



## FREIRE & FAUNDEZ: A PERGUNTA PELOS INTELLECTUAIS

### FREIRE AND FAUNDEZ: A QUESTION ABOUT THE INTELLECTUALS

Leonardo Maia<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-2080-92591>

#### Resumo:

O diálogo entre Paulo Freire e Antonio Faundez, que resulta no livro *Por uma pedagogia da pergunta* é um rico documento-testemunho da experiência de ambos: exilados, pensadores, pedagogos – talvez, sobretudo, *intelectuais*. E, através das questões abordadas em sua conversação, os dois acabam por estabelecer uma importante reflexão acerca da intelectualidade periférica, latino-americana. O que é ser intelectual desde a periferia, à margem dos países hegemônicos? Mas seria possível ser de fato um intelectual senão a partir dessa posição marginal ou marginalizada, onde eles se mostram ainda mais necessários? E o que são já os intelectuais naquele momento de fim do século? Qual a sua experiência acumulada, qual o seu futuro possível? Busca-se definir, portanto, essa condição quase paradoxal, ao mesmo tempo que imensamente vibrante, dinâmica. Com isso, busca-se ajudar a conceber e construir uma intelectualidade latino-americana, vista como condição *sine qua non* para o adequado enfrentamento dos problemas locais e regionais. São muitas as questões, que irão se condensar no título que a obra reivindica.

**Palavras-chave:** pedagogia; América Latina; intelectuais; Paulo Freire; Antonio Faundez.

#### Abstract:

The dialogue between Paulo Freire and Antonio Faundez, which gives rise to the book for a pedagogy of the question, is a rich witness document of the experience of both: exiles, thinkers, pedagogues – perhaps, above all, intellectuals. And, among the issues addressed in their conversation, the two establish an important debate about the peripheral, Latin American intelligentsia. What does it mean to be intellectual from the periphery, outside the hegemonic countries? But would it really be possible to be an intellectual if not from that marginal or marginalized position? And what exactly are intellectuals at this end-of-the-century moment? What is your accumulated experience, what is your possible future? Therefore, an attempt is made to define this almost paradoxical condition, and at the same time, immensely vibrant, dynamic. And, with that, help to conceive and build a Latin American intellectuality, seen as a *sine qua non*

---

<sup>1</sup>Professor de Filosofia de Educação - Faculdade de Educação / Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: leomaiaufRJ@gmail.com.

for the adequate confrontation of local and regional problems. There are many questions, which will resonate in the title the work asks for.

**Keywords:** pedagogy; Latin America; Intellectuals; Paulo Freire; Antonio Faundez.

## INTRODUÇÃO

“Há uma radicalidade na existência, que é a radicalidade do ato de perguntar.” (Paulo Freire)

Propomo-nos, neste artigo, um objetivo pontual - o de evidenciar a importância de um trecho talvez pouco revisitado da conversa travada por Paulo Freire e Antonio Faundez, em 1984, e publicada no ano seguinte, com o título *Por uma Pedagogia da pergunta*. Trata-se da passagem em que os dois se dedicam a refletir sobre o que poderíamos chamar de ‘questão dos intelectuais’. Como sabemos, um tema essencial na vida cultural e política contemporânea, que marca todo o século XX, e que de certo modo avança também ao nosso. O fato de se juntarem aí dois intelectuais certamente contribui para a abordagem do tema, o que, aliás, também ocorre em várias outras entrevistas-diálogos semelhantes, nesse mesmo período. Um pensador, quando frente a outro, parece naturalmente até se dirigir a esse tópico, vendo talvez uma oportunidade única de compartilhar as incertezas e os impasses da sua condição com um igual (ou ao menos um próximo). Os questionamentos de ambos então se sucedem: qual a atual importância dos/das intelectuais, qual o seu papel mais efetivo naquele momento histórico, qual a especificidade da intelectualidade latino-americana, enfim como *lutar* sendo um/a intelectual.

A relevância dessa passagem se explica por várias razões, que não serão todas elas igualmente desenvolvidas aqui, mas que merecem ser indicadas já de início, para demonstrar todo o alcance do tema. Sob vários aspectos, é possível dizer que por todo o livro se desdobra uma ampla reflexão sobre os intelectuais. Sendo um dos interlocutores um dos maiores intelectuais contemporâneos, esse seria talvez um efeito esperado para a conversa. Mas isso também se explica pela questão central que anima toda a entrevista: uma questão sobre a pergunta.

Não é simplesmente o caso de se atribuir ao intelectual o papel privilegiado de perguntar, o lugar do exercício mesmo da pergunta, mas de atentar verdadeiramente para a circulação formidável e constituinte desse elemento, do qual ele é sem dúvida um dos principais portadores: a pergunta está sempre entre nós, e o privilégio dos intelectuais é talvez apenas o de demonstrá-lo e reafirmá-lo a cada momento, de trazer a pergunta sempre consigo. Algo que Freire e Faundez puderam sentir das mais diversas formas, não apenas enquanto intelectuais, mas também enquanto exilados, professores, pesquisadores, sul-americanos...

Sem dúvida, os dois desenvolvem, na obra, muitos pontos a respeito da vida e da atuação intelectual. Mas, forçosamente, nem tudo está aí. O que se deve reter é talvez em particular aquilo que os leva a discutir esse tema, e que permanece sempre aberto – *o pensamento e a pergunta*. O pensamento é um instrumento dos mais delicados, e ao mesmo tempo um dos mais poderosos. Como já se disse, talvez não tenhamos ainda aprendido a pensar, ou sequer começamos. Contudo,

é certo que não sabemos ainda o que é ser um intelectual, como isso funciona. A maneira como o tema é enfrentado pelos dois educadores visa a aclarar alguns desses pontos.

1) A condição intelectual mostrara-se decisiva ao longo de todo o século XX, seja em chave conservadora (desde, pelo menos, Julien Benda), seja em versão progressista, com Gramsci e outros. Contudo, o sentido pleno, o completo entendimento dessa figura decisiva no tempo presente permanece parcial. A ontologia do intelectual seguirá - em paralelo curioso à sua forte projeção - relativamente indefinida. O que ele é, exatamente? Qual o sentido da sua presença? Qual o seu lugar preciso (político, cultural...)? Com efeito, ele parece ocupar uma posição transitória, ou se manter em trânsito, como um ser de comunicação, um equivalente contemporâneo dos antigos *daimons* ou gênios. Não sendo exatamente um homem político, ele tampouco seria, estritamente, um personagem apenas acadêmico. Nem cientista, nem apenas literato, sua revolução é de algum modo também sempre a sua própria. E, mesmo que provindo de uma determinada classe social, ele afinal não coincidirá inteiramente com nenhuma delas. Enfim, buscar entender a situação ou condição dos intelectuais envolve a compreensão de vários mundos e dos seus funcionamentos intrínsecos e relacionais: mundo da cultura, da política, das artes, das diferentes classes sociais etc., e sobretudo uma lógica de travessias e atravessamentos;

