

Palavra cindida: realidade, ideologia e palavra em Paulo Freire

Pedro Buarqueⁱ

Maria Inez Carvalhoⁱⁱ

Resumo

Por meio de uma interpretação performativa das obras *Pedagogia do oprimido* e *Pedagogia da autonomia*, de Paulo Freire, o presente estudo teórico visou problematizar a relação entre palavra, realidade e ideologia, tendo em vista a apresentação desta última ao mesmo tempo como falsa consciência da realidade e como visão de mundo de um povo. Para tanto, foram retomados pensadores que influenciaram na construção do pensamento freireano, como Martin Heidegger, Karl Jaspers e Álvaro Vieira Pinto, sobretudo no que concerne a noções como representação, situação-limite e ato-limite, fundamentais para a relação em questão. A partir das aporias nela presentes, foi possível uma atualização da problemática pela aproximação com pensadores como Roland Barthes, Alain Badiou e Ernesto Laclau, especialmente no que se refere à compreensão da verdade na palavra como ruptura dos limites de representação de nossa realidade.

Palavras-chave: Paulo Freire; palavra; realidade; ideologia; representação.

Cleaved word: reality, ideology and word in Paulo Freire

Abstract

Through a performative interpretation of Paulo Freire's works 'Pedagogy of the Oppressed' and 'Pedagogy of Autonomy', this theoretical study aimed to problematize the relationship between word, reality, and ideology, considering the presentation of the latter as both a false consciousness of reality and a people's worldview. For this purpose, thinkers who influenced the construction of Freirean thought are revisited, such as Martin Heidegger, Karl Jaspers, and Álvaro Vieira Pinto, particularly regarding notions such as representation, limit-situation, and limit-act, which are fundamental to the relationship in question. Based on the aporias present in this relationship, it was possible to update the issue by approaching thinkers such as Roland Barthes, Alain Badiou, and Ernesto Laclau, especially concerning the understanding of truth in the word as a rupture of the limits of representation of our reality.

Keywords: Paulo Freire; word; reality; ideology; representation.

ⁱ Doutor em Educação e Professor de Filosofia do Instituto de Educação Ciência e Tecnologia do Sertão Pernambucano (IFSertãoPE), compondo o corpo docente do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) do IFSertãoPE. E-mail: pedro.buarque@ifsertao-pe.edu.br - ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0778-2335>.

ⁱⁱ Doutora em Educação, Professora titular da Faculdade de Educação (FACED) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e uma das líderes do grupo de pesquisa Formação em Exercício de Professores (FEP). E-mail: miscarvalho2809@gmail.com - ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5174-4892>.

Palavra hendida: realidade, ideología y palabra en Paulo Freire

Resumen

*A través de una interpretación performativa de las obras *Pedagogia do oprimido* y *Pedagogia da Autonomia*, de Paulo Freire, este estudio teórico tiene como objetivo problematizar la relación entre la palabra, la realidad y la ideología, teniendo en cuenta la presentación de esta última al mismo tiempo como una falsa conciencia de la realidad y como una cosmovisión de un pueblo. Para ello, se retoma a pensadores que influyeron en la construcción del pensamiento de Freire, como Martín Heidegger, Karl Jaspers y Álvaro Vieira Pinto, especialmente en lo que se refiere a nociones como representación, situación límite y acto límite, fundamentales para la relación en cuestión. A partir de las aporías presentes en él, fue posible actualizar el problema acercándose a pensadores como Roland Barthes, Alain Badiou y Ernesto Laclau, especialmente en lo que se refiere a la comprensión de la verdad en las palabras como ruptura de los límites de representación de nuestra realidad.*

Palabras clave: Paulo Freire; palabra; realidad; ideología; representación.

1 INTRODUÇÃO

Se, para manter divididos os oprimidos se faz indispensável uma ideologia da opressão, para a sua união é imprescindível uma forma de ação cultural através da qual conheçam o porquê e o como de sua ‘aderência’ à realidade que lhes dá um conhecimento falso de si mesmos e dela. É necessário desideologizar (Freire, 2011b, p. 236).

“Palavra inautêntica”, “palavra verdadeira”. “Palavra oca”, “palavramundo”. “Palavreria”, “palavração”. Palavras que encontramos nos textos de Paulo Freire para significar diferenças na compreensão da própria palavra. Tais diferenças, porém, não demarcam uma justaposição de dois conjuntos de palavras mutuamente excludentes. Não há na língua, de um lado, o conjunto das palavras inautênticas, falsas ou ocas e, de outro, o das palavras verdadeiras, autênticas e transformadoras. As mesmas palavras podem ser ora falsas ora verdadeiras, ora inautênticas ora autênticas. A diferença, ou pelo menos aquela que nos interessa aqui e que carrega o traço de verdade próprio da palavra para Freire, não decorre, pois, de um limite, arbitrário ou natural, que divide o sistema de diferenças significativas de uma língua em dois, em que teríamos de um lado, uma língua menor, predestinada à inautenticidade, e, de outro, uma maior, predestinada à autenticidade. Afinal, é em torno das palavras de uma mesma língua que podem se orientar processos curriculares, sirvam eles para a reprodução e recrudescimento de relações de opressão, sirvam para nossa libertação delas.

Uma palavra, uma mesma palavra, no sentido freireano de palavra, como disse Nita

Freire (2010, p. 224), pode carregar em seu bojo a fragilidade e a grandeza humanas, isto é, pode se assentar e sustentar crenças, valores, sonhos, desejos, aspirações, medos, ansiedades. Ela pode trazer em sua própria essência a contradição: o fatalismo míope fruto de ingenuidade verdadeira ou de deformação antiética e o esperar que anuncia um mundo novo depois da luta; a conformação com uma ordem injusta e a força da indignação que inflama revoltas e alimenta o desejo de revolução. Essa diferença, portanto, pertence ao âmago das próprias palavras. Isto é, as mesmas palavras encarnam o *pathos* da distância, mesmo que, na perspectiva revolucionária de Freire, esse sistema de distâncias entre a nobreza e a vulgata, entre o gesto de opressão e o silêncio do oprimido, entre triunfo violento da colonização e sofrimento invisibilizado do colonizado se mostre de forma invertida ou transvalorada. E é por essa diferença mesma a ela inerente, que a palavra, na compreensão da teoria freireana, enquanto tema, é indissociável daquela da ideologia: haja vista essa dupla aderência da mesma palavra ao real, nela inscrita por força da própria distância desse *pathos*, podendo assim servir ora à ideologia, ora à própria “desideologização”.

Por um lado, utilizado mais frequentemente para indicar as ideologias dominantes, a noção de ideologia já não expressa mais que um problema de representação da realidade pelo uso da própria palavra. Isto é, tratada como falsa consciência da realidade, tal como abordado na *Pedagogia da Autonomia*, a ideologia não indica mais que “a ocultação da verdade dos fatos, com o uso da linguagem para penumbrar ou opacizar a realidade ao mesmo tempo em que nos torna ‘míopes’” (Freire, 2011a, p. 123, grifo nosso). Essa, é importante notar, é a base indicada por Freire para a distinção entre ideologia e “ação cultural”. Por outro, como apontado na *Importância do ato de ler*, assim como ocorre com a educação, não pode ser neutra a palavra por meio da qual o ato de educar se realiza como política e por meio da qual juntos pronunciamos o mundo (Freire, 1989, p. 15). Seja pelo significado que preenche o “quefazer” da práxis revolucionária, seja pelas mistificações fatalistas da palavra oca, usurpada pela opressão, o problema que torna nebulosa tal distinção permanece: não pode haver “fora da ideologia” para a palavra.

