da cultura. O fundamento dessa unidade da cultura está no seu criador, motivo pelo qual a filosofia da cultura evoca uma ontologia do ser de cultura. Daí que a questão é assim formulada: “Qual o princípio ontológico da criação da cultura?”<sup>423</sup>

A filosofia da cultura parte de uma opção por determinada Antropologia Filosófica. Para Lima Vaz o princípio antropológico é a idéia de que o “ser humano é o único animal

---

<sup>420</sup> cf. comentário de Lima Vaz, p. 87, acerca da tentativa de Marx

<sup>421</sup> ver LIMA VAZ, op. cit. p. 88. O autor ressalta ainda que essa tarefa tornou-se ainda mais difícil com o desenvolvimento das ciências empíricas da cultura que, por considerarem a multiplicidade de culturas, tornaram-se críticas diante da atitude platônica de julgar o ser da cultura segundo a norma de um modelo ideal.

<sup>422</sup> Cf. op. cit. p. 89

que cria seu próprio universo simbólico.”<sup>424</sup> A cultura, que é o *oikos* do humano propriamente dito e que está ao mesmo tempo no interior do homem, é a alma do ser humano. A partir dessa idéia pensa poder assegurar a *unidade*, já não mais de elementos fundamentais presentes em cada cultura histórica, mas a unidade do *ato* de criar e da *forma* do objeto em questão.

“Vale dizer que a unidade ontológica da cultura reside na relação propriamente dialética que vigora entre a *estrutura transcendental* do sujeito que se manifesta no *ato* da criação cultural e a idealidade transcendental da obra de cultura manifesta na *forma* transtemporal e transespacial que lhe assegura sua perenidade simbólica”.<sup>425</sup>

O que o autor visa é uma unidade cultural subjacente à multiplicidade de culturas empíricas, o que é possibilitado pelo conceito de analogia, no sentido de que o “ato criador é expressão da abertura do homem à universalidade do ser e é no horizonte dessa universalidade que a obra de cultura se situa e adquire a sua idealidade simbólica.”<sup>426</sup>

Mas uma tal unidade não é o fim da multiplicidade das culturas históricas. É unidade na diferença que permite ao homem *realizar-se* na pluralidade das culturas históricas<sup>427</sup>. A unidade é de caráter analógico e não atenta contra a diversidade de culturas, ao contrário, possibilita a retomada do problema clássico das formas de vida, hoje tratado sob outros nomes como, por exemplo, ‘universos culturais’. Enquanto filósofo que segue o esquema clássico, Lima Vaz relaciona as formas de vida diretamente com as categorias de *relação da Antropologia Filosófica*.<sup>428</sup>

As três formas de vida, a poiética, a prática e a teórica, são delimitadas respectivamente pelas categorias de objetividade, intersubjetividade e transcendência,

---

<sup>423</sup> As citações não literais desse parágrafo são da p. 89 do referido livro de Lima Vaz.

<sup>424</sup> Lima Vaz. op. cit. p. 90

<sup>425</sup> Lima Vaz. op. cit. p. 90. O discurso do autor é coerente com a sua Antropologia Filosófica II, na qual apresenta as categorias estruturais e de relação da pessoa e que aqui garantem a unidade da cultura como auto-expressão do ser humano impelido pela ilimitação tética ou, pela transcendência na imanência. Ver: LIMA VAZ, Antropologia Filosófica I (segunda parte) e Antropologia Filosófica II.

<sup>426</sup> Idem, p. 91

<sup>427</sup> LIMA VAZ. Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura, p. 91. Sobre a categoria de realização, ver Antropologia Filosófica II, p. 141-187.

<sup>428</sup> Sobre esta questão dos três tipos de vida e as três formas de saber ver ilustrativo texto de Manfredo de Oliveira. In: Ética e Sociabilidade pp. 58 e 60, notas 10 e 17 respectivamente. Quanto às categorias de relação, ver Lima Vaz. Antropologia Filosófica II.

sendo que o “entrelaçamento dessas relações no existir histórico do homem define filosoficamente a cultura”<sup>429</sup> e, por outro lado, a atadura entre as categorias de relação e as ‘formas de vida’ autoriza o autor a afirmar “que o ser do homem como ser-em-relação é, ontologicamente, um ser-de-cultura assim como a realidade é, para ele, realidade-de-cultura”.<sup>430</sup>

A unidade analógica da cultura deve ser ordenada para um foco primeiro de inteligibilidade ou, deve ser pensada segundo a analogia de atribuição. A opção por esse foco oscila entre priorizar a *theoria* ou a *práxis*, sendo que a primeira predominou da *história da cultura clássica* e a segunda, aliada ao ideal pragmático-poiético, ocupa o lugar de referência na sociedade moderna e culmina no processo de cientificação. Processo no qual a ciência não é mais *theoria*, como foi para os clássicos, mas um poderoso instrumento de transformação da natureza e da sociedade, portanto, de transformação do próprio homem. O foco primeiro de inteligibilidade é, desde a modernidade, o saber prático-produtivo ou, dito de outro modo, o *logos* da cultura moderna é a técnica, justificando o nome de civilização tecnológica.

Na concepção de Lima Vaz filosofia da cultura prolonga-se necessariamente em ética da cultura porque “ao pôr em evidência no ser da cultura a dimensão de auto-expressão e realização do homem, a filosofia descobre igualmente o caráter normativo que lhe é inerente”.<sup>431</sup> O autor afirma que os fins visados no processo histórico cultural são tais enquanto avaliados ou enquanto são valores para nós e que, portanto, ‘a cultura como domínio dos fins humanos é uma constante criação de bens e valores, desde os bens materiais que alimentam a vida aos valores espirituais que exprimem as razões da vive’ ou o sentido da vida.<sup>432</sup>

---

<sup>429</sup> Lima Vaz. *Escritos de Filosofia III*, p. 91

<sup>430</sup> Lima Vaz. *op. cit.* p. 92.

<sup>431</sup> Lima Vaz. *op. cit.* p. 93.

<sup>432</sup> Lima Vaz. *op. cit.* p. 115-116. Aqui o ideal de *realização da pessoa* apresentado por Lima Vaz aproxima-se do ideal da “*aufklärung* popular”, preconizado pelo ‘movimento de cultura popular’ (no item 3.1) e os Institutos de Cultura Popular como o de Porto Alegre, fundado em dezembro de 1963 e do qual Fiori foi o primeiro e único presidente de um mandato de apenas três meses e meio.

Disso resulta necessariamente que da ontologia da cultura passemos para uma ética da cultura, pressupondo que a criação do mundo cultural visa o próprio bem e de que, conseqüentemente, o ético não é um predicado externo acrescentado à cultura. Ou, mais próximos do pensamento fioriano, a criação cultural é perpassada por valores e se cristaliza numa configuração axiológica, pois o ser humano, dotado de consciência intencional<sup>433</sup>, é um ser que valora. Consonante com essa idéia, Vaz afirma que “o ethos pode ser dito a forma de vida” da cultura,<sup>434</sup> a morada do humano sobre a terra, justificando a idéia de que a ética é a ciência normativa da cultura que tem em mira o dever-ser do operar e da obra.

Assim como a filosofia da cultura também a ética da cultura tem a categoria de *pessoa*, da Antropologia Filosófica, como referência central. Em torno dessa categoria os discurso de Vaz e Fiori começam a se encontrar, pois em ambos a cultura procede da pessoa e *deve ser* personalizante. Daí que a ética da cultura é uma ética da pessoa enquanto culturalmente modelada.<sup>435</sup> Independente das categorias que poderiam exprimir a função personalizante da cultura, “a ética da cultura aprofunda sistematicamente a reflexão sobre o *dever-ser* inerente seja à atividade do ator cultural, a pessoa humana, seja à obra por ele criada”, cuja manifestação “tem lugar na própria dialética da cultura que se desenvolve sob a norma do *melhor* e do *idealmente perfeito*, norma que rege tanto a atividade do sujeito quanto sua obra.”<sup>436</sup> Dentro dessa perspectiva a pessoa humana é considerada um ser essencialmente ético, cuja “transcrição histórica se realiza em toda extensão do espaço simbólico”, qual seja, a cultura.<sup>437</sup>

Lima Vaz distingue entre a *forma*, tanto do ato criador quanto da obra produzida, na qual transluz a perfeição como fim que orienta o dinamismo da criação cultural, e a *realização*, contingente, limitada, na qual o ideal da *forma* é desafiado a concretizar-se

---

<sup>433</sup> Uma ontologia da cultura poderia ter sido desenvolvida já no capítulo II, ao tratar da Intencionalidade da Consciência que se objetiva na atividade ou na “intencionalidade das mãos”, para lembrar o sugestivo título do livro de Denis de Rougemont: **Penser avec les mains**. Paris: Gallimard, 1972.

<sup>434</sup> *idem*, p.93

<sup>435</sup> Lima Vaz. *op. cit.* p. 94

<sup>436</sup> *Idem*. p. 95. Lima Vaz faz referência direta à perspectiva teleológica apresentada no Livro I, item 1 da *Ética* a Nicômaco de Aristóteles.

<sup>437</sup> Na perspectiva metafísica do autor há uma relação transcendental entre o *ser* de cultura e o *dever-ser* do bem para o qual a cultura tende necessariamente. Ver: *op. cit.* p. 95

historicamente em uma multiplicidade de manifestações, inclusive no interior de uma mesma cultura.<sup>438</sup> A Ética da cultura ocupa-se sobretudo da *forma*, cujo fundamento é a pessoa em sua estrutura ontológica e o próprio dever-ser imanente à obra, que se funda, por sua vez, na estrutura ontológica da realidade. Daí que faz sentido afirmar:

“O conflito entre a *forma* e a *realização* traduz-se no trágico abandono da cultura à desmesura sem a regra da proporção, à contingência sem o vínculo do necessário, ao aleatório sem o fio luminoso da finalidade. Aqui estaríamos diante de uma negação do *ser* que bem podemos denominar *nilismo ético* da cultura, a "tragédia no ético", que seria propriamente a perda do humano no agir e na obra do homem.<sup>439</sup>

Diante da dificuldade de explicitar a norma ontológica imanente à atividade cultural o autor opta por assinalar que a 'atividade cultural deve exprimir, na particularidade da ação humana, do seu objeto e de seus fins, a unidade, a bondade e a beleza que refratam no nosso saber, no nosso agir e no nosso fazer, a riqueza ontológica do *ser*’.<sup>440</sup> O que significa que, em última análise, Lima Vaz adota a idéia platônica do *ser* como princípio da ordem, da verdade e da bondade, de que todas as coisas participam, principalmente o pensar, o agir e o fazer humanos e os resultado dessas atividade.

Desde a idéia da 'participação ontológica' e da alusão de Fiori à Universidade como 'o lugar por excelência de elaboração das formas superiores da cultura',<sup>441</sup> incorporando a filosofia como algo essencial à sua natureza e função social, pode-se retomar o pensamento de Fiori, numa relação direta com o ideal do esclarecimento sistematizado por Lima Vaz, e avançar na direção de um conceito de cultura historicamente situado, cujo processo de produção tem em mira a liberdade de autonomia da pessoa em sua cultura; cultura igualmente autônoma.

Embora não tenha elaborado uma filosofia da cultura, Fiori também caracteriza o ser de cultura pela intencionalidade da consciência ou pela e racionalidade universal de seu

---

<sup>438</sup> Lima Vaz. op. cit. p. 96.

<sup>439</sup> LIMA VAZ. Op. Cit. P. 96

<sup>440</sup> cf. LIMA VAZ, op. cit. p. 97

<sup>441</sup> Fiori afirma que "a Universidade é o centro da máximo conscientização do processo cultural, e a cultura é a alma da civilização". A missão da Universidade é a de ser "o sistema vivo das idéias de uma época e de uma cultura." Ver: **Aspectos da Reforma Universitária**. In: T. E. II, p. 19 e 24, respectivamente.

fazer. Por outro lado, compartilha ainda com Lima Vaz a adoção do esquema hegeliano para pensar a cultura. A cultura tem, para ambos, caráter de universalidade e, no entanto, ela se particulariza na diversidade das culturas históricas, obra da singularidade dos indivíduos que se constituem em sua cultura enquanto a refazem criativamente. Tal perspectiva fica clara na seguinte afirmação de Fiori: "A cultura (universal) se diversifica e se determina pela forma particular de vida de um grupo, no qual se reconstitui a forma do homem - sua forma histórica (singular)."<sup>442</sup>

Nessa afirmação está dito que a forma humana é histórica, o que implica, por um lado, na rejeição de uma 'figura' do ser humano pré-existente à história; rejeição de um modelo a-histórico, conseqüentemente estático, do qual a história concreta seria apenas um reflexo desbotado e os seres humanos concretos seriam uma cópia distorcida dessa figura. Por outro lado assume igualmente a ambigüidade do processo histórico porque o processo de produção da cultura, através do qual os seres humanos criam sua fisionomia em diferentes formas históricas de vida, pode tornar-se tanto mediação de renovação e de contínuo aperfeiçoamento quanto mediação que desfigura os seres humanos ao destituí-los da condição de sujeitos da e na sua cultura.<sup>443</sup>

A referida ambigüidade é própria da historicidade e, inclusive, o direito de autoconfigurar-se na forma particular da vida cultural como sujeito autônomo, o direito de biografar-se, é risco e responsabilidade que fazem parte da aventura histórica.<sup>444</sup> Isso significa que, em qualquer cultura, cada ser humano deveria ter o direito de produzir a sua própria figura em consonância com os seus valores, isto é, os valores da cultura de que participa como sujeito, juntamente com os outros sujeitos.<sup>445</sup>

---

<sup>442</sup> FIORI, E. M. **Textos Escolhidos II**, p. 75.

<sup>443</sup> desfigurar significa a perda do humano propriamente dito, que implica o direito de auto-configurar-se na atividade produtiva, isto é, pela mediação do mundo comum. Cg. Fiori. T. E. II, p. 63.

<sup>444</sup> Ver Fiori, T.E. II, p. 75. Na seqüência do texto Fiori fala do "direito de auto-valorizar-se segundo seus próprios valores", que são os de sua cultura.

<sup>445</sup> Para quem ainda pensa em um Fiori metafísico separável do Fiori da filosofia prática, convém lembrar exatamente aqui a "teoria metafísica da participação" e, conseqüentemente, a radical intersubjetividade, apresentadas no primeiro capítulo, último item.

O direito de autoconfigurar-se na sua cultura é exigência de autonomia, tanto dos sujeitos quanto da cultura, ainda que a autonomia dos primeiros seja condicionada pela segunda. Por essa razão Fiori afirma que "a cultura sem autonomia é anticultura porque em tal hipótese a objetivação da subjetividade, ao invés de liberar o sujeito, o coisifica como objeto de dominação."<sup>446</sup> Mas o autor alerta imediatamente para possíveis mal-entendidos acerca do conceito de autonomia cultural, freqüentemente confundido com o conceito de 'cultura autóctone'. Para evitar o equívoco apressa-se em redefinir a 'autonomia cultural' com o nome de "cultura autêntica", entendida como "aquela que repudia a imposição de valores estranhos, isto é, de valores que não foram descobertos, conquistados, reelaborados e assumidos, livremente, pelos sujeitos do respectivo processo histórico".<sup>447</sup>

O esquema seguido aqui, para dar conta da possível contradição entre a "universalidade da cultura" e as formas históricas "particulares de vida" numa cultura determinada em que os "sujeitos singulares" formam sua subjetividade, refazendo-se de modo autônomo ao refazerem a cultura, é o da Ciência da Lógica de Hegel<sup>448</sup>, que possibilita pressupor a universalidade da cultura, não como cultura única, mas como manifestação da universalidade do ser de cultura, não como uma universalidade abstrata, mas como universalidade concreta que se produz na singularidade da práxis e se efetiva na particularidade de uma forma determinada de vida. Contudo, se essa forma determinada de vida particular, se esta cultura desse grupo particular, produzida na sua práxis, humaniza os sujeitos que a vivem e produzem, tal humanização deve necessariamente apontar para a universalidade do ser humano concreto.

---

<sup>446</sup> FIORI, T.E. II, p. 75

<sup>447</sup> FIORI, op. cit. P. 76

<sup>448</sup> Fiori pensa dentro do esquema desenvolvido mais resumidamente por HEGEL no item sobre a Ciência da Lógica, na **Enciclopédia das Ciências**, principalmente os parágrafos 163-165 e, fazendo a aplicação do esquema (universal/particular/singular) ao juízo, § 277-231. A adoção do esquema hegeliano visa dar conta da contradição entre a 'universalidade da cultura' e as formas históricas 'particulares de vida' numa cultura determinada em que os 'sujeitos singulares', formando a subjetividade ao se fazerem e refazerem de modo autônomo ao fazerem cultura, realizam concretamente uma forma histórica de universalidade do humano. Dizer, portanto, que a 'cultura é universal' não implica em afirmar que a cultura é uma só; implica em afirmar a cultura como sendo a manifestação da universalidade do ser de cultura, não mais como universalidade abstrata, mas como universalidade concreta que se produz na singularidade da práxis e se efetiva na particularidade de uma forma determinada de vida. Se essa forma determinada de vida humaniza os sujeitos que a vivem, produzindo-a, tal humanização aponta necessariamente para a universalidade do ser humano concreto.

É precisamente nesse sentido que o conceito de "autonomia cultural" é sinônimo do conceito de "cultura autêntica", porque a cultura autêntica tem um sujeito originário que não pode ser ignorado: "são todos os que trabalham na formação e transformação do mundo comum"<sup>449</sup>; sujeito que Fiori denomina, em outro texto, simplesmente de "povo".<sup>450</sup>

O conceito de cultura autêntica vai se aproximando assim, gradativamente, daquilo que em nosso meio se denominou de "cultura popular", mas igualmente com o cuidado de não confundi-la com tradição ou com folclore, tampouco com "cultura autóctone", porque os "valores ancestrais podem ser tão alienantes quanto os valores impostos, extrinsecamente, a uma cultura."<sup>451</sup> A cultura é entendida como sendo a globalidade do universo simbólico, que abarca tanto o "mundo da vida" quanto o "mundo do sistema", ela não é, portanto, apenas um dos componentes do "mundo da vida", porque os valores de uma determinada cultura, sejam eles universais ou não, perpassam todos os planos da vida; estão na economia, na pedagogia, na política, na religião, etc. É por isso que ao deslocar o ser humano de sua condição, ou de sua vocação originária de sujeito, em qualquer desses planos, esse deslocamento atinge a cultura em seu processo todo ou em sua globalidade. Dito de outra forma, a alienação em qualquer plano da cultura é alienação cultural porque "reduzir o sujeito a objeto, em qualquer dos referidos planos, já o desvaloriza radicalmente, desumanizando-o."<sup>452</sup>

### 3.2.2. Trabalho, Produção Cultural e Educação

Ao afirmar que filosofar é reaprender continuamente a ver o mundo, e que o mundo não é algo estático, pronto, mas histórico, cultural, isto é, resulta da atividade

---

<sup>449</sup> FIORI, T.E. II, p. 85

<sup>450</sup> ver FIORI, T.E. II, p. 63 Mais precisamente em **Aprender a dizer a sua palavra**.

<sup>451</sup> FIORI, op. cit. p. 76

<sup>452</sup> FIORI, op. cit. p. 76

humana, Fiori aponta para a necessidade de refletir primeiramente sobre o sujeito desta atividade, sobre as condições de possibilidade da mesma na direção da 'realização humana' ou da conquista do ideal da 'pessoa'.

Fiori caracteriza o ser humano como ser de cultura, isto é, que não é dotado de um desenho vital que evolui e se realiza naturalmente, mas que é aquilo que faz de si mesmo na atividade de cultivar-se. A dimensão espiritual e a liberdade possibilitam a superação dos limites da natureza na "aventura histórica".<sup>453</sup> A Cultura, o auto-cultivo, é "sinônimo de processo histórico de realização do homem, processo que, embora tenha raízes na espontaneidade do ser vivo, espiritual, que é o homem, é constante e renovada vitória da liberdade."<sup>454</sup> Versando sobre o compromisso histórico da Universidade, Fiori afirma que a historicidade define o ser humano e que a consciência desta dimensão tem lugar e atinge seu grau mais elevado na Universidade.<sup>455</sup>

Fiori enfatiza a relação entre a forma de vida que a existência de um povo vai assumindo na sua história e a forma da cultura e denuncia o falso antagonismo entre produção e educação. A separação entre a forma de vida de uma comunidade e a sua cultura, entre a produção da educação, já é alienação pelo fato de omitir que a vida é expressão e criação dos próprios atores; é uma construção histórico-cultural: "devemos conquistar nossas próprias formas através das formas produzidas na cultura."<sup>456</sup> A relação é tal que é pela produção, pela transformação do mundo e criação da cultura que o ser humano se educa, cultiva-se no sentido subjetivo.

Mas a cultura subjetiva não existe separadamente da cultura objetiva. Ao contrário, "é mediante a cultura objetiva", entendida como encarnação do espírito humano

---

<sup>453</sup> ver Fiori, T.E. II, p. 19

<sup>454</sup> FIORI, op. cit. p. 20.

<sup>455</sup> FIORI, op. Cit.p. 44 A Universidade é definida como "centro máximo de conscientização do processo cultural", evidenciando o ideal iluminista, sem contudo, ser elitista, uma vez que se trata do processo de cultura popular.

<sup>456</sup> FIORI, op. Cit. p. 45

em um determinado meio histórico, "que nós desenvolvemos a nossa personalidade."<sup>457</sup> Cultura objetiva é o processo de desenvolvimento pessoal ou o processo de hominização, fazendo com que a temática da cultura enquanto objetiva e subjetiva esteja diretamente vinculada à tomada de consciência dos dois aspectos em dialetização, de tal sorte que implica a "consciência histórica", apesar da consciência de que a história age sobre nós. A consciência histórica significa a capacidade de afirmar-se também como sujeito da cultura; possibilidade de refletir sobre a realidade da cultura e ultrapassá-la criticamente.<sup>458</sup> Ultrapassagem que não pára na reflexão, pois a afirmação do sujeito acontece na práxis de promoção e criação da cultura. No desenvolvimento da cultura objetiva surgem as condições para essa "tomada de consciência" de si mesmo ou para a elaboração do saber da cultura, que, por sua vez, é reflexo e crítica, ultrapassagem teórica e prática ou processo de desenvolvimento cultural; numa palavra, é *história*.