2) Por outro lado, não é talvez tão fácil, nem recomendável, escapar à própria origem e à sua realidade local. Ao contrário, essa parece ser uma cláusula primeira, a ser observada por todo intelectual. Ou, ao menos, pelos intelectuais periféricos, e conscientes dessa situação. Assim, é da condição de latino-americanos, de sua posição marginal, que Freire e Faundez constroem a sua ação enquanto intelectuais (engajados). É essa condição que verdadeiramente os autoriza a falar como intelectuais, que dá densidade e peso às suas vozes;

3) Cumpre, ainda, entender qual a real perspectiva para a atuação de um intelectual. A resposta a esse tema não soa tão simples no texto, refletindo talvez a incerteza das próprias andanças exiladas de ambos. Há, decerto, um engajamento requerido, um compromisso de classe, com as massas populares. Ao menos em países subdesenvolvidos, não faria sequer sentido em se pretender um intelectual, ou mesmo esforçar-se para sê-lo senão para ocupar tal lugar, ou seja, o de ser uma voz a mais, *uma voz ao lado*, a somar-se à expressão popular e aos seus processos de liberação. O intelectual sul-americano, o intelectual latino-americano ou periférico é essencialmente um intelectual popular, um intelectual *entre* o povo, em comunhão com ele, e em ligação direta com a sua condição. De todo modo, a cada nova atividade realizada, a cada novo encontro ou experiência travada mundo afora, as respostas acabam chegando sempre em menor número que as perguntas. Se não há um déficit, um desequilíbrio entre ambas, há, contudo, algum constrangimento prático. Novas perguntas legitimam o intelectual, seus esforços, seu movimento, porém podem evidenciar uma imprecisão, uma imaterialidade de sua ação. Eles não têm então resposta para nada? E se não nos dão respostas, para que então intelectuais?

4) Em razão de tais dificuldades, a própria pergunta refletida, dos intelectuais sobre eles mesmos, talvez novamente se imponha. O fim do século se aproxima, e como em todo momento de conclusão, seria o caso de se proceder a uma avaliação, ou mesmo a uma redefinição. O livro de Freire e Faundez não esconde tal projeto: é necessário, mais uma vez, haver-se com essa temática crucial da modernidade e, em especial, talvez, do contemporâneo. A figura do intelectual é também para eles um certo enigma; mas como todo enigma, incontornável. A sua consistência,

relevância, prevalência, a sua forma ou função – expressiva, comunicacional, cognitiva, intelectual... - jamais poderão estar de todo asseguradas. Assim, a questão que os mobiliza apresenta-se em chave ampla: é preciso repensar nesse momento os intelectuais segundo uma espécie de recensão da sua atuação até ali; mas também será preciso considerá-los em relação aos seus desígnios futuros (seja quanto ao futuro imediato, seja para tempos mais à frente, que se gestam, porém, desde já, e que cabe buscar antecipar – trabalhar na História é também ter sempre em vista o futuro da História);

5) nesse sentido, constata-se ao menos uma proximidade curiosa, inicialmente insuspeitada: a entrevista de 1984/85, em vários momentos evoca, mais ou menos diretamente, temas que marcaram uma outra entrevista, realizada cerca de doze anos antes, entre dois dos principais filósofos franceses de então: Michel Foucault e Gilles Deleuze. Alguns deles: o da *resistência* – às pag. 20, e depois 29-30; o da *relação saber-poder* – págs. 30-31; o da *importância particular do tema do poder* (e a relação especial que os intelectuais mantêm com ele) – pp. 39-44; o da *impossibilidade (ou mesmo a impostura) de se ‘falar em nome de’* – pp. 43-44.

Seria fundamental estabelecer uma espécie de análise comparada de ambas (ligando-as, ainda, a outros textos do período, abordando esse mesmo tema). Deleuze e Foucault não eram, decerto, leituras habituais para os dois intelectuais latino-americanos. Contudo, alguns dos temas abordados anteriormente pelos dois filósofos ressoam claramente dentre as suas preocupações (FREIRE; FAUNDEZ, 1998). Uma situação que talvez nos impusesse a hipótese da existência de um quadro mais geral de problematização e de redefinição da intelectualidade, nesses anos finais do século, com óbvias implicações para a vida intelectual ainda hoje;

6) enfim, parece-nos que de algum modo, todo esse conjunto de temas e problemas nos permite visualizar com mais acuidade questões que são hoje as nossas, passados quase quarenta anos da publicação da entrevista. Vivenciamos novamente um ‘tempo de ideias’, marcado pela sua intensa confrontação, um tempo em que as ideias e as divisões ideológicas têm ganhado um renovado peso e força. No entanto, com origem aparente sobretudo em formulações de extrema-direita, de caráter agressivo, segundo uma dialética de máximo confronto e de ruptura (a partir de reivindicações antissistêmicas, antiglobalistas, antipopulares etc.), e frequentemente com intenção de ódio, violência ou mesmo de morte. Um novo tipo de intelectual disruptivo tem então pautado o debate público, por toda parte, e a aparente extração anticientífica ou anti-intelectualista que marca o seu discurso, em verdade esconde um modo de ação que claramente tem um outro caráter: produz-se, na verdade, uma intensa e vertiginosa circulação de ideias, de modo a inclusive impedir os seus receptores de avaliá-las, de realmente *pensá-las*. A adesão precisa ser estrita, acrítica. Por outro lado, tais ideias mostram-se tão explosivas que de algum modo impõe-se como uma pauta única, comum, mesmo para os seus adversários. Os fascistas afinal conseguem fazer com que os antifascistas não ‘pensem’ senão neles...

A intenção última parece ser a de romper em definitivo com qualquer concepção de tecido social, de relação política ou mesmo de comunidade. Pois afinal, vê-se com dificuldade (ou mesmo com imensa preocupação) o tipo de sociedade que estão a propor, e cujo horizonte de resolução parece ser, inevitavelmente, o de uma guerra civil (e, até mesmo, na acepção hobbesiana, de uma guerra civil total, ‘de todos contra todos’). Nesse sentido, a figura do intelectual que parecia

começar a se desenhar nos momentos finais do século XX possivelmente tenha ficado em definitivo para trás, diante do explosivo quadro atual.

É para todas essas regiões que o belo texto de Freire e Faundez aponta, e, desde todas elas, ele volta como que por necessidade a mirar para essa personagem e essa posição que, à falta, quem sabe, de uma melhor nomeação segue sendo assim conhecida e dita: o intelectual.

\*\*\*\*\*

“O método para você é um conjunto de princípios que tem de ser permanentemente recriados, na medida em que a realidade outra e sempre diferente exige que esses princípios sejam lidos de maneira diversa. E enriquecidos de maneira diversa. *É por essa razão, que, no fundo, seu método é uma espécie de provocação aos intelectuais e à realidade para que eles o recriem, a fim de traduzir os princípios metodológicos segundo as exigências e responder, assim, a diferentes realidades concretas.*” (Faundez, para Freire; grifo nosso)

Haveria um modelo de intelectual, uma inspiração ou influência maior a ser seguida, ou ao menos a ser observada mais de perto, fosse como um crivo ou critério para a própria atuação, e talvez, em particular, uma que conviesse, mais que outras, à situação do intelectual periférico, sul-americano? Essa pergunta mereceria várias respostas, ou talvez uma só, mas muito variada, plural, segundo as diversas linhas que vemos serem liberadas no diálogo entre os dois educadores.

