

30/06/2003

Documentação
Instituto Humanitas Unisinos - IHU

ERNANI M. FIORI
Uma Filosofia
da Educação Popular

Prof. Dr. Luiz Gilberto Kronbauer

ano 1 - nº 4 - 2003 - 1679-0316

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor
Aloysio Bohnen, SJ
Vice-reitor
Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Centro de Ciências Humanas
Diretor
José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos
Coordenador
Inácio Neutzling, SJ

Cadernos IHU Idéias
Ano 1 – Nº 04 – 2003

ISSN 1679-0316

Editor
Inácio Neutzling, SJ

Conselho Editorial
Dárnis Corbellini, Laurício Neumann,
Rosa Maria Serra Bavaresco e Vera Regina Schmitz

Responsável técnico
Telmo Adams

Editoração e impressão
Gráfica da Unisinos

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Instituto Humanitas Unisinos
Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil
Tel.: 51.5908223 – Fax: 51.5908467
Humanitas@poa.unisinos.br
www.ihu.unisinos.br

ERNANI M. FIORI Uma Filosofia da Educação Popular

Prof. Dr. Luiz Gilberto Kronbauer¹

Alguns dados biográficos

Aos 15 anos de idade, em 1929, motivado por uma aula de filosofia, lá nos corredores do Colégio Anchieta, Fiori pergunta a seu estimado mestre Pe. Werner von und zu Mühlen, “como se poderia explicar a unificação dos múltiplos para que eles não fossem um multiverso, mas um universo”. Esta é a entrada para a filosofia desse sétimo filho de imigrantes italianos estabelecidos em PoA. Do Anchieta para a Faculdade de Direito; o engajamento na política estudantil; o início da vida literária na “Idade Nova”; a militância política; a preocupação com as causas sociais como atestam “A Universidade e a Usina”, de 1934, e o discurso de formatura da turma de direito de 1935. Nos escritos e na militância aparece o desejo de deselitizar a universidade e eliminar o fosso entre a produção intelectual e a produção material.

FIORI preferiu o magistério à advocacia, começando na Faculdade de Ciências Políticas e Econômicas e, posteriormente, em cursos de filosofia como os da UFRGS, cujo departamento organizou, PUC-RS e FAFIMC. A atividade normal de professor foi violentamente interrompida em 1964 com seu expurgo da UFRGS, acusado de comunista e corruptor da juventude, principalmente devido ao pronunciamento “Aspectos da Reforma Universitária”, na famosa greve por 1/3, promovida pela UNE em 1962. Daí as idéias de FIORI, professor de filosofia em PoA, se espriam pelo mundo, principalmente em meio à diversificada militância latino-americana dos anos 1960 e 1970. Em 1965 esteve na UNB, de onde foi demitido no mesmo ano, ocasionando o “impasse Fiori”, que resultou no solidário pedido de demissão

1 Luiz Gilberto Kronbauer é graduado em filosofia pela FAFIMC, mestre em filosofia pela PUC-RS e doutor em Filosofia da Educação pela UFRGS. Atualmente é professor de Ética e de Disciplinas de Formação de professores de Filosofia na UNISINOS e no UNILASALLE. É coordenador geral do grupo de trabalho das disciplinas de Formação Humanística Cristã da UNISINOS.

de mais de 200 professores, inclusive o Reitor, Zeferino Vaz, teve que afastar-se. FIORI trabalha então no Chile, na Universidade e no meio popular e anda pelo continente ministrando cursos e conferências, muitas delas publicadas nos Textos Escolhidos I e II, da L&PM (1992).²

1. Ser Pessoa ou da Experiência Transcendental

Inicialmente convém apresentar a Idéia de Pessoa, que perpassa o itinerário filosófico de Fiori, desenvolvendo uma reflexão que se move na metafísica, entendida como experiência transcendental e como explicitação reflexiva dessa experiência. Ser Pessoa é ser um “ser espiritual”, isto é, que por conta de seus atos livres constitui a sua pessoalidade, personaliza-se e, nesse sentido, é *causa sui*.

1.1. Ser Pessoa é Ser-com-em-por

A experiência transcendental é, desde o princípio, experiência de ser-com; experiência de participação ontológica com os seres humanos e também com os outros entes. A “experiência de ser-com e de ser em” é experiência subjetiva, pessoal, mas vinculante. Num segundo momento, pela mediação lingüística, o ser torna-se consciência de ser. Não como ser estático ou em ato. Na experiência de ser ele mesmo se apresenta e é experimentado na consciência pessoal como movimento, como ação, como vigor e vida, processo histórico. A experiência de ser é experiência de abertura ao ainda-não e de participação, de tal modo que a personalização seja 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 autopoisição e isolamento.