Mais ainda, se a cisão que inscreve, na palavra, o traço que difere verdade e falsidade, autenticidade e inautenticidade, segundo esse mesmo sentido, pode produzir, na consciência, um efeito de distorção ou de perda de realidade, pensar a palavra cindida implica problematizar nossa própria “aderência” a uma realidade, cuja construção ou perda

passa pela própria palavra. E isso nos coloca em outro caminho de problematização, a saber, no da palavra cindida em sua relação com a realidade. Isso nos coloca diante do problema da ideologia.

Fruto de uma pesquisa teórica das obras *Pedagogia do oprimido* (2011b) – obra seminal, publicada pela primeira vez em 1968 – e *Pedagogia da autonomia* (2011a) – publicada em 1996, em que retoma o problema da ideologia –, a pretensão deste ensaio, ao iniciar pela crítica à concepção da ideologia como mal de representação, não é a de denunciar ou desfazer qualquer contradição ou suposta inconsistência no pensamento de Freire ou de seus intérpretes. Em nossa opinião, isso não seria mais do que reduzir à simplicidade a visão de uma obra pela medida mesma do próprio olhar simplificador, ignorando a riqueza de uma filosofia nascida de uma tradição como a do pensamento dialético. Buscamos, ao invés, fazer disso o fio condutor para a problematização da relação entre palavra, ideologia e realidade na perspectiva freireana, com vistas não a seu simples esclarecimento, mas ao aprofundamento das aporias a ela inerentes – isto é, de aparentes contradições que poderiam advir de tensões inerentes a um pensamento erigido da convergência de perspectivas filosóficas conflitantes, mas de que adviria também seu próprio potencial irruptivo –, de modo a dar lugar, por seu deslocamento mesmo, à atualização dessas potencialidades nela ainda não exploradas. Trata-se, em outras palavras, de produzir uma “interpretação performativa” dessa relação mesma, de modo a dar lugar a um sentido outro para a noção de palavra no conjunto da teoria.

Por se tratar de uma interpretação performativa, de uma “escritura performativa”, e, por isso, de uma leitura aporética – isto é, de uma forma de leitura que se move a partir de tensões conceituais inerentes ao texto, de que adviria a força de sua própria transformação¹ –, partindo de um problema aparente ou de um impasse teórico, ela visa a abalar o que tornaria estável e certa uma dada leitura corrente dos textos. Como o que acreditamos ocorrer em toda leitura – mesmo quando não nos apercebemos disso –, trata-se de “uma interpretação que transforma isto mesmo que interpreta” (Derrida, 1994, p. 75), possibilitando o deslocamento dos quadros conceituais a partir dos quais o texto estabelece seus significados.

Para tanto, recorreremos a noções pertencentes ao quadro conceitual dessa relação, como “situação-limite” e “ato-limite”, sem perder de vista, claro, o modo como esses conceitos vinham sendo trabalhados antes de serem integrados ao pensamento freireano

– com Karl Jaspers (1965) e Álvaro Vieira Pinto (1960a; 1960b). Além disso, para auxiliar nesse deslocamento teórico, recorreremos a uma aproximação com outros referenciais teóricos a partir dos quais essas mesmas noções podem ser trabalhadas – com Roland Barthes (2004; 2010), Alain Badiou (2017) e Ernesto Laclau (2000).

Por um lado, sabemos que, ao pôr o pensamento de Freire em contato com filosofias ou tradições para ele ainda estranhas, findamos por introduzir certa tensão em seu quadro teórico, correndo o risco inclusive de descaracterizá-lo. Por outro, porém, acreditamos que, sem uma tal tensão ou sem o trabalho do negativo próprio ao espírito crítico, dificilmente um pensamento se deslocaria de modo a se fazer vivo, a se renovar. Por isso, buscamos ao nosso modo seguir a orientação dada por Freire (1981, p. 9) no texto *Considerações em torno do ato de estudar* e “estudar” seu pensamento, isto é, buscamos reinventá-lo, recriá-lo, reescrevê-lo.

2 IDEOLOGIA E REALIDADE

“Há uma quase enfermidade da narração. A tônica da educação é preponderantemente esta – narrar, sempre narrar”, disse Freire (2011b, p. 79). Uma educação da narração, da dissertação, do discurso que petrifica e mata valores ou dimensões concretas da experiência existencial dos educandos, para produzir uma realidade parada, estática, compartimentada e bem comportada ou, cujo movimento decorreria de uma sucessão natural e necessária de acontecimentos, contra a qual ou contra os quais o pensamento e a ação humana nada podem: assim Freire caracteriza o que chamou de educação bancária. A metáfora bancária expressa o gesto mesmo de “depositar” saberes, conteúdos, de “encher” o vazio da mente dos educandos, de fazer deles objetos passivos, adaptáveis, moldáveis segundo as necessidades do sistema econômico.

Para Freire (2011b, p. 79), esses conteúdos – essas unidades de valor desse ‘fetichismo’ do saber que move as trocas da educação, captura a escola e os currículos – não são mais que retalhos da realidade concreta desconectados da totalidade de que participam e em cuja “visão” ganham sua significação mesma. A essa visão, a essa visão de mundo de cuja totalidade as palavras logram seu sentido, Freire dá o nome de ideologia.

No mais das vezes, o tema da ideologia aparece em seus textos sob as rubricas

“ideologia dominante”, “ideologia fatalista” ou “ideologia neoliberal”, sobretudo, para problematizar a própria tenacidade da opressão e em oposição ao que chamará de ação cultural. Nesses casos, em grande parte, é tematizada sob a égide do discurso, isto é, do discurso ideológico. Para ele, trata-se de uma persuasão capaz de “anestesiá-la” a mente, de confundir a curiosidade, de “distorcer” a percepção dos fatos, das coisas, dos acontecimentos. Trata-se, ainda assim, de palavras, ou seja, de um discurso por cuja força se produz um efeito na percepção da realidade concreta, por cuja força se pode dar lugar, por assim dizer, a uma perda de realidade. Em suma, no mais das vezes, em seus textos, a ideologia que, ao mesmo tempo, possibilita, dissemina e vela a opressão aparece como a produção de uma falsa consciência, como uma falsa representação que vela o real, e cujo desvelamento só poderia ser possibilitado por força da ação cultural.