Contudo, não se pode deixar de notar que ainda que o texto seja atravessado por uma larga evocação de inúmeras figuras de expressão cultural, científica ou política, quando se trata da questão intelectual, um nome em particular se cristaliza e parece se impor entre todos os demais (e isso, vale lembrar, nesse momento final de um século marcado por intelectuais, forjado até pela atuação de grandes figuras intelectuais). Um nome apenas encarnará a condição de paradigma para a ação intelectual engajada, e em particular, talvez, a de um exemplo feliz para a intelectualidade latino-americana – trata-se de Antonio Gramsci.

De Gramsci, ainda nas primeiras décadas do século XX, vem uma das principais formulações a reforçar a posição política central que a intelectualidade passaria a assumir no tempo presente, concepção que se mostrará marcante nos anos seguintes. No diálogo entre Freire e Faundez, parece ser sobretudo este último quem mais reivindica esse legado. Ser um intelectual é, em larga medida, sê-lo ao modo definido por Gramsci. E Gramsci, nesse caso, apareceria ele mesmo como um pedagogo, um educador de intelectuais. Segundo ao menos três aspectos fundamentais: o da inserção do intelectual na história; o da exigência do reconhecimento prévio dos temas locais, e o do propósito maior da transformação social. Não se poderia ser de fato um intelectual sem articular corretamente essas três linhas. Assim, considera Faundez:

Para ele [Gramsci], a filosofia da prática é ela mesma história, uma concepção do mundo em constante desenvolvimento. Como respostas a realidades multifacetárias, diferentes, variadas [...]. Não é, então, difícil compreender sua necessidade de criar e recriar o marxismo no estudo da realidade social italiana, processo teórico-prático que Gramsci expressava numa fórmula feliz, traduzir o marxismo para o italiano. Traduzir o marxismo para a realidade do seu país, recriá-lo permanentemente como resultado e como processo, desenvolvimento natural do trabalho teórico-prático, um enriquecimento da teoria e da prática revolucionária. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 34)

Reconhecem-se aí, nessa pequena apresentação, os traços mais marcantes da ‘virada intelectual’ gramsciana. Gramsci partiria em especial da realidade mais presente, concreta, à sua volta. O intelectual engajado que se define em seus textos, o é, em especial, por se mostrar ligado aos problemas que o cercam, e menos, talvez, à abstração das ideias e conceitos. Assim, sem professar exatamente um anti-intelectualismo, Gramsci será sem dúvida um antidogmático, alguém que ao mesmo tempo submete a ideia e o conceito ao escrutínio do real (antes que o contrário), e que parte de questões prementes, socialmente dispostas e colocadas, em lugar de buscar dar evidência à realidade a partir da teoria que, de maneira incerta, deveria então antecederla e organizá-la categorialmente. É esse o sentido principal do seu materialismo, e mesmo do seu empirismo, tal como os dois termos são empregados por Faundez. Assim, prossegue este:

[...] Seu problema essencial foi compreender e transformar a Itália, sua pátria. A compreensão e a transformação da sociedade italiana deveriam servir como ponto de referência para possíveis respostas revolucionárias em outros países, exigindo que elas fossem originais e criativas. Assim, mantendo-se profundamente nacional, pensava alcançar o universal. [...] Consciente de que cada sociedade tem suas características próprias e essenciais, as quais seria preciso compreender como parte de sua transformação, Gramsci lutava em sua época contra o cosmopolitismo, insistindo na necessidade de ser antes de mais nada nacional, para ser antes de tudo universal. *Essas características que analisamos nos parecem sérias lições para nós, intelectuais latino-americanos.* (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 35, grifo nosso; cf tb as pp. 30-31 e 33-34).

O caráter de especial importância das concepções gramscianas para a intelectualidade periférica merece, sem dúvida, um destaque, e voltaremos a ele. Cabe, contudo, antes disso, ressaltar os traços que se definem como os mais importantes, dentro do conjunto maior dessa ‘novidade’ trazida por Gramsci para a condição do intelectual. Nesse sentido, assim conclui Faundez:

[...] Torna-se fácil compreender por que Gramsci foi um antidogmático profundo e inflexível, posição que não só constituiu uma premissa de seu trabalho, mas também um resultado permanente no processo do conhecimento teórico-prático, e por isso mesmo - mais que resultado - processo. Profundamente antidogmático, profundamente nacional e profundamente intelectual, um novo intelectual, preocupado em criar uma nova sociedade, devotado à realização de uma reforma intelectual e moral necessária à transformação revolucionária de seu país. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, págs. 34-35)

Paulo Freire mostra concordância com esses termos propostos por Faundez, visando também uma apresentação mais elaborada das perspectivas de atuação do intelectual. Em linhas gerais, o ‘programa gramsciano’ mostra-se inteiramente adequado, na articulação que propõe entre os diversos planos, político, cultural, intelectual e moral, com vistas à transformação revolucionária. Porém, como é habitual em seu trabalho, Freire parece preferir observar uma ‘rigoriedade’ mais estrita. Se não há razão para principismos, tampouco é o caso de se descartar um princípio tão logo ele veio a se cristalizar.

Assim, se é de fato o caso de abraçar e mesmo de partir da realidade ‘concreta’, inclusive no seu sentido estrito, i. e., de uma correta percepção regional ou local (e, com efeito, essa será também uma cláusula central para Freire), o apelo, mesmo que genérico, puramente teórico, a um

intelectual externo aos problemas que marcam tal realidade não configuraria antes uma dificuldade? Ele não indicaria, de algum modo, a frustração da própria orientação reivindicada, um certo abandono, ainda que apenas na origem, no momento inaugural de uma problematização, da questão concreta, tal como essa se define, intransferível em sua particularidade? A transposição da teoria não implicaria necessariamente em um certo esvaziamento do problema real?