Sendo subjetivamente autodesenvolvimento na direção da realização e objetivamente desenvolvimento histórico-social, o processo cultural é educação<sup>459</sup>, entendida como participação das pessoas na cultura e como consciência dessa participação na cultura em processo. Pois se a cultura é cultivo então ela não é acontecer espontâneo, repetitivo, regido por leis inerentes a um processo pré-determinado; educação não é mera transmissão do feito ou da tradição morta. Ao contrário, lembrando a perspectiva da hermenêutica filosófica de Gadamer, a própria cultura feita que vem até nós está em processo enquanto participa da tradição em movimento da qual também os seres de cultura participam. No dizer de Fiori,

"A cultura objetiva não é algo pronto, um fato estático, mas uma tarefa, um feito que nunca é inteiramente feito. (...) a cultura se faz e refaz continuamente. Não há simples entrega do feito, mas herança espiritual; dialética do feito e do fazer".<sup>460</sup>

Fez-se referência anteriormente à inseparabilidade entre produção, cultura e educação como processo contínuo, ou que a cultura, ex-surgindo do processo concreto de

---

<sup>457</sup> cf. FIORI, op. Cit. p. 45. Personalidade não tem aqui sentido psicológico, sociológico ou jurídico, mas filosófico, mais precisamente, metafísico. **Pessoa** como categoria, mas como algo que cada um constrói no processo concomitante ao da **realização**.

<sup>458</sup> ver FIORI, op. cit. p. 46

<sup>459</sup> Essa idéia remonta ao ideal utópico da paidéia grega.

produção da vida, é a mediação através da qual as subjetividades, que produzem a cultura, se produzem. Acrescenta-se que todo esse processo é perpassado por "valores", que indicam sua direção, uma vez que os sujeitos são dotados de consciência intencional, valorativa, ou, conforme já antecipado, a ontologia da cultura conduz à ética da cultura.

Mas, considerando o conceito gadameriano de "história enquanto *age*", ou história que nos envolve e a qual estamos sujeitos, entende-se mais claramente a importância vital da tradição no processo cultural e educativo. É a tradição viva de que fala Fiori, a tradição aberta, em processo que a "velha geração" entrega às novas gerações, que, por sua vez, não são simplesmente moldados mecanicamente a partir do feito. "Os jovens são molestos para os velhos, mas por isso mesmo fecundos", ao exigirem o ultrapassamento, caso contrário, a história estagnaria; tudo não passaria de monótona repetição, eterno retorno do mesmo.<sup>461</sup>

A continuação do processo é exigência interna da historicidade e da finitude humanas, melhor, da experiência da historicidade e da finitude e da consciência dessa experiência, o que supõem obviamente a consciências da transcendência. Para Fiori essa é a condição de possibilidade do processo cultural, da história, sendo que este enfatiza a expressividade do ser de cultura e faz a sua ontologia da cultura colocando o sujeito da cultura como análogante primeiro e ponto de unidade na multiplicidade de manifestações histórico-culturais.

Na concretude histórica o agir e o fazer resultam na cultura como objetivação do ser humano e, reflexivamente, constituem os seres humanos na práxis.<sup>462</sup> Nessa relação dialética entre o fazer objetivo pelo qual a humanidade se faz subjetivamente é indispensável a consideração de um conceito de Trabalho. Fiori aproxima o processo de

---

<sup>460</sup> Cf. FIORI, op. Cit. P. 46.

<sup>461</sup> Trata-se, segundo Fiori, da dialética do feito e do fazer, que constitui o processo cultural no qual a experiência dos jovens é mais decisiva do que a transmissão do feito pela geração anterior. Cf. T. E. II, p. 46. Em outro texto afirma que "o processo cultural se refaz e se renova através dos moços", inovadores, porque a cultura objetiva seria morta e não teria sentido histórico se não se destinasse à elaboração da cultura subjetiva. Cf. op. cit. P. 22 e 29.

<sup>462</sup> PRÁXIS no sentido aristotélico, como aquela atividade através da qual o ator se faz, portanto distinto da teoria e também da poiesis.

formação cultural, no sentido objetivo da cultura, do processo de formação da subjetividade, no sentido subjetivo da cultura, mas pretende superar o idealismo presente na concepção que considerar a cultura como mera objetivação do Espírito. Adota então o teor crítico do conceito de trabalho da tradição personalista, que, assimilando o marxismo, estabelece uma relação deste conceito com o conceito de alienação.

### **3.2.2.1. Trabalho, alienação cultural e desmistificação.**

Para realçar a abrangência do conceito de trabalho é necessário fazer uma referência, ainda que sintética, à definição adotada e re-interpretada por Fiori. A concepção personalista que inspira o autor pretende superar a compreensão clássica que restringe o trabalho à atividade de produção de bens materiais com a finalidade do uso e da troca. Tal definição tem por base a dicotomia entre o manual, restrito à esfera do útil, do instrumental, do material; esfera à qual a pessoa se obriga a descer por acidente de sua condição; e o intelectual, lugar da contemplação desinteressada ou da *theoria*.

Segundo Fiori o trabalho, fundamentado na razão e na liberdade, é manifestação da pessoa. É a relação de objetividade e de objetivação mediante a qual o ser humano pode situar-se no mundo como sujeito, isto é, pode definir a sua situação no mundo em termos de transcendência com relação ao mundo e não somente com relação ao meio natural. A significação da situação humana-no-mundo, que implica esforço e intencionalidade voltada para um fim, é que se denomina de trabalho propriamente dito.

A presença no mundo assume a forma do trabalho ou o ser-no-mundo é, para o ser humano, ser-em-trabalho, que além de responder ao fim imanente à obra a produzir, persegue subjetivamente o fim intencionado por ele próprio. Através do trabalho o mundo

se transforma em mundo para o homem; o 'em si' do mundo, indeterminado, é moldado, transformado, tornando-se 'para o ser humano' e, enquanto tal, promessa de boa vida, antecipação de futuro ou transcendência na imanência.<sup>463</sup>

O sentido mais profundo do trabalho está na perspectiva dos fins intencionados pelo trabalhador, embora a finalidade da obra também seja sempre humana, os intencionados dependem de uma determinada concepção que o ser humano tem de si mesmo na relação com a natureza e, por mediação desta, com os outros. Considerando que, pela intencionalidade da consciência e pela liberdade, o ser humano transcende a natureza, o fim intencionado pelo ser humano ao trabalhar não é a simples mediação entre este e a natureza, mas entre ele próprio e os fins que lhe correspondem como pessoa, isto é, que se personaliza ou que adensa a sua personalidade mediante o trabalho. A personalização sempre é processo de intersubjetivação porque o trabalho se prolonga na direção das outras pessoas, sendo uma forma de relação intersubjetiva e, enquanto mergulha os seres humanos na comunidade, torna-se a mediação, por excelência, de realização humana.

A realização humana no mundo, entendida como intersubjetivação e personalização, é comunicação que, por sua vez, é mediada pelo sinal, pelo mundo humanamente significado.<sup>464</sup> O trabalho é ato cultural por excelência que para o plano expressivo da consciência é palavra, é comunicação com os outros. Na consideração da perfeição da obra a realizar o trabalho é objetivação do trabalhador na direção do objeto, mas a obra não é o fim último da exteriorização laboriosa, pois do ponto de vista da realização este "êxtase do trabalhador" é sinal, palavra lançada na direção do outro, convite ao reconhecimento e à co-responsabilidade.

---

<sup>463</sup> Segundo Lima Vaz, pelo trabalho o mundo se transforma em mundo-para-o-homem e, desde então, "toda a forma de presença no mundo é, para o homem, uma forma de trabalho, desde o ato de liberdade que não é espontaneidade pura, mas encarnação num dado, ou ato de inteligência que não é intuição imediata e totalizante, mas esforço de compreensão de um objeto inicialmente enigmático, até o gesto manual que se aplica a vencer a resistência da matéria." Cf. **Escritos de Filosofia I - problemas de fronteira**. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 1998, p. 127.

<sup>464</sup> Segundo Lima Vaz. 'o mundo humanamente significado abrange desde o ato da razão até o gesto das mãos, em suma, todo o processo produtivo e o seu resultado'. Idem.

Assim o trabalho é o fundamento da vida social e histórica, fundamento da cultura, portanto, constitutivo da presença do ser humano no mundo e, enquanto tal, atesta a dignidade do ser humano: ser o que faz de si mesmo. Na expressão de Jean-Lacroix, 'o trabalho é a condição própria do ser encarnado; salva o homem da condição de animal e proíbe-lhe a de puro espírito'. É em torno da obra real e comum que a sociedade se edifica.<sup>465</sup> Por outro lado, o trabalho é mediação pela qual o ser humano se constitui enquanto consciência encarnada e fornece o conteúdo ou o substrato material da comunicação, mas o personalismo insiste na intercausalidade entre conteúdo e forma, entre trabalho e palavra. O trabalho é palavra, como significação e sentido que se dirige ao outro; a palavra é trabalho como conteúdo transformado do mundo, que dá corpo à significação.<sup>466</sup>

Para Fiori o trabalho é a relação criadora de objetivação da vida, relação social homem-natureza-homens. Trabalhar é exteriorizar-se, mas como condição necessária para desenvolver-se enquanto ser humano no re-encontro consigo mesmo no mundo produzido. Mundo que deveria ser a casa do ser humano, a morada do humano propriamente dito, por ser matéria humana ou vida do ser humano enquanto ser social. O Trabalho é a práxis de produção do mundo e de auto-produção do homem; é mediação de constituição da objetividade e da subjetividade.<sup>467</sup> Mas o Trabalho deixa de ser formador numa sociedade em que o ser humano se exterioriza e o produto dessa atividade torna-se coisa estranha a ele, torna-se um objeto separado do sujeito que o produziu, a tal ponto que possibilite a apropriação alheia. Tal separação divide o ser humano, que passa então a viver separado de si mesmo e isolado dos outros, negando sua essência social e passando a viver em um mundo estranho de mercadorias, mundo abstrato, do qual ele, desde então, faz parte como coisa determinada por esse mundo de relações reificantes. Dito de outra forma, desde então temos o ser humano alienado, negado em sua humanidade de ser um ser que através de sua atividade cria a si próprio enquanto ser social.

---

<sup>465</sup> Jean Lacroix. **La Personne et el Travail**. Paris: Seuil, 1955, p. 83.

<sup>466</sup> Paul Ricoeur. **Travail et parole**. In: *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1955, p. 183.

<sup>467</sup> Esse é mais um aspecto da 'revolução copernicana' de Marx em relação à tradição aristotélica, que não considerava a atividade poética como essencialmente formadora das subjetividades, papel exercido apenas pela práxis entendida de forma restrita como política e ética.

O trabalho é processo cultural de contínua dialetização homem-mundo, processo histórico em que o ser humano 'se constitui e reconstitui intersubjetivamente pela mediação humanizadora do mundo', dando ênfase no ser social e a sua atividade criadora.<sup>468</sup> Nesse processo cultural, que é processo de formação do homem e de transformação do mundo, o saber deveria ex-surgir do fazer e vice-versa.<sup>469</sup> Por isso que numa sociedade de classes não há propriamente cultura e sim uma semi-cultura, para utilizar a terminologia da Teoria Crítica, e, conseqüentemente há um processo de alienação ou de deformação do humano. Processo que se caracteriza principalmente pela separação entre a atividade humana de transformação do mundo e a formação dos seres humanos, uma vez que o mundo é objetivação humana, ao ser separado dos seres humanos estes se dilaceram e então, separados do mundo e isolados, tornam-se incapazes de reencontrar-se naquilo que socialmente construíram através de sua atividade produtiva, que deixou de ser auto-produção.

Nessa situação só é possível restituir a condição de sujeitos de si mesmos, livres, através da mudança radical das estruturas socio-econômicas que reificam os seres humanos.<sup>470</sup> Isso porque a copertinência dialética é tal que não pode haver recriação livre dos seres humanos sem a transformação do mundo, isto é, sem a criação de novas formas de convivência social. Nas palavras de Fiori, o homem novo e o mundo novo são dialeticamente concomitantes, "a revolução, se é revolução, é uma só, ainda que tenha dois nomes: revolução estrutural e revolução cultural. Uma está contida na outra, uma promove a outra", num único e mesmo processo.<sup>471</sup>

A cultura autêntica implica necessariamente a autonomia dos sujeitos da cultura para que eles possam criar a sua própria forma no processo dialético de transformação das estruturas sociais e da cultura. Conformar-se simplesmente ao vigente não é a dinâmica

---

<sup>468</sup> Ver FIORI, E. M. **Textos Escolhidos II**, p. 89

<sup>469</sup> FIORI. op. cit. p. 75. Essa utopia de dialetizar interiormente o fazer e o saber acompanhou FIORI desde a sua juventude como o atesta o artigo "A Universidade e a Usina", na revista *Idade Nova*, já em 1934. Sobre essa preocupação que perpassa a vida de Fiori ver o interessante artigo do Prof. Balduino Andreola, **Cultura e Educação popular nos anos sessenta no Rio Grande do Sul**. In: *Educação e Realidade*, 13 (2) jul/dez de 1988, pp. 39-48, especialmente p. 45

<sup>470</sup> Ver FIORI, op. cit. p. 88

<sup>471</sup> *Ibidem*. p. 89

original do sujeito livre, pois ao conformar-se ele estagna e se desfigura, justamente por perder a autonomia, ou, concretamente, por não ter mais o poder de decidir sobre o que fazer em sua atividade, como fazer e com que finalidade. Segundo Fiori, “o sentido do processo de constituição do homem pela cultura contém uma exigência de autonomia. Cultura sem autonomia é anticultura porque em tal hipótese a objetivação da subjetividade, ao invés de liberar o sujeito, coisifica-o como objeto de dominação”<sup>472</sup>

Nessa idéia da autonomia na cultura e da auto-criação pela criação da cultura na atividade produtiva do cotidiano está implícito que a cultura não pode ser simplesmente ensinada a alguém que não participa do processo de sua re-elaboração. A cultura é “um processo vivo de permanente criação: perpetua-se, refazendo-se em novas formas de vida. Só se cultiva realmente quem participa deste processo, ao refazê-lo e refazer-se nele”.<sup>473</sup> Isso significa que a dialeticidade entre cultura e formação da subjetividade autônoma é tal que a cultura, no sentido objetivo, somente pode ser mediação formadora, no sentido subjetivo, para os que participam efetivamente no processo de elaboração desta. Na expressão do autor, ressaltando a radical intersubjetividade do ser humano e as idéias decorrentes de participação e de colaboração, ‘o mundo só é cultura e humanização se intersubjetiva as consciências’ que, em colaboração, constróem um mundo comum.

No processo histórico-cultural de elaboração participativa homens-mundo, o saber e o fazer implicam-se dialeticamente. O saber se constitui como reflexão no interior do processo histórico como ‘transparência interior no mundo próprio da consciência’. Mundo produzido socialmente e que, mesmo sendo mundo da subjetividade, é também objetivo. Mundo no qual o aprendizado coincide com a cultura porque no processo de produção desta e em sua dinâmica ‘o homem se faz, aprendendo a refazer-se, aprendendo a humanizar-se e a libertar-se’.<sup>474</sup>

Nessa perspectiva em que a elaboração do mundo e de contínua reformulação cultural é processo participativo por excelência e o ‘verdadeiro aprendizado pode ser

---

<sup>472</sup> FIORI, op. cit. p. 89

<sup>473</sup> FIORI, op. cit. p. 78

<sup>474</sup> Ibidem

participação ativa, comprometida no processo histórico', a atividade cultural é, em sua totalidade, fazer e saber, que, enquanto humana, é atividade consciente. Saber que não é abstrato, mas que na unidade dialética consciência-mundo, fazer-saber. É saber-se na cultura como sujeito da e na mesma, de tal forma que o saber não preceda a ação nem seja resultado da ação, mas seja também ele processo participativo de tomada de consciência do "estar fazendo o mundo" e constituindo socialmente a subjetividade.

O saber, enquanto faz parte do processo, é reflexão continuada, visando dar "à cultura amplitude crescente e maior densidade humana", na direção de uma universalidade cada vez mais ampla, até porque sempre resta um pequeno grau de perda de si no fazer, por melhores que sejam as condições sociais; há uma resistência intrínseca ao processo de busca da autonomia humana e cultural. Resistência que é a mola da dialeticidade que se encaminha para a contínua transformação do mundo e re-invenção do homem, mas que, ao mesmo tempo, possibilita a deformação estrutural do mundo e a alienação do homem quando a cultura alienada se torna mediação para a dominação. Neste processo dialético de elaboração da cultura e dos seres humanos, que é processo educativo,

"aprender não é saber como foi o mundo ou como deverá sê-lo; essencialmente, é esforço para re-inventá-lo numa práxis que assume e supera as condições objetivas da situação histórica em que se vive. Se o aprendizado criador é substituído pelo ensinamento separado da produção real da existência, então este saber trai a sua vocação originária e passa a instrumentalizar as mais terríveis alienações humanas"<sup>475</sup>.

Quando a cultura e o saber não se dialetizam com o cotidiano da práxis de produção dos sujeitos tem-se uma cultura alienada e alienante e, dentro dela, a consciência não é mais instância crítica de seu mundo; "ela se separa e ideologiza o mundo do homem, alienando-o"<sup>476</sup>. Esta alienação se estrutura e institucionaliza, separando o saber do fazer, tornando o fazer meramente mecânico, repetitivo, e o saber alienado, limitado ao ensino de conteúdos que visam manter e justificar a dominação.

Dentro da divisão social do trabalho a instituição escolar passa a ser um meio, por vezes até eficiente, para tornar os indivíduos funcionais dentro do sistema, para incluí-los

---

<sup>475</sup> FIORI, T.E. II, p. 86

<sup>476</sup> Ibidem, p. 87

como úteis. É neste sentido que as soluções indicadas pelas políticas educacionais são perversas; elas se movem dentro da mistificação do saber ideologizado, que se situa em outra instância, desde a qual estabelece os critérios de exclusão/inclusão ou de manutenção do caráter de-formador do ensino.

“No caso específico da escola, não se trata de integrar os que, até agora, foram dela marginalizados, mas de reintegrá-la ao processo totalizante da cultura. (...) no processo global do trabalho, construtor e transformador do mundo humano.”<sup>477</sup>

A ideologia do sistema de dominação assume a condição de dona da verdade e detentora da missão de iluminar o processo histórico. No caso da identificação desta ideologia com o discurso neoliberal, pode-se acrescentar que, além de excluir os que não têm acesso a este saber, este discurso ridiculariza a todos que não o aceitam, fazendo-os passar para o descrédito, sob a denominação de ignorantes pelo fato de terem sido ultrapassados pela própria história. Por outro, as inovações tecnológicas são apresentadas como possibilidade única de libertação, pressupondo que a tecnologia forneça as soluções para todos os problemas humanos; como se ela fosse a invenção mágica de gênios benignos e supra-históricos que traçam o destino da humanidade, levando-a a bom termo através da popularização da tecnologia e da disponibilização da informação para todos.

Diante desse endeusamento da tecnologia e sua separação do “mundo da vida”, Fiori afirma que a “separação entre saber e cultura, teoria e prática, educação e produção”<sup>478</sup> inviabilizam a educação, porque, a rigor, a educação somente é possível dentro da “cultura popular”. Cultura popular não deve ser entendida como algo pronto ou já existente. É popular no sentido de que o povo, isto é, todos os que trabalham formação e transformação do mundo comum<sup>479</sup>, é o sujeito da mesma e não o seu destinatário apenas, como se fosse um cliente. Cultura é a expressão simbólica objetiva elaborada no mesmo processo de elaboração colaborativa do mundo e do homem e que, enquanto contexto de

---

<sup>477</sup> ibidem, p. 88

<sup>478</sup> FIORI, T.E. II, p.89

<sup>479</sup> ver FIORI, T.E. II, p. 48 Na conferência com o título de **Aspectos da Reforma Universitária**, proferida por ocasião da *greve do 1/3*, reaparece essa idéia que acompanha Fiori desde a juventude e cuja formulação mais clara se encontra em **Aprender a Dizer a sua Palavra**, T.E. II, p. 63

significações refletidas pelos sujeitos que transformam o mundo e se transformam, poderia denominar-se de “espírito objetivo”<sup>480</sup>.

A cultura popular não é uma vulgarização da assim chamada “cultura erudita”, nem a “cultura de massas” forjada pelos meios de difusão do sistema; é cultura que ex-surge no processo de produção material da vida, processo dialético de transformação mundo-consciência. No entanto, numa sociedade de mercado, numa sociedade na qual tudo é mercadoria, existe algo que é produzido como sendo cultura em vista do mercado, isto é, uma mercadoria com a função específica de ser consumida pelos clientes, não por opção destes, mas para conformá-los aos interesses da sociedade de mercado caracterizando o que na Teoria Crítica se denomina de semiformação por meio da do de “Indústria Cultural”.

A Indústria Cultural é o oposto daquilo que denominamos cultura, ou, mais precisamente, cultura popular. Processo que Adorno e Horkheimer definem como: “mistificação das massas; padronização de tudo; atrofia da imaginação, da atividade mental; desaparecimento da capacidade crítica e do respeito ao ser humano; exclusão do diferente, do novo.”<sup>481</sup> Ao contrário da cultura popular, que é processo do qual os envolvidos são sujeitos, portanto emancipatória, a Indústria Cultural é o mais sensível instrumento de controle social através da dominação das consciências. Até mesmo a “popularização” da cultura, enquanto executada nos moldes da sociedade de mercado, serve para perpetuar a dependência. A cultura alienada e alienante trai o destino originário do ser humano, porque deixa de ser mediação de libertação para ser mediação de dominação.<sup>482</sup> Tal inversão acontece quando na própria interioridade do processo de produção real da existência o domínio do mundo deixa de ser mediação do reconhecimento humano ou de promoção da pessoa e da sociedade e torna-se meio de dominação de alguns seres humanos sobre os outros. Enuncia-se assim a relação entre educação libertadora, a cultura e, dentro dela, inclusive a questão da propriedade, porque quando o mundo se torna meio de dominação os seres humanos não se reconhecem mais a si próprios como pessoas no reconhecimento do outro, tampouco se reencontram a si mesmos em no mundo que produzem e no qual se

---

<sup>480</sup> FIORI, T.E. II, p. 89-90

<sup>481</sup> ADORNO e HORKHEIMER, *A dialética do Esclarecimento*, p. 113-180

<sup>482</sup> Cf. FIORI. T. E. II, p. 87

produzem, pois esse se lhes tornou estranho; isso já é a negação do ser humano, sua alienação.<sup>483</sup>

Na reflexão de Fiori o acento está, preponderantemente, na expressividade humana e na intencionalidade racional do fazer cultura como característica universal do ser de cultura, mas considerando sempre a dialeticidade entre os aspectos subjetivo e objetivo da cultura: "A cultura é esse mundo em que o homem se objetiva, e em que se produz a imprescindível mediação histórica do reconhecimento constitutivo de sua humanidade"<sup>484</sup>. O ser de cultura se faz humanamente fazendo cultura, e nesse sentido, 'o ser humano é o seu mundo: a configuração histórica objetiva do mundo é a forma histórica subjetiva do ser humano', razão pela qual não pode haver libertação humana em um mundo ou em uma configuração histórica objetiva que não seja mediação adequada para que as consciências se reconheçam nela como sujeitos livres. Consequentemente, o processo histórico de libertação das subjetividades deve ser entendido como revolução cultural permanente, porque uma característica essencial do ser humano enquanto ser histórico é que ele é "perene conquista de si mesmo", isto é, que não encontra o seu termo numa suposta "figura" histórica acabada de **pessoa**. mas a "revolução cultural não se consolida no plano da consciência", embora principie pela reflexão crítica. "A cultura alienada e alienante não se desaliena, pois, tão só pelo esforço de um saber crítico", mas enquanto esse saber se torna 'consciência histórica' das tensões dialéticas que dinamizam internamente o "processo de encarnação objetivante e comunhão intersubjetivante".<sup>485</sup>

Na perspectiva esperançosa de Fiori, embora haja descaminhos, a cultura "é humanização do mundo e, portanto, humanização do homem"; é, em outras palavras, processo de personalização, de adensamento cada vez maior da pessoalidade de cada ser

---

<sup>483</sup> A alienação é a situação concreta em que os seres humanos perdem a sua subjetividade no ato mundano-corpóreo de se objetivarem, isto é, sua objetivação não é encarnação; a subjetividade de cada um não é reconhecida pelos outros, pois está reduzida à objeto. Cf. Fiori, op. Cit. p. 71. "A consciência cinde-se num dualismo que deforma e nega o ser humano". Sua consciência passa a ser prisioneira de um mundo de outras consciências e a intersubjetividade torna-se condição para a dominação. (...) é a perda da condição de sujeito de sua própria historicização porque, ao objetivar-se, não ser reencontra mais consigo mesmo, não se personaliza no retorno para si ; ao voltar não adensa a sua subjetividade, mas importa um mundo de outras consciências'. Cf. op. Cit. p. 76.