Nos mesmos textos, porém, a realidade, segundo o modo como é pensada – o “pensamento-linguagem referido à realidade”, de que pode advir a pronúncia do mundo –, não pode ser a mesma de um indivíduo para outro (Freire, 2011b; García-Retana, 2016). Quem pensa e percebe a realidade o faz desde um dado ponto de vista, de uma certa leitura ou visão do mundo; de um mundo, porém, comum, cujo sentido, permanência ou mesmo transformação pode advir do próprio diálogo. Por isso também, não obstante seja singular e próprio a cada indivíduo a vivência da realidade, é pelas palavras, por proposições empíricas, que damos suporte e atestamos a concretude de nossa própria visão dessa realidade comum. E, se a atestação da “verdade” de uma visão de mundo, partilhada por meio de uma ideologia comum, também só é possível na medida em que as proposições empíricas servem para confirmar e dar coerência para essa visão, isto é, serve de suporte de verossimilhança, como, então, a atestação da “verdade” de uma visão de mundo pode garantir que não é falsa a consciência particular que tenho desse mundo comum? Isso torna, em outras palavras, problemático pensar a ideologia como falsa consciência ou como falsa representação do real, tornando problemática também a ideia de “perda de realidade” como elemento central da distinção entre ideologia e ação cultural. Ora, nesse caso, é plausível que o discurso ideológico se assemelhe ao romance (ao discurso literário) menos pela ficcionalidade que lhe podemos imputar do que por refletir a expressão simbólica de uma distinta maneira de alguém – indivíduo ou coletividade, pessoa ou personagem – “vivenciar” um mundo por essência comum (Eagleton, 1997). E se a uma realidade, a uma dada visão de mundo, pois, corresponde uma certa maneira de vivenciá-

lo, de constituí-lo na consciência, mesmo na ficção, a ela também pode corresponder uma visão política, isto é, uma perspectiva própria a um lugar ou posição social num campo atravessado pelo antagonismo, a partir da qual esse mundo já aparece como justo ou injusto, corrigível ou incorrigível, transformável ou pleno, mesmo em sua condenação à destruição. Daí porque, para Freire, o gesto de educar, ao dar lugar ao encontro de diferentes realidades, seja por natureza um gesto político.

Note-se o cuidado de Freire, por exemplo, de compreender a “ideologia campesina” herdada do sistema de *inquilinaje*², compreender o modo como, inseridos numa estrutura de dominação agrária tradicional, o povo construía e adería a uma realidade social que o excluía. Era sempre necessário para ele partir de um estudo do “pensar do povo”, de sua visão da realidade, isto é, das ideias por meio das quais o povo, entrelaçando fios ideológicos a fios da própria vivência, tecia os sentidos de si mesmo – para si mesmo e para o mundo – e desse mundo comum em que se via imerso e de que, no entanto, era a parte excluída.

É que a linguagem do educador ou do político (e cada vez nos convencemos mais de que este há de tornar-se também educador no sentido mais amplo da expressão) tanto quanto a linguagem do povo, não existe sem um pensar e ambos, linguagem e pensar, sem uma realidade a que se encontrem referidos. Desta forma, para que haja comunicação eficiente entre eles, é preciso que educador e político sejam capazes de *conhecer as condições estruturais em que o pensar e a linguagem do povo, dialeticamente, se constituem* (Freire, 2011b, p. 121).

Ora, esse modo de pensar a ideologia não dista realmente daquele exposto por Louis Althusser, em cujo pensamento eram também ressonantes as leituras do pensamento de Marx de filósofos como Antonio Gramsci e György Lukács. Num estudo aproximadamente contemporâneo³ ao trabalho de Freire no Chile, compreendendo a ideologia como uma forma de reprodução não repressiva das relações de produção na sociedade, Althusser a apresenta como uma representação da relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência (1980). Nesse sentido, a noção de ideologia está ligada às condições históricas das “formações sociais”. Por isso podemos pensar em “ideologias particulares”, partindo de recortes regionais ou de classes, isto é, em referência à diversidade de perspectivas da realidade dos diferentes atores sociais, então marcadas pelos antagonismos que atravessam a sociedade: “ideologia dos economistas vulgares”, ideologia burguesa, ideologia campesina, ideologia neoliberal etc.

Só do ponto de vista da luta de classes, pois, é que se pode pensar as ideologias existentes numa dada formação social (Althusser, 1980).

No caso de Freire, se reflexão e ação são inseparáveis – pedra de toque da ação cultural –, a toda ação deve corresponder um ‘quefazer’, um projeto, um anúncio, um sonho. É preciso, pois, que esteja a esse projeto também ligada uma leitura ou visão de mundo, uma ideologia particular, uma ideologia, nesse caso, da revolução. Mais ainda: não obstante a aparente contradição entre as duas formas de pensar a ideologia – por um lado, a ideologia como ‘falsa consciência’; por outro, como ideário de um povo ou de uma formação social –, a ela está ligada a própria realidade, não como um estado de coisas estático e acabado, mas como um processo cujo sentido não pode advir senão do próprio trabalho do pensamento humano, de um pensamento já marcado por condições de produção atravessadas pelo antagonismo. Se a realidade, enquanto um processo que “faz sentido”, é o produto sempre provisório e inacabado desse trabalho, é na medida mesma em que ela é também ideologia. Nesse sentido, a própria atestação da “verdade” da palavra repousará sempre sobre a relação entre realidade e ideologia, por cujo discurso aquela pode lograr seu sentido mesmo e esta, disseminar-se como o fundamento verossimilhante de um mundo comum; bem como a de sua “falsidade”, sobre a acriticidade desse trabalho do pensamento, isto é, sobre a ingenuidade da consciência que desconhece o caráter histórico da realidade e, por isso, a condição criadora de todo sujeito, enquanto sujeito da práxis, a saber, a condição de “ser-mais”.

Recorrendo ao filósofo brasileiro Álvaro Vieira Pinto (1960a; 1960b), cuja contribuição no contexto de produção da *Pedagogia do oprimido* é já bem conhecida, podemos reconhecer em suas ideias acerca da consciência do desenvolvimento certa proximidade com a relação aqui problematizada entre ideologia e realidade. Próximo ao que Freire chama de “conscientização”, “a consciência do desenvolvimento é num só ato representação da realidade e origem de transformações” (Vieira Pinto, 1960a, p. 33). Para ele,

[u]ma consciência é tanto mais capaz de representar a realidade quanto melhor conhece: a) as ideias gerais de que se está servindo para formular a sua representação; b) a razão por que são essas, e não outras, as ideias gerais que utiliza (Vieira Pinto, 1960a, p. 25).

Para Freire (2011b, p. 51), por sua vez, se a realidade não se reduz, por um lado, ao

mero objetivismo de um mundo para que o homem não é mais que espectador passivo, por outro, ela não se esgota no subjetivismo de uma consciência incapaz de escapar a uma posição solipsista. Não obstante, o mundo, que dá lugar ao encontro dos homens para pronunciá-lo, resulte do diálogo, a realidade, essa realidade comum por eles compartilhada, resulta da permanente dialeticidade entre subjetividade e objetividade. Quanto a Vieira Pinto, embora reconheça o primado da objetividade sobre a representação que a consciência dela tem, a operação desta sobre a realidade é criadora de coisas e de situações que, sem a ação objetiva dos homens, não existiriam. “O papel ativo da consciência é consubstancial à sua natureza de reproduzir em imagem a verdade da existência objetiva” (Vieira Pinto, 1960a, p. 15).