Seria o caso de se pensar em uma intraduzibilidade ou inconversibilidade da ação intelectual de uma perspectiva a outra, por exemplo, da europeia à latino-americana? Seja como for, Freire (mas, afinal, também Faundez) preferem reforçar a sua origem latino-americana, o seu vínculo local como sendo o seu móvel primeiro e maior, como aquilo que de fato faz disparar e que define a origem mesma da sua atividade, mais do que qualquer teoria ou conceito (mesmo que eles se encontrem ambos na posição comum de intelectuais). Ao menos para o intelectual periférico, sul-americano, essa adjetivação particular, geográfica e política, social e cultural, parece contar mais do que o próprio substantivo ‘intelectual’. É para onde Freire então inicialmente aponta, em uma espécie de ressalva ou cláusula à definição gramsciana da posição intelectual, tal como apresentada por Faundez:

Me parece realmente interessante o texto que acabas de ler. Nele te referes a alguns núcleos do pensamento gramsciano, dentre os quais o do papel do intelectual, e sublinhas a importância de uma compreensão crítica deste papel para os intelectuais latino-americanos. *De pleno acordo contigo, independentemente inclusive de se, ao pensarmos esta questão, estamos ou não seguindo à risca a reflexão indiscutivelmente valorosa de Gramsci.* (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 35, grifo nosso)

De algum modo, a condição de ‘intelectual latino-americano’ deverá falar mais alto, e deverá se impor, sempre, em relação a qualquer eventual modelagem, seja sob a capa do ‘intelectual gramsciano’, ou de qualquer outro. A rigor, não há direção ou formatação preliminar, mas sim problemas vivos, pungentes a serem enfrentados. É esse afinal o critério mais relevante, e tal percepção é claramente reforçada por Faundez: “A nós, latino-americanos, o que deve importar é a realidade.” (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 33)

Mas, se não é a elaboração teórica e conceitual prévia, que tornaria até formalmente indistinta a sua proveniência original em relação a uma possível aplicação em não importa qual lugar, ou seja, se a ação do intelectual não poderá conservar esse aspecto sobretudo formal, universal, visando a uma espécie de ‘ação abstrata’ (mas ainda assim efetiva), ligada antes à conceituação ou à ‘formalização’ do que à ‘realidade’ e, portanto, independente dos ‘conteúdos locais’, então o que fazer, qual o melhor procedimento a ser adotado?

Busca-se aí, sem dúvida, escapar a um formalismo, a um certo mecanicismo da atividade intelectual. O crivo mais importante, essencial até para ensinar uma ação intelectual consequente, coerente, é, com efeito, o da realidade, do ‘concreto’, antes que o da pura teoria. Os dois educadores insistem sobre isso. O intelectual seria, assim, sempre pontual, singular, porque incontornavelmente local, ou quando muito regional, e são as circunstâncias do seu próprio entorno que ao mesmo tempo o solicitam e o ensinam, apenas elas poderão de fato promovê-lo. Não há materialidade sem realidade; a realidade, o concreto, é o critério relevante da ideia, mesmo para um intelectual - e talvez sobretudo para um educador; a ação, a transformação do que se vê e

se sente é a razão de ser daquilo que se pensa. Ou, se preferirmos, não há intelectual em separado das suas circunstâncias, e em especial da sua práxis.

Nesse sentido, como apontado aliás pelo próprio Freire, não há, talvez, universalismo possível da ação, ou mesmo da práxis, senão, eventualmente, aquele mais ‘geral’, ligado aos elementos mais amplos ou formais, ou seja, às posições, aos princípios etc.:

Acho que o que existe mesmo universalmente é a luta, é o conflito de classe, com diferenças, porém, de contexto a contexto, na forma como se dá. E a forma como se dá e se expressa o conflito de classe orienta a ação político-educativa que procura viabilizar o sonho. Estas formas de ação política não podem, porém, ser decretadas nem impostas, nem transplantadas, nem importadas. Têm de ser historicamente inventadas e reinventadas. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 38)

Percebe-se que a conflitualidade da condição intelectual envolve talvez a sua natureza mesma. É o voo do conceito, o céu das ideias que parece muitas vezes distante demais da concretude da realidade. Isso não deveria afinal invalidar a própria posição do intelectual, não seria uma contraindicação suficiente à sua presença e participação, em qualquer luta? De algum modo, sua posição não funcionaria como um redobro, ou como um contorno desnecessário, sob a capa da mediação, que antes nos afasta (ainda mais) da questão concreta, (já difícil por si mesma, e que clama por uma resolução igualmente concreta), ao invés de produzir dessas – dificuldade e resolução - uma expressão ou visibilização mais acurada?

O ‘para quê?’ dos intelectuais é incerto. Trata-se de uma contradição aparentemente invencível. O intelectual, no caso, antes diminuiria que ampliaria a precisão acerca do concreto. A sua passagem pela teoria e pelo conceito envolve, de algum modo, um deslocamento desvantajoso, uma mediação aparentemente desnecessária, contraproducente. Um desvio semiótico, linguístico, teórico, mas que, essencialmente, quanto ao seu aspecto político, acabaria por criar incontáveis contradições, aporias. Quando menos, diferentes condições de percepção, nos intelectuais e nas massas. Uma dificuldade que Paulo Freire não deixa de apontar:

Observo como a nossa formação acadêmica nos leva constantemente, com exceções, é claro, a um certo gosto da descrição ou da perfilhação dos conceitos e não da apreensão do concreto, e o fazemos às vezes com a habilidade de esgrimistas. Aí temos uma diferença enorme entre nós e as classes populares que, de modo geral, descrevem o concreto. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 33)

É uma situação realmente incômoda, pois a condição mesma de produção do conceito parece tornar mais distantes do intelectual, ao mesmo tempo, o real e as massas, ou seja, aquilo que de mais concreto ele teria diante de si. E, com isso, também a perspectiva da sua efetiva intervenção na realidade. O conceito operaria entre conceitos; nada poderá garantir a sua conversão a uma necessária práxis. Está aí, talvez, o grande impasse experimentado pelos intelectuais, em particular quando assumem uma atitude política, de engajamento. A de, mesmo involuntariamente, precisar optar, precisar inclinar-se, afinal, por um ou por outro ‘lado’, ou práxis ou teoria.

A questão se coloca de maneira cristalina, até óbvia, quanto à dificuldade que então se apresenta. Nesse sentido, assim prossegue Freire:

[...] Em certo momento do processo em que o conceito deve mediar a compreensão da realidade, nos distanciamos de tal maneira do concreto que o conceito se esvazia. E como se, em certo instante, favela fosse apenas o conceito, já não a dramática situação concreta que não consigo alcançar. Vivo, então, a

ruptura entre a realidade e o conceito que devia mediar a sua compreensão. Assim, em lugar de entender a mediação do conceito na compreensão do concreto, ficamos no conceito, perdidos na sua pura descrição. Pior ainda, terminamos por imobilizar o conceito, fazendo-o estático. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 34)<sup>2</sup>

A partir disso, parece se definir o que poderíamos chamar de uma *imagem do intelectual*, do que seria ou deveria ser o intelectual para Freire. E, face a todo o exposto, só se pode estabelecê-la sob o signo do risco, com um fundo de incerteza. Freire parece entender essa então como a *pergunta* mais forte ou potente, uma vez que talvez ela, apenas, chegue a representar verdadeiros riscos. Trata-se, afinal, da diferença em perguntar *no* pensamento, e de perguntar *sobre* o pensamento, sobre o sentido de pensar, bem como sobre a qualidade daquele que pensa, investiga e avalia. O deslocamento crítico tem aí um peso fundamental. Dentre outros aspectos, ele pode até apontar para a situação de um intelectual cuja função precípua já nem seria pensar...