<sup>484</sup> FIORI, T.E. II, p. 85

humano, mediado pela cultura porque o fazer cultura tem "intrínseca e inevitável direção axiológica."<sup>486</sup> E é pela atividade de produção da cultura que o ser humano vai forjando a sua própria forma, auto-cultiva-se, faz história ou se educa, na direção do "ser mais"<sup>487</sup>, entendendo este "mais" como sendo o "valor perseguido que transcende o real dado"<sup>488</sup> Trata-se, pois, de um processo dialético no qual o impulso de transcender possibilita a superação do dado, mas o próprio impulso não vem de fora do processo, mas resulta dialeticamente da negatividade determinada, própria da facticidade.

Assim entendido, o ser humano é o que faz de si mesmo enquanto ser de cultura ou história, porque "o mundo do homem, enquanto humano, é sempre uma constelação de valores, em cuja figura o homem vi traçando sua própria imagem. Por isso, todas as suas atividades, carregadas de significação axiológica, entretecem o seu mundo – a cultura."<sup>489</sup>

Retornando agora à idéia da copertinência dialética entre a consciência e o mundo<sup>490</sup>, pode-se afirmar que fazer cultura é educação, uma vez que a consciência humana não está diante do mundo como um espetáculo que a determina, tampouco a consciência determina arbitrariamente o mundo. Embora a metáfora do espetáculo seja interessante, desde que seja compreendida na perspectiva dialética do conceito de experiência estética. Perspectiva na qual espectador e espetáculo se entrecruzam sem anular-se, superando o objetivismo e o subjetivismo.<sup>491</sup>

Da mesma forma, quando Fiori afirma que o mundo não é um espetáculo para um sujeito observador neutro, significa que não há de um lado a consciência sem mundo e de outro, o mundo, sem que seja mundo da consciência. Tal separação seria uma abstração que não condiz com a realidade, uma vez que a consciência que objetiva é consciência de

---

<sup>485</sup> Fiori. T. E. II, p. 77. "Encarnação objetivante e comunhão intersubjetivante que são os traços fundamentais da cultura autêntica ou da cultura popular" cf. op. Cit. p. 81.

<sup>486</sup> Idéia que aparece bem elaborada no Curso de Filosofia Política na parte que versa sobre a axiologia política e a ética política. Ver: Textos Escolhidos II, p. 113-119.

<sup>487</sup> Nota sobre o "ser mais" em Marcel e Freire

<sup>488</sup> FIORI, T.E. II, p. 85

<sup>489</sup> FIORI, T.E. II, p. 85

<sup>490</sup> ver item 2.2.1 do presente trabalho.

mundo e o mundo por ela objetivado é mundo da consciência. É como se sujeito e objeto estivessem, na inevitável relação dialética, trocando constantemente de posição. Sem, contudo, suprimir a consciência ou o sujeito epistemológico e histórico: “Em concreto, a consciência do mundo não é nada mais do que o mundo consciente”, de tal modo que o saber seja “a transparência interior no mundo próprio da consciência humana”. Mas a consciência sempre é histórica, cultural, isto é, que se constitui historicamente por mediação da cultura na forma específica da linguagem.<sup>492</sup>

Ao pensar a cultura como universo simbólico inseparável da produção material da vida e esta, por sua vez, inseparável da auto-produção, Fiori só poderia entender a educação como revolução cultural, igualmente inseparável da revolução estrutural, porque “os interesses da dominação das consciências se mistificam em valores supostos, capazes de uniformizar e adaptar o comportamento à funcionalidade do sistema” a tal ponto que “o próprio dominado busca valorizar-se segundo os padrões e as escalas de valores do sistema dominante”.<sup>493</sup> Quando uma tal inversão se generaliza no imaginário de uma sociedade, sem que se efetivem as condições objetivas para que todos possam viver de acordo com o padrão hegemônico, a deterioração social é iminente.<sup>494</sup>

A revolução cultural se efetiva num processo dialético de caráter objetivo e subjetivo. Objetivamente pela transformação concreta das estruturas na direção de um mundo novo e, subjetivamente, pelo surgimento do homem novo como sujeito de sua própria edificação. Ou, nas palavras de Fiori,

“a luta contra a dominação só alcança seus fins se romper as estruturas para dar surgimento ao homem novo. Um homem novo, para realizar-se, exige a mediação de um mundo, e o mundo novo requer a luz de uma nova constelação de valores, uma nova cultura”.<sup>495</sup>

---

<sup>491</sup> “Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente permutadas. O espetáculo convida-me a ser espectador adequado (...)”, afirma Merleau-Ponty. Ver: **Sobre a fenomenologia da linguagem**. In: Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 138.

<sup>492</sup> Sobre a linguagem como medium por excelência, e suas dimensões fonêmica (fonética), semântica e pragmática, ver item final do presente capítulo e **Aprender a dizer a sua palavra**, in: T.E. II, p.54-55

<sup>493</sup> Fiori, E. M. Textos Escolhidos II, p. 73.

<sup>494</sup> Esse parece ser o caso da sociedade brasileira e das regiões em subdesenvolvimento do planeta que, com a universalização da sociedade de mercado entram em franco processo de barbarização das relações sociais.

Para Fiori o processo da cultura é educação por isso o saber não antecede o fazer, tampouco é o seu resultado. Saber e fazer estão dialeticamente implicados, de tal modo que um incide sobre o outro ao mesmo tempo que se excedem mutuamente. A cultura, que resulta da participação intersubjetiva, da colaboração no processo de elaboração do mundo, é fazer e saber, “que é fazer que se sabe: trabalho de invenção ativa da cultura, a que chamamos aprendizado ou educação, entendida esta de maneira radical”<sup>496</sup>. Nesse sentido é que a revolução verdadeira, isto é, aquela que propicia o aparecimento do homem novo, tem de ser revolução cultural, revolução do universo simbólico, em seus aspectos objetivo e subjetivo: é educação, no melhor estilo de uma *Aufklärung* com novo significado, não mais idealista.

A educação é, pois, processo cultural, e, embora se possa pensá-la ao lado de outras instâncias na sociedade, ela faz parte da globalidade do processo de elaboração da cultura, tendo, por isso, o mesmo sentido e a mesma direção. Em última análise, “educação, aprendizagem, formação histórica do homem, equivale à produção da existência, cuja base estrutural é a produção material desta existência”<sup>497</sup>. É aprendizado criador, que não pode ser substituído pelo ensino de um conhecimento separado da produção concreta da existência sob pena de trair a “vocação originária” de ser sujeito de sua destinação histórica, obviamente com os outros. “Aprender, portanto, não é saber como foi o mundo ou como deve sê-lo; essencialmente, é esforço para re-inventá-lo numa práxis que assume e supera as condições subjetivas da situação histórica em que se vive”, o que somente é possível, na concepção de Fiori, graças à intencionalidade da consciência humana, capaz de superar o dado, de objetivá-lo e projetar a ação transformadora, ainda que sempre seja consciência de mundo, porque ela é participação na intencionalidade do Ser.<sup>498</sup>

---

<sup>495</sup> Fiori, E. M. op. Cit. p. 73. Na página anterior o autor já havia afirmado que os novos valores não são criação arbitrária de uma consciência pura, mas o paciente e valioso descobrimento, que é risco histórico.

<sup>496</sup> cf. Fiori, T.E. II, p. 86

<sup>497</sup> idem, ibidem

<sup>498</sup> Ver Fiori, T.E. II, p. 86 e, sobre a intencionalidade, a qual somente foi enunciada aqui, veja-se o capítulo dois do presente trabalho, que, por sua vez, remete ao capítulo primeiro.

### 3.3. Educação como processo cultural

O ideal libertador do pensamento pedagógico de Fiori, mediado pela cultura e que somente se efetiva na práxis de transformação da mesma ou na contínua revolução cultural, pretende apenas recolocar a pessoa humana no seu lugar de sujeito no processo histórico, como exigência própria idéia de pessoa.<sup>499</sup> Mesmo que, já em 1970, o autor reconheça a existência de “poderosas correntes do pensamento contemporâneo que anunciam o perecimento da subjetividade”<sup>500</sup>, ele insiste em “confiar” o processo de historicização aos sujeitos humanos e caracteriza este processo como a práxis através da qual os seres humanos ‘plasmam a sua forma concreta e histórica, produzem a forma de seu mundo e, por sua mediação, produzem sua própria figura em seu fazer’, de tal modo que educação e produção se co-impliquem.<sup>501</sup> O que significa afirmar a **pessoa** para além dos determinismos e assujeitamentos.

Por outro lado, para além do essencialismo tradicional, afirma que a essência humana é incessante conquista existencial, porque o ser humano “não é uma essência determinante da existência, nem uma existência criadora da essência; sua essência é incessante conquista existencial - é pessoa; mesmo dentro de todos os condicionamentos e determinismo, pode dispor da suficiente energia de ser para existenciar-se, isto é, para re-traçar sua figura histórica nas linhas do próprio movimento de constituição da consciência como existência”<sup>502</sup> Por outro, diante dos novos determinismos emergentes de aplicações da teoria psicanalítica, do estruturalismo e da analítica da linguagem, afirma que a “descoberta de uma estrutura inconsciente” deve ser considerada uma história consciente, caso contrário sua afirmação não poderia ter pretensão de verdade, e é com essa “maior ou

---

<sup>499</sup> Nota remetendo à idéia de pessoa.

<sup>500</sup> Fiori, **Conscientização e Educação**, escrito em 1970 e posteriormente publicado in: *Textos Escolhidos II*, p. 73

<sup>501</sup> Ver Fiori, T.E. II, p. 72

<sup>502</sup> FIORI, T.E. II, P. 72. Nota-se novamente aqui a íntima relação entre esta energia e a “vis essendi” trabalhada como fundamentação no capítulo I.

menor verdade da existência que nos comprometemos, quando a assumimos como projeto novo. E, na proporção em que a assumimos, fazemo-nos sujeitos da história”<sup>503</sup>

Certamente não se trata aqui do sujeito cartesiano, que prescinde do mundo, do próprio corpo, do outro e da tradição para autopor-se como “coisa pensante”.<sup>504</sup> Não é o sujeito epistemológico moderno que, por um lado, para garantir a objetividade do conhecimento através do método, enquadra o objeto e o próprio sujeito num molde prévio, sem dar-se conta de que esta moldura é obra de um sujeito histórico, e que, por outro lado, entende todo conhecimento na perspectiva da teoria da representação e com finalidade poética. Esse sujeito a-histórico e, contraditoriamente, assujeitado pelo método ao mesmo tempo que se coloca como aquele que “representa”. Fiori fala de um sujeito que, desde sua raiz, é participação ontológica, intersubjetividade, dotado de uma consciência intencional radicada na intencionalidade do Ser que o habilita para, “mesmo dentro de todas as determinações estruturais, continuar com o distintivo da responsabilidade de superar o dado da natureza, fazendo cultura. (...) e de transformar a si mesmo por sua capacidade reflexiva e o seu poder de libertação”<sup>505</sup>

Entendida de modo amplo como processo de historicização, a educação é práxis, no sentido aristotélico: é atividade através da qual a pessoas se constitui; o autor é sua própria obra. Como já foi referido anteriormente, ao tratar do conceito de trabalho, a práxis inclui o fazer poético aristotélico, isto é, o fazer pelo qual se produz o mundo, a cultura, que é, por sua vez, a mediação imprescindível de constituição da subjetividade. Obviamente que o processo educativo não pretende constituir a subjetividade ‘desde nada’, tampouco pretende refazê-la “desde seus recônditos mais ocultos, mas pretende retomar o movimento de constituição da consciência como existência, isto é, retomar-se naquele instante em que o homem se constitui, conscientemente, num sentido histórico que é visão e

---

<sup>503</sup> FIORI, op. Cit. P. 73, texto que retoma a distinção muito freqüente no pensamento do autor: “Dentro de todas as determinações estruturais, o que distingue o homem dos demais seres é sua responsabilidade de superar o dado da natureza pelo fazer cultura: de transformar-se a si mesmo por sua capacidade reflexiva e seu poder de libertação.

<sup>504</sup> Ver Descartes, **Discurso do Método**, parte II

<sup>505</sup> ver FIORI, op. cit. p. 73

compromisso.”<sup>506</sup> Ainda que tal processo seja condicionado por estruturas<sup>507</sup> dadas, ao assumir tais estruturas os seres humanos já se jogaram na aventura histórica. Nas palavras de Fiori,

“assumi-las será sempre uma aventura existencial da consciência como existência; e o sentido da existência será esse que a consciência refaz em seu comportamento de encarnação e comunhão, de recriação e libertação”.<sup>508</sup>

Aproximando-se da perspectiva da ‘teoria crítica’ o autor pode mostrar que, ainda que as “ciências” pretendam dissolver o ser humano, destituindo-o da condição epistemológica de sujeito, de fato não são elas que o expulsam da história. É a alienação decorrente do sistema econômico, ocasião para todas as outras alienações, que objetifica o ser humano, coisificando-o como mercadoria, ao lado de outras mercadorias resultantes de seu trabalho, num mundo de mercadorias. É essa alienação que expulsa o homem da história, destituindo-o da condição de sujeito de seu que-fazer.

Sendo a cultura o “mesmo processo histórico em que o homem se constitui e reconstitui, em intersubjetividade, através da mediação humanizadora do mundo”, para que esse processo seja libertador é necessário que a mediação seja apropriada para esse fim. Por isso é que a reflexão crítica, imprescindível ponto de partida e necessariamente presente em todo processo, é insuficiente para restituir a condição de sujeito, uma vez que a alienação cultural está no núcleo axiológico de todas as atividades humanas; ela não se situa simplesmente na, assim denominada, superestrutura: na religião, nas artes, nas ciências, na ideologia.<sup>509</sup>

O processo de desalienação cultural é práxis histórica de libertação:

“Pouco significa combater certos epifenômenos de dependência cultural, no setor das letras, das ciências, dos costumes ou das técnicas, sem a

---

<sup>506</sup> cf. FIORI, p. 74.

<sup>507</sup> O termo ‘estrutura’ pode referir-se tanto ao sentido psicanalítico do inconsciente quanto à estrutura histórica objetivamente dada e à linguagem que, pré-existindo ao sujeito, modula a sua consciência ao mesmo tempo que habilita o sujeito para o convívio social em tal cultura ou sociedade.

<sup>508</sup> Fiori, op. Cit. p. 74

<sup>509</sup> cf. FIORI, T.E. II, p. 76

radicalidade da luta pela total desalienação do homem, para que se reencontre, em qualquer plano, como sujeito de sua própria história”<sup>510</sup>

A conquista da autonomia cultural, condição para a autonomia dos atores históricos, pressupõe claramente a possibilidade da reflexão crítica, mas deve excedê-la e re-alimentá-la na práxis de transformação do mundo como revolução total que, por ser total, é essencialmente cultural. Quer dizer que a possibilidade da afirmação do ‘ser de cultura’ como sujeito de seu que-fazer, implica a aceitação do pressuposto de que os seres humanos são capazes de ultrapassar a sua própria natureza e de cultivar-se; sejam capazes de exceder o seu mundo e de reconstruí-lo.

A conquista da autonomia é a afirmação da possibilidade de auto-transcendência da cultura nos seus aspectos objetivo e subjetivo: no fazer humano a cultura está em processo de transcendência e a reflexividade, característica do ser que se auto-cultiva, é auto-transcendência humana na cultura. “O meio vital se transforma em mundo quando o homem o transcende num retomar reflexivo”, afirma o autor.<sup>511</sup> O que significa que a reflexão e a ação transformadora, o logos e a práxis, não estão contrapostos, sequer há entre eles uma ordem de prioridade e de posterioridade, porque o mundo “não é um espetáculo de inteligência pura, nem modelagem de ação cega: é obra de mãos inteligentes” ou de ação transformadora e reflexiva.<sup>512</sup>

Nesse sentido amplo, educar-se é, pois, participar ativamente do processo totalizante da cultura através do qual o ser humano se faz e se re-faz. Radicalmente, é o processo da cultura do povo trabalhador, da cultura popular em seu sentido mais profundo e originário.<sup>513</sup> Essa forma de participação é a possibilidade para superar o dualismo e a dicotomia entre o fazer e o saber; possibilidade para pensar a educação como processo

---

<sup>510</sup> idem

<sup>511</sup> ver FIORI, T.E. II, p. 76

<sup>512</sup> cf. FIORI, T.E. II, p.77

<sup>513</sup> “Para nós, cultura popular é cultura do povo – do homem que trabalha e humaniza o mundo e, ao fazê-lo, reproduz-se a si mesmo, livremente, em comunhão com os demais. Em vez de ser extensão secundária do sistema educacional estabelecido nela, na cultura popular, a institucionalização dinâmica do ensino deveria, pois, enraizar-se e nutrir-se. O mais alto saber não seria o mais distante, senão, isto sim, o mais profundamente comprometido com uma reflexão crítica, em que a cultura deve, continuamente rever-se, promover-se, renovar-se. E de uma cultura como processo global, histórico, do qual o povo deveria ser o sujeito e o beneficiário.” FIORI, E. M. Textos Escolhidos II, p. 81.

histórico-cultural no qual os seres humanos aprendem a serem humanos, produzindo-se ao produzirem o mundo, isto é, assumindo a responsabilidade do 'comportamento humano no mundo', o que significa que tal perspectiva é intrinsecamente ética.

Mas Fiori pretende legitimar a sua concepção de cultura popular como sinônimo de cultura autêntica e mediação propícia para a verdadeira educação, isto é, que supera a dicotomia entre o saber e o fazer. Assim, a educação, enquanto participação ativa do processo cultural, não é mais atividade separada da produção e a invenção histórica do ser humano é auto-constituição intersubjetiva mediada pelo mundo comum, criado através do trabalho colaborativo. É nessa perspectiva que o autor afirma que "o processo de produção do homem tem um sujeito: os que colaboram na construção do mundo, o povo, os trabalhadores."<sup>514</sup> A eles pertence o poder de auto-configurar o mundo como sua imagem e destinação histórica porque são eles que, pelo trabalho, elaboram o mundo.

Se a 'escola' ou a Universidade pretendem libertar-se, elas não podem se destacar da sociedade e "relacionar-se extrinsecamente com ela, para, desde fora, responder às suas demandas" ou levar a sua contribuição ao povo. A separação entre educação e produção apenas serve para legitimar um saber de dominação com que "os amos mantêm, justificam e mistificam a alienação econômico-social, política e cultural dos servos".<sup>515</sup> Dito de outra forma, uma escola separada da sociedade, característica da separação entre educação e produção, auxilia o povo a introjetar os valores de dominação de forma mais mistificada para torná-lo funcional ao sistema dominante. Caso pretenda ser libertadora, a educação precisa estar comprometida e medularmente vinculada ao dinamismo totalizante da cultura do povo, cultura autônoma.<sup>516</sup> Por isso que "não falamos, pois, de solidariedade com a cultura de um povo dominado, a cultura da dominação internalizada, para levar-lhe algum socorro mistificador, mas sim, com a luta do povo por sua libertação pela conquista integral

---

<sup>514</sup> Fiori. T. E. II, p. 93.

<sup>515</sup> Cf. op. Cit. p. 92-93.

<sup>516</sup> Cf. Fiori. T. E. II, p. 93. A idéia de cultura autônoma é utilizada em outro texto para distingui-la de cultura autóctone, que pode ter traços tão alienantes quanto uma cultura imposta de fora. Mais especificamente essa distinção aparece em **Aprender a dizer a sua palavra**. In: T. E. II, p. 49.

da função que lhe é devida, para que ele retome o poder originário de interpretar o sentido de sua existência.”<sup>517</sup>

### 3.4. A Linguagem como meio.

A radicalidade do pensar fioriano, ainda que o objeto específico do presente item seja a linguagem, é de difícil compreensão caso não se tenha presente a arquitetônica que estrutura a reflexão filosófica do autor. Paulo Arantes e Otilia Fiori Arantes caracterizam sinteticamente essa forma de construção, afirmando que há uma circularidade dialética que passa da ontologia do ser social do homem para o processo histórico, do qual retorna novamente aos fundamentos originais agora sob a luz da relatividade histórica, possibilitando a relativização das normas e dos meios sem, contudo cair no historicismo. O pano de fundo que sustenta essa dialética é “uma certa imagem do homem que transcende todas as situações concretas histórico-culturais”.<sup>518</sup>

Corroborando a afirmação da referida dialética entre o metafísico e o histórico, o próprio professor Fiori, referindo-se a certas interpretações que afirmam uma radical ruptura e uma descontinuidade na sua trajetória filosófica, afirma que isto não é verdadeiro, mas que se pode falar de uma inversão da ordem: na filosofia prática, tenha ela como objeto a política, a educação ou a economia, a pessoa humana como sujeito histórico ocupa o lugar central na reflexão, sem, contudo, deixar de procurar na “reflexão metafísica a condição de possibilidade da história”. Na afirmação dos filósofos que apresentam o segundo volume

---

<sup>517</sup> Cf. op. Cit. p. 93.