É importante aqui observar que, para Vieira Pinto, a realidade é o composto de fatores materiais e ideais. Embora, por ideias, ele entenda o conjunto das produções culturais presentes no espaço social – algumas permanecendo em “estado puro” como conhecimentos do campo científico, crenças e valores consagrados e cultuados, normas jurídicas, concepções filosóficas etc. –, algumas dessas são “ideias institucionalizadas”, objetivadas, que, por se apresentarem como figuras estáveis, como estruturas do real, entram na própria composição da sociedade. Ora, algumas dessas ideias objetivam as imagens que a comunidade tem de si mesma. São elas, por assim dizer, “a autoconsciência da nação” (Vieira Pinto, 1960a, p. 28), são elas ideologia:

Dada a infinidade de pontos de vista individuais possíveis sobre o mesmo real, não haveria modos de descrevê-los se, precisamente em razão dos supostos que todos têm, não estivessem forçados a se agrupar em reduzidos tipos e, em última análise, a se apresentar em duas modalidades extremas, que chamaremos de ingênua e de crítica. Num caso como noutro a consciência é sempre um conjunto de representações, ideias, conceitos, organizados em estruturas suficientemente caracterizadas para se distinguirem tipos ou modalidades (Vieira Pinto, 1960a, p. 20).

Em outras palavras, seja ela objeto de uma consciência ingênua ou de uma consciência crítica, tanto para Vieira Pinto quanto para Freire (2011b, p. 99), a ideologia se constitui pelo conjunto das representações comuns que dão sentido à realidade na medida em que lhe define o próprio limite – o limite que separa o pensável do impensável, o possível do impossível –, e cuja ruptura é a própria condição de sua radical transformação.

3 PALAVRA E REPRESENTAÇÃO

Se a ideologia se constitui pelo conjunto das “representações comuns” que dão sentido à realidade, cabe, pois, a pergunta: o que afinal é representação? Grosso modo, ou ao pé da letra, pela re-presentação tornamos de novo presente, por substituição, algo então ausente. Assim, por exemplo, pelo ato de lembrar, as memórias podem tornar presentes acontecimentos de um passado irrepetível. Ou ainda, pelo ato de pensar, as ideias podem substituir no imaginário coisas concretas ou mesmo abstratas. Assim, ao tentar dar sentido à palavra “representação”, estamos já lidando com uma re-presentação.

Nesse sentido, para Vieira Pinto, a re-presentação está na base do processo através do qual a consciência se relaciona com o mundo. As ideias, isto é, os conteúdos da consciência, reproduzem “segundo suas próprias condições e limites” aquilo que existe independente dela e que a afeta e determina. “Os fatos, as coisas, os outros homens e as relações entre eles refletem-se na consciência e nela se tornam percebidos” (Vieira Pinto, 1960a, p. 15). Para ele, porém, ou mesmo para Freire, a consciência não é um mero espelho. Ela não se restringe a refletir passivamente uma realidade externa. Ela não é uma coisa que recebe uma imagem invertida de uma realidade que repousa em si. Ora, refletindo sobre si e sobre o mundo, a consciência aumenta o próprio campo de percepção na medida mesma em que orienta sua visada a percebidos que, embora já estivessem presentes à “visão de fundo” (terminologia de Husserl) e já a afetassem, ainda não eram objeto de atenção (Freire, 2011b). Portanto, seja ingênua seja crítica, a consciência não re-presenta o mundo “espreitando” para fora de si mesma. Não há “fora” da consciência para uma perspectiva teórica que se define como uma volta às “coisas mesmas”. Ainda assim, para Freire, não se trata de um subjetivismo, uma vez que, por um lado, segundo o princípio de intencionalidade da consciência, “não há eu que se constitua sem um *não eu*”, isto é, “consciência e mundo se dão ao mesmo tempo”; por outro, não obstante a consciência encerre sempre um eu individual, o ato por meio do qual os homens – eu e o outro – constituem o mundo é por essência intersubjetivo, “cointencional”.

Mas o sentido da palavra representação se estende para além dos atos da consciência. No contexto das democracias representativas, por exemplo, é por re-presentação política das vontades que os homens se substituem, aparecendo para os outros “em nome de” uma instituição, de uma comunidade, de uma congregação, de uma

classe, de um país etc., ou segundo uma composição que se forma entorno de uma “imagem do povo”, da comunidade ou da sociedade, como é o caso dos Conselhos, das Câmaras, do Congresso etc. Assim, também, pode se dar a re-presentação num campo social atravessado pelo antagonismo entre aqueles que podem falar e agir “em nome do polo opressor” segundo uma “imagem da sociedade” que naturaliza a opressão e aqueles que podem fazê-lo em nome do “polo dos oprimidos” (Freire, 2011b, p. 65).

Algo análogo também se dá com as próprias palavras fora das sentenças. Note-se que elas podem se compor em torno de uma “imagem da língua”, re-presentável por meio de dicionários, de compêndios ou de gramáticas. E, em sentido ainda análogo à re-presentação na consciência, por exemplo, no processo de “codificação” (Freire, 2011b, p. 136), relatos, fotografias, coisas etc. podem re-presentar situações existenciais concretas de que os educandos-educadores ainda não têm plena consciência, compondo uma nova totalidade de partes então destacadas do que era ainda apenas visão de fundo. Assim também, as palavras podem re-presentar ideias (ou conceitos) e se referir a objetos do contexto, isto é, substituí-los dentro de enunciados que, por composição, podem formar uma “imagem do mundo”. Ora, e se, para Marx, o fetichismo da mercadoria era, sobretudo, um fetichismo do dinheiro, para Freire, ao pôr em jogo a disseminação dessa “imagem” mesma, não seria o próprio fetichismo do saber na metáfora da educação bancária também, sobretudo, um fetichismo das palavras, do verbalismo das palavras falsas, ocas e inautênticas?

E quanto à imagem do mundo? Ora, é preciso notar, porém, que o que viemos chamando até então de mundo, o “mundo” re-presentado, cuja imagem encerra uma leitura da realidade, uma visão de mundo, não corresponde rigorosamente ao planeta Terra. O planeta Terra, nesse sentido, só é mundo na medida em que abriga em seus limites a condição e a existência do homem na Terra⁴. O nome “mundo”, ou o que ele re-presenta, não esgota seu sentido na natureza ou no cosmos, posto que também pertence à história: “mas mesmo a natureza e a história, e ambas no seu entrelaçamento recíproco, sobrepondo-se uma à outra, não esgotam o mundo” (Heidegger, 2002, p. 111). Na palavra “mundo” – podemos perceber em designações como “mundo grego”, “mundo antigo”, “mundo moderno” etc. – está coimplicado o próprio fundamento do “mundo”, mesmo a palavra pertencendo a um discurso científico, filosófico, religioso etc. Seguindo as linhas da reflexão heideggeriana acerca da representação, temos que a “imagem do mundo”, pois,

é a própria imagem que se faz do horizonte de sentido das coisas, do “ente na totalidade”. Mais ainda: é o próprio modo como o mundo se nos dá enquanto ob-jeto⁵.

Na palavra imagem, pensa-se, à partida, o retrato de algo. De acordo com isso, a imagem do mundo seria como que uma pintura do ente na totalidade. Mas a imagem do mundo diz mais. Queremos com isso dizer o mundo mesmo, ele, o ente na totalidade, tal como para nós é paradigmático e vinculativo. A imagem não quer aqui dizer um decalque, mas aquilo que surge na expressão coloquial: temos a imagem de algo. Quer isto dizer que a própria coisa está diante de nós, tal como está no seu estado para nós. *Fazer-se a imagem de algo quer dizer pôr o ente mesmo, no modo como está no seu estado, diante de si, e, enquanto posto desta forma, tê-lo constantemente diante de si* (Heidegger, 2002, p. 112).