Movendo-se na *Experiência de Ser*, vivenciada continuamente na interioridade mesma do eu, o “autêntico metafisicar” de Fiori vai desenhando, ainda que tenuemente, os contornos da imagem de Pessoa. Num diálogo crítico com a tradição e

2 No limite desse espaço não cabe mais do que ainda dizer: é gratificante ler esse filósofo da intuição, a começar por sua autobiografia, nos Textos Escolhidos I, p. 32; ler a leitura que o Pe. Lima Vaz fez dessa autobiografia (p. 19). Dados biográficos mais completos constam no texto de Hilda Costa Fiori, sua esposa, no mesmo livro, p. 298.

com as concepções contemporâneas de subjetividade³, ele tenta superar os reducionismos decorrentes da opção pela teoria epistemológica da representação com finalidade poética⁴ e tenta legitimar filosoficamente essa realidade primeira em importância: a Pessoa ou ser espiritual. Ser pessoa não é ser uma subjetividade restrita ao Ego-Cógito. A experiência vivencial é uma experiência de ser e pela reflexão a pessoa se afirma como relação-participação: **como ser com, ser em e ser por** no processo de personalização. Quer dizer que, considerando o “ser em, por e com”, a personalização é obra solidária, é intersubjetivação, na radical intersubjetividade das consciências; é existir comunicativo e dialógico.

Fiori parte da noção heideggeriana de que o ser humano “é o ser no qual se faz a compreensão do ser”, mas desde a peculiaridade da *experiência de ser*, vivenciada na interioridade mesma do eu. É a perspectiva clássica da metafísica da participação, relida na fenomenologia da consciência intencional, sem abandonar o caráter fundante da consciência do ser, na experiência de ser como participação. E, sendo originariamente experiência, a metafísica não trata de um mundo separado, não é negação da história. Ao contrário, apresenta-se como a condição de possibilidade da história.

Feita essa opção, surge a questão do método para poder pensar a radicalidade do real. Fiori considera que tanto o procedimento indutivo (da observação dos entes particulares para a noção geral) quanto o dedutivo (de um princípio geral dado para a explicação dos particulares) são inadequados para dar conta da experiência metafísica. Retoma então o procedimento que denomina de analogia, entendida como forma de pensar os entes no ser ao modo da participação. O ponto de partida sempre é a experiência transcendental de ser e não um analogante principal já dado como princípio. A abstração aristotélica, que chega a noção de ser partindo da multiplicidade dos entes, é considerada suficiente para as ciências empíricas, mas não para a metafísica. Por outro lado, a tentativa de pensar os entes a partir de um modelo também não serve, porque parte do pressuposto platônico de que o verdadeiro é o separado, o supra-histórico,

3 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

4 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.

reduzindo o sentido da história, se muito, a um desdobramento de um absoluto pré-dado. Para compreender os entes no ser de que participam, desde a experiência interior de ser, o autor opta pela abstração intensiva, calcada na intencionalidade da consciência enquanto pre-sença, isto é, enquanto consciência do ser. Por isso que, mesmo numa tese de doutorado em educação, aparece uma digressão extemporânea sobre a analogia.

A experiência de ser, na primeira pessoa do singular, 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 para o não-eu, para o mundo e os outros, solicitando resposta, a experiência, que é absolutamente individual, mostra-se como absolutamente universal.⁵ É experiência comum de vida na intersubjetividade original. Discordando da formulação aristotélica e também do contratualismo, que, no máximo, colocaria a intersubjetividade entre os homens, Fiori adota a concepção agostiniana: a intersubjetividade não está fora, mas na interioridade de cada pessoa.⁶

Nessa metafísica da participação, Fiori pretende encontrar legitimidade para a concepção intersubjetiva de pessoa e para sua essencial politicidade, abrindo caminho para justificar a práxis necessariamente intersubjetiva e, particularmente, a prática pedagógica necessariamente dialógica. Assim, reconstruída a reflexão metafísica, têm-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.⁷

O fio condutor da reflexão de Fiori é a “experiência transcendental”, a 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 na presença de um absoluto. Fiori viveu esse confronto entre a infinitude do ser e a finitude da consciência na

5 MERLEAU-PONTY, op. cit. p. 187.

6 “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.