<sup>518</sup> Paulo Arantes e Otilia Fiori Arantes sustentam essa compreensão da filosofia de Fiori, referindo-se principalmente aos textos sobre a questão da propriedade e sobre a política. Textos que são do início dos anos sessenta. Ver os referidos autores na apresentação dos Textos Escolhidos II- Política e Educação: **Apresentação**, p. 13.

dos Textos Escolhidos, “em tal percurso, ao longo do qual a experiência ontológica primeira vai se vinculando ao trabalho de produção do mundo, não exigiu, portanto, que se abrisse mão dos temas anteriores como o da reflexividade da consciência, situada doravante no interior da própria história enquanto intersubjetividade ativa”.<sup>519</sup>

A Idéia metafísica de fundo, que sustenta a filosofia pedagógica de Fiori, mas que é ao mesmo tempo histórica, é a já explicitada Idéia de Pessoa. A pessoa caracteriza-se por ser um ser espiritual, isto é, cujas características distintivas são a consciência intencional e a liberdade de autonomia. Características que traçam os contornos históricos da imagem do humano, isto é, aquilo que a humanidade fez de si própria no processo histórico cultural, uma vez que, para Fiori, o processo de produção histórica material da existência é o mesmo processo no qual os seres humanos fazem e refazem continuamente a sua imagem.

Dentro dessa perspectiva pode-se entender provisoriamente a educação no sentido mais amplo do processo histórico-cultural de humanização e de personalização, que é coincidente com a conquista da autonomia das culturas e da autonomia de cada pessoa em sua cultura específica. A autonomia parece ser a “pedra de toque” da reflexão fioriana, mas uma autonomia prática, que consiste em poder decidir sobre si próprio, uma vez que “a prática da liberdade só encontrará adequada expressão numa pedagogia em que o oprimido tenha condições de descobrir-se e conquistar-se reflexivamente como sujeito de sua própria destinação histórica”.<sup>520</sup>

### 3.4.1. A linguagem como Constitutiva

No prefácio à **Pedagogia do Oprimido**, escrito em Santiago do Chile, 1967, aparece explicitamente a importância da linguagem, principalmente da escrita e da leitura, no processo de constituição do ser humano ou na educação, considerando que a finalidade

---

<sup>519</sup> Arantes, Paulo e Fiori Arantes, Otília. Op cit. P. 5

<sup>520</sup> Fiori, Ernani Maria. **Aprender a dizer a sua palavra** (Prefácio à Pedagogia do Oprimido) In; Textos Escolhidos II, p. 52

desta é “aprender a escrever a sua própria vida, como autor e como testemunha de sua história, isto é, biografar-se, existenciar-se, historicizar-se”.<sup>521</sup> Mas a centralidade da linguagem não significa o fim da consciência do sujeito, ao contrário, o poder biografar-se é a conquista histórica da autonomia de cada pessoa, então radicalmente responsável pelo seu ser, em seu contexto histórico-cultural, igualmente em processo de conquista de autonomia.

Já nos anos 60, Fiori percebeu a crescente valorização da linguagem e a decisiva importância do giro lingüístico-pragmático em curso na filosofia, quando, ao refletir sobre o método de Freire, ele parte do pressuposto de que “o mundo” a ser decodificado e codificado em diálogo nos círculos de cultura vem aos dialogantes na forma de linguagem: é mundo-linguagem. A linguagem é o meio no qual os dialogantes desde sempre já se encontram e no qual, agora, eles tentarão se entender uns com os outros sobre a “coisa em questão”.<sup>522</sup>

A compreensão do mundo, que sempre é uma interpretação, é um acontecimento que se efetiva na linguagem. A linguagem faz a coisa em questão vir à palavra no universo lingüístico própria aos dialogantes. Por isso é que as palavras geradoras escolhidas do mundo vivido, do mundo cultural dos dialogantes, por poucas que sejam, trazem em si toda a riqueza deste mundo e as suas ambigüidades; presentificam igualmente aquilo que gadamerianamente pode-se denominar de ‘influência da história’ ou da tradição enquanto age.<sup>523</sup> As palavras geradoras emergem do centro da vida comum, diz Fiori, do mundo vivido e é por meio do todo desse mundo, com que estão em relação, que tais palavras

---

<sup>521</sup> Fiori, E. M. op. Cit. P. 53. O autor faz alusão nesse texto à diferença fundamental entre biologia e biografia, sendo que a primeira é um fato natural, a Segunda é um acontecimento da liberdade humana, embora as possibilidades sejam historicamente dadas, elas são apresentadas à liberdade de cada pessoa.

<sup>522</sup> É claro que há uma explícita alusão à formulação gadameriana: “linguagem como medium” conforme Verdade e Método, Terceira Parte, principalmente da p. 559 até 567.

<sup>523</sup> A consciência hermenêutica pode ser caracterizada como consciência de que a história age. Expressão traduzida para o português como ‘consciência da história efetual’. Cf. **Verdade e Método**, p. 450.

significam algo. É como se cada palavra deixasse aparecer p todo da linguagem a qual ela pertence e fizesse vir à tona o todo da “visão de mundo que a ela subjaz”<sup>524</sup>

Fiori não explicita o sentido especulativo implícito à sua compreensão das “palavras geradoras”. No entanto, ao afirmar que as técnicas do método freireano “acabam por ser a estilização pedagógica do processo em que o homem se constitui e conquista, historicamente, a sua forma,”<sup>525</sup> e, se a tomada de consciência do processo começa pelas “palavras geradoras”, que são aquelas palavras de maior carga semântica no mundo dos alfabetizandos, está implícito que ele considera a linguagem como componente essencial de constituição do humano e, por outro lado, como mediação imprescindível à conscientização pelo fato de as palavras não reproduzirem apenas entes isolados, “mas significarem uma relação com o ‘todo do ser’ e permitirem que essa relação venha à fala”.<sup>526</sup>

Aceitar a tese de que a linguagem é constitutiva do ser humano e considerando que a palavra é essencialmente diálogo implica em aceitar, agora numa perspectiva radicalmente histórica, que o ser humano está, desde sempre, na relação com o outro. Fiori poderia então deixar de lado a metafísica da participação como justificativa da radical intersubjetividade, mas, ao contrário, ele a retoma vigorosamente, afirmando que “a intersubjetividade das consciências é a progressiva conscientização no homem do parentesco ontológico dos seres no ser”.<sup>527</sup> Afastando-se, pois, da perspectiva de Gadamer do “pertencer-se-uns-aos-outros” na redoma da linguagem, e retomando a metafísica clássica, Fiori pode ratificar o seu pressuposto de que a tomada de consciência é dar-se conta da intersubjetividade radical das consciências, mas, por outro lado, enquanto

---

<sup>524</sup> A esse respeito é interessante a reflexão de Manfredo Araújo de Oliveira que, na perspectiva de Gadamer, mostra que a palavra dita presentifica o não-dito ao qual ela se reporta. A linguagem não fala enquanto gramática ou dicionário, mas no todo da tradição de que o dito participa, por isso que o “evento hermenêutico se constitui propriamente no vir à fala do dito da tradição”. Cf. Manfredo de Oliveira. **A Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 241. Duas páginas adiante o mesmo autor, referindo-se à linguagem enquanto evento especulativo em Gadamer, o autor afirma que “as possibilidades finitas da palavra são associadas ao sentido captado como na direção de um infinito. Dizer, entender-se significa conservar juntos o dito e a infinidade do não-dito na unidade de um sentido. O comportamento de quem fala é, então, especulativo na medida em que as palavras não simplesmente reproduzem entes, mas exprimem uma relação com o “todo do ser” e permitem que essa relação venha à fala.”

<sup>525</sup> Fiori, op. Cit. P. 53.

<sup>526</sup> Manfredo de Oliveira, op. cit. p. 243.

<sup>527</sup> Op. cit. p. 58

momento segundo, reflexionante, é imprescindivelmente mediado pela linguagem. Sendo que o sujeito é sempre relação, a conquista da condição de sujeito, fim visado na conscientização, é sempre relativa aos outros sujeitos no mundo-linguagem comum.

Aliás, em Fiori nunca se trata de um sujeito epistêmico absoluto, nos moldes da moderna teoria da representação, mas de um ser dotado de consciência intencional ou de um ser espiritual, radicalmente em relação, portanto, relativo. Relatividade cuja referência é um absoluto: o Ser como participação. Mas, ao pensar a ontologia do ser social do homem não há como pensá-la senão como ser histórico, daí a centralidade da linguagem, sem abrir mão do sujeito que, em relação, se auto-constitui, constituindo o seu mundo. Mundo que, na intersubjetividade, já é sempre mundo comum. A conquista da condição de sujeito, sempre mediada pela codificação e decodificação do mundo-linguagem, é o processo de conscientização da palavra enquanto “significação que se constitui em sua intenção significativa, coincidente com as intenções significantes de outros que significam o mesmo mundo”.<sup>528</sup>

Novamente aqui pode-se perceber a familiaridade com a hermenêutica filosófica de Gadamer, para além do caráter meramente metodológico.<sup>529</sup> Primeiramente no sentido de que a palavra põe o algo do diálogo dos alfabetizados, garantindo que o mundo de que se trata na palavra seja mundo-comum, mesmo que nele os dialogantes ainda não sejam sujeitos. É como se as palavras geradoras colocassem o seu ser enquanto os dialogantes as interpretam na atividade da codificação e decodificação. De outra parte, a possibilidade da “fusão de horizontes”, ou a coincidência das intenções significantes de outros que significam o mesmo mundo, resguardada diferença de que em Fiori, embora a palavra geradora faça o seu ser vir à fala e com ele o mundo de relações, existe a possibilidade da

---

<sup>528</sup> Fiori, p. 55 Obviamente a linguagem não é tomada aqui na acepção intencionalista, que a considera um mero instrumento da intenção comunicativa dos sujeitos. Ele não é meio para a transmissão de estados de coisas objetivas, embora não deixe de ser um meio no qual os participantes podem compartilhar intersubjetivamente a compreensão de uma coisa. Ver ainda, Jürgen Habermas: **Notas sobre John Searle: Meaning, Communication and Representation**” In: Pensamento Pós-Metafísico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 135 e seguintes

<sup>529</sup> Essa familiaridade é devida provavelmente ao fundo comum da fenomenologia, e de ambos serem leitores de Heidegger, uma vez que Fiori ainda não cita diretamente Gadamer nessa época. Ele cita diretamente o referido filósofo somente em 1982, quando ministrou um curso sobre **Hermenêutica e clínica** para profissionais da saúde no Hospital de Clínicas de Porto Alegre.

re-significação teórico-prática do mundo. Fiori, portanto, não relativiza a intencionalidade da consciência subjetiva a ponto de quase dissolvê-la na gelatinosa redoma da linguagem como um absoluto, determinante, ainda que histórico.

Nas primeiras páginas do supracitado prefácio, o autor expressa a sua forma de compreensão do processo de aprendizagem, que, em sendo conscientização, é o processo por meio do qual cada ser humano vai conquistando a sua condição de autonomia, mais especificamente, de sujeito, aprendendo a pensar por conta própria. Esse aprendizado do pensar acontece a partir daquilo que já é familiar, no entanto, enquanto reflexão crítica, é, primeiramente, estranhamento do que até então era familiar: é trauma, espanto.<sup>530</sup> Vejamos como isso é explicitado por Fiori, comentando sintenticamente o método freiriano: “Uma pesquisa prévia investiga o universo de palavras faladas no meio cultural do alfabetizando. Daí são extraídos os vocábulos de mais ricas possibilidades fonêmicas e de maior carga semântica”, isto é, que permitem o engajamento mais eficaz de quem a pronuncia com a força pragmática que instaura e transforma o mundo humano.<sup>531</sup>

Na concepção de Fiori, as tais palavras geradoras visam mais do que formar outras palavras e facilitar a aprendizagem da leitura e da escrita. Para ele, formar novas palavras não é atividade “neutra”. As palavras são geradoras também no sentido de criarem novos significados, o que equivale à instauração de uma nova consciência de mundo, sempre no intuito de colocar cada dialogante do círculo de cultura no seu devido lugar de sujeito epistemológico e histórico, obviamente de modo relativizado, isto é, na redoma comum da linguagem como limite da expressão-compreensão do ser, ou, na perspectiva metafísica de Fiori, cada dialogante como sujeito, relativizado desde o ser como participação.

Por outro lado, aproximando-se da forma gadameriana de compreensão da linguagem, também em “Aprender a dizer a sua palavra” tem-se presente que ‘cada palavra deixa soar o todo da linguagem a que ela pertence e (o que é mais importante) desvela o

---

<sup>530</sup> Importante notar que esta é também a concepção fioriana de filosofar: re-aprender continuamente a ver o mundo, vê-lo ao reverso, o que implica, num primeiro momento, o estranhamento diante do familiar ou o ‘espanto’.

<sup>531</sup> cf. Fiori, E. M. Textos Escolhidos II, p. 54, que são as referidas páginas iniciais do prefácio à Pedagogia do Oprimido, editado pela primeira vez em castelhano no ano de 1967.

todo da visão de mundo que a ela subjaz'. É nesse sentido que a palavra que chega a nós cimo tradição, que nos alcança, nos diz respeito no sentido de falar para nós de algo ao qual, desde sempre, pertencemos. A palavra não nos diz algo enquanto gramática ou dicionário, mas enquanto traz à fala o dito da tradição, que é o evento hermenêutico por excelência: apropriação e interpretação.<sup>532</sup>

Afirmar que a linguagem é constituinte do humano significa que ela 'não é somente um dos dotes, de que o ser humano se encontra apetrechado; uma característica secundária do ser-no-mundo, mas a possibilidade de os seres humanos terem mundo baseia-se simplesmente na linguagem'. O mundo está aí como mundo para o ser humano de uma forma sob a qual ele não tem existência para nenhum outro ser vivo posto no mundo: a existência do mundo é lingüisticamente constituída.<sup>533</sup> Trata-se, pois, simplesmente de assumir a lingüisticidade originária do estar-no-mundo ou a lingüisticidade da experiência hermenêutica, que não significa a determinação do ser humano pelo mundo, ao contrário, representa a possibilidade da liberdade frente ao mundo, entendido obviamente como mundo humano, cultural. Na afirmação de Gadamer, "ter mundo quer dizer comportar-se para com o mundo. (...) o que exige que nos mantenhamos tão livres, face ao que nos vem ao encontro a partir do mundo, que consigamos pô-lo ante nós tal como é. Essa capacidade é tanto ter mundo como ter linguagem."<sup>534</sup> O comportamento livre e a capacidade de distanciamento que ainda são realização lingüística.

---

<sup>532</sup> A esse respeito é interessante o capítulo dedicado por Manfredo de Oliveira à Hermenêutica de Gadamer. Capítulo do qual extraímos a citação não-literal acima. Ver: Manfredo Araújo de Oliveira. **Reviravolta lingüístico-pragmática da filosofia**. P. 241

<sup>533</sup> Tal idéia se encontra em Verdade e Método, p. 643, em que Gadamer retoma a concepção humboldtiana da linguagem

<sup>534</sup> Idem, p. 643. Gadamer acentua ainda que o conceito de mundo-linguagem de que se trata aqui se apresenta em oposição ao conceito de mundo circundante (Umwelt), tal como convém a todos os seres vivos no mundo, evitando assim o determinismo.

### 3.4.2. Ler e escrever a existência no mundo: biografar-se

Rememorando de passagem o processo de surgimento da história e da cultura para mostrar a importância ímpar da escrita e da leitura, Fiori aponta para o caráter “extremamente perturbador” do primeiro instante da palavra. Se, por um lado, a palavra presentifica o mundo à consciência, essa presentificação é, por outro lado, um rompimento radical e saudoso do ser humano com o “meio natural”. O ser humano deixa de estar na redoma do meio natural e passa a habitar a redoma da linguagem. Esse rompimento é condição de possibilidade para o distanciamento epistemológico e para a manipulação prática do mundo ou o seu domínio técnico. É assim que os seres humanos se fazem seres históricos, fazendo cultura, nesse estranhamento com o mundo.<sup>535</sup>

Fiori refere-se ao surgimento do ser humano enquanto humano, isto é, um ser de linguagem. Ou como já citado anteriormente, ‘com a palavra surge o homem’, acrescentando-se agora, “ao substituir o envoltório protetor do meio natural por um mundo que o provoca e desafia”.<sup>536</sup> Contudo, o comportamento humano no mundo continua marcado pelo momento anterior ao da consciência na linguagem ou pela situação anterior em que não se deparava consigo mesmo como estranho ao meio natural de que participa. Daí a ambigüidade do humano: “enquanto ensaia o domínio técnico desse mundo” o ser humano cede à tentação de voltar ao ‘ventre da natureza’. Como já não pode fazê-lo senão mediante a palavra’, esta passa a ser entendida como idêntica à coisa por ela designada. Por isso que a linguagem primeira é mito, isto é, nela não há distinção entre a palavra e a coisa designada.<sup>537</sup>

---

<sup>535</sup> Fiori caracteriza este estranhamento do distanciamento mediante a linguagem como sendo ameaça e risco para o ser humano. Ver T.E. II, p. 62.

<sup>536</sup> Idem. Freire também faz esta distinção entre o ‘suporte’ natural e o ‘mundo-linguagem’, imprescindível na constituição do humano, ‘na espiritualização do mundo’, para além do que ‘ocorre no domínio da vida,’ o que significa que, no mundo-linguagem está a possibilidade de intervenção, de conhecimento, de comprometimento, numa expressão, a dimensão ética. Ver: Freire, P. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: paz e Terra, 1996, p. 56

<sup>537</sup> Referindo-se a esta característica mitológica da linguagem, Gadamer explica que o significado e “onoma” na cultura grega indica precisamente para esta identificação entre o nome e a coisa, como se o nome da coisa pertencesse ao próprio ser da mesma. Ele mostra ainda que o surgimento da filosofia é o momento da suspeita e da virada no sentido de supor que a palavra é somente um nome e não é da constituição ontológica da coisa designada. In: **Verdade e Método**, op. Cit. P. 590.

Por outro lado, a narração do mito ou a sua objetivação na palavra que o diz já é, ao mesmo tempo, objetivação do mundo mítico e, conseqüentemente, possibilidade para o logos no interior do mito. Segundo Fiori, a narração do mito, sua objetivação, já é a racionalidade de seu conteúdo, condição indispensável para “devolver à consciência a autonomia da palavra”, isto é, a devida distinção entre a palavra e a coisa que ela significa e transforma. Esse processo é radicalmente concreto para o autor; à medida que os seres humanos começam a transformar o mundo com a inteligência das mãos vai acontecendo a gradativa soberania da linguagem. É nesta ambigüidade do distanciamento mediante a linguagem e do comportamento-estranhamento com relação ao mundo que a palavra vai se constituindo gradativamente em sua autonomia, imprescindível para a sua nova forma de existência: a palavra escrita.<sup>538</sup>

“Sob a forma da escrita todo o transmitido está simultaneamente aí para qualquer presente. Nela se dá uma coexistência de passado e presente única em seu gênero, pois a consciência presente tem a possibilidade de um acesso livre a tudo quanto se haja transmitido por escrito,” o que representa a verdadeira possibilidade de enriquecimento do mundo próprio, e alargamento do horizonte de compreensão na direção de uma universalidade cada vez mais abrangente. Quando a tradição é transmitida na escrita, qualquer pessoa que saiba ler pode acessá-la e, com isso, enriquecer o seu mundo com novas perspectivas. Esta é a razão pela qual se afirma que a “a escrita realiza a transcendência do sentido acima da contingência histórica”, possibilitando a significação hermenêutica plena ao tornar o transmitido simultâneo a qualquer presente.<sup>539</sup>

A importância da escrita consiste, por um lado, na continuidade da memória e, por outro, na plena soberania da consciência que compreende, elevando a linguagem, como

---

<sup>538</sup> Nas palavras de Fiori, “Nessa ambigüidade com que a consciência faz o seu mundo, afastando-o de si, no distanciamento objetivante que o presentifica como mundo consciente, a palavra adquire a autonomia que a torna disponível para ser recriada na expressão escrita.” Cf. op. Cit. p. 62

<sup>539</sup> Cf. Manfredo de Oliveira, op. Cit. P. 233 que, na nota referente a esta transcendência com a relação a subjetividade tanto de quem escreve quanto do leitor, aproxima Gadamer de Paul Ricoeur, afirmando que “o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico quanto do psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa situação nova: é o que justamente faz o ato de ler.” Cf. Paul Ricoeur. **Interpretação e Ideologia**. Rio de Janeiro: Alves, 1977, p. 53

afirma Gadamer, à sua verdadeira espiritualidade.<sup>540</sup> Somente por meio da palavra escrita a tradição pode presentificar-se acima da determinação finita e efêmera que convém aos demais restos do que já foi.<sup>541</sup> Trata-se da idealidade da palavra como condição que possibilita que toda uma humanidade passada torne-se presente ou dê a conhecer a sua relação geral com o mundo de modo mais unitário e seguro do que a compreensão facultada por meio de outros vestígios de civilizações ágrafas que chegaram até o presente. Quando a palavra se faz texto ela pode falar soberanamente de um todo.<sup>542</sup>

Gadamer não ignora o auto-alheamento que a escrita representa, mas mostra, no sentido hegeliano da alienação, que o auto-alheamento encontra a sua superação na mais elevada tarefa da compreensão, ou seja, na leitura do texto.<sup>543</sup> Pela escrita efetiva-se o anseio de eternidade, garantindo a continuidade da memória e permitindo que a tradição esteja aí disponível e nos atinja como uma totalidade de sentido e não apenas como um vestígio que expressa algo do passado, mas de modo parcial e fragmentado. É esse o sentido da afirmação de Gadamer já acima mencionada: “Onde uma tradição escrita nos alcança, não se nos dá a conhecer algo apenas individual, mas se nos presentifica uma humanidade passada em sua relação geral com o mundo”.<sup>544</sup>

Embora a palavra atinja sua verdadeira espiritualidade na escrita, pelo menos no sentido de que na lida com o texto a consciência compreensiva ou leitora alcança nela sua plena autonomia, diante da autonomia daquela, tal consciência jamais pode deixar de ser uma consciência histórica e que se comunica livremente com a tradição histórica.<sup>545</sup> Tradição que está-aí disponível de modo objetivo graças à escrita, que, segundo Gadamer, é o modo de efetivação mais objetivo da “vontade de tradição” o que não significa para ele que a tradição oral seja totalmente incapaz de instaurar e conservar a recordação. Tal

---

<sup>540</sup> Gadamer. Op. Cit. P. 569

<sup>541</sup> idem, p. 568

<sup>542</sup>Na versão original, na re-edição supra citada de 1999, p. 394, pode-se ter uma idéia mais precisa dessa soberania que a interpretação atinge no texto: “In der Schriftlichkeit gewinnt die Sprache ihre wahre eistichkeit, denn der schriftlichen gegenüber ist das verstehende Bewusstsein in seine volle Souvãranitãt gelangt. Es hãngt in seinem Sein von nichts ab. So ist das lesende Bewusstsein in potentiellen Besitz seiner Geschichte.