Note-se que não é senão para o homem que o mundo se presentifica como “imagem”. Nesse sentido, o homem é ao mesmo tempo o destinatário e o suporte da “imagem do mundo”, da re-presentação. “Que o mundo se torne imagem e que o homem, dentro do ente, se torne *subjectum*, é um e o mesmo processo” (Heidegger, 2002, p. 115). E é com base em si mesmo que ele tem de se pôr em relação ao ente enquanto algo objetivo e que o próprio homem se põe em cena, isto é, põe a si, ao mesmo tempo, como cena e personagem no gesto mesmo de re-presentação do mundo. Estaríamos, aqui, realmente tão distantes do tema freireano da práxis? Em outras palavras, para que o mundo se re-presente, é preciso que o próprio homem seja, ao mesmo tempo, o fundamento da re-presentação e, enquanto re-presentável, também seu ob-jeto. Em termos freireanos, podemos dizer: na leitura do mundo, é preciso que o homem, ao mesmo tempo que o lê, leia a si mesmo como fonte de sentido e parte desse mundo. É preciso que o homem seja aquele que re-presenta a partir de si mesmo e para si mesmo a realidade que habita e que o afeta, que ele seja já um sujeito⁶.

Ora, para Heidegger, a representação é um modo histórico de interpretação do ser, nesse caso, fundado na modernidade e próprio dela. “O processo fundamental da modernidade é a conquista do mundo como imagem” (Heidegger, 2002, p. 117). De qualquer modo, não advém do próprio espírito moderno, que dá lugar, ao mesmo tempo, ao humanismo renascentista e ao cartesianismo, bem como à colonialidade, sombra do projeto moderno de emancipação, e à alienação como condição epocal da humanidade moderna, relações conceituais fundamentais para a filosofia moderna – aqui, caras ao pensamento freireano – como é o caso da concepção da “subjetividade” como *cogitatione*,

do “sujeito” como *ego cogito* e do mundo como *cogitatum*, como *res extensa*? E, nesse mesmo sentido, enquanto ob-jeto do pensamento não seria o próprio sujeito, mesmo enquanto *res cogitans*, também um *cogitatum*? Não decorreria desse espírito objetificador também o curso ambíguo de uma racionalidade que se liberta das superstições e dos mitos na mesma medida em que, ao representar o Outro a partir de um espelho de si mesmo, encobre na própria forma de um mito a violência sacrificadora desse Outro, isto é, seu apagamento e constituição segundo a medida do Mesmo? Nesse sentido, o “eu colonizo” ao Outro, à mulher, ao crioulo, ao homem vencido, em uma erótica alienante, em uma econômica capitalista mercantil, não seguiria historicamente seu rumo próprio até o *ego cogito cogitatum*? (Dussel, 1992) Não é também essa a ambiguidade de um insistente discurso que, em nome da democracia, da liberdade e da eficácia, asfixia a própria liberdade, ao submetê-la à padronização de fórmulas e de maneiras de ser, ao “burocratizar a mente” (Freire, 2011a, p. 58)? Tal ambiguidade, própria da re-presentação moderna não se expressa em certa ambivalência de um “projeto de nação” ou de um “quefazer”, quando já dado, em vista de uma sociedade anunciada, cujo sentido se condensaria na forma própria de uma ideologia particular, de uma ideologia do desenvolvimento ou da revolução?

Pela imagem do mundo, pois, não só a realidade se nos revela enquanto ob-jeto, como representação, mas enquanto efígie do real, na medida mesma em que o substitui e deve valer por ele, a realidade já se nos apresenta como necessária, como “o” inevitável, como aquilo que, por isso mesmo, deve ser obedecido e contra o qual nada é possível. É nesse sentido que, por vezes, sob a etiqueta do “concreto”, a realidade nos é mostrada em sua dureza, em seu poder de intimidação, a partir de um discurso por meio do qual o real pode se tornar inteligível. Pensemos, por exemplo, no discurso neoliberal da austeridade econômica – tão em voga em nossos dias. Ele nos apresenta um real sob a lente inteligível das leis econômicas do capital financeiro que já o re-presenta sob a forma da catástrofe, da crise de responsabilidade fiscal, da desconfiança do “mercado”, sob o constante medo de inflação descontrolada e de retração econômica, da crescente destruição de um Estado que, em última instância, esse mesmo discurso visa mutilar. Em outras palavras, para a imagem do mundo, para a realidade enquanto re-presentação, é imprescindível um discurso que lhe sirva, ao mesmo tempo, de fiador do real, objetificando-o, e de seu guardião, isto é, de um discurso capaz de investir essa re-presentação de seu poder de intimidação. Para a realidade, pois, é imprescindível a linguagem, a palavra.

E, por sua cisão mesma, pelo *pathos* da distância que lhe é inerente, a própria palavra torna presente essa ambivalência, sem, porém, realmente presentificá-la, isto é, sem propriamente re-presentá-la. Como parte de uma língua, a palavra carrega atrás de si toda a história de servidão e de libertação rememorada, esquecida e reinventada dos povos que ela ajudou a construir e que incessantemente a reconstruíram. Por isso, mais uma vez, não pode haver fora da ideologia para a palavra.

Na língua, portanto, servidão e poder se confundem inelutavelmente. Se chamamos de liberdade não só a potência de subtrair-se ao poder, mas também e sobretudo a de não submeter ninguém, não pode então haver liberdade senão fora da linguagem. Infelizmente, a linguagem humana é sem exterior: é um lugar fechado (Barthes, 2004, p. 15).

Assumir a língua como um “lugar fechado” é pensá-la, ao mesmo tempo, a partir da topologia social a que ela dá lugar e da “situação-limite” que a encerra. Quanto à topologia da língua, segundo Barthes (2010), é importante ter em mente que cada ato de fala, cada palavra proferida, não importa se por uma pessoa ou personagem, se num contexto real ou ficcional, é a expressão mesma de um socioleto e traz, por isso, a marca de um lugar social. Enquanto falantes, estamos todos presos nessa regionalidade da língua, na trama das lutas nela emudecidas. E é essa “impiedosa tópica” da língua que regula a própria vida da linguagem⁷. É por força dela, por exemplo, que classificamos os sexos segundo os gêneros, as raças segundo as cores, as ofensas segundo o nome dos povos etc., bem como tornamos ir-re-presentável tudo que permanece “sem nome”. Se pela re-presentation o significante pode tocar o real, refletindo a própria inseparabilidade das duas dimensões da práxis, a saber, pensamento e ação, não é certamente repetindo-o por meio de uma cópia imperfeita, mas por significá-lo, isto é, por fazer dele signo, quer dizer, marcá-lo tal como o sangue nos batentes marca a porta ou como o *karimu* ou a circuncisão marca o destino dos homens.