7 Cf. FIORI, T.E. II, p. 99-104.

situação histórica e formulou esse problema desde uma perspectiva que considera a possibilidade da história justamente como exigência do “absoluto de exigência”. Na sua autobiografia, ele apresenta os elementos que figurariam posteriormente na formulação sistemática de Pe. Vaz, inclusive a compreensão do absoluto como “absoluto de exigência”⁸.

Para Fiori, a história somente é possível no encontro das duas linhas, a da transcendência e a da raiz, a do valor absoluto e da finitude, afirma Fiori.⁹ 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”¹⁰. 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 visada é um valor absoluto: a liberdade.¹¹ Dito de modo mais direto: a história é o processo intersubjetivo de personalização pela imprescindível mediação do mundo, em resposta à presença do “absoluto de exigência”.

8 Na tese de doutorado apresento a reflexão de Lima Vaz para mostrar que é possível pensar a historicidade e a história na presença do absoluto, desde que este seja compreendido como absoluto de exigência.

9 “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.

10 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.

11 Fiori, Ernani. *O fio condutor de um pensamento itinerante*. In: T. E. I, p. 51.

2. Conscientização

2.1. A intencionalidade da consciência

Para compreender a relação entre o subterrâneo da metafísica e a prática educativa, que se dá no chão concreto da existência cotidiana, é necessário colocar a questão da intencionalidade da consciência, suportada pela intencionalidade do ser, como condição de possibilidade para a conscientização. Trata-se simplesmente de apresentar as 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,¹² de presentificar o objeto e de lhe conferir uma nova forma de existência, a de objeto intencional. As considerações sobre a intencionalidade da consciência já apontam para a conscientização como processo permanente.

As características da consciência, formuladas pela fenomenologia, servem apenas o ponto de partida, pois a intencionalidade, tal qual Husserl a apresenta, é restrita ao *cógitio*, às *cogitationes* e aos *cogitatum*. A filosofia deve, segundo Fiori, ultrapassar o 'sinal' e encontrar as 'condições de possibilidade' da intencionalidade, que remetem ao dinamismo do ser, desde o qual a consciência é transcendente ao meio circundante, podendo dar-lhe outra forma de existência, de significá-lo, de expressá-lo através da palavra e de transformá-lo efetivamente pelo trabalho. A conscientização é uma exigência da própria transcendência interior da consciência; exigência do dinamismo para o "ser-mais".

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. Este é o elemento que Fiori comunga com Freire e com tantos outros que se dedicaram ao tema. Concorda 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, à intencionalidade do ser, que escapa à fenomenologia

da consciência, pois o ser é ontológico e não fenomenológico.¹³ 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. Esta, por sua vez, dirigindo-se à objetividade do mundo, assume a forma de projeto e se materializa 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 conscientização implica a transformação do mundo da consciência e da consciência do mundo. A consciência também é expressão criadora do mundo, por isso que a conscientização é necessariamente práxis; é atitude de assumir a história na condição de consciência histórica e de sujeito histórico.¹⁴ 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 aparecem o vigor e a criatividade da consciência, da consciência teórica como consciência histórica;¹⁵ como capacidade de construir o mundo por meio de significações universais e concretas.

A pessoa humana 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, são sinais que indicam um sentido para os outros sujeitos. A conscientização não é somente reconhecimento da intersubjetividade pela

12 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".

13 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.

14 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.

15 Lima Vaz, O absoluto e a história. In: *Ontologia e História*, p. 252.

mediação do mundo comum, mas a efetivação da intersubjetividade radical, a da participação ontológica, da vinculação anterior às mediações; condição para poder significar ativamente o mundo num comportamento corpóreo de elaboração colaborativa.

2.2. Implicações da conscientização

Em conformidade com a estrutura da consciência e considerando a pessoa em sua globalidade – ser-no-mundo, ser-com-os-outros, ser histórico e intersubjetivo¹⁶ –, a conscientização tem suas implicações próprias. Quanto ao ser-no-mundo e a relação de objetividade, há que se considerar a dialética constitutiva consciência-mundo. Sendo que a consciência se constitui espontaneamente como consciência de mundo, o primeiro passo da conscientização consiste no retorno “reflexivo sobre o movimento de constituição da consciência enquanto existência ou história”¹⁷. Supondo que o mundo seja resultado da atividade humana, a reflexão, que perfaz o caminho da constituição da consciência, passa pela exterioridade, inseparável da interioridade das consciências que historicamente nela se expressam. 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, já desde o início, como processo permanente, correspondendo à ontológica e histórica vocação de “ser mais”.