<sup>543</sup> “Schriftlichkeit ist selbstentfremdung. Ihre Überwindung, das lessen des Textes, ist also die höchste Aufgabe des Verstehens.” Idem, p. 394.

<sup>544</sup> Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e Método**, p. 568

afirmação quer ressaltar somente o fato de a escrita poder ir além da permanência de resíduos de uma vida passada; a partir daquilo que foi escrito é possível ao “ser-aí”, presente, reconstruir outra existência, não no passado, mas no presente.

A escrita ou a literalidade não é apenas a realização da vontade de sobrevivência que deu a si mesma uma forma própria para se perpetuar, mas significa a possibilidade de participação atual no que foi escrito, uma vez que o “sentido do que foi dito está ali, com inteira independência” com relação ao tempo, ao lugar e à pessoa que o disse, para que se possa participar do todo da tradição que vem até nós. O mesmo vale para um eu e um tu na comunicação direta. Ler também é escutar, é participar do todo daquilo de que o outro fala.

Tanto quanto na hermenêutica, também na conscientização a escrita-leitura possui uma significação central, dado que aquilo que “se fixa pela escrita se eleva de um certo modo à vista de todos, a uma esfera de sentido na qual pode participar todo aquele que esteja em condições de ler”.<sup>546</sup> Não se entenda, contudo, tratar-se da participação de algo que permanece no passado;<sup>547</sup> a leitura permite participar num sentido presente, ou de algo que vem a nós.

Esta é a razão pela qual a linguagem escrita ou o fato de poder ser expresso por escrito já não é secundário numa cultura letrada, embora ela possa ser considerada, em sua origem, um epifenômeno da linguagem do discurso e nesse sentido, um fenômeno secundário<sup>548</sup>. Segundo Gadamer, ao contrário, “a possibilidade de ser escrito repousa sobre o fato de que o próprio discurso participa da idealidade pura do sentido que se comunica nele. Na escrita o sentido do falado está aí por si mesmo, inteiramente livre de todos os momentos emocionais da expressão do anúncio”.<sup>549</sup> O que um tal texto diz, não importa

---

<sup>545</sup> Idem, p. 570.

<sup>546</sup> Idem, p. 571.

<sup>547</sup> Veja-se aí a possibilidade de aproximações com a metafísica da participação, pelo menos nos moldes da metafísica do “ser social”, para o qual o ser de que participa não está previamente dado num passado; ele próprio é histórico, etc.

<sup>548</sup> Na afirmação de Fiori, a cultura letrada não é invenção arbitrária do espírito inventivo do homem, “ela é um epifenômeno da cultura, que, atualizando sua reflexividade virtual, encontra na palavra escrita uma maneira mais firme e definida de dizer-se, isto é, de existenciar-se discursivamente na práxis histórica. Fiori, E. M. op. Cit. P. 62.

<sup>549</sup> Idem, p. 571.

para quem ou para qual época, ele o expressa por si mesmo. Isto é, aquilo que de geração em geração permanece é algo que realmente foi posto, não no sentido de simples repetição monótona do mesmo, mas como possibilidade da participação num novo sentido presente, ou de participação do logos acerca da coisa posta por escrito.<sup>550</sup>

Embora a escrita sempre seja uma espécie de auto-alheamento, com já foi salientado anteriormente, o texto tem a constante virtude de facultar que o sentido daquilo que foi dito possa ser novamente “enunciado com base na literalidade transmitida pelos signos escritos”.<sup>551</sup> E, considerando os possíveis equívocos da arte de escrever, Gadamer salienta que o objetivo daquele que escreve deve ser o de conduzir o leitor a pensar o pensado. O fundamental não é, no entanto, a arte de escrever, de transmitir algo objetivamente, mas o assunto ou o logos daquilo que está em questão. Isso porque o critério da interpretação não é semântico, lingüístico ou filológico. “A interpretação encontra-se submetida a uma norma que se pauta no assunto em questão”.<sup>552</sup> A coisa mesma que se mostra faz valer o logos como tal ou o verdadeiro sentido do que foi dito, o que só é possível no caso de não se considerar a subjetividade daquele que formulou o enunciado, isto é, quando o interlocutor se atém somente ao sentido daquilo que foi expresso. “A compreensão não é a transposição psíquica, tampouco os textos querem ser entendidos como expressão vital da subjetividade do autor,” mas como o sentido do que foi dito e que vem a nós, independente de quem seja o leitor e em que ocasião. Isso não significa que seja possível suspender os próprios pré-conceitos no exercício da leitura. Querer compreender algo sem pré-conceitos ou sem um horizonte prévio de compreensão é absurdo.<sup>553</sup> A interpretação é sempre uma aplicação a nós próprios, pois “interpretar significa colocar em jogo os próprios conceitos prévios, com a finalidade de que a intenção do texto seja realmente trazida à fala para nós”.

---

<sup>550</sup> Aqui é interessante notar a coerência de Gadamer. A mesma interpretação aparece ao tratar da experiência hermenêutica, contrastando-a com aquilo que na moderna ciência se convencionou denominar de experiência e que não passa de repetição a-histórica ou de tentativa de suspender a história para que tudo se repita do mesmo modo. Obviamente que isso não é experiência assim como a compreensão de algo que vem a nós como tradição depende da historicidade, isto é da pergunta que cada época tem com relação à coisa em questão.

<sup>551</sup> Idem. P. 573

<sup>552</sup> Idem, p. 574.

<sup>553</sup> Idem, p. 578

Gadamer retomou a clássica questão epistemológica e, acompanhando Parmênides, afirma que ser e pensar são o mesmo, pelo menos no sentido de que na hermenêutica pretende-se deixar a verdade da coisa vir ao espírito ou acontecer, o que significa que “acontecer e compreender são o mesmo”. Pensando a partir do “mediu da linguagem” o autor afirma que “o conceito de pertença já não se determina como a referenciação teleológica do espírito em relação à estrutura do ente, tal como é pensado na metafísica clássica. Ao contrário, o fato de que a experiência hermenêutica se realiza no modo da linguagem, e que entre a tradição e o intérprete tenha lugar uma conversação, coloca um fundamento completamente distinto. O decisivo é que aqui acontece algo”.<sup>554</sup>

A pertença sujeito-objeto não se justifica a partir de uma estrutura do ente ou de um vínculo ontológico. É uma pertença no sentido de estar sobre o mesmo pano de fundo ou de ser um acontecimento na linguagem.<sup>555</sup> Já não há uma consciência determinante. “A consciência do intérprete não é senhora do que chega a ela como palavra, nem se pode descrever adequadamente o que tem lugar aqui como conhecimento objetivo, de maneira que um intelecto infinito conteria tudo o que, de um modo ou de outro, pudesse chegar a falar a partir do conjunto da tradição”.<sup>556</sup>

Gadamer abandona, também a idéia da moderna teoria da representação, ou do sujeito, que mediante o método, extrai a verdade do objeto que o sujeito pôs diante de si como objeto<sup>557</sup>. O objeto de que se trata aqui não é um objeto determinado pelo sujeito, pois quando a tradição volta a falar ela torna presente o que antes não era. No sentido da dialética clássica, isso que ela torna presente é “o fazer da própria coisa”, mas o autor adverte imediatamente para evitar possíveis mal-entendidos: “naturalmente essa afirmação não quer dizer que o conhecimento filosófico não seja também um fazer que requer esforço, o ‘esforço do conceito,’” o que significa não abrir mão da reflexão, ainda que já não mais de um ‘sujeito absoluto’. Reflexão que encontra a sua expressão mais precisa e duradoura

---

<sup>554</sup> Idem, p. 668-669

<sup>555</sup> Aí está a decisiva diferença entre a formulação gadameriana na qual a intersubjetividade acontece sobre o “pano de fundo da linguagem” e a filosofia de Fiori na qual a intersubjetividade encontra sua justificativa na “participação de todos os entes no ser,” cf. item 1.5.1 do presente trabalho.

<sup>556</sup> Idem, p. 669

na literalidade, que, por outro lado, resguarda a liberdade do sujeito perante o mundo, habilitando-o ao distanciamento epistemológico, imprescindível à atitude crítica.

Embora a tradição nos coloque a sua questão, essa somente se nos apresenta como uma questão “para nós”, isto é, desde o nosso mundo-linguagem. Esse é o sentido de “ter mundo”, de “comportar-se para com o mundo” o que exige que aquele que se comporta seja livre diante daquilo que lhe vem ao encontro desde o mundo, a ponto de poder colocá-lo diante de si tal qual é. Esse mundo é linguagem. Portanto, ter mundo é ter linguagem.<sup>558</sup> Também o comportamento para com o mundo é, segundo Gadamer, realização lingüística, possibilidade de distanciamento, liberdade.<sup>559</sup> Obviamente que o ‘mundo’ de que se trata aqui não é o “Umwelt” dos seres vivos em geral. Em Gadamer trata-se da tradição, e, retomando a conversa com Fiori, é o mundo humano que vem a nós, o mundo cultural, simbólico, mais precisamente, mundo-linguagem.

É precisamente a capacidade lingüística livre que abre para o ser humano a possibilidade da liberdade face ao ‘mundo circundante’, não somente face ao ‘Umwelt’ em que os outros seres estão imersos, mas também o mundo sócio-cultural, no qual o ser humano se constitui humanamente. Essa liberdade efetiva-se no distanciamento do mundo, na possibilidade de emergir do mundo, mas que sempre ainda é linguagem.

Torna-se, assim, evidente que a centralidade da linguagem dispensaria o recurso à intencionalidade do ser como condição para o distanciamento do ‘mundo’<sup>560</sup>. Considerando simplesmente a intencionalidade da consciência na linguagem, o distanciamento epistemológico já é, ao mesmo tempo, exercício da liberdade. Liberdade, que na expressão de Fiori é aprendizagem, no sentido de que o ser humano não cria a sua possibilidade de ser

---

<sup>557</sup>Sobre a crítica de Gadamer ao objetivismo moderno, principalmente ao positivismo, **Verdade e Método**, p. 540.

<sup>558</sup> Gadamer, op. Cit. P. 643

<sup>559</sup> Idem, p. 645

<sup>560</sup>Volta aqui o conceito de intencionalidade da consciência tendo como sustentação a ‘intencionalidade do Ser’, exposto no segundo capítulo.

livre, mas aprende a efetivá-la e a exercê-la. Como afirma Fiori, “a pedagogia aceita a sugestão da antropologia: impõe-se pensar e viver a educação como prática da liberdade.”<sup>561</sup>

Na tentativa de justificar o método freiriano de ‘conscientização’, embora não trate explicitamente da questão, Fiori parece aproximar-se da tese gadameriana da ‘história que age’ como tradição que nos atinge ou que vem a nós em forma de linguagem<sup>562</sup>. Ou, a consciência da finitude está precisamente aí, em ambos os autores. Se em Gadamer ela é experiência hermenêutica como experiência da “história que age” e que nos conduz, mais do que nós a fazemos, em Fiori também o ser humano não cria a sua possibilidade de ser, mas apesar disso, sendo determinado, pode fazer-se através de seus atos livres. Acompanhando esta idéia vem a de ‘mundo-linguagem’, exatamente na acepção de termos mundo e de pertencermos a ele, enquanto este nos precede como mediação da constituição da consciência de cada ser humano. Claro que se trata do mundo humano, histórico-cultural, que se elevou à literalidade e que é mediação no processo de conscientização. Este, por sua vez, não pode prescindir da escrita e da leitura porque “alfabetizar-se é aprender a ler essa palavra escrita em que a cultura se diz e, dizendo-se criticamente, deixa de ser repetição intemporal do que passou, para temporalizar-se, para conscientizar a sua temporalidade constituinte...”<sup>563</sup>

Fiori mostra que o método freiriano da conscientização é, essencialmente, caminho para aprender a ler e a escrever o mundo, devido à fundamental importância da literalidade no próprio processo de compreensão de si mesmo enquanto ser-com-os-outros-no-mundo. A leitura do mundo, que é ao mesmo tempo autocompreensão, ou a codificação e decodificação do mundo, tal como Fiori a interpreta, somente pode acontecer de maneira mais definida, clara e permanente na literalidade. Segundo o autor essa compreensão está respaldada no próprio processo de surgimento da cultura letrada. “A cultura letrada não é

---

<sup>561</sup> Fiori. T.E. II p. 61

<sup>562</sup> Sobre o conceito de ‘história efetual’ ou da história enquanto age, ver Gadamer, op. Cit, p. 550-551, passagem já citada no capítulo inicial, último item.

<sup>563</sup> Fiori, op.cit.p. 61. Veja-se a proximidade entre as concepções de Gadamer e de Fiori quanto à interpretação. A leitura do mundo não é repetição, ler a palavra é tira-la do alheamento, dar-lhe nova vida, é a mais elevada realização hermenêutica. Por isso que aprender a ler e a escrever é essencial à conscientização.

invenção caprichosa do espírito; surge no momento em que a cultura, como reflexão de si mesma, consegue dizer a si mesma de maneira definida, clara e permanente”.<sup>564</sup>

Se o surgimento da cultura em geral coincide com o aparecimento do ser humano no processo evolutivo, não significa já, desde o início, que o ser humano tenha consciência de sua historicidade. Essa consciência de ser um ser histórico, superando a mentalidade mítico-mágica, é mediada pela auto-objetivação reflexiva que, se não é diretamente possibilitada pela escrita é, pelo menos tornada mais lúcida e permanente por meio dela, pois, “objetivando-se reflexivamente (a consciência) surpreende-se a si mesma, passa a dizer-se, torna-se consciência historiadora: o homem é levado a escrever a sua história”.<sup>565</sup>

É precisamente esse poder de biografar-se na práxis que justifica a importância da alfabetização no processo de conscientização, pois o aprendizado da leitura dessa palavra na qual a cultura se expressa, dizendo-se de modo reflexivo e crítico, a leitura dessa palavra já não é repetição independente do momento e da situação presente; não é repetição intemporal de algo no passado, mas tradição que vige e que é revigorada pelo ato de ler. Na perspectiva fioriana, a leitura da palavra escrita, que é a própria cultura em sua literalidade e nesse sentido é leitura do mundo, não é um ato que apenas reaviva a tradição, conferindo-lhe a perspectiva do presente; a leitura da palavra escrita deve ser o meio através do qual os seres humanos fazem com que o ‘destino’, que parece determinar o presente desde um passado, seja criticamente recuperado como projeto. É nesse sentido que Fiori afirma: “alfabetizar-se não é aprender a repetir palavras, mas a dizer a sua palavra, criadora de cultura”<sup>566</sup> o que para Fiori significa duas coisas: que a cultura é, essencialmente, criação humana por meio da linguagem, assimilando, portanto, também a compreensão criacionista cristã da linguagem enquanto ‘verbum’;<sup>567</sup> e, em segundo lugar, quer dizer que, enquanto alfabetizar-se é aprender a ler a palavra escrita, a alfabetização cumpre a tarefa de elevar a cultura dos alfabetizados, o seu mundo vivido (por intermédio das palavras geradoras que presentificam o todo das relações no mundo), à cultura letrada,

---

<sup>564</sup> Idem, p. 61 e na página seguinte o autor mostra que a palavra adquire a autonomia que a torna disponível para ser recriada na expressão escrita, quando supera a aderência mítico-mágica ao empírico.

<sup>565</sup> Idem, p. 61

<sup>566</sup> ainda do mesmo texto do autor

<sup>567</sup> Gadamer explicita a sua compreensão da “linguagem e Verbum” em **Verdade e Método**, p. 608ss.

para que assim se possa cumprir, também na “cultura popular”, a mais elevada tarefa da hermenêutica. A cultura letrada, enquanto serve de ‘espelho’ no qual a cultura pode refletir-se de modo mais claro, definido e permanente do que na opaca, indefinida e fugaz fixação da palavra na tradição oral apenas. Dito literalmente por Fiori, “a cultura letrada conscientiza a cultura: a consciência historiadora automanifesta à consciência sua condição essencial de consciência histórica”.<sup>568</sup>

Não se trata, pois, de um desprezo à tradição oral, muito menos à carnalidade viva e criadora do acontecer da palavra na fala. Ao contrário, trata-se da possibilidade de trazer à fala, mediante a leitura, o que foi fixado na escrita e que não teria podido chegar a nós de modo tão definido e claro na simples transmissão oral através de gerações. O próprio Gadamer, ainda que tenha mostrado a importância do surgimento da cultura letrada, é insistentemente demovido e convocado a voltar para a vivacidade do ouvir e do falar, seja na forma de pergunta-resposta do verdadeiro diálogo socrático, seja na valorização da audição como abertura de possibilidades não vislumbradas de outro modo. Claro que o diálogo que implica a valorização da escuta, também acontece no ato de ler.<sup>569</sup>

### 3.4.3. A palavra-ação - logos e práxis

Na consideração da radical lingüisticidade do ser humano, também para Fiori a linguagem é constitutiva do humano; é o ‘lugar’ do humano propriamente dito. A ênfase é do próprio autor que afirma claramente que “com a palavra, o homem se faz homem” e que ao dizer a sua palavra ele se auto-constitui no mesmo movimento em que constitui a comunhão humana na qual se constitui, o que pressupõe que a palavra já seja sempre

---

<sup>568</sup> Ainda p. 61

<sup>569</sup> Conforme Gadamer, “a linguagem não constitui o verdadeiro acontecer hermenêutico enquanto linguagem, enquanto gramática nem enquanto léxico, mas no vir à fala do que foi dito na tradição, que é ao mesmo tempo apropriação e interpretação.” **Verdade e Método**, p. 670-672.

diálogo. No mesmo sentido, se a educação é o processo de auto-cultivo ou de auto-constituição, "aprender a dizer a sua palavra é toda a pedagogia" ou, enquanto "reproduz, em seu plano próprio, a estrutura dinâmica e o movimento dialético do processo histórico de produção do homem", "a pedagogia é antropologia".<sup>570</sup> Ela é antropologia não na acepção acadêmica do termo, isto é, como saber teórico do homem sobre si próprio, mas no sentido de ser o processo histórico de constituição do logos do humano; o processo de auto-constituição do ser humano.

A palavra de que se trata é palavra-ação, comportamento humano no mundo, de significação e transformação do mundo; não é apenas pensamento, mas é práxis, na radicalidade aristotélica da expressão, isto é, aquela atividade cuja finalidade é a perfeição do próprio agente. Assim considerada, diz Fiori, "a semântica é existência e a palavra viva plenifica-se no trabalho". Se dizer a palavra é instaurar o mundo e a comunhão na qual o ser humano se constitui, então a palavra é necessariamente diálogo. A palavra, entendida aqui como comportamento humano no mundo, é auto-expressão na expressão do mundo, que, por sua vez, implica os outros seres humanos ou ocasiona o reconhecimento da intersubjetividade que, para Fiori radica, em última instância, no ser como participação. Mas neste texto, especificamente, o recurso à metafísica é desnecessário, uma vez que a expressão do mundo já é sempre comunicação em um mundo-linguagem comum, originante da comunicação: "A partir da intersubjetividade originária, poderíamos dizer que a palavra, mais do que instrumento, é origem da comunicação – a palavra é essencialmente diálogo".<sup>571</sup> Somente pela mediação da palavra que o ser toma consciência da realidade de que o mundo da consciência é um mundo comum ao mundo das outras consciências. Realçando, então, a força pragmática do aspecto ideológico<sup>572</sup> da linguagem, Fiori aponta indiretamente para duas conclusões importantes do ponto de vista político-pedagógico da linguagem: a palavra, enquanto é considerada como sendo essencialmente dialógica, abre a

---

<sup>570</sup> As expressões citadas são da p. 56 do texto de Fiori em questão e re-aparecem na p. 61 já com o significado eloqüente pretendido aqui.

<sup>571</sup> Ver Fiori, op. Cit. P. 61-62.

<sup>572</sup> O termo Ideologia tem o significado positivo de "idéias-força", empregado por Ernani Maria Fiori no **Curso de Filosofia Política**, de 1963, cuja característica principal é de ser a inspiração direta para a prática política. Seriam as 'idéias' que fazem a mediação entre uma teoria filosófica geral ou da concepção de ser humano, de sociedade e de politicidade e o exercício de poder como forma de tomada de decisões dentro de um contexto histórico concreto. Ver: Fiori. T. E. II, p. 141-158.

consciência de cada subjetividade para o mundo comum e, por outro lado, faz vir à compreensão de que a expressão desse mundo comum é a elaboração colaborativa do mesmo ou de que o diálogo de comunicação das consciências seja a efetiva co-elaboração da consciência do mundo em humanização. Isso porque “o homem só se expressa convenientemente quando colabora com todos na construção do mundo comum – só se humaniza no processo dialógico de humanização do mundo”.<sup>573</sup>

Já não mais restrito à perspectiva da lingüisticidade do ser humano, Fiori refere-se desde agora à dialogicidade retomando a base da radical intersubjetividade do ser humano, isto é, recuperando a idéia da participação ontológica que, segundo ele próprio, não anula, antes ao contrário, enriquece a perspectiva anterior: “A partir da intersubjetividade originária poderíamos dizer que a palavra, mais do que instrumento, é origem da comunicação – a palavra ou o verbum originário é essencialmente diálogo.”<sup>574</sup> Na acepção que contempla também a compreensão joanina do verbum, a palavra é o lugar do reconhecimento das consciências em um mundo comum e de si mesmo enquanto ser dotado de autoconsciência.

Mas os parágrafos finais do texto em questão sinalizam para o caminho da perspectiva crítico-utópica, isto é, ultrapassando a perspectiva do “ser de linguagem que compreende”, Fiori direciona a reflexão para o ser que, em compreendendo, age na direção de um telos, cujo guia é a razão ou a intencionalidade da consciência que tende para o bem, independente da possibilidade de compreendê-lo equivocadamente. Essa passagem da palavra entendida simplesmente como diálogo de compreensão da coisa em questão para a práxis histórica de elaboração colaborativa do mundo comum é legitimada pela força pragmática da palavra-ação, que “diz e transforma o mundo.”