Quanto à “situação-limite” que encerra a língua, à impossibilidade mesma de ultrapassá-la, trata-se, como já dito, da questão do próprio limite cuja ruptura, segundo os pensamentos de Vieira Pinto e de Freire, é a própria condição de radical transformação da realidade e da ação cultural. Se assumíssemos a ideologia como mal de representação, como falsa consciência, assumiríamos também que, por uma tal ruptura, teríamos acesso a uma visão “verdadeira” da realidade. Segundo tal interpretação, então, o processo de conscientização, isto é, o trabalho da crítica, não seria muito diferente daquele da segunda

navegação de Platão, seria como uma saída da caverna, ou como a visão nítida de ciprestes, já dados na realidade e escondidos pela névoa da ideologia. Nesse caso, a situação-limite refletiria a própria opacidade que apresentaria como total uma representação incompleta da realidade, cuja perda dissimulada seria a própria parte que me caberia enquanto consciência transcendental, enquanto ser-mais, na constituição e na transformação dessa mesma realidade. No entanto, vimos como podem ser problemáticos tais pressupostos. Como doravante compreender as situações-limite e como tal compreensão pode lançar nova luz sobre a relação entre palavra, ideologia e realidade?

4 SITUAÇÃO-LIMITE E TEMPORALIDADE

Para Freire, é a partir de seus “limites” que a realidade se revela para nós, isto é, que ela se mostra e se destaca da visão de fundo enquanto realidade. Em outras palavras, é pelas próprias “situações-limite” que a realidade se mostra em sua objetividade, para além dos caprichos de nossos desejos e fantasias. E é ultrapassando seus limites mesmos que podemos pensar as condições reais de sua transformação. As situações-limite não são, por isso, senão:

[...] dimensões concretas e históricas de uma *dada* realidade. Dimensões desafiadoras dos homens, que incidem sobre elas através de ações que Vieira Pinto chama de ‘atos-limites’ – aqueles que se dirigem à superação e à negação do *dado*, em lugar de implicarem na sua aceitação dócil e passiva (Freire, 2011b, p. 125).

Para Vieira Pinto, diferente do que, segundo ele, preconizava Karl Jaspers, as situações-limite não constituem a fronteira entre o ser e o nada, mas “entre o ‘ser’ e o ‘mais ser’”. Elas não são o termo insuperável das possibilidades de ação, mas a “margem real de onde começam as mais ricas possibilidades”, portanto, não obstante se deem para nós como “limites”, elas “não são a morada do desespero, mas a da esperança” (Vieira Pinto, 1960b, p. 284). Freire, porém, vai mais além: pois, uma vez superadas pelos atos-limite, com a transformação da realidade, novos limites surgirão e com eles, novas situações-limite, provocando mais atos em vista de sua superação (2011b). São elas, por isso, a própria diferença que desloca e distancia a realidade para uma consciência ingênua da realidade para uma consciência crítica. Sendo o ponto de partida ou início sempre recorrente de um processo interminável de conscientização, por elas se desvelam ao

mesmo tempo a marca da mão humana e o caráter movente da própria realidade. Por isso, não obstante se trate da ruptura de limites ou fronteiras, não há realmente movimento de saída, mas, na tentativa mesma de tocar o “real”, o desmascaramento de uma “realidade” cuja revelação de sentido nada pode desvelar senão novas máscaras, isto é, novas (ou velhas) ideologias.

Pelas situações-limite, pois, revela-se o próprio caráter de máscara e a força domesticadora⁸ com que a realidade pode se dar para nós. É, pois, a própria experiência do “limite” que nos apresenta o real como aquilo que falta à “imagem da realidade”; que nos apresenta a realidade, ao mesmo tempo, como intimidação e como máscara, como semblante. Daí a importância das situações-limite para a crítica: é por elas que podemos ter acesso ao real do próprio semblante, o real do discurso que nos apresenta a realidade como limite inamovível, como intimidação, ou seja, como aquilo em relação ao qual só nos resta aceitar e obedecer.

Isso, porém, não quer dizer que, para além das situações-limite, restaria o real como uma espécie de “fora” metafísico, um transcendente irrepresentável. Enquanto revelação do próprio fechamento, as próprias situações-limites, por sua vez, desvelam uma abertura: “não são a abertura para a transcendência metafísica ou religiosa, como julga o filósofo que concebeu pela primeira vez esta ideia, mas a abertura para a transcendência histórica” (Vieira Pinto, 1960b, p. 284).

Suspendendo, porém, aqui, o mérito da crítica – e até nos opondo a ela –, cabe considerar a formulação inicial dessa noção. Ora, para Jaspers (1965), é a própria morte que aparece como o exemplo mais instrutivo de situação-limite. Não obstante somente os homens a conheçam, isto é, saibam que um dia morrerão, todas as concepções acerca do estar morto são desprovidas de base empírica. E, dado que o morrer conota a ausência mesma da consciência de existir, decorre disso a ideia de que estar morto é já não ser, de que a morte é o nada.

Para uma consciência puramente vital, isto é, não consciente existencialmente de si mesma, por desconhecê-la, a morte não é propriamente uma realidade. Para o ser humano, cuja consciência de existir se dá no horizonte de possibilidade aberto entre o nascer e o morrer, é a realidade mesma da morte que, para ele, introduz o impossível. Em outras palavras, enquanto nada, a morte é a impossibilidade mesma de toda possibilidade, é o ‘limite’ da própria existência. E “a resposta a essa ‘situação-limite’ há de ser encontrada na

consciência existencial de mim mesmo” (Jaspers, 1965, p. 92).

Entretanto, além da consciência existencial de si, a situação-limite da morte também nos abre para a nossa própria temporalidade. Segundo Jaspers, diferente do tempo cíclico em que o início se liga diretamente ao fim, o nascer ao morrer, tempo da recorrência, da repetição, da imortalidade de tudo que se produz em tal ciclo; no tempo linear a que as situações-limite do nascer e do morrer nos abrem, nós nos colocamos necessariamente “no” tempo do mundo, diante de nós mesmos, como seres temporários e temporais, lançados num mundo que já era muito antes de nós sermos e que prosseguirá sendo bem depois de já não sermos: “não podemos fugir ao tempo do mundo; não há outro mundo real e investigável nem anterior, nem posterior ao tempo, que seja também temporal” (Jaspers, 1965, p. 94). Seria, porém, um erro grosseiro reduzir a noção de situação-limite do filósofo alemão a um conformismo decadentista, para que toda mudança estaria aquém do destino imutável da morte. Ora, se por um lado, as situações-limite para Jaspers são necessárias e imutáveis, são destinos inescapáveis, além dos quais “nada” há; por outro, é por elas mesmas que abrimos nosso pensamento e nossa experiência para a temporalidade da consciência e do mundo, é por elas que “emergimos”⁹ e nos abrimos para a história, cujo movimento supõe uma ruptura com limites que já não são exteriores ao mundo, mas interiores a ele, com limites que não projetam seu “fora” em direção ao “nada”, mas a partir do “não-ser”, do “ainda sem sentido” para a consciência e, por isso, do ainda impossível. É por isso que, para ele, as situações-limites também nos põem diante de nossa própria liberdade.

Enfim, enquanto existência possível (*Existenz*) somos liberdade. Em sua liberdade, a existência sabe-se em relação com a transcendência pela qual se oferece a si mesma. A realidade de nossa existência é o eu em seu devir temporal. Está em nosso amor, fala e é nossa consciência; põe-nos em relação com outros e é nossa razão (Jaspers, 1965, p. 29).