Com efeito, o intelectual irrompe e avança em uma linha permanentemente arriscada, e é sob a forma desse ‘risco’, às vezes mais amplo, outras mais específico, que ele enfrenta a sua prova de fogo. Há risco evidente em subitamente produzir toda uma cidade alfabetizada. Há riscos cada vez maiores quando se quer ampliar esse método para todo um país etc. Há sempre o risco, está tudo sempre sob risco.

Por outro lado, de modo mais positivo, esse risco serve também para definir o intelectual em sua práxis mais essencial ou própria (falhar em relação a ela é justamente falhar como intelectual). E ainda, tal conceituação de sua atividade como ‘risco’ aponta também para a condição de um ‘indefinir(-se)’, conforme o movimento dialético que aparentemente obriga o intelectual a correr ao mesmo tempo em/entre dois mundos, sem estar exclusivamente em nenhum deles.

Gostaria de fazer alguns comentários sobre os riscos que corremos, os intelectuais. [...] O primeiro risco a correr é o de, apesar de ser nosso discurso em

---

<sup>2</sup> Tal dificuldade é igualmente apontada por Antonio Faundez, de forma até mais clara e enfática. Em suas considerações, ele retoma alguns dos aspectos mais intrincados da relação ‘teoria-realidade’, ou ‘conceito-concretude’. Dentre elas: a) há a óbvia necessidade de se produzirem ideias para uma melhor compreensão do mundo, contudo temos tendência, talvez segundo uma antiga herança platônica, a tornar essas ideias, modelos, a emprestar a elas caráter modelar (em lugar, talvez, de um caráter operativo - prático, pragmático ou funcional); b) com isso, já se torna mais distante a possibilidade de transformar-se a realidade a partir de ideias que não encontram necessária correspondência com ela; e c) em caso de insucesso nas ações, o defeito estará sempre na realidade, por invariavelmente escapar ao cumprimento adequado da aplicação do conceito sobre ela. Vale recuperar todo esse trecho: “A dificuldade [...] em entender a importância da análise da cotidianidade está no fato de que nós, intelectuais, estamos acostumados a trabalhar com ideias-modelo. Sem dúvida, nós homens, mulheres, e sobretudo os intelectuais, precisamos de ideias para compreender o mundo. Mas, se estas ideias se transformam em modelos, ou seja, se não são aplicadas criativamente à realidade, corremos o risco de considerá-las como a realidade. Assim, é o concreto que deve se adaptar às ideias e não o contrário. Cairíamos no que eu chamaria de um hegelianismo vulgar: pensar que a ideia é a realidade e que esta não é senão o desenvolvimento daquela através dos conceitos. Dessa forma, para explicar a inadequação entre as ideias e a realidade, para explicar a não-coincidência entre os conceitos e a realidade concreta, o fracasso da compreensão e da transformação da realidade histórica se mantém firme em que é a realidade que se equivoca e não as nossas ideias ou sistema de ideias. Por esse caminho, a cotidianidade popular nos escapa, bem como a ação e a resistência popular. Penso que o intelectual tem de percorrer o caminho inverso: partir da realidade, da ação cotidiana, do povo e de nós mesmos, pois nós estamos imersos numa cotidianidade, refletir sobre essa ação cotidiana e, então, ir criando ideias para compreendê-la. E essas ideias já não serão mais ideias-modelo, serão ideias que irão se fazendo com a realidade. Nesse sentido, acredito que eliminamos esse amor absoluto pelos modelos conceituais, esse amor absoluto pelos conceitos que adquirem um valor superior à própria realidade, na medida em que permitem “compreender” e “transformar” a realidade.” (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 35)

favor das massas populares, nossa prática continuar elitista. Na nossa opção pelo mundo de cá, a opção pelo mundo popular é apenas verbal. Rompemos, contrapomos os dois mundos, as duas filosofias. Por isso mesmo, então, decretamos que o nosso mundo é que é o mundo melhor. É o mundo da rigorosidade. Essa rigorosidade tem que ser superposta e imposta ao outro mundo. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 31)

Percebemos o sentido crucial da pergunta como marca mais significativa de legitimação dos intelectuais. Em qualquer sociedade, eles fazem correr esse ar renovado da crítica e da pergunta. Mais do que isso, no que diz respeito ao interesse maior de Freire, a verdade é que o risco se mostra a régua mesma da ação, e por outro lado, também encarna o sentido esperado para uma verdadeira pedagogia, digna desse nome, ou seja, quando pensada como uma pedagogia ‘não-fácil’, sem facilidades. Pedagogia = risco, e por isso mesmo, pedagogia = pergunta:

O caminho mais fácil é justamente a pedagogia da resposta, porque nele não se arrisca absolutamente nada. O medo do intelectual está quase em arriscar-se, em equivocar-se, quando é justamente o equivocar-se que permite avançar no conhecimento. Então, [...] a pedagogia da liberdade ou da criação deve ser eminentemente arriscada. Deve ousar-se ao risco, deve provocar-se o risco, como única forma de avançar no conhecimento, de aprender e ensinar verdadeiramente. Julgo importante essa pedagogia do risco, que está ligada à pedagogia do erro. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 27)

O eventual ‘elitismo’ do intelectual, de certo modo quase que intrínseco à sua própria condição, não pode, no entanto, pretender ser superado apenas através da assunção da posição ‘contrária’, ou seja, pela escuta, pela assimilação ou mesmo pela simples adesão a qualquer proposta proveniente das classes populares, das “bases”. Na verdade, em si mesmo, este pode revelar-se apenas um polo oposto, um extremo ‘geográfico’ contrário. O que, em última análise, aprofunda a aspereza da ação intelectual, condenada a movimentos muito precisos, que não exatamente deverão evitar essas posições “extremadas”, mas ao contrário, deverão saber manejá-las adequadamente, assumi-las por inteiro, como se ele fosse não apenas um, mas dois em si mesmo. A fabricação de outros e de alteridades pelo intelectual dentro de si é outra marca poderosa da concepção freiriana. O intelectual se duplica e reduplica, se dobra e desdobra. Sua ação, sua atividade mesma é sempre extenuante, porque sempre não aderente, sem prever um (certo) momento de descanso, repouso. O intelectual é, talvez, por definição, o que *indescansa* ou *irrepousa*...