O movimento de constituição consciência-mundo é práxis histórica, de tal sorte que a expressão do mundo não pode anteceder nem suceder a sua transformação: uma contém a outra; uma ultrapassa a outra, e ambas coincidem. A conscientização acontece no mundo em conscientização, ambos, consciência e mundo, resultando da e na práxis. E, como 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 como atitude de assumir a história,

16 Essas características poderiam também ser denominadas de: mundaneidade da consciência, historicidade da consciência, intersubjetividade da consciência e, como decorrência, a dialogicidade.

17 FIORI, E. M. Textos Escolhidos II, p. 65.

compromisso de vida e responsabilidade ética fundamental. A temporalidade e a transcendência intencional da consciência oportunizam esse compromisso, possibilitando que o ser humano se liberte das situações vividas e se projete na ação transformadora.

O processo de conscientização oportuniza a cada pessoa o poder de 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.¹⁸ 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.

Assim 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 evoca, pois, a idéia da radical intersubjetividade. Mas Fiori pensa a intersubjetividade dentro da metafísica da participação. Para ele, 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-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”¹⁹.

18 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.”

19 FIORI, T. E. II, p. 70. Ver ainda: *Elementos sobre personalismo y compromiso*, p. 16, 37 e 38.

3. Educação, cultura e linguagem -ou- da Educação Popular

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. Ele caracteriza a educação como processo cultural de constituição do humano propriamente dito. Mas já desde a década de 1930 manifestava sua inconformidade diante da divisão social do trabalho, caracterizada pela separação entre o trabalho manual e o trabalho intelectual. O início dos anos 1960 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”²⁰.

3.1. Trabalho e cultura autêntica

Fiori compreende a cultura 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 ou que souberam pensar criticamente a realidade do trabalho, imprescindível para a educação autêntica, mediada pela cultura autêntica.

O ser humano é ser de cultura. Ele não é dotado de um senso 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”.²¹ 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”²². Versando sobre o compromisso histórico da Universidade, Fiori afirma que a historicidade define o ser humano e que

20 Devido à centralidade da mediação cultural há, na tese de doutorado, considerações sobre o conceito de “cultura popular” em questão desde a década de 1960 e, em seguida, numa espécie de digressão meio fora de lugar, apresentar os traços de uma filosofia da cultura, com o intuito de abrir caminhos na direção da compreensão daquilo que o autor denomina de “cultura autônoma” e de educação popular.

21 Ver Fiori, T.E. II, p. 19.

22 FIORI, op. cit., p. 20.

a consciência dessa dimensão tem lugar e atinge seu grau mais elevado na Universidade.²³

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”²⁴. 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 em um determinado meio histórico, “que nós desenvolvemos a nossa personalidade”²⁵. 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.²⁶ 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 educação²⁷, 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

23 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.

24 FIORI, op. cit., p. 45.

25 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**.

26 Ver FIORI, op. cit., p. 46.

27 Essa idéia remonta ao ideal utópico da *paidéia* grega.

é acontecer espontâneo, repetitivo, regido por leis inerentes a um processo predeterminado; 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.*²⁸

Fez-se referência anteriormente à inseparabilidade entre produção, cultura e educação como processo contínuo ou que a cultura, exurgindo do processo concreto de 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.

Na concretude histórica, o agir e o fazer resultam na cultura como objetivação do ser humano e, reflexivamente, constituem os seres humanos na práxis.²⁹ 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 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 desse conceito com o conceito de alienação.

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 teoria.

28 Cf. FIORI, op. cit., p. 46.

29 PRÁXIS no sentido aristotélico, como aquela atividade através da qual o ator se faz, portanto distinto da teoria e também da poiese.

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.³⁰

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

30 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.

mediada pelo sinal, pelo mundo humanamente significado.³¹ 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 esse “êxtase do trabalhador” é sinal, palavra lançada na direção do outro, convite ao reconhecimento e à co-responsabilidade.

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.³² 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.³³

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 autoprodução do homem; é mediação de constituição da objetividade e da subjetividade.³⁴ 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

31 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.