Para Fiori, pelo fato de ser diálogo existencial, a palavra viva expressa e elabora o mundo, em comunicação e colaboração, na perspectiva da expressividade humana, isto é,

---

<sup>573</sup> Fiori, op. Cit. P. 62. Quanto ao diálogo, ele tem aqui o significado radical de ‘através do logos’, que, por sua vez, está na palavra. Em Fiori esta perspectiva grega é, sem dúvida, complementada pela concepção criacionista do “VERBUM” que não tem o sentido demiúrgico de moldar cópias, mas que é ‘criador’.

<sup>574</sup> Idem p. 61

do ser de cultura.<sup>575</sup> O diálogo, que é reconhecimento do outro e de si mesmo pela mediação do outro, é decisão e compromisso de colaborar na construção do mundo comum, pelo fato de ser palavra-ação. Ou ainda, na perspectiva do ‘comportamento’ para com o mundo, uma vez que a consciência sempre é consciência de mundo, a conscientização ou a humanização é impensável sem a transformação humanizadora do mundo. Expresso de forma mais direta, a palavra somente se completa ao efetivar-se na obra ou ao tornar-se história pela mediação do trabalho criador.<sup>576</sup>

Fiori termina o referido texto com essa perspectiva da efetivação da humanização através do trabalho de construção de um mundo humano, afirmando que, “em linguagem direta, os homens humanizam-se, trabalhando juntos para fazer do mundo, sempre mais, a mediação das consciências que se coexistenciam em liberdade”. Retomando sob essa base o ‘direito de dizer a sua palavra’ e considerando a força pragmática que tal direito implica no processo de conscientização, o autor pode conjecturar que a direção racional do processo histórico, que é sua direção axiológica, deve ser da competência daqueles que com o seu trabalho cotidiano constroem colaborativamente o mundo. “Dizer a sua palavra equivale a assumir conscientemente, como trabalhador, a função de sujeito de sua história, em colaboração com os demais trabalhadores – o povo”.<sup>577</sup>

Ao considerar a força pragmática criadora da palavra aparece a dimensão eminentemente política da conscientização ou, para Fiori, de toda a educação. Para avançar nessa direção axiológico-política da educação o autor passa a incorporar de forma mais explícita alguns elementos da teoria crítica da sociedade, principalmente nos textos posteriores que versam sobre a mesma temática, abrindo perspectivas para aquilo que Paulo Arantes e Otília Fiori Arantes denominaram de ‘autêntica *aufklärung* popular’, cuja efetivação passa pela revolução cultural, no sentido de superar a cultura alienante, substituindo-a pela cultura autenticamente popular, isto é, a cultura que ex-surge no mesmo

---

<sup>575</sup> cf. p. 63

<sup>576</sup> Veja-se novamente aqui a proximidade entre o pensamento de Fiori e a concepção agostiniana do Verbum, que somente se plenifica ao tornar-se história. Em Gadamer o milagre consiste no fato de que “aquilo que se encarna foi, desde sempre, linguagem. Para Fiori a plenitude do Verbum é o fato de ‘tornar-se história, sem, contudo deixar de ser Verbum.

<sup>577</sup> Fiori, op cit, p. 63

processo vivo de transformação do mundo mediante o trabalho e que é obra daqueles que efetivamente trabalham. É precisamente nesse sentido que ‘cabe ao povo dizer a palavra de comando no processo histórico-cultural’, e, considerando que essa palavra é a direção racional do processo, o ‘dizer’ é exercício direto do poder: “conscientizar é politizar”. Então já não há como pensar a educação senão como sendo educação popular na imprescindível mediação da cultura popular, ambas por serem elaboradas colaborativamente, concomitante ao processo de transformação do mundo, que é o jogo de força do poder uma vez que a tal cultura popular somente sobrevive enquanto assume a forma de política popular, ou, segundo afirma o autor, “não há cultura do Povo, sem política do Povo.”

## CONCLUSÃO

O que é mesmo concluir um trabalho? Talvez a forma mais adequada de levar a tarefa a termo seja deixar que as dificuldades e as dúvidas que se apresentaram na pesquisa apareçam, de forma sistematizada, e que se dê corpo também às surpresas que aconteceram enquanto a redação foi sendo construída. Não para retomar reflexivamente o caminho feito, nem para simplesmente fazer aparecer resultados do que já foi dito, mas para dizer o que já estava implícito no dito, que, porém não foi expresso.

O primeiro ponto a considerar é o da dificuldade com relação aos textos de Fiori. Compreendendo que a concepção metafísica nunca foi abandonada, ao contrário, que ela está vigorosamente presente também nos textos sobre educação, aparece a necessidade de apresentar essa concepção, ainda que de forma incipiente e direcionada, isto é, visando as suas conseqüências para a filosofia prática. Com tal necessidade surge a primeira e a maior das dificuldades: como interpretar o pensamento metafísico, expresso numa linguagem tipicamente clássica, se essa interpretação visa explicitar a idéia central da antropologia, imprescindível para a compreensão da educação em sua radicalidade? Não é mais usual fazer metafísica e, em consonância com ela, antropologia, como pressuposto para a filosofia prática. Habitualmente o procedimento é pragmático, tendo a empiria como critério para a adoção de técnicas procedurais que se mostraram eficientes em relação ao fim visado. Mesmo que haja algo pressuposto à distância, parece dispensável explicitá-lo. É como se a razão instrumental fosse suficiente para dar conta da realidade em geral e do processo constitutivo do humano em particular.

Mas o autêntico filosofar visa dar conta dos pressupostos. Fiori fez isso constantemente e com cuidado extremo, quase escrupuloso. A forma de construção intuitiva, assistemática, de suas reflexões cria, porém, grandes dificuldades para quem pretende refazer o caminho, principalmente pela escassez de referências bibliográficas. O livre pensar, aproximando-se da narrativa espontânea, suscita ricas possibilidades de interpretação, portanto, dúvidas permanentes quanto à pertinência da perspectiva adotada

pelo intérprete. Essa é a marca do primeiro capítulo deste trabalho. Como explicitar a idéia de pessoa, que fundamenta a concepção de educação, entendida então como processo de personalização, sem apresentar a metafísica? Essa, por sua vez, extremamente difícil em sua originalidade. Não se trata de um discurso construído sistematicamente a partir do ôntico para culminar na idéia do ser. A intuição fundante é o "esse" inclusivo, ao mesmo tempo 'ser como ato', mas que é, primeiramente, experiência interior de ser. Mas que experiência é essa? Se ela está explicitada não foi senão às custas de muitas leituras sequer imaginadas no projeto de trabalho. Cada conceito novo que se apresentava exigia nova investigação acerca de sua origem e do seu significado peculiar no conjunto da reflexão do autor. Quando as referências são parcas tal tarefa é quase impossível.

Por isso que há muitos recursos de petição de auxílio a autores não diretamente relacionados nos textos. Autores que se movem na mesma matriz teórica e facilitam a sistematização das idéias<sup>578</sup>, mas também autores sem a mesma filiação foram chamados à conversa.<sup>579</sup> Tais recursos possibilitam sistematizar, por exemplo, o paradoxo entre metafísica e história, entre um absoluto e a historicidade humana. Paradoxo continuamente presente no filosofar fioriano. Quando o texto de referência era a "tese" de metafísica do autor tais dificuldades eram amenizadas pelas fartas notas bibliográficas, que remetiam diretamente aos autores em questão, exigindo mais e mais leituras, possibilitadas principalmente pelo acesso aos originais lidos por Fiori, graças à generosidade de D<sup>a</sup>. Hilda Costa Fiori.<sup>580</sup>

Talvez uma segunda consideração de extrema pertinência seja referente ao que no projeto se denominou de metodologia. Parecia então, no começo do trabalho, que a hermenêutica seria uma espécie de ferramenta de trabalho ou um conjunto de técnicas procedurais para lidar com textos. Mas à medida que o discurso foi sendo construído surgiu

---

<sup>578</sup> Aqui a referência mais direta é Lima Vaz, que figura mais no capítulo final, mas que esteve muito presente na leitura que resultou no primeiro capítulo.

<sup>579</sup> Destacam-se aqui principalmente Merleau-Ponty, nunca citado literalmente, mas referido em sua autobiografia de Fiori, e Hans-Georg-Gadamer, sequer citado, mas sobre o qual ministrou um curso no Hospital de Clínicas de Porto Alegre, com o título de "hermenêutica e clínica", dentre outros diretamente referidos pelo professor Fiori, principalmente no texto de sua Tese.

a exigência de aprofundar também a hermenêutica filosófica de Gadamer, cuja linguagem foi como que aproximando e, por vezes, se assenhorando do significado das idéias em questão. Ela não possibilitou somente o trânsito entre as diversas concepções complementares dos autores com os quais Fiori dialogou; a rememoração da tradição como algo que vige e que é revigorada pela leitura rememorativa, mas ela mesma se tornou parceira decisiva para que o diálogo em construção tivesse alguma originalidade.

Não se trata obviamente aqui da revisão ou da enumeração das aparições dessa influência ao longo do texto, mas da surpresa em perceber, aos poucos, que aquilo que formalmente havia sido denominado de 'metodologia' tenha se materializado em conteúdo mesmo do discurso, e já desde o primeiro capítulo, aparentemente distante da radical finitude e historicidade. O que aproximou perspectivas, aparentemente divergentes, foi o conceito de "experiência hermenêutica" de um lado e o de "experiência transcendental" de outro. O ponto de partida comum foi: o que é experiência?

Se por um lado a adoção da experiência estética como referência para a experiência hermenêutica provoca uma reviravolta epistemológica<sup>580</sup>, acarretando a dissolução das fronteiras entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido, fronteiras solidamente estabelecidas pelo rigor da metodologia moderna, e se este experienciar se dá no âmbito de uma tradição que é linguagem, por outro lado, a experiência de ser, experiência interior em que o sujeito da experiência não é, a princípio, a consciência humana, mas o próprio ser como presença, ser que antecede e transcende a consciência, mostra igualmente a dissolução dessas fronteiras. É como se o ser tivesse agora outro nome, e fosse,

---

<sup>580</sup> Isso foi de extrema importância. Nada como ler o texto na edição original, sublinhado pelo professor Fiori, com algumas anotações, para compreender mais proximamente o seu pensamento. Foi o que ocorreu com as obras de Blondel, Lavelle, Marcel, Nèdoncel, Joseph Marechal, Schiaccia, Luigi Stefanini, para citar alguns.

<sup>581</sup>Merleau-Ponty, um ano antes da publicação de Verdade e Método, sintetizou magistralmente essa reviravolta. "Há certos espetáculos diante dos quais o meu olhar tropeça, fico circundado. Sou investido por eles quando acreditava investi-los. Vejo desenhar-se no espaço uma figura que desperta e convoca as possibilidades do meu corpo como se tratasse de gestos ou comportamentos meus. Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto se encontrassem paradoxalmente permutadas. O espetáculo convida-me a tornar-me espectador adequado, como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar o meu corpo, ou melhor, como se meu espírito fosse atraído e emigrasse no espetáculo que estava oferecendo a si mesmo." **Sobre a Fenomenologia da Linguagem.** In: Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 2ª edição, 1984, p.138.

consequentemente, outra coisa, qual seja, a linguagem. Ela também antecede e transcende a consciência, embora esteja nela como constitutivo essencial do ser humano.<sup>582</sup>

A aparição mais vigorosa do pensamento de Gadamer no último item do capítulo final deve-se à espantosa familiaridade entre a perspectiva da hermenêutica filosófica e a explicitação que Fiori faz do pressuposto de que a "linguagem constitui o humano" propriamente dito. A novidade aí não está nesse pressuposto antropológico. A novidade consiste numa interpretação do texto de Fiori que faz compreender a radical imbricação entre a conscientização, a educação como antropologia e a linguagem como meio. Sem exagero pode-se entender que é na linguagem, com a linguagem e pela linguagem que tudo acontece, mas que, no entanto, isso não implica um determinismo. Ao contrário, "ter mundo é ter linguagem" o que significa também poder colocar o mundo diante de si. Para Fiori, já desde a sua origem, a linguagem representa libertação com relação ao invólucro natural ou o meio natural, que é o começo do processo de hominização. Num segundo momento de abstração, a linguagem deixa de ser palavra mítica, isto é, ela se distancia da 'coisa' designada, tornando-se livre para poder ser escrita, o que representou um salto qualitativo na história humana e representa o mesmo na história pessoal enquanto habilita cada pessoa a biografar-se.

Um terceiro aspecto a considerar é a dificuldade encontrada para manter o discurso em sua circularidade auto-referente, para não trair a tese de que há um fio condutor, de continuidade, no pensamento de Fiori. Esse fio seria aquilo que ele denomina de 'experiência transcendental' ou experiência de ser como participação, o que supõe a admissão de um absoluto. Daí o paradoxo: como ainda pensar a radical historicidade na presença do absoluto? Parece um problema insolúvel ao procedimento estritamente filosófico. Mas numa concepção mais aberta de filosofia, que se considera livre para pensar também o infinito, talvez seja possível encontrar um sentido para a história e considerar a radical historicidade da consciência, justamente na presença de um Absoluto. Fiori viveu esse confronto entre a infinitude do Ser e a finitude da consciência na situação histórica e

---

<sup>582</sup> De nenhum dos casos pode-se inferir um necessário determinismo, pois Ter mundo é Ter linguagem, o que significa ser tão livre em relação ao mundo a ponto de poder colocá-lo diante de si e compreendê-lo na linguagem; ou a experiência de ser é ao mesmo tempo experiência de liberdade.

formulou esse problema desde uma perspectiva que considera a possibilidade da história justamente como exigência do "Absoluto de exigência". Sem construir um sistema, ele apresenta todos os elementos que figurariam posteriormente na formulação sistemática de Lima Vaz, inclusive a compreensão do Absoluto como Absoluto de exigência.

Lima Vaz articula o problema, visando mostrar que a referência ao absoluto funda definitivamente o homem como consciência e a história como criação humana. Primeiramente o autor define o ser humano pela consciência, afirmando que é "o sujeito do ato pelo qual o ser existe como consciente"<sup>583</sup>. A consciência é reflexivamente consciência-de-si como sujeito, isto é, em oposição ao objeto ou enquanto consciência-do-mundo. Estruturalmente a consciência é definida pela conjunção do momento da intenção ou da posição do objeto e pelo momento da expressão ou da posição do sujeito. O homem como ser consciente é capaz de teorizar a realidade, de objetivá-la e com isso, constituir-se como ser histórico e como consciência histórica. Mas o autor interpõe ainda um outro momento antes de falar da história propriamente dita, sem que isso signifique anterioridade ou posterioridade temporal. O momento da expressão confere ao objeto intencionado pela consciência uma significação para o outro. A expressão é palavra que se dirige para a alteridade de outro sujeito, cujo reconhecimento como sujeito é condição para o diálogo. Mas essa relação de intersubjetividade já estava aí na condição da consciência de ser consciência-de-mundo, uma vez que o mundo que serve de mediação é o mundo humano, é a cultura, resultante da expressão que materializa o significado através do trabalho transformador. Trabalho, que, como ato de produção, é ato da consciência: intenção e expressão. Por isso que o mundo resultante dessa atividade, a cultura, em suma, a história tem um significado e a consciência humana que o interpreta é consciência histórica e historiadora. O ato da consciência é palavra e trabalho, significação e transformação, logos e práxis.<sup>584</sup>

---

<sup>583</sup> Trata-se aqui da formulação recente, publicada na re-edição de **Ontologia e História**, como capítulo final, inédito. A primeira edição data de 1968 e serviu de referência teórica para a militância cristã, principalmente por esclarecer os conceitos de 'ser histórico' e de 'consciência histórica'. O capítulo inédito tem por título *O Absoluto e a História* e foi apresentado pelo autor como discurso por ocasião de seu octagésimo aniversário.

<sup>584</sup> Vaz, Henrique C. de Lima. **Ontologia e História**. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2001, p. 258.

Daí aparece o problema: admitindo-se um Absoluto, como ainda se pode afirmar que a história é criação humana? Como referir-se à consciência humana como consciência histórica e historiadora? O sentido da história não seria o do Ser Absoluto? Lima Vaz pretende mostrar que a própria dinamicidade da relação de objetividade e de intersubjetividade acabam por exigir o Absoluto como condição que possibilita a história como processo contínuo de superação das alienações próprias à estrutura contingente e finita da objetividade resultante da expressão. Partindo da categoria de sujeito histórico o autor entende que a afirmação do Absoluto justifica a história humana como processo de criação e de contínuo esforço para evitar o risco da alienação definitiva do ser humano na condição de objeto.

O Absoluto de exigência revela-se como necessário “ao termo de uma dialética em que a expressão dos objetos mostra uma essencial inadequação com o dinamismo intencional da consciência”, porque a intenção da consciência transcende a expressão objetiva circunscrita ao horizonte do mundo.<sup>585</sup> Mas não se trata de um absoluto situado na origem, no passado ou acima e fora do mundo, nem de um fabricante segundo suas próprias leis causais imutáveis, diante das quais a liberdade somente poderia manifestar-se como revolta inútil e suicida. A significação da intenção da consciência, que ultrapassa as formas de expressão circunscritas aos objetos do mundo, solicita a “presença de um absoluto autêntico de exigência” na interioridade da consciência e na contextura da história. Um absoluto que funda o processo histórico e não um absoluto de fuga da história.

O Absoluto de exigência, cuja presença à consciência se dá na forma de exigência, provoca o ser humano a assumir o seu ser como “ser histórico”, como criador de si mesmo e de seu mundo.<sup>586</sup> A tensão dialética entre a infinitude da intenção e a necessária finitude

---

<sup>585</sup> Lima Vaz, op. Cit. p. 273.

<sup>586</sup> Essa concepção de Absoluto apareceu claramente na conferência autobiográfica de Fiori que Lima Vaz comentou sob o título: “O Itinerário do Absoluto no pensamento de E. Fiori”. In: T. E. I, p. 19. Inspirado em Lavelle, Fiori afirma: “o ser se desvela na minha experiência como um valor absoluto. (...) valor absoluto que não esplende num céu de idéias puras”, mas que “é uma presença total em cada ser e, sobretudo, no nosso espírito e na nossa liberdade. Senti que o espírito era promovido constantemente, sempre se dialetizando porque sempre na sua plenitude e negatividade, forte, violenta, o forçava a exceder-se. (...) Passei a sentir esta violência do absoluto na intimidade do meu espírito e, assim, ele foi se dialetizando.” Ver T. E. I, p. 43.

da expressão do ato da consciência<sup>587</sup> é o ponto de partida para pensar o Absoluto.<sup>588</sup> Essa tensão infinito-finito, vivida no ato de consciência como intenção-expressão, requer a referência a um Absoluto não objetivável, porque a limitação do objeto introduz e mantém a relatividade da expressão. Por isso é que o Absoluto implicado no dinamismo da intenção no ato da consciência só pode ser Sujeito.

Também o sujeito implicado no dinamismo da intenção é o sujeito mesmo da intenção, é a consciência intencionante, que não pode ser conhecido como 'alguma coisa' ou como um objeto. Tal sujeito se automanifesta como consciência-de-si, que é a condição transcendental da consciência de algo. "A relatividade do objeto exprime-se na sua limitação na expressão. A consciência-de-si do ser humano é absolutamente inobjetivável,"<sup>589</sup> apresentando-se assim como a primeira figura do Absoluto. Mas a tensão continua, pois a dualidade entre o ato de consciência e a forma do objeto define a consciência como consciência-do-mundo e consciência-no-mundo, mostrando que a busca do Absoluto de exigência situa-se num movimento que transcende a subjetividade singular de ser-no-mundo dos objetos.

A reflexão não anula o ser-no-mundo como situação radical da consciência. Por isso a consciência-de-si não é o Absoluto. Ao pensar o Absoluto de exigência como sujeito, o dinamismo se restabelece na relação intersubjetiva, porque a situação de sujeito no mundo é condicionada por outra situação, mais radical, que se manifesta na comunicação, na linguagem, implicando o reconhecimento do outro como sujeito. No ser-com-o-outro abrem-se perspectivas para a superação da limitação que a auto-reflexão mediatizada pelo objeto não supera. A comunicação mútua das consciências ou o ativo reconhecimento constitui a história como sentido humano. "Só há história quando as liberdades podem

---

<sup>587</sup> A intenção eleva o objeto da facticidade do ser-aí à universalidade do ser-em-si, mostrando o dinamismo virtualmente infinito do sujeito aberto para o ser, e a expressão modela-se pela série de objetos na sua limitação específica. Cf. Lima Vaz, op. Cit. P. 274.

<sup>588</sup> A intenção é infinita, ela traduz o dinamismo da consciência enquanto sujeito, isso é, voltado para todo objeto possível. Mas a expressão é finita. Ela traduz a limitação do objeto assumida pelo sujeito. Daí a permanente tensão, uma vez que o ob-jectum sempre é transcendido pela intenção que o visa. Cf. Lima Vaz, op. Cit. p. 274.

<sup>589</sup> Idem

exercer-se na perspectiva de um sentido no qual as consciências se intercomunicam.<sup>590</sup> E é precisamente essa essência dialógica da história que permite a superação da oposição entre as consciências-de-si singulares e o mundo dos objetos, constituindo um novo momento em que a tensão finito-infinito solicita a posição do Absoluto.

A comunicação dialógica pressupõe que o outro também seja sujeito, seja absolutamente inobjektivável. Então a busca do Absoluto na linha do sujeito mostra que o diálogo, considerado como sendo a situação histórica fundamental, desenha a segunda figura do Absoluto e sua implicação real no contexto da situação-no-mundo em que e por meio do qual as consciências se comunicam. "O contingente empírico é transcendido na direção do Outro e na conquista do universo intersubjetivo da comunicação, não na direção da Idéia ou na subida para o céu inteligível."<sup>591</sup>

A história é apenas a figura do Absoluto real. Enquanto a intersubjetivação sempre é mediada pelo mundo, na forma de linguagem, a história, que é o processo de transformação do mundo natural em mundo cultural, é essencial à comunicação das consciências. Devido a imprescindível mediação da cultura, da linguagem, sempre ainda ligadas à contingência e à finitude do objeto, em tais relações acontece também a alienação dos sujeitos.<sup>592</sup> Assim a relação intersubjetiva repõe a exigência do Absoluto real na história e mostra uma oposição entre o dinamismo infinito da intenção para o outro e a condição empírica dos sujeitos que se comunicam pela mediação do mundo. Esse é o espaço das múltiplas alienações ou da negação da história como Absoluto real e, conseqüentemente, na impossibilidade de superar a oposição no plano histórico, é a história mesma a exigir o Absoluto.

---

<sup>590</sup> Idem, p. 275.

<sup>591</sup> Idem. P. 276.