O outro risco da visão contraponente é o risco do basismo, que conhecemos muito também. É o risco segundo o qual existe uma negação completa do primeiro, da rigorosidade, portanto nada que é científico presta. A academia é depreciada, toda rigorosidade é teoria abstrata e pouco útil, é puro intelectualismo blablablante. A única verdade afinal está no sentido comum, na base popular, a única verdade está nas massas populares. Então, é com elas que devemos ficar. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 31)

Configuram-se, desse modo, elementos essenciais do que poderíamos talvez considerar como a dialética constitutiva do intelectual. O seu exercício mais próprio estaria em estabelecer as sempre necessárias condições para um diálogo qualquer (ou, se preferirmos, para uma crítica qualquer, um encontro qualquer, uma comunhão qualquer, um enfrentamento qualquer...). Pois o diálogo é a condição da dúvida, o sentido mesmo da aventura do pensamento (mesmo a alma procura o diálogo consigo mesma, ou ainda o solitário *cogito*, que mal consegue ficar parado uma

vez garantida a sua condição de certeza); mais exatamente, e de forma mais significativa, o diálogo é onde a dúvida encontra seu valor, nesse momento em que eu posso plantar a dúvida crítica em outrem, ou um outro em mim. O pensamento assim prossegue, vai adiante. Não há qualquer sentido em pensar sozinho, muito menos em pensar em si mesmo. O diálogo, desse modo, não apenas impede o risco ‘baixo’ do solipsismo autorreferencial, mas impele ao risco ‘maior’ da pluralidade contrafactual, em que literalmente tudo se opõe ao ‘eu’ de partida (há toda uma bela história do dialogismo nas artes e na filosofia que não é possível retomar aqui; mas em alguns momentos a entrevista de Freire e Faundez parece apelar a ele como uma condição de possibilidade inconsciente: nunca nos propusemos outra coisa senão a dialogar, colocar em discussão – ou seja, fazer correr, de mão a mão, como num jogo de passe-passe, a própria perspectiva intelectual – o intelectual só surge de fato nesse estreitamento de um pelo outro, assim parecem dizer eles, a todo instante, no texto). Não é talvez o caso de entender que uma dicotomia formal preside *a priori* a sua atividade essencial, enquanto intelectuais; mas seria possível pensar intelectuais que não para um diálogo possível qualquer, para uma forma dialógica em permanente (re)construção?

Temos então como que um curioso conflito das extremidades (mas afinal talvez apenas enfático, retórico, parcial – pois jamais será assim tão difícil chegar a qualquer verdade que seja quando nos valem do diálogo; isso o próprio Sócrates já o demonstrara cabalmente, sobretudo no *Menon* – a questão é antes por que, enquanto intelectuais, renunciamos à progressiva obliteração do diálogo entre nós, como marca mesma de que estamos a pensar...)

É talvez um egoísmo, um particularismo, uma excessiva rigidez posicional que Freire efetivamente mire. Não à toa se dirá que a luta é algo que move, ainda que contra ou em relação a algo ou alguém. Mover uma luta: permanecer em sua própria posição estanque, inamovível, de classe ou qualquer outra, é a antítese mesma dessa ideia, uma indisposição à verdadeira luta que é, talvez, acima de tudo, movimento.

Ou seja, o aspecto positivo que corresponde a essa certa indefinição, ou indeterminação pelo movimento é o do próprio movimento: o movimento, a entrada em movimento, como condição de preparação para a luta e a transformação. Por outro lado, o outro aspecto decorrente da recusa à mera ‘importação’ teórica implica que o intelectual estará sempre diante de indeterminações igualmente incontornáveis, insolúveis *a priori* seja pela própria teoria ou pelo simples conceito. De fato, ele não vê a teoria, os conceitos, senão a partir de suas próprias experiências. Mas que tipo de materialismo seria esse? O da história, da geografia, da política?

Se preferirmos, talvez seja preciso perceber aqui a interessante situação de um empirismo, de um materialismo do movimento, ou seja, da ação, da construção e da transformação. O que o intelectual materialmente tem de mais próprio é a sua capacidade de realização, aquilo que ele sonha e perfaz. Portanto, também aí não é possível considerar um materialismo simples, de realidades e matérias imóveis; o intelectual age permanentemente sobre o que enfrenta; ele trabalha e transforma. Nesse caso, ele tem diante de si um campo de possíveis, e intensa e criativamente guardaria a condição de inaugurar ou de ajudar a inaugurar os novos possíveis (“Para isso, é preciso compreender o presente não apenas como presente de limitações, mas também de possibilidades. É preciso, pois, compreender o sonho como possível e como precisando de ser viabilizado e não como algo pré-dado. A realidade histórico-social é um dado dando-se e não um dado dado”).

Ser intelectual é então um exercício? Exercer e exercitar (literalmente) a arte de ser intelectual. Premido entre a elite (mesmo que seja a elite intelectual) e a base (ainda que seja apenas a social, e não necessariamente a cultural ou política), a adesão do intelectual não pode ser exatamente nem por uma nem por outra. Nem portanto, se poderia esperar qualquer síntese aí entre essas duas posições limiáres, pois ela seria o exato contrário à *dynamis* mesma requerida pela práxis esperada para o intelectual. O que lhe sobra então é a condição de um aparente *não-lugar*, ou a perspectiva do movimento, de uma permanente interação. O que se tem, nesse caso, como marca mais própria do intelectual, é o equilíbrio instável entre as suas duas responsabilidades, como ‘elite’ e como ‘base’, sem ser exatamente nenhuma das duas, mas uma espécie de elemento de comunicação e de articulação (e não exatamente de representação ou tradução); nesse caso, ele funcionaria como uma espécie de *daimon*, correndo de um mundo ao outro, fazendo-os comunicar, para que não se perca o que cada um deles pode oferecer de melhor em relação à sua potência respectiva. Nesse caso, a compreensão do real papel dos intelectuais envolverá precisar essa condição relacional exercida por ele, e que marcaria a sua atuação, segundo a perspectiva de uma conversão continuada, como se ele cumprisse uma função de resistor ou de transformador: de todo modo, há um aspecto de ‘eletricidade’ sempre presente. Nem os intelectuais são exatamente uma elite, nem por outro lado, as massas são apenas ‘base’ – o que há, ou deveria haver, privilegiadamente, é a passagem de uma corrente constante entre essas diferentes posições.

O próprio intelectual é, nesse caso, um ‘algo-novo’, um ‘possível’. Paulo Freire reforça essa compreensão, considerando, justamente, a figura de um intelectual ‘ficando-novo’:

A responsabilidade político-pedagógica desse intelectual ficando-novo deve levá-lo à procura constante, com os grupos populares, através de *n* meios, de uma certa clareza com relação ao projeto. É a partir desta clareza que se vai fazendo possível descobrir caminhos de realização do projeto, bem como os próprios materiais para “construção”, que são também históricos. Por isso é que as sociedades A e B não se renovam, não se recriam, não se refazem necessariamente adotando os mesmos métodos de trabalho que outras usaram, os caminhos de combate ou de luta. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 38)

E, talvez pelas mesmas razões, Freire prefira descartar concepções que dão, dos intelectuais, uma imagem possivelmente esmaecida, suavizada, apresentando-o como um mediador, um facilitador ou intérprete, mas que acabaria por relegá-lo a algum tipo de passividade, à posição de mero espectador ou de receptáculo de construções que se fazem às suas expensas. Ao contrário, ele será presença sempre dinâmica, permanentemente em atividade, é parte-mais-que-ativa nos processos de transformação.