Nesse sentido, se retomarmos a noção de atos-limite na perspectiva de Vieira Pinto e de Freire: transcendendo historicamente, os atos não rompem com a realidade partindo de fora, de outro mundo. Eles “acontecem” na própria imanência do mundo, não para além de seus limites, mas para além ou mesmo contra os limites de sua “imagem” no tempo, da “imagem do tempo” que re-presentam. E enquanto partida daquilo que é “ainda” impossível, porque é estranho à estrutura dessa re-presentação, é de um tempo outro que os atos-limite são a própria abertura. Note-se, nesse sentido, a relação que o próprio Freire

estabelece entre a noção de situação-limite e a epocalidade da história.

Para ele (Freire, 2011b), os temas que caracterizam uma época – isto é, aquilo que, em dado período, ocupa e preocupa os homens, suas ideias, concepções, esperanças, dúvidas, valores e, claro, desafios; aquilo que desponta como tópico disciplinar ou tema transversal para se tornar objeto de pleito e disputa, direito de saber a ser reivindicado, e se inscrever nas prescrições curriculares de seu tempo – se encontram ligados entre si segundo relações de contradição e sobredeterminação. Freire, inclusive, pensa-os segundo sua generalidade, de forma quase silogística, em círculos concêntricos, dos temas de caráter universal – como é o caso dos temas que atravessam toda uma unidade epocal, a exemplo daqueles hodiernamente ligados à opressão desumanizante, por cujas situações-limite os homens se acham quase coisificados – aos mais particulares, de caráter setorial ou regional – como é o caso dos temas ligados ao subdesenvolvimento, às desigualdades regionais, à concentração latifundiária, ao coronelismo e assim por diante. Desse modo, para ele, o que nos permite dizer “hoje” ou “atualmente”, não é realmente uma suposta sincronia localizável num ponto qualquer do calendário, mas a própria suspensão temporal¹⁰ que dá lugar ao encontro e ao desencontro dos seres humanos ante as situações-limite que põem em jogo sua própria humanidade.

Nesse sentido, Freire (2011b) entende uma unidade epocal como o conjunto dos temas em vista dos quais os homens pronunciam seu mundo comum e a si mesmos – sendo eles encobertos enquanto temas pelas situações-limite, fazendo-os aparecer como “determinantes históricas” e obstando, assim, o ser-mais dos homens. Ora, enquanto “representações concretas”, os temas são a própria expressão da realidade no tempo. No universo temático que define, pois, uma época, é em vista deles – ou das re-presentações fundamentais de seu tempo – que os homens tomam posições contrárias, pondo em jogo as “imagens do mundo” que dão sentido a esse tempo, ora lutando pela manutenção destas ora pela sua destruição – haja vista, nesse sentido, o que Heidegger, em sua crítica à re-presentação, chamava de “combate das mundividências”¹¹.

Nesse sentido, por nos projetar a partir do “não-ser”, do “ainda sem sentido”, é preciso que o “acontecimento” dos atos-limite, enquanto ruptura, seja ele mesmo o anúncio “ainda” mudo de um futuro. Não se trata, por isso, de um futuro antecipável, previsível, como um “depois” ou “adiante” agendável, planejável – isto é, como seria o caso do anúncio de oscilação no mercado de ações ou de seca no sertão nordestino. É preciso

que se trate de um “depois”, por assim dizer, fora de época e de um “anúncio” que venha como uma fratura desse tempo mesmo da “imagem do mundo”.

Portanto, se a ruptura que caracteriza os atos-limite é ela mesma imanente à história e, ainda assim, devendo ser eles inéditos e viáveis, enquanto aos atos-limite deve corresponder um “depois” – não um “depois no” tempo (não em dada “imagem do tempo”), mas, por assim dizer, um “depois do” tempo –, às situações-limite de que são a ruptura deve corresponder um “ainda”. A esse “ainda” corresponderia, por um lado, a continuidade de um passado “ainda” presente, “ainda” repetido e presentificado, isto é, “ainda” re-presentado, disseminado e universalizado por meio de dispositivos ideológicos; e, por outro, a potencialidade de um real “ainda não” pensado, “ainda não” formalizado, “ainda não” re-presentado pela linguagem, “ainda não” “domesticado” ou “burocratizado”, e de que o “inédito” pode extrair sua própria “viabilidade”.

5 PALAVRA CINDIDA

A questão, pois, do “ainda” e do “depois” da palavra nos coloca diante do problema da situação-limite que encerra a linguagem, isto é, diante da questão dos “limites” mesmos da língua e, considerando a língua como “lugar fechado”, diante da questão do próprio limite que para nós, falantes, separa o pensável do impensável, o possível do impossível. E se, como vimos, a transcendência do “depois” não pode se dar realmente “para fora”, mas apenas “na” própria história, essa questão nos remete ao problema da materialidade da própria palavra.

A ideia de que a língua é, por assim dizer, um “lugar fechado”, por um lado, ao apontar a falta de um “fora”, coloca-nos diante do próprio limite que a linguagem inscreve em relação ao real, diante do problema de que não há realidade com sentido fora dela. Por outro, uma vez que não há “fora” da linguagem, é por ela mesma e no próprio âmbito dela que se jogam os próprios jogos de linguagem da diferença, as relações do dentro e do fora, das inclusões e das exclusões:

O real não é representável, e é porque os homens querem constantemente representá-lo por palavras que há uma história da literatura. Que o real não seja representável — mas somente demonstrável — pode ser dito de vários modos: quer o definamos, com Lacan, como o *impossível*, o que não pode ser atingido e escapa ao discurso, quer se verifique, em termos

topológicos, que não se pode fazer coincidir uma ordem pluridimensional (o real) e uma ordem unidimensional (a linguagem) (Barthes, 2004, p. 21).

Ora, é no âmbito mesmo de uma unidade epocal que a língua – que dá forma aos temas fundamentais de uma época e de que vem o próprio potencial irruptivo das palavras geradoras –, por força de sua “impiedosa tópica”, dá lugar ao “combate” das “imagens do mundo” e trava a “guerra das linguagens”. Enquanto falante, enquanto sujeito da linguagem e na linguagem – ao mesmo tempo, suporte, fundamento, *subjectum*, e re-presentado, isto é, ob-jeto –, desde que nomeio, sou nomeado, ficando por isso preso na rivalidade dos nomes, na rivalidade das palavras. Daí que é desse encerramento da língua que advém tanto a fantasia de uma liberdade absoluta “fora” da linguagem (Barthes, 2004), quanto a ilusão mesma que acompanha a noção da total emancipação, advinda do sonho da eliminação de toda re-presentação (Laclau, 2000).

Isso, claro, coloca-nos o problema de que o ato-limite da linguagem não pode realmente se dar absolutamente “fora” da língua. É preciso que ele, como meio de ruptura, seja ao mesmo tempo interno e externo, seja ato irruptivo e situação a ser rompida, seja ao mesmo tempo “depois” e “ainda”. É nesse sentido que compreendemos a cisão no “âmago” das palavras. E agora podemos deixar mais claro: trata-se da cisão na palavra entre a realidade re-presentada pela ideologia, que ao mesmo tempo dá sentido e mascara o real, e o próprio real da palavra. Compreendamos.