32 Jean Lacroix. *La Personne et el Travail*. Paris: Seuil, 1955, p. 83.

33 Paul Ricoeur. *Travail et parole*. In: *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1955, p. 183.

34 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.

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.

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 ao ser social e à sua atividade criadora.³⁵ Nesse processo cultural, que é processo de formação do homem e de transformação do mundo, o saber deveria exsurgir do fazer e vice-versa.³⁶ Por isso que numa sociedade de classes não há propriamente cultura e sim uma semicultura e, conseqüentemente, há um processo 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 autoprodução.

Nessa situação só é possível restituir a condição de sujeitos de si mesmos, livres, através da mudança radical das estruturas socioeconômicas que reificam os seres humanos.³⁷ 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.³⁸

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 so-

35 Ver FIORI, E. M. *Textos Escolhidos II*, p. 89.

36 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.

37 Ver FIORI. Op. cit., p. 88.

38 *Ibidem*, p. 89.

ciais e da cultura. Conformer-se simplesmente ao vigente não é a dinâmica 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”³⁹.

Nessa idéia da autonomia na cultura e da autocriação 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 reelaboração. 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”.⁴⁰ 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, constroem um mundo comum.

3.2. Educação: saber e fazer

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”⁴¹. Assim, o “verdadeiro aprendizado é participação ativa, comprometida no processo histórico”, e a atividade cultural é, em sua totalidade, fazer e saber. Saber que não é abstração, mas é saber-se na cul-

39 FIORI. Op. cit., p. 89.

40 FIORI. Op. cit., p. 78.

41 Ibidem.

tura 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 reinvenção 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, aprender é esforço para reinventá-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”⁴².

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”.⁴³ 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 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 deformador do ensino.

No caso específico da escola, não se trata de integrar os que, até agora, foram dela marginalizados, mas de reinte-

42 FIORI, T.E. II, p. 86.

43 Ibidem, p. 87.

*grá-la ao processo totalizante da cultura. (...) no processo global do trabalho, construtor e transformador do mundo humano.*⁴⁴

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 esse saber, esse 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 por meio 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”⁴⁵ inviabiliza a educação, porque, a rigor, a educação somente é possível dentro da “cultura popular”. Cultura popular não como algo pronto ou já existente, mas da qual o povo, isto é, todos os que trabalham formação e transformação do mundo comum⁴⁶, é o sujeito e não mero 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 significações refletidas pelos sujeitos que transformam o mundo e se transformam, poderia denominar-se de “espírito objetivo”⁴⁷.

Cultura é, portanto, 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 autocultivo 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 “auto-

nomia 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”⁴⁸.

A educação é 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”.⁴⁹ 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 reinventá-lo numa práxis que assume e supera as condições subjetivas da situação histórica em que se vive.”

A educação é a atividade através da qual o ser humano se constitui. O ator é igualmente a sua obra e, nesse sentido, é sujeito. A educação 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 compromisso”⁵⁰. Ainda que tal processo seja condicionado por estruturas⁵¹ dadas, ao assumir tais estruturas os seres humanos já se jogaram na aventura histórica.

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

44 Ibidem, p. 88.

45 FIORI, T.E. II, p.89.

46 Ver FIORI, T.E. II, p. 48 Na conferência sob 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.

47 FIORI, T.E. II, p. 89-90.

48 FIORI, op. cit., p. 76.

49 Idem, ibidem.

50 Cf. FIORI, p. 74.

51 O termo “estrutura” pode referir-se tanto aos sentido psicanalítico do inconsciente quanto à estrutura histórica objetivamente dada e à linguagem que, preexistindo ao sujeito, modula a sua consciência ao mesmo tempo que habilita o sujeito para o convívio social em tal cultura ou sociedade.

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.⁵²

A conquista da autonomia cultural, condição para a autonomia dos atores históricos, pressupõe claramente a possibilidade da reflexão crítica, mas deve excedê-la e realimentá-la na práxis de transformação do mundo como revolução total que, por ser total, é essencialmente cultural. Nesse sentido amplo, educar-se é, pois, participar ativamente do processo totalizante da cultura através do qual o ser humano se faz e se refaz. Radicalmente, é o processo da cultura do povo trabalhador, da cultura popular em seu sentido mais profundo e originário.⁵³ O critério da participação aproxima o conceito de cultura popular ao de “cultura autêntica”, mediação propícia para a verdadeira educação, isto é, que supera a dicotomia entre o saber e o fazer. Assim, a educação não é mais atividade separada da produção e a invenção histórica do ser humano é autoconstituição 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”⁵⁴. A eles pertence o poder de autoconfigurar 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”.⁵⁵ Caso pretenda ser libertadora, a educação precisa estar com-

52 Cf. FIORI, T.E. II, p. 76.

53 “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.