<sup>592</sup> "A expressão do sujeito para o outro e a sua captação do outro são ainda circunscritas pelo contorno objetivo do mundo: não há transparência recíproca das consciências, nem coincidência do dinamismo infinito da intenção de cada consciência com a infinitude do outro." Cf, Lima Vaz. Op. Cit. P. 277

A história é possível no encontro das duas linhas, a da transcendência e a da raiz, a do valor absoluto e da finitude, afirma Fiori.<sup>593</sup> Na consciência de um valor absoluto de que os seres humanos participam, mas com o qual jamais coincidem, está a condição de possibilidade dessa contínua dialética finito-infinito, ou da história como relação consciência-mundo e como relação intersubjetiva mediada pelo mundo comum. A dialética entre a finitude da consciência enquanto expressão e a sua infinitude dela enquanto intenção, remetendo ao reconhecimento das outras consciências no mesmo mundo, funda a história como atividade humana. Enquanto funda a relação reflexiva mediada pelo mundo e, conseqüentemente, a relação intersubjetiva, o Absoluto de exigência exige "um sentido a ser dado à história como criação humana."<sup>594</sup> Sem a negação do absoluto na história afirma-se a possibilidade do sujeito histórico, isto é, 'que se faz e se refaz historicamente, conquistando a sua figura', no mesmo processo em que a 'história vai ganhando o sentido de ser meio de realização da figura humana', cuja mira é um valor absoluto: a liberdade.<sup>595</sup>

A constante ameaça a este valor absoluto ou devido à possibilidade contínua de alienação, entendida como inversão da condição de sujeito na situação de objeto ou como despersonalização, a conscientização é uma exigência permanente, desde o interior do processo histórico como atividade de produção cultural, no sentido objetivo e subjetivo. A conscientização é a resposta à incessante provocação de superar os limites de cada momento histórico como negações interiores ou como "resistências intrínsecas ao processo de plenificação objetivante e intersubjetivante do homem". Nessas resistências do mundo cultural radica a ambigüidade da história: "a mola da dialeticidade que impulsiona e

---

<sup>593</sup>"Pela reflexão do ser, algo desvela no espírito, um valor absoluto, e por isso o homem é capaz da aventura histórica. Se a consciência ficasse encerrada nas situações vividas, o homem poderia olhar para as coisas, mas não poderia objetivar e transformar o mundo. Mas porque a supera com a sua direção vertical para o absoluto, o espírito, na horizontalidade histórica, pode saltar fora do processo evolutivo e operar a recusa." Fiori, E. *Textos Escolhidos I*, p. 47.

<sup>594</sup> Lima Vaz. *Op cit* p. 278 E ainda, "o Absoluto de exigência está presente na contextura essencial da história: sua posição é exigida pela oposição que permanece na relação de intersubjetividade entre a infinitude intencional dos sujeitos que se encontram e a limitação de sua situação-no-mundo." Para Fiori, embora o ser humano 'possa encontrar a medida de todo reconhecimento humano possível dentro das condições objetivas do momento histórico,' estas nunca chegarão a propiciar a plenitude definitiva de tal reconhecimento, uma vez que a objetivação do homem em seu mundo -a cultura- sempre manterá um coeficiente de resistência à plena intersubjetivação e ativo reconhecimento das consciências", que é a idéia-limite da história. Cf. Fiori, Ernani M. T. E. II, p. 86-87.

<sup>595</sup> Fiori, Ernani. **O fio condutor de um pensamento itinerante.** In: T. E. I, p. 51.

promove a transformação do mundo e a invenção do homem" por um lado e as condições de negação do ser humano enquanto sujeito ou a possibilidade de alienar-se, por outro. "Na própria interioridade do processo da produção real da existência o domínio do mundo pode deixar de ser a mediação do reconhecimento humano" e tornar-se mediação de dominação das consciências.<sup>596</sup>

A conscientização pressupõe obviamente a possibilidade que a consciência tem de objetivar o seu mundo e de projetar a transformação das situações que a limitam, isto é, a consciência em sua intencionalidade e expressividade. Esse é o elemento que Fiori comunga com Freire e com tantos outros que se dedicaram ao tema. Concorde também com Freire quanto aos desdobramentos práticos da conscientização, mas acrescenta algo diverso quando se trata das condições últimas que a possibilitam. É na metafísica da participação dos seres no Ser, entendido como ser em ação ou "vehementia essendi", que Fiori encontra suporte para a conscientização. Ele se refere à intencionalidade anterior, a do Ser, que escapa à fenomenologia da consciência, pois o Ser é ontológico e não fenomenológico.<sup>597</sup> Por isso a intencionalidade não é só tender para algo como objeto, é tender para uma perfeição estranha ao sujeito, uma perfeição da qual ele participa, juntamente com todos os entes. Essa concepção de intencionalidade faz com que a conscientização seja também a tomada de consciência da condição humana, processo reflexivo no qual a consciência-de-si é consciência da alteridade, consciência de participação e, conseqüentemente, comunicabilidade que se efetiva na expressão e que, dirigindo-se à objetividade do mundo, assume a forma de projeto, materializando-se no trabalho transformador desse mundo. Ao mesmo tempo, no entanto, ao dirigir-se ao outro, pela imprescindível mediação do mundo comum, reconhece-o como sujeito na intersubjetividade.

Por isso que a tematização do processo de constituição concomitante da consciência e do mundo, pressupondo que a consciência seja interiormente transcendente, leva também a considerar a práxis histórica de transformação do mundo ou o re-fazer-se refazendo o mundo. Não é somente porque a consciência sempre é consciência de mundo que a

---

<sup>596</sup> Fiori, Ernani. **Educação Libertadora**. In: T. E. II, p. 87

<sup>597</sup> Esses conceitos foram explicitados no primeiro item do segundo capítulo, motivo pelo qual considera-se desnecessário indicar novamente as referências bibliográficas de Fiori e dos seus interlocutores.

conscientização implica a transformação do mundo da consciência e da consciência do mundo. A consciência também é expressão criadora do mundo, através das 'mãos', por isso que a conscientização é necessariamente práxis; é atitude de assumir a história na condição de consciência histórica e de sujeito histórico.<sup>598</sup> Atitude que implica a inserção crítica na história, para não só fazer história, mas para saber qual história se está fazendo. Na atitude de assumir a história aparece o vigor e a criatividade da consciência, da consciência teórica como consciência histórica;<sup>599</sup> como capacidade de construir o mundo por meio de significações universais e concretas.

A pessoa humana também é consciência historiadora: testemunha, memória e narradora da história, conferindo-lhe um sentido. A história, enquanto atividade significadora do mundo, também é o lugar do reconhecimento mútuo das consciências porque a palavra e a ação, pelas quais cada sujeito significa, também são sinais que indicam um sentido para os outros sujeitos. Mas como Fiori a compreende, a conscientização, enquanto logos e práxis, não é somente o reconhecimento da intersubjetividade pela mediação do mundo comum. Ela é a efetivação da intersubjetividade radical, a da participação ontológica, da vinculação anterior às mediações; da condição para poder significar ativamente o mundo num comportamento corpóreo de elaboração colaborativa.

A elaboração colaborativa do mundo, então mundo comum, indica para a necessária dialogicidade do processo de conscientização. Considerando que a história é a comunicação das consciências no tempo, pela mediação da cultura, de que ela é reconhecimento do outro como ser-de-consciência ou como sujeito autônomo, pode-se compreender o diálogo pedagógico como sendo a forma de 'fenomenizar e historicizar' a essencial intersubjetividade. Ele é a própria historicização; "é movimento constitutivo da consciência que, abrindo-se para a infinitude, vence intencionalmente as fronteiras da finitude e,

---

<sup>598</sup>Se tais expressões já não significam senão uma quimera de um passado de ilusões, a conscientização também já é uma impossibilidade histórica e todas as iniciativas para resolver problemas históricos concretos como, por exemplo, os problemas ambientais que ameaçam a vida no planeta, não passam de brincadeiras fantasiosas de crianças.

<sup>599</sup>Lima Vaz, **O absoluto e a história**. In: *Ontologia e História*, p. 252.

incessantemente, busca reencontrar-se além de si mesma."<sup>600</sup> E quanto mais vai se intersubjetivando mais adensa sua própria subjetividade ou mais se personaliza.

Essa abertura ao outro, imprescindível ao diálogo de intersubjetivação e de adensamento de cada subjetividade, permite trazer Gadamer à conversa, desde a perspectiva da 'experiência hermenêutica', entendida como abertura para novas experiências, abertura ao outro e, com isso, possibilidade para que cada dialogante se eleve a uma 'universalidade mais ampla'. A abertura ao outro, no sentido forte da expressão "pertencer-se-uns-aos-outros" na tradição que vincula e que possibilita o "poder-ouvir-se-uns-aos-outros", indica que o diálogo repousa sobre a curiosidade do perguntar autêntico e a predisposição para o imprevisto da resposta. Perguntar compreende a oposição do sim e do não, do assim e do diverso, possibilidade para continuar perguntando, pensando.<sup>601</sup>

O diálogo sempre é mediado pelo mundo de significações que não são mera formalização lingüística. Para Fiori, a palavra que instaura o mundo é logos e práxis, motivo pelo qual a palavra viva se plenifica e se efetiva no trabalho de transformação do mundo. A palavra viva é processo histórico, é o próprio processo de produção da cultural na produção e reprodução material da vida. Daí a importância da mediação cultural na educação, entendida como diálogo pedagógico inseparável da produção, porque aprender não é 'saber como foi o mundo ou como deverá sê-lo, é esforço por re-inventá-lo numa práxis que assume e supera as condições objetivas da situação histórica em que se vive.'<sup>602</sup>

A ênfase na mediação cultural caracterizou principalmente os movimentos de educação e de cultura popular, desde o fim da década de cinquenta. Nos anos sessenta o conceito de cultura popular estava presente em todos os documentos e reflexões sobre

---

<sup>600</sup> Fiori, T. E. II, p. 59.

<sup>601</sup> Caracterizando a consciência hermenêutica como a "estrutura lógica da abertura", Gadamer afirma que não há experiência sem a atividade do perguntar. A experiência como abertura para a experiência tem a estrutura da questão: "Será assim ou de outro modo". O perguntar autêntico contém a negatividade da finitude humana: "saber que não sabe". Gadamer, Hans-Georg. Verdade e Método, p. 534.

<sup>602</sup> Na seqüência afirma que ensinar um saber separado da produção real da existência é trair a vocação originária e instrumentalizar o ser humano nas mais terríveis alienações. Fiori, E. **Educação libertadora**. In: T. E. II, p. 86.

educação, com diversos significados. Aos poucos, com a sedimentação quase que espontânea, os contornos do conceito foram se definindo em torno do sujeito da cultura e se adjetivando com a coloração nitidamente política. Osmar Fávero afirma, vinte anos mais tarde, que a cultura popular surge como movimento que se cristaliza nas organizações de cultura popular que pretendem superar os desníveis sociais através de um projeto condizente com a cultura elaborada e significada por todo o povo e que possibilita a todo o povo assumir seu legítimo papel de co-autor de sua cultura.<sup>603</sup>

Mas diante da pluralidade de manifestações culturais particulares surgiu a necessidade de um critério geral para se poder continuar utilizando o conceito de cultura popular. Marilena Chauí, analisando os discursos sobre educação popular, pretende estabelecer um critério suficientemente abrangente de cultura para dar legitimidade ao conceito de cultura popular. Ela afirma que a cultura é a "ordem simbólica que expressa o modo de relação de homens determinados com a natureza e com os outros e o modo de interpretarem e representarem tais relações", o que significa que a cultura popular não é folclore nem cultura das massas; não é algo já existente ou produzido. Cultura popular é algo a ser criado e recriado continuamente no mesmo processo de transformação do mundo, da sociedade, por isso ela é processo de conscientização e de organização popular.<sup>604</sup>

Pode-se ainda considerar que, independente do referido critério, o conceito de cultura popular manteve um sentido unificador, como tal, presente em todas as práticas de educação popular e em suas teorizações, com base na convicção de que a cultura é que proporciona as condições objetivas para a realização humana ou para a humanização, no sentido subjetivo. Isso significa que não há educação sem a devida mediação cultural. Pela assimilação de um conceito de trabalho reformulado pelo personalismo, a cultura passa a ser vista como práxis coletiva de transformação do mundo e dos seres humanos pelo trabalho social, portanto, como processo de transformação social, já que a sociedade e a cultura são inseparáveis.

---

<sup>603</sup> Fávero, Osmar (Org.). **Cultura popular e educação popular - memória dos anos 60**. Rio de Janeiro: Edições Gaal, 1983, p. 75

<sup>604</sup> Chauí, Marilena. **Cultura do povo e autoritarismo das elites**. In: Revista de Estudos Especiais, n. 1, São Paulo: Ed. PUC-SP. 1982, p.120.

Nas reflexões de Fiori, principalmente desde '**Aprender a dizer a sua palavra**' está presente o que Brandão denomina de "conceito antropológico de cultura",<sup>605</sup> explicado a partir da intencionalidade da consciência do ser de cultura. Esse conceito perpassa os documentos da "Ação Popular" (AP), dos Movimentos de Cultura Popular e o Movimento de Educação de Base, principalmente desde 1963. A conscientização, mediada pela cultura, especificamente na forma de linguagem, pressupõe que essa mediação seja adequada. Numa cultura alienada a consciência perde sua capacidade reflexiva e torna-se consciência alienada. Em tais condições o processo de conscientização vai se efetivando como processo de transformação do mundo, como revolução cultural.<sup>606</sup>

É dentro dessa perspectiva que Fiori, pensando a educação popular, remete insistentemente a alienação cultural e as suas conseqüências à "alienação fundamental", que é a separação entre o trabalhador e o produto de seu trabalho. Essa superação faz com que o mundo da consciência se torne mundo estranho, abstrato, de coisas separadas e aliena a consciência numa cultura alienada e alienante. Já a íntima relação entre trabalho e cultura, bem como a falta de clareza com relação ao conceito de cultura, levou às considerações filosóficas da mesma, numa espécie de recuo estratégico à gênese da tradição ocidental, cuja herança foi reavivada na moderna *aufklärung* e cujo forma alimenta o ideal da educação popular como tentativa de "dar à cultura amplitude crescente e maior densidade humana". Trata-se do paradoxo entre a razão e a cultura, isto é, da cultura da razão que optou pela própria razão para criticar e legitimar a cultura. Assim se evidencia porque a conscientização é logos e práxis, é processo educativo no qual a consciência do mundo torna-se, cada vez mais, o mundo consciente, lugar do reconhecimento humano.

Ciente de que a medida do reconhecimento está circunscrita pelas condições objetivas da história e de que a práxis não atinge plenamente o ideal da realização humana,

---

<sup>605</sup> Brandão refere-se à cultura a partir das condições e exigências do 'ser de cultura': sujeito que é, substancialmente, criador da cultura ou do mundo cultural que é o mundo da consciência; sujeito que ao fazer socialmente a história como atividade cultural cria os caminhos de sua humanização. Ver. **Educação como cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 22-23.

<sup>606</sup> Fiori esclarece que a expressão 'revolução cultural' não tem nenhum significado particular, ela tem "significado universal: é a radical transformação do sistema axiológico de uma cultura". In: *Textos Escolhidos II*, p. 82

Fiori percebe que do núcleo central do processo cultural emerge a "incessante provocação de sobrepassá-la", pois "na finitude dos momentos históricos, seus limites não lhe são impostos por determinações extrínsecas, mas são suas negações interiores que as dialetizam em busca de uma totalização, mas cujo perfeito acabamento parece exceder às possibilidades da história".<sup>607</sup> Por isso também a filosofia da cultura, enfocando a expressividade da consciência, realça a precariedade da execução de todo projeto em contraste com a infinitude intencional da consciência.

A relação entre produção, cultura e educação, acarretou recurso a elementos da Teoria Crítica, principalmente para compreender a peculiaridade das alienações propiciadas pela "indústria cultural" que, reproduzindo uma falsa cultura, inverte o processo de formação, tornando-o processo de de-formação numa cultura alienada e alienante. A partir de então as alienações se multiplicam e consolidam-se em instituições e idéias que mistificam a realidade, fazendo com que a consciência não tenha mais condições de ler a realidade por dentro. Consequentemente, o saber não é mais o saber da cultura que se sabe e a falsa cultura institucionaliza-se de forma mistificada na escola, cuja função se restringe a "transmitir idéias e valores que mantêm, justificam e aumentam a dominação".<sup>608</sup>

Por isso Fiori acredita que a integração das camadas populares no sistema escolar é uma maneira de torná-las funcionais ao sistema de dominação, enquanto que a educação popular começa exatamente pela desmistificação do saber ideologizado, para recolocar a cultura no seu devido lugar: no processo vivo de sua produção. Isso significa que a educação popular não se esgota na crítica às idéias dominantes. Ela será educação popular na proporção em que for aprendizagem, isto é, participação ativa na práxis produtora do mundo e dos que o produzem. Se a cultura está medularmente radicada no trabalho, no processo de expressão das consciências que, por sua mediação, se constituem como consciência do mundo, então já não se trata de integrar na escola os que, até agora, foram dela marginalizados. Trata-se de "reintegrar a escola ao processo totalizante da cultura,

---

<sup>607</sup> Fiori, E. M. Textos Escolhidos II, p. 87.

<sup>608</sup> Idem.

cujos fios elementares se entretecem na produção material da existência", reintegrá-la no processo total do trabalho, construtor e transformador do mundo humano.<sup>609</sup>

Fiori tem assim os elementos para definir a "educação autêntica" como educação popular, que não é um saber separado, tampouco é saber como foi o mundo ou como ele deverá ser, mas é re-inventá-lo na práxis.<sup>610</sup> A educação começa pela desideologização, pela volta à verdade do real, que não é uma representação espetacular de um mundo estranho; é expressão e conquista da práxis transformadora do mundo e re-criadora do humano, porque ele se educa nas formas do mundo que elabora em colaboração.<sup>611</sup> Nesse sentido pode-se falar dos sujeitos de um mundo comum, mediador do processo educativo: os que trabalham na formação e transformação do mesmo. Esse mundo é um contexto de significações universais, é o espírito objetivo instituindo-se no mesmo processo dialético de desenvolvimento do espírito subjetivo. "A concreta implicação de ambos é o homem todo - história e cultura".<sup>612</sup>

O item final do último capítulo desse trabalho nasceu dessa inspiração que nutre o **"aprender a dizer a sua palavra"** como processo de conquista da autonomia pela mediação do mundo-linguagem, exercício reflexivo e comportamento, logos e práxis. Sob a vigência da hermenêutica filosófica de Gadamer, pressupondo que a linguagem é constitutiva do humano, pode-se ler o referido texto com certa originalidade. A palavra "que abre a consciência para o mundo comum das consciências" mostra imediatamente que, ao constituir-se com a, na e pela mediação de um mundo-linguagem comum, a consciência se constitui na intersubjetividade. Já o grau de auto-consciência dessa

---

<sup>609</sup> Fiori continua: "Se neste audacioso empreendimento vem a escola a parecer ou transfigurar-se em algo novo e diferente é o que não podemos prever." Idem, p. 88.

<sup>610</sup> A educação coincide com o "processo histórico no qual o homem se reproduz, produzindo o mundo. Todos os que colaboram na produção deste (e só a esse título) deveriam reencontrar-se, no processo, como sujeitos de sua própria destinação histórica, autores de sua existência" o que implica a autonomia dos sujeitos na sua cultura. Fiori, E. M. **Conscientização e educação**. In: T. E. II, p. 80.

<sup>611</sup> Dentro dessa perspectiva Fiori critica as iniciativas de "extensão cultural" das universidades que pretendem passar uma cultura diminuída e vulgarizada para o população. Critica igualmente a ideologia que, com certo alarde de magnificência, pretende libertar exclusivamente por meio de inovações tecnológicas. Fiori, op. cit. p. 89.

<sup>612</sup> Idem.

constituição do humano pode elevar-se a uma universalidade mais ampla através da passagem da oralidade para a literalidade. Aí há um salto qualitativo porque na literalidade se realiza a transcendência do sentido acima da contingência histórica, além de efetivar a vontade de permanência, permitindo que o todo da 'tradição' se presentifique de forma mais clara e permanente. Eis porque conscientização implica alfabetização. Isso não significa o descrédito da tradição oral.<sup>613</sup>

Pela mediação dialógica da palavra, cada ser humano pode constitui-se em sujeito epistemológico, isto é, pode aprender a dizer a sua palavra “com a força reflexiva que sua autonomia lhe dá –a força ingênita que a faz instauradora do mundo da consciência, criadora da cultura.”<sup>614</sup> Isso implica em aprender a pensar com os outros, com autonomia, característica do livre filosofar. A atitude reflexiva frente ao mundo-linguagem completa-se e se efetiva na palavra-ação, isto é, a atitude de significar criticamente o mundo não se esgota na tarefa teórica; é compromisso histórico de transformação do mundo para que este se torne cada vez mais a mediação libertadora das consciências que nele se constituem reconstituindo-o: a semântica é existência e a palavra viva plenifica-se no trabalho<sup>615</sup>, motivo pelo qual o 'poder' de dizer a sua palavra deve ser de todos os que, pelo seu trabalho, produzem efetivamente o mundo.

---

<sup>613</sup> Fiori afirma que “nem a cultura iletrada é a negação do homem, nem a cultura letrada chegou a se a sua plenitude”. Ver: T. E. II, p. 62.

<sup>614</sup> Fiori, op cit, p. 62-63.

<sup>615</sup> Literalmente, “a palavra, como comportamento humano, significante do mundo, não designa apenas as coisas, transforma-as; não é só pensamento, é práxis. Assim considerada, a semântica é existência e a palavra viva plenifica-se no trabalho.” Fiori, op cit, p. 61.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. TEXTOS DE FIORI:

FIORI, Ernani Maria. **Textos escolhidos**. Porto Alegre : LPM. v.I 1987; v.II 1991.

Esta coletânea reúne textos já publicados anteriormente e alguns inéditos, do autor e sobre o autor.

1 -**A participação da filosofia na sabedoria cristã**. Porto Alegre : Aula inaugural da PUC—RS, 1945.

2 -**Propriedade viva e Propriedade Morta**. (Doutrina Social e Reforma Agrária). Porto Alegre : Rev. Ensaios e Conf. da UFRGS, n. 5, 1958.

3 - **A filosofia atual**. Porto Alegre : Ed. UFRGS, Coleção Ensaios e Conferências, n. 1, 1956.

4 -**A experiência primeira, na Metafísica e na Religião**. Porto Alegre : Rev. Organon, n. 3, 1960.

5 -**Interioridade e Crítica**. Porto Alegre : Rev. Organon, n. 4, 1960.

6 -**Aspectos da Reforma Universitária**. Porto Alegre : cadernos da Ref. Universitária da UEE do RS, 1962.

7 -**A questão da propriedade e das reformas sociais**. Conf. no XXI Congresso da UEE, PoA: julho de 1963.