O intelectual militante político corre o risco, permanente, ora de se tornar autoritário, ora de intensificar o seu autoritarismo, quando não é capaz de superar uma concepção messiânica da transformação social, transformação revolucionária [...]. E é interessante observar, do ponto de vista do seu autoritarismo, a facilidade com que considera os que defendem a necessidade desta comunhão com as massas populares como puros reformistas, ou populistas, ou sociais-democratas. Guevara e Amílcar Cabral jamais renunciaram a esta comunhão. *Na verdade, a posição que defende a comunhão com as massas não é a de braços cruzados, não é a de quem pensa que o papel do intelectual é apenas o do assistente, do mero ajudante, do facilitador.* (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 35, grifo nosso)

Um certo movimento, uma entrada em movimento: não se pede nem se trata de muito mais que isso. Pois não há transformação, revolução que não envolva um movimento, um deslocamento. Ou seja, uma luta está ela mesma sempre em movimento, tomada sobretudo segundo um dinamismo da comunhão e da transformação. Talvez seja esse o elemento decisivo a presidir a relação do intelectual com as massas. Antes de tudo, é preciso aprender a mover-se. A função do intelectual começa a encontrar aí, nesse contato permanente com as classes populares e com os seus aspectos intrínsecos, nos movimentos que podem levá-lo até elas, as suas próprias orientações essenciais.

\*\*\*\*\*

“Daí, [...] que aponte nesta reflexão em torno do intelectual ficando-novo mais algumas qualidades indispensáveis a seu trabalho com as classes populares. Qualidades, repita-se, que são criadas na prática mesma com elas.” (Paulo Freire)

Para além da qualidade essencial da opção engajada, crítica, pelos oprimidos ou explorados, outras também irão por consequência definir-se, desdobrando essa primeira, disparadora. Podemos enumerá-las, talvez, tal como são apresentadas ao longo do debate entre Freire e Faundez. São, talvez, consideradas as mais importantes dentre elas, as seguintes: a imaginação criadora, a capacidade de comunhão, o respeito ao sentir e à sensibilidade popular, o compartilhamento da ingenuidade, a abertura a outras ‘formas de pensamento’ (como, por exemplo, a ‘ingenuidade’ popular), a intransigência democrática etc. A essas, talvez pudéssemos acrescentar as reiteradas cláusulas freirianas: a rigorosidade, a amorosidade, o dialogismo, a esperança...

Mas, ainda uma vez, cabe notar que essas qualidades ‘intelectuais’ não se dão à parte, em si mesmas, insularizadas na figura de um certo alguém em posição destacada, existindo aí como que em separado, nem tampouco isoladas de uma problemática qualquer (que, afinal, é sempre absolutamente necessária), ou da realidade concreta. Nesse caso, tais qualidades sequer seriam ‘ativadas’, não encontrariam a sua razão de existir. E, ainda, é o contato das massas que lhes poderá servir de critério, aquilo que lhes confere verdadeira efetividade, ou uma real perspectiva ativa: “Me parece que o que disse ou venho dizendo tem a ver com uma observação que li há muito tempo, em Mao, quando, referindo-se a certos desencontros, certos desvios de intelectuais, afirmava que somente na comunhão ou na comunicação com as massas populares, na práxis, era possível superá-los.” (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 36)

Dentre as qualidades requeridas para os novos intelectuais, necessariamente “a imaginação criadora [...] é uma delas.”:

No fundo, ele [o intelectual] deve expor-se à marcante capacidade imaginativa das massas, com o que se ajudará a desenvolver a sua. As massas populares, porém, não são imaginativas porque têm uma vocação especial para isso. Elas se tornam imaginativas em função da necessidade que têm de sobreviver, enfrentando condições negativas demasiado intensas. Em tais condições, os apelos à imaginação se fazem grandes e constantes. As facilidades de que dispomos às vezes trabalham contra nossa capacidade imaginativa.” (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 34)

Outra característica essencial na relação do intelectual com as camadas populares é a do pleno respeito ao sentir e à sensibilidade das massas. Não há ligação ou relação verdadeira que se possa estabelecer com as classes pobres que não passe pelo reconhecimento de seus sentimentos e sua sensibilidade própria:

A outra qualidade que acho fundamental, com relação a essa prática político-pedagógica do intelectual com as massas, e a que já fizemos referência, é exatamente a da sensibilidade histórica. Quer dizer, essa capacidade de prever, de antever, quase de adivinhar, que aprendemos com a prática também, se estamos abertos a este aprendizado. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 33)

Ou ainda, de forma mais enfática:

O papel realmente importante e fundamental [do intelectual] será tão maior e tão substantivamente democrático quando, ao pôr-se a serviço dos interesses das classes trabalhadoras, jamais as tente manipular através de sua competência técnica ou científica ou através de sua linguagem, de sua sintaxe. Quanto mais busque esta coerência, tanto mais descobre que precisa colocar juntos o “sentimento” e a “compreensão” do mundo. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 33)

A condição para a recepção efetiva dessa sensibilidade outra e desse sentir popular envolve essencialmente a capacidade de se predispor para a comunhão e o diálogo:

A leitura crítica da realidade tem de juntar a sensibilidade do real e, para ganhar esta sensibilidade ou desenvolvê-la, precisa da comunhão com as massas. O intelectual precisa saber que a sua capacidade crítica não é superior nem inferior à sensibilidade popular. A leitura do real requer as duas. Longe das massas populares, em interação apenas com seus livros, o intelectual corre o risco de ganhar uma racionalidade desencarnada, uma compreensão do mundo sem carne. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 20-21)

A nosso ver define-se assim o sentido substantivo de democracia para Paulo Freire. Esse termo não será apenas formal, mas concreto e mesmo fortemente popular, ou seja, radicalmente transformador, mas à condição de ser pensado enquanto comunhão e diálogo. É sob tal consigna que o pensamento pode vir a se encadear, de fato, com a democracia. Assim, se a opção democrática é uma recusa a todo autoritarismo (inclusive intelectual), ela só é e pode sê-lo, quando efetivamente pensada com tal sentido comunal, comunitário, comunista... Se não se busca construir uma realidade verdadeiramente ‘comum’, um ambiente comum, uma convivência mais igualitária, em que as experiências possam convergir e ganhar comunicação entre elas, enfim, enquanto não atingirmos a sensação de uma real vida ou existência ‘em comum’, a democracia não estará entre nós. Será uma abstração, um termo esvaziado, manobrável em qualquer direção, segundo qualquer interesse, mas essencialmente desativado, impotente.

Decerto, há alguns aspectos cruciais a serem salvaguardados em relação a ela.