54 FIORI, T. E. II, p. 93.

55 Cf. op. cit., p. 92-93.

prometida e medularmente vinculada ao dinamismo totalizante da cultura do povo, cultura autônoma.⁵⁶

Se a educação é processo cultural, 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”⁵⁷. 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.”⁵⁸

Partindo desses pressupostos, as iniciativas que visam capacitar as classes populares para desempenharem 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.⁵⁹ Ao contrário, 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 da educação, no reconhecimento prático de que os movimentos populares são educativos e 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 dizer a sua palavra problematizadora na di-

56 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.

57 Cf. Fiori, T.E. II, p. 86.

58 ARANTES, Paulo e FIORI, Otília 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.

59 Cf. FIORI, T.E. II, p. 78-79.

reção de uma compreensão crítica do processo coletivo em construção.⁶⁰

Todo o processo educativo é, imprescindivelmente, mediado pela linguagem. A conquista da condição de sujeito é um aprendizado linguístico-pragmático; é **aprender a dizer a sua palavra** como exercício reflexivo e comportamento, lógos e práxis. A palavra “que abre a consciência para o mundo comum das consciências” mostra imediatamente que, ao constituir-se com ela, nela e por ela, a consciência se constitui na intersubjetividade. Por outro lado, o grau de autoconsciência dessa 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. Isto não significa o descrédito da tradição oral.⁶¹

Pela mediação dialógica da palavra, cada ser humano pode constituir-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”⁶². Isso implica 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 trabalho⁶³, motivo pelo qual o “poder” de dizer a sua palavra deve ser de todos os que, pelo seu trabalho, produzem efetivamente o mundo.

60 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.

61 Fiori afirma que “nem a cultura letrada é a negação do homem, nem a cultura letrada chegou a ser a sua plenitude”. Ver: T. E. II, p. 62.

62 Fiori, op cit, p. 62-63.

63 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 básica

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.

A participação da filosofia na sabedoria cristã. Porto Alegre: Aula inaugural da PUC-RS, 1945.

Propriedade viva e Propriedade Morta. (Doutrina Social e Reforma Agrária). Porto Alegre: Rev. Ensaios e Conf. da UFRGS, n. 5, 1958.

A filosofia atual. Porto Alegre: Ed. UFRGS, Coleção Ensaios e Conferências, n. 1, 1956.

A experiência primeira, na Metafísica e na Religião. Porto Alegre: Rev. Organon, n. 3, 1960.

Interioridade e Crítica. Porto Alegre: Rev. Organon, n. 4, 1960.

Aspectos da Reforma Universitária. Porto Alegre: Cadernos da Ref. Universitária da UEE do RS, 1962.

A questão da propriedade e das reformas sociais. Conf. no XXI Congresso da UEE, PoA: julho de 1963.

Abstrações Metafísicas e Experiência Transcendental. Tese para a Cátedra de Metafísica, UFRGS, 1963.

Curso de Filosofia Política. Ministrado na PUC-RS, no 2º semestre de 1963.

Universidade e compromisso histórico. Palestra apresentada em Toledo, Rep. do Uruguai, 23.01.67.

Aprender a dizer a sua palavra. In: *Pedagogia do Oprimido* (prefácio). Rio: Paz e Terra, 1970. A edição original em castelhano é de 1967.

Conscientização e educação. Palestra na Conf. Nacional dos Bispos Americanos, Washington, fev. 1970.

Educação libertadora. Conf. no 2º Seminário da FUPAC (Federação das Universidades e Profissionais da Ação Católica), Panamá, 1971.

Filosofia e história em Hegel. Palestra: Curso de Extensão Universitária da FAFIMC-Viamão, 20.10.1977.

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.

Santo Agostinho: História e Escatologia. Belo Horizonte: Rev. Síntese, n. 30 (Editorial), 1984.

Realismo Político e Utopia. Porto Alegre: Rev. do Advogado, ano 1, n. 3, 1984.

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.