8 -**Abstrações Metafísicas e Experiência Transcendental**. Tese para a Cátedra de Metafísica, UFRGS, 1963.

9 -**Curso de Filosofia Política**. Ministrado na PUC-RS, no 2º semestre de 1963.

10 -**Universidade e compromisso histórico**. Palestra apresentada em Toledo, Rep. do Uruguai, 23.01.67.

11 -**Aprender a dizer a sua palavra**. In: *Pedagogia do Oprimido* (prefácio). Rio : Paz e Terra, 1970. A edição original em castelhano é de 1967.

12 -**Conscientização e educação**. Palestra na Conf. Nacional dos Bispos Americanos, Washington, fev. 1970.

13 -**Educação libertadora**. Conf. no 2º Seminário da FUPAC (Federação das Universidades e Profissionais da Ação Católica), Panamá, 1971.

14 -**Filosofia e história em Hegel**. Palestra: Curso de Extensão Universitária da FAFIMC-Viamão, 20.10.1977.

15. **O fio condutor de um pensamento itinerante**. Palestra autobiográfica apresentada na FAFINC- Viamão, 31/10/1980 In: Fiori, E. M. Textos Escolhidos I. Porto Alegre: L&PM, 1987, pp. 32-52.

16 -**Santo Agostinho**: História e Escatologia. Belo Horizonte : Rev. Síntese, n. 30 (Editorial), 1984.

17 -**Realismo Político e Utopia**. Porto Alegre : Rev. do Advogado, ano 1, n. 3, 1984.

#### OUTROS ESCRITOS DE FIORI:

- **Discurso** de Colação de grau de bacharel em direito. Porto Alegre, 1935 (47pp) – impresso não publicado.
- A Universidade e a Usina. In: **Idade Nova**, agosto de 1934: p. 5-6.
- O espírito inaciano e os tempos modernos. In: **Estudos** 3(1940): 43-56.
- A Quinta coluna no Brasil. In: **A Nação**. Porto Alegre, 19 de maio de 1940.
- **Humanismo atual**. (conferência da sessão inaugural da “1ª jornada de educadores”, dia 09 de novembro de 1960) Porto Alegre: Mimeo, 09 pp.
- **Saudação a Tristão de Atayde**. In: **A Ordem** 42(1962):647-652.
- **Elementos sobre personalismo y compromisso histórico**. Toledo, Uruguai: mimeo (pelo Centro de Documentação do MIEC-JECI). Conferências proferidas na primeira sessão de Estudos do MIEC, de 23 de janeiro a 10 de fevereiro de 1967. 38pp.
- **O horizonte hermenêutico da clínica**. (Curso ministrado para profissionais da área de saúde no Hospital de Clínicas) Porto Alegre: Mimeo, 1984, 35pp.

## **BIBLIOGRAFIA GERAL:**

- ADORNO, Teodor W. e HORKHEIMER, Max. **O Conceito de Iluminismo**. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura, 1991.
- ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **A Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: 1985
- ADORNO, Theodor W. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, Theodor. "Theorie de Halbbildung". In Adorno, Theodor. Soziologische Schriften – I Frankfurt, 1979
- AGOSTINHO. **De Vera religione**. Edição crítica de Guillermo Fernandez. Madrid: B.A.C., MCMLXXIX (1979).
- ANDREOLA, Balduino A. **Interdisciplinaridade na obra de Freire: uma pedagogia da simbiogênese e da solidariedade**. In: STRECK, Danilo R. (organizador). **Paulo Freire Ética, utopia e Educação**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ANDREOLA, Balduino A. **Emmanuel Mounier et Paulo Freire: Une Pédagogie de la Personne et de la Communauté**. Louvain-le-Nuece, Thèse Doctoral (mimeo), 1985.
- ANDREOLA, Balduino A. **O filósofo Ernani Maria Fiori, a Universidade e os movimentos populares ontem e hoje**. Brasília: Mímeo. Trabalho apresentado na 39ª Reunião Anual da SBPC – Brasília, 12-18 de julho de 1987. 15 pp.
- ANDREOLA, Balduino A. "**Ernani Maria Fiori: utopia e luta na Universidade**". Porto Alegre: Mímeo, 1987. 5pp.
- ANDREOLA, Balduino A. A contribuição de Ernani Maria Fiori para uma pedagogia política de libertação. **Cadernos de Educação**. Pelotas: FaE/UFPeL, 6(9), 1997. pp. 41-72.
- ARANTES, Otília Beatriz Fiori; ARANTES, Paulo Eduardo. **Apresentação**. In: Fiori, Ernani Maria. Textos Escolhidos II, Porto Alegre: L&PM, 1992. pp. 1-14.

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. In: Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Cultura Brasileira, sd.
- BARREIRO, Júlio. **Educação popular e processo de conscientização**. (tradução de Carlos Rodrigues Brandão, que é o próprio Barreiro) Petrópolis: Vozes, 1980.
- BERGSON, Henri. **L'Évolution Créatrice**. Paris: PUF, 1948.
- BERGSON, Henri. **La Pensée et le Mouvant**. Paris, PUF, 1947.
- BLONDEL, Maurice. **L'Être et les Êtres**. Paris: Librairie Felix Alcan, 1935.
- BLONDEL, Maurice. **La Pensée II**. Paris: Librairie Felix Alcan, 1934.
- BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar** : ética do humano - compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. **Escritos de Educação**. (org. Maria <sup>a</sup> Nogueira e Afrânio Catani) 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Educação como Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Educação como Cultura**. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A questão política da educação popular**. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Em Campo Aberto**. São Paulo: Cortez, 1995.
- BRITO VELHO, Victor de. **Ernani Fiori – quase retrato feito por um velho amigo**. Posfácio. In: Fiori. T. E. I, Porto Alegre, 1987, pp. 307-315.
- CALDERA, Alejandro S. **Os dilemas da Democracia**. São Leopoldo: Unisinos, 1996.
- CHARLES TAYLOR. **As Fontes do Self**. São Paulo: Loyola, 1992
- CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia, o discurso competente e outras falas**. São Paulo: Moderna, 1981.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. **Cultura do povo e Autoritarismo das elites**. In: Revista de Estudos Especiais nº 1, São Paulo: Ed. PUC-SP, 1982
- COSTA, Belarmino César G. **Indústria Cultural: Análise crítica e suas possibilidades de revelar ou ocultar a realidade**. In: Pucci, Bruno. Teoria Crítica e Educação. 2ª edição, Petrópolis: Vozes, 1995.
- CUNHA, L. A. & GOÉS, M. de. **O Golpe na educação**. Rio de Janeiro: Zahar. 1985.

- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Trad. de D. Huisman Brasília: UNB, 1988.
- DUMONT, Beatriz. **Um Sonho Interrompido – O centro popular de cultura da UNE, 1961-1964**. São Paulo: Porto Calendário, 1997.
- DUNS SCOTUS. **Ordinatio**. In: Clemente Fernández. **Los Filósofos medievales**. Madrid: B.A.C., 1980
- ESTEVÃO, C.. **A questão da cultura popular**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1963.
- FABRO, Cornélio. **Dall'Essere all'Esistente**. Brescia: Morcelliana: 1957.
- FABRO, Cornélio. **La Dialettica**. Brescia: La Scuola, 1960
- FABRO, Cornélio **Partecipazione e Causalità**. Turim: Società Editrice Internazionale, 1960.
- FÁVERO, Maria de Lourdes; BRITO, Jader de Medeiros (org). **Dicionário de Educadores no Brasil: da Colônia aos dias atuais**. Rio de Janeiro: UFRJ, MEC-Inep, 1999.
- FAVERO, Osmar (org.). **Cultura Popular Educação Popular - Memória dos anos 60**. Rio de Janeiro: Edições Gaal, 1983, p. 75
- FIORI, Hilda da Costa. **Dados Biográficos**. In: FIORI, E. M. Textos Escolhidos I. Porto Alegre: L&PM, 1987, p.298--306.
- FLICKINGER, Hans-Georg. **Da experiência da arte à hermenêutica filosófica**. In: *Hermenêutica Filosófica nas trilhas de Hans-Georg-Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 27-52.
- FRAGATA, Júlio. **A fenomenologia de Husserl: como fundamento da filosofia**. Braga: Livraria Cruz, 1959.
- FREIRE, Paulo. **Educação e Mudança**. 8ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- FREIRE, Paulo. **Conscientização**, São Paulo. Cortez e Moraes, 1979.
- FREIRE, Paulo. **Depoimentos de um grande amigo**. In: FIORI, E. in:T.E. II, Porto Alegre: L&PM, 1992, p. 273-287.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. (Ed. 18) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988
- FREIRE, Paulo. **Educação política e conscientização**. Lisboa: Sá da Costa/IDAC, 1975.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação: cartas oedagógicas e outros escritos**. São Paulo: UNESP, 2000.
- FREIRE, Paulo; FREI BETO. **Essa escola chamada vida**. São Paulo: Ática, 1986.
- FREITAG, Bárbara. **Política Educacional e Indústria Cultural**. São Paulo: Cortez, 1987.
- GADAMER, Hans-Georg. **Der Weg in die Kehre**. In: Hegel, Husserl und Heideger. Tübingen, 1967.
- GADAMER, Hans-Georg. **A Razão na Época da Ciência**. São Paulo: Biblioteca Universitária, 1983.
- GADAMER, Hans-Georg. **Kleine Schriften** (Vol. I – Philosophie / Hermeneutik). Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método – Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. **A incapacidade para o diálogo**. In: *Hermenêutica Filosófica nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 129-140.
- GERMANO, José Willington. **Lendo e Aprendendo – a campanha de pé np chão**. 2ª edição. São Paulo: Cortez Editora, 1989.
- GHIGGI, Gomercindo. **A Pedagogia da autoriodade a serviço da liberdade**. Porto Alegre: UFRGS -tese de doutorado- 2000.
- GÓES, Moacyr de. **De pé no chão também se aprende a ler – (1961-1964) uma escola democrática**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- GOMEZ DE SOUZA, Luiz A. **O cristão e o mundo**. Petrópolis: Vozes, 1965.
- GOMEZ DE SOUZA, Luiz A. **Mounier: na procura de um compromisso político e ético exigente**. In: *Revista Filosófica Brasileira*, nº 1, Rio de janeiro, junho 1992, p. 77.
- GOMEZ DE SOUZA, Luiz A. **Pe. Vaz, mestre de uma geração de cristãos**. In: *Síntese Nova Fase*, nº 55, 1991.
- GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1968.
- GRAMSCI, A. **Obras Escolhidas**. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

- GRONDIN, Jean. **Hermenêutica – Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.
- HABERMAS, Jürgen.: **Dialética e Hermenêutica** (Tradução e Introdução de Álvaro Montenegro Vals). Porto Alegre: L&PM, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. **Notas sobre John Searle: Meaning, Communication and Representation**” In: Pensamento Pós-Metafísico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HEGEL, G. W. F. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Buenos Aires: Libertad, s.d.
- HEGEL, G. W. F. Lecciones Sobre a Filosofia de la Historia Universal. Madrid: Alianza Editoria, 1986
- HEIDEGGER, Martin. **Sendas Perdidas**. B. Aires: Losada. 1960.
- HEIDEGGER, Martin. **Unterwegs zur Sprache**. Pfullingen: Neske, 1959.
- HEIDEGGER, Martin. **Que Significa Pensar?** Buenos Aires: Editorial Nova, 1958, p.
- HIEDEGGER, Martin. **Que Significa Pensar?** Buenos Aires: Editorial Nueva, 1958.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo I e II**, Petrópolis: Vozes, 1989.
- HERMANN, Nadja. **A Razão, a Teoria Crítica e a Educação**. In: Pucci, Bruno (Org). Teoria Crítica e Educação. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes/UFSCar, 1995, pp. 83-101.
- HOBBS, **O Leviatã**. In: Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HORKHEIMER, Max. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1991.
- HUSSERL, Edmund. **Ideas relativas a una Fenomenologia pura y filosofia fenomenologica**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- HUSSERL, Edmund **Meditations Cartésiennes**. Paris: Vrin, 1947.
- HYPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calustre Gulbenkian, 1989.
- KANT, Immanuel. **Sobre a Pedagogia**. Piracicaba: Unimep, 1996.
- KREUTZ, Lúcio. **Os movimentos de educação popular no Brasil de 1961-1964**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas/Instituto de Estudos Avançados em Educação, Rio de Janeiro, 1979.

- KRONBAUER, L. Gilberto. **Acerca de Paulo Freire: Fundamentação Filosófica da conscientização**. Revista Estudos Leopoldenses/série educação, vol. 2 /No. 3, jul./dez. de 1998, p. 27-37.
- KRONBAUER, L. Gilberto. **Re-lendo Verdade e Método** (Historicidade, finitude, compreensão e diálogo pedagógico). Revista Estudos Leopoldenses/série Educação, vol. 4, nº. 6, jan./jun. de 2000, p. 151-162.
- LACROIX, Jean. **La Personne et el Travail**. Paris: Seuil, 1955
- LANDSBERG, Paul-Louis. **Problèmes du Personalisme**. Paris: Éditions du Seuil, 1952.
- LAVELLE, Louis. **Introduccion a la ontologia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- LAVELLE, Louis. **De l'Acte**. Paris: Aubier, 1946.
- LAVELLE, Louis. **De l'Âme Humaine**. Paris: Aubier, 1951.
- LAVELLE, Louis. **De l'Être**. Paris: Aubier, 1947.
- LAVELLE, Louis. **Introduction à l'Ontologie**. Paris: PUF, 1947.
- LAVELLE, Louis. **La Présence Totale**. Paris: Aubier, 1934.
- LAVELLE, Louis. **Manual de Methodologie Dialectique**. Paris: PUF, 1962.
- LAVELLE, Louis. **L'Intimite Espirituelle**, Paris: Aubier – Éditions Montaigne, 1955.
- LEITE, Sebastião Uchoa. **Cultura Popular** –esboço de uma resenha crítica. In: Revista Civilização Brasileira, 1(4): 269-288, setembro, 1965.
- LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- LORENZON, Alino. **Atualidade do Pensamento de Emmanuel Mounier**. Ijuí: editora UNIJUÍ, 1996.
- LUFT, Eduardo. **Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel**. Porto Alegre: Edipucrs - Coleção Filosofia-25, 1995.
- MAAR, Wolfgang Leo. **A Indústria (Des)educa(na)cional: Um Ensaio de Aplicação da Teoria Crítica ao Brasil**. In: PUCCI, Bruno (Org.) Teoria Crítica e Educação. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MANON, Simone. **Platão**. São Paulo: Martins Fontes, 1993
- MARC, Andre. **L'Être et l'Éprit**. Paris-Louvain: Desclée de Brouwer, 1958
- MARCEL, Gabriel, **Position et aproches concretes du Mystère Ontologique**. Paris: Aubier, 1955.

- MARCEL, Gabriel. **Être et Avoir**. Paris: Aubier, 1935.
- MARCEL, Gabriel. **Le Mystère de L'Être**. Paris: Aubier, 1951.
- MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARÉCHAL, Joseph. **Le Point de Départ de la Métaphysique**. Paris: Desclée de Brouwer, 1949.
- MARITAIN, J. **Court Traité de l'Existence et de l'Existant**. Paris: Paul Hartmann, 1947.
- MARITAIN, J. **Les degrés du Savoir**. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1948.
- MARITAIN, J. **Les Degrés du Savoir**. Paris: Desclée de Brouwer, 1958.
- MARX, Karl. **Manuscritos Econômico Filosóficos**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- MARX, Karl. **O Capital** (Volume I/1 – T.I, V.I) In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Hucitec, 1986.
- MASCARELO, Maria Sieczkowska; PAPALEO, Maria Tereza. **Apresentação**. In: Fiori, E. M. Textos Escolhidos I. Porto Alegre: L&PM, 1987, pp. 1-18.
- MCLAREN, Peter. A pedagogia da possibilidade de Paulo Freire. **Educação, Sociedade & Cultura**. Paulo Freire. N. 10. Porto: Afrontamento, 1998, pp. 57-82.
- MCLAREN, Peter. **Utopias provisórias: as pedagogias críticas num cenário pós colonial**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: NRF, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M. **Sens et Non-Sens**. Paris: Nagel, 1948.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Linguagem**. In: Pensadores, São Paulo: abril Cultural, 1984.
- MERLEAU-PONTY, M. **Le Visible et l'Invisible**. Paris: Editions Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, M. **Les Aventures de la Dialectique**. Paris: Editions Gallimard, 1955.
- MERLEAU-PONTY, M. **O Metafísico no Homem**. In: Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MERLEAU-PONTY, M. **A Linguagem Indireta e a Voz do Silêncio**. In: Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- MORIN, Edgar. **Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro**. São Paulo: Cortez Editora, 2000.
- MOUNIER, E. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Lisboa: Martins Fontes, 1967.
- MOUNIER, E. **Introdução aos existencialistas**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963.
- MOUNIER, E. **O Personalismo**. Lisboa: Martins Fontes, 1973.
- MÜLLER, Max. **Crise de la Metaphysique**. Paris: Desclée, 1958.
- MURALT, André de. **A Metafísica do Fenômeno**. São Paulo: Editora 34, 1998.
- MURALT, André de. **L'Idée de la Phenomenologie**. Paris: P.U.F., 1958.
- OLIVEIRA, M. Araújo de **Ética e Sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.
- OLIVEIRA, M. Araújo de **Ética e Economia**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- OLIVEIRA, M. Araújo de **A Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.
- PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1997.
- PALUDO, Conceição. **Educação Popular em busca de Alternativas – uma leitura desde o campo democrático e popular**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2001.
- PEREIRA PAIVA, Vanilda. **Educação Popular e Educação de Adultos**. São Paulo: Loyola/IBRADES, 1973.
- PETRAGLIA, Izabel C. **Edgar Morin (A Educação e a Complexidade do ser e do pensar)**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PLATÃO. **A República**. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- PUCCI, Bruno. **Teoria Crítica e Educação** In: PUCCI, B. **Teoria Crítica e Educação**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- RAMOS DE OLIVEIRA, Newton. **A Escola, esse Mundo Estranho**. In: PUCCI Bruno (Org.) **Teoria Crítica e Educação**. 2ª edição Petrópolis: Vozes, 1995.
- RICOEUR, Paul. **O Conflito de Interpretações**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologia**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 4ª edição, 1990.
- RICOEUR, Paul. **Travail et parole**. In: *Histoire et verité*. Paris: Seuil, 1955.
- RICOEUR, Paul. **Metáfora Viva**. Lisboa: Res, 1995.
- ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.

- ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica e linguagem**. In: *Hermenêutica Filosófica nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 151-202.
- ROUANET, Sérgio P. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- ROUGEMONT, Denis de. **Penser avec les mains**. Paris: Éditions Galimard, 1972.
- ROUSSEAU, Jan-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1992.
- RUIZ DE AZÚA, J.B. **De Heidegger a Habermas**, Barcelona: Herder, 1992.
- RUIZ DE AZÚA, J.B. **De Heidegger a Habermas**, Barcelona: Herder, 1992.
- SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo. **Filosofia da Práxis**. São Paulo: Paz e Terra, 3. Ed. 1986.
- SARTRE, Jean-Paul. **L'Être et le Néant**. Paris: Gallimard, 1943.
- SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. In: *Pensadores*, São Paulo: Nova Cultura, 1983
- SCHELER, Max. **El Puesto del Hombre en el Cosmos**. Buenos Aires: Losada, 1948.
- SCIACCA, M. F. **l'Interiorité Objective**. Milão: Fratelli Bocca Editrice, 1952.
- SCIACCA, M. F. **Dialogo com Maurizio Blondel**. Milano: Marzorati Editore, 1962.
- SEMERARO, Giovanni. **A Primavera dos anos 60 – A geração de Betinho**. São Paulo: Loyola, 1994.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. **Ernani Fiori: um intelectual apaixonado - entrevista com Paulo Freire**. In: *Educação e Realidade* 11 (1986): 11-18.
- SOUZA, Luiz Alberto Gomez de. **Ernani M. Fiori: um pensamento fértil na consciência Latino-Americana**. Roma: Mimeo, 1985, 33pp.
- STEFANINI, Luigi. **Itinéraires Metaphysiques**. Paris: Aubier, 1952.
- STEIN, Ernildo. **Aproximações Sobre Hermenêutica**. Ponto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- STEIN, Ernildo. **Seis Estudos Sobre “Ser e Tempo”**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- STEIN, Ernildo. **Dialética e Hermenêutica** (Uma Controvérsia Sobre método em Filosofia). In.: *Síntese Nova Fase* nº 29. 1983.
- STRECK, Danilo R. **Pedagogia no encontro de tempos**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- TAYLOR, Charles, **As Fontes do Self**. São Paulo: Loyola, 1997.
- TORRES. João Carlos Brum. **A construção do pensamento de E. M. Fiori**. In: *Zero Hora*. Porto Alegre, 16/05/1992, segundo caderno, p. 6.
- TORRES, Carlos A. **A práxis educativa de Paulo Freire**. São Paulo: Loyola, 1979.

- TORRES, Carlos Alberto. **Diálogo com Freire**. São Paulo: Loyola, 1979.
- TRAPPE, Tobias. **Zur Vorgeschichte der "Transzendentalen Erfahrung"**. In: Archive für Begriffsgeschichte, 38(1995), pp. 178-200.
- VALLE, Edênio e QUEIROZ, José J. (organizadores) São Paulo: EDUC, 1982.
- VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade** (Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós Moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Marxismo e Filosofia**. Síntese Política, Econômica e Social. Rio de Janeiro, jan./mar. 1959.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **A Igreja e o problema da conscientização**. In: Vozes, nº 6, Petrópolis, junho de 1968.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: 4ª edição, Loyola, 1998.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: 2ª edição, Loyola, 1995.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Cristianismo e Consciência histórica**. In: Síntese Política, Econômica e Social. Rio de Janeiro (8): abr./jun. 1963.
- VAZ Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia I** – problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1986.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia III** – Filosofia e Cultura. São Paulo: Loyola, 1997.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Ontologia e História** – escritos de filosofia VI. São Paulo: Loyola, 2001.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **O itinerário do absoluto no pensamento de Ernani Fiori**. Prefácio. In: Fiori, E. M.. Textos Escolhidos I. Porto Alegre: L&PM, 1987, pp. 19-31.
- Vialatoux, J. **Signification Humaine du Travail**. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1953.
- VIEIRA PINTO, A. **Ciência e Existência** – problemas filosóficos da pesquisa científica. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- VIEIRA PINTO, A. **Consciência e realidade nacional**. Rio de Janeiro: ISEB/MEC, 1961.
- ZITKOSKI, Jaime J. **O método fenomenológico de Husserl**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.



Rua Ramiro Barcelos, 2705 - 2º andar  
E-mail: grafica@ufrgs.br