Me parece urgente que superemos um sem-número de preconceitos contra a democracia, associada sempre à burguesia. Ao ouvirmos o seu nome, muitos de nós pensam em conservadorismo, exploração burguesa, social-democracia. Eu penso em socialismo. Por que não? Por que inconciliar transformação social profunda, radical, com liberdade? [...] Acho que as duas reflexões em torno do sonho nos levam ao problema do poder, como também a ele nos levam as reflexões da liderança operária já citada, em que fica muito clara a exigência da participação crítica e permanente das classes populares na realização e

desenvolvimento do sonho. Quer dizer, como esse poder se vai gerar ou se vai gerando na criação da sociedade nova. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 39)

## INCONCLUSÕES: PERGUNTAS E SONHOS

A vida é sonho? Mas quando, em que momento, como?

Faltava-nos chegar à ‘pergunta’ que anima o texto, e um dos seus sentidos mais fortes no diálogo entre Freire e Faundez é precisamente esse, em que ela aparece ligada ao sonho, quando se fazer da pergunta uma pergunta pelo sonho. E o que será mesmo um sonho? Qual afinal o seu sentido? O da livre criatividade, ou o da completa irrealização? Mas, a educação, a formação, a luta se não se fazem sempre entre as duas?

A possibilidade ou a perspectiva do sonho retorna diversas vezes, nesse livro-entrevista. Diríamos se tratar de um livro de psicanálise. Mais até do que um livro utópico, filosófico ou político. Contudo, a presença desse termo é muito clara no texto, ela nada tem de vaga ou imprecisa, como poderia dar a entender o aparente retorno de uma condição passiva, dormente, imóvel. O sonho pedagógico, o onirismo formativo dos dois autores torna-se concreto justamente pela articulação que ele mantém com a pergunta. Com a forma e função desta.

Seria a pergunta como que os ‘restos noturnos’ de nossos sonhos, ou daquilo que nos lembramos deles, revelando a insistência na pergunta como a condição literal de se sonhar acordado? Seria preciso então inverter a supremacia da vigília sobre o sono, da noite sobre o dia? Ou, ainda mais literalmente, a do próprio sonho, não exatamente em relação à realidade e à sua concretude, mas em relação às amarras que nela experimentamos, em nossa vida em vigília? Amarras que apenas arbitrariamente ou ilusoriamente nos limitam, em uma espécie de sonho ruim, ainda mais inexplicável e inverossímil do que aqueles que nos invadem, quando dormimos. Mas sobretudo, amarras e imposições que sofremos permanentemente, e que mesmo assim não resistem a uma só noite de sonhos libertadores...

Mas sonhar com que? Mesmo o sonho de Freire é também sempre muito real.

Entre um sem-número de perguntas - mais uma vez as perguntas - que me tenho de fazer sempre e sempre, no cumprimento e para o cumprimento de minha tarefa, não entendida como algo puramente individual, uma pergunta será: com quem realizo o sonho? Se, ao perguntar com quem realizo o sonho, me recuso a compreender a significação mais profunda do *com quem*, apareceria, no meu discurso, apenas que fico, no máximo, ao nível do *para quem* realizo o sonho. E realizar ou buscar realizar o sonho em tais condições é atuar *sobre* e não *com* as classes populares. [...] As classes trabalhadoras, em lugar de consideradas como agentes da concretização do sonho, como sujeitos também da história, passam a ser, na melhor das hipóteses, beneficiárias da realização do sonho. E isto não basta. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 26)

E assim, se define, talvez de forma final, conclusiva, por onde irão, ou deveriam ir esses *intelectuais do sonho*:

[...] Pensar sobre o intelectual e o seu papel, sua prática inserida numa prática maior, a social, nos leva necessariamente a refletir sobre o seu sonho, que é político. Que sonho é este que sua opção aponta? Que perfil de sociedade tem ele e para cuja realização se encontra empenhado? O que fazer para a realização do sonho se coloca à medida que o desenho do sonho vai sendo referido às

circunstâncias históricas do contexto em que se acham as condições objetivas e subjetivas em dialéticas e não mecânicas relações umas com as outras. O que fazer para a realização do sonho, por sua vez, começa a exigir [...] a encarnação de virtudes ou qualidades que o intelectual tem de viver no sentido de aproximar ao máximo o seu discurso de sua prática. E a busca, no fundo, de um nível razoável de coerência entre o que diz e o que faz. Na apreciação da contradição às vezes gritante entre a expressão verbal do sonho do intelectual e a sua prática para alcançá-la, a prevalência está na prática e não no discurso do intelectual. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 27)

Mais uma vez, com Freire, e mesmo para além dele, é de novos intelectuais dos sonhos (assim como das perguntas, das perguntas-sonhos) aquilo que de mais urgente carecemos. Uma vida nova, uma Grande Promessa, tornada possível outra vez. Como condição do sonho, da pergunta, do planeta e de todos nós, oniricamente irmanados.

E quem poderá colocar essa questão comum, de um *comunismo* superior (já não apenas econômico), senão educadores, intelectuais, homens e mulheres da periferia do mundo? Aqui, todos os problemas doem mais forte. Portanto, é esse o lugar onde as perguntas precisam começar.

## REFERÊNCIAS

- FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné-Bissau** – Registros de uma experiência em processo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. Disponível em: <https://cpers.com.br/wp-content/uploads/2019/09/4.-Cartas-%C3%A0-Guin%C3%A9-Bissau.pdf>.
- FREIRE, Paulo e FAUNDEZ, Antonio. **Por uma Pedagogia da pergunta**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998 [1985]. Disponível em: <https://cpers.com.br/wp-content/uploads/2019/09/15.-Por-uma-Pedagogia-da-Pergunta.pdf>.
- MESQUIDA, Peri. **Paulo Freire en tant que citoyen du monde** - Les protestants de l'ISAL et les portes ouvertes du Conseil Œcuménique des Eglises. L'Éducation en débats. Vol 10, N.1, 2020, p. 27-38. Disponível em: <https://oap.unige.ch/journals/ed/article/view/272>.
- SCHNEUWLY, Bernard; HOFSTETTER, Rita. **Ancrages et transferts transcontinentaux des positions de Paulo Freire**: une théorie de la pratique de la liberté plus qu'une théorie de l'éducation. L'éducation en débats: analyse compare, Vol 10, N. 1, 2020 (p. 8-26). Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/349348853\\_Ancrages\\_et\\_transferts\\_transcontinentaux\\_des\\_positions\\_de\\_Paulo\\_Freire\\_Une\\_theorie\\_de\\_la\\_pratique\\_de\\_la\\_liberte\\_plus\\_qu'une\\_theorie\\_de\\_l'education](https://www.researchgate.net/publication/349348853_Ancrages_et_transferts_transcontinentaux_des_positions_de_Paulo_Freire_Une_theorie_de_la_pratique_de_la_liberte_plus_qu'une_theorie_de_l'education).
- RESES, Erlando da Silva e PINEL, Wallace Roza. **A Pedagogia da Correspondência e a influência da viagem à Guiné-Bissau na obra de Paulo Freire**. Sintidus, N. 2, 2019, p. 59-71. Disponível em: [https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/35851/1/ARTIGO\\_PedagogiaCorrespondenciaInfluencia.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/35851/1/ARTIGO_PedagogiaCorrespondenciaInfluencia.pdf).