É, para tanto, importante notar que a relação entre ato-limite e situação-limite na linguagem, isto é, entre o depois e o ainda, constitui uma relação dialética – isso, se a entendemos segundo a dialética demonstrada por Badiou entre o real e a realidade, ou seja, seu semblante. Para ele (Badiou, 2017), assim como para Lacan¹², não há acesso direto ao real – como aquilo que resiste à representação, ele não pode ser tocado pela intuição ou mesmo pelos conceitos –, por isso, para presentificá-lo, precisamos, por assim dizer, re-encená-lo, precisamos de discursos para formalizá-lo, discursos por meio dos quais se produzam re-presentações para substituí-lo, para tomar seu lugar, re-produzindo inclusive o caráter intimidante que caracterizaria a força de sua própria objetividade. Por isso, também, o real, ele mesmo, somente se revela na ruína dessa efígie, desse semblante.

Em outras palavras – e continuo aqui com as metáforas teatrais – só se chega ao real desmascarando-o. O real – como a filosofia segundo Descartes – avança mascarado. Logo, é preciso desmascará-lo. Mas vocês estão vendo que é preciso desmascará-lo ao mesmo tempo que se leva

em conta o real da própria máscara (Badiou, 2017, p. 23).

O real não é senão o momento em que a máscara se torna mais real do que o real que ela substitui: o real, pois, é “aquilo que desrepresenta a representação”¹³. Esse desmascaramento, o ato por meio do qual a máscara do real é arrancada, porém, é o próprio ato por meio do qual se institui a diferença entre o real e seu semblante. Em outras palavras, é o próprio ato por meio do qual reconhecemos o caráter de representação da representação, a marca da mão humana na realidade opressora que a ideologia fatalista nos apresenta como inevitável. E, se há um real da própria máscara, é também por esse ato mesmo que podemos dividi-lo. Essa divisão, esse “acontecimento”, porém, “é algo que vem de alhures, de um alhures interior, se assim podemos dizer, ainda que esse alhures seja dificilmente situável e, infelizmente, muitas vezes improvável” (Badiou, 2017, p. 28). Essa divisão se dá a partir do que Badiou chamava de um “ponto de impossível” da formalização. Isso quer dizer que o real se manifesta sempre de um “impasse da formalização” desse real. No caso da linguagem, o impasse advém de seu próprio fechamento.

Ora, se falamos do limite da linguagem, isto é, de sua representação interna por meio de significantes que lhe pertencem, – já deve ter ficado claro – findamos por subverter as relações entre internalidade e externalidade. A língua, pois, como sistema de diferenças, como sistema fechado de signos, não pode prescindir da significação de seu próprio limite. Caso contrário, haveria uma parte da língua fora dela mesma, a saber, aquela que significa seu próprio limite. Mais ainda: se pensarmos, com Saussure, que a língua enquanto sistema de signos é uma relação entre um sistema de significantes, de palavras, e um de significados, ou seja, de conceitos, em que o primeiro representa o segundo; supor que a relação de representação seja total, – como suporíamos através do representacionismo clássico (idealismo pré-hegeliano) –, que há correspondência total, um pleno isomorfismo entre os sistemas, os conceitos teriam uma incontestada primazia sobre as palavras e a língua, por isso, não poderia significar seu próprio limite (Laclau, 2000). É preciso, pois, que, nesse sistema fechado da língua, as palavras que significam seu limite marquem e dissimulem a falha mesma que a constitui e sirvam, ao mesmo tempo, de lugar vazio no sistema e tentativa preenchimento, através do processo mesmo de nomear – claro, com palavras que já possuem outros significados – o que é “ainda” inominável. E se pensarmos o real como o irrepresentado, é o próprio real da língua aquilo que, ao mesmo tempo, transcende a re-presentação e se inscreve nela. E, uma vez que não há “fora” da língua, o

“real da língua” se torna um nome para a própria falha que a previne de atingir sua plenitude, em se tornar completa (Laclau, 2000).

Pelo real da língua, por sua materialidade, entendemos essa precedência do significante sobre o significado, das palavras sobre os conceitos, necessária para a própria abertura do “depois” inscrita na língua como significante vazio ou como palavra geradora. Ao mesmo tempo que é negatividade, ou seja, lugar vazio e limite, enquanto palavra de uma língua, nela também se inscreve a tópica dos conflitos sociais e por ela se dá a própria divisão do real. Ou, de modo ainda metafórico, e tomando emprestado as palavras de Barthes: na “guerra das linguagens” – onde, no seio de uma mesma língua as linguagens se dividem –, “entre dois assaltos de palavras”, a transcendência das situações-limite “acontece” “como uma passagem incongruente – *dissociada* – de uma outra linguagem, como o exercício de uma fisiologia diferente” (2010, p. 38).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por um lado, como disse Paulo Freire, numa nota de rodapé da *Pedagogia do Oprimido* (2011b, p. 102), o sentido profético e esperançoso da ação cultural ou ainda de uma educação da “palavra verdadeira” resulta de seu próprio caráter utópico, “tomando-se a utopia como a unidade, inquebrantável entre a denúncia e o anúncio”, isto é, na travessia mesma por meio da qual uma realidade comum se divide em duas: “denúncia de uma realidade desumanizante e anúncio de uma realidade em que os homens possam ser mais”. Por outro lado, as próprias situações-limite, cuja denúncia desvela a produção ideológica de uma realidade domesticadora, implicam no reconhecimento da existência daqueles a quem ela direta ou indiretamente serve e daqueles cuja possibilidade do ser mais passa por sua destruição: “[a] libertação desafia, de forma dialeticamente antagônica, a oprimidos e a opressores. Assim, enquanto é, para os primeiros, seu ‘inédito viável’, que precisam concretizar, se constitui, para os segundos, como ‘situação-limite’, que necessitam evitar” (Freire, 2011b, p. 131).

O próprio dos homens, enquanto consciência de si e do mundo, é estar em constante relação de enfrentamento com a própria realidade (Freire, 2011b). Não obstante, é por esse antagonismo que uma realidade se divide e abre seu horizonte para uma realidade outra, para aquela “ainda” impossível por estar “fora” de seu âmbito de sentido,

tal abertura se dá no âmago das mesmas palavras – *asentamiento*, oprimido, liberdade, homem etc. –, isto é, de palavras que expressam ambos os mundos: de palavras cindidas.

É a cisão no âmago dessas palavras que se estende para dentro, para a alma do oprimido e introduz nele o próprio opressor, bem como o gérmen de esperança e o compromisso de transformação; que se espraia ao longo das séries de significantes marcando a própria língua com sua “impiedosa tópica” e com os pontos de fuga que inscrevem em sua paisagem fechada as próprias falhas de seu fechamento; que se alonga do “ainda” de um passado opressor que insiste em se presentificar a um “depois” que rompe com a própria imagem do tempo a que pertencem; que inscrevem o antagonismo no cerne do próprio saber, haja vista o *curriculum* – formal ou oculto – ter se tornado seu campo mesmo de disputa e meio de reconhecimento ou de assujeitamento. É preciso, por isso, compreender as palavras a partir dessa cisão. Isso bem poderia ser a resposta para uma questão que se faria emergir do próprio pensamento freireano: como conceber a palavra de modo a entender que um mesmo significante possa conter a violência opressiva e objetificadora da ideologia dominante e a potência irruptiva dos temas geradores de uma época?

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. **A ideologia e os aparelhos ideológicos do Estado**. Lisboa: Presença Editorial, 1980.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

BADIOU, Alain. **Em busca do real perdido**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BARTHES, Roland. **Aula**: aula inaugural da Cadeira de Semiologia Literária do Colégio de França. 14. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DUSSEL, Enrique. **1942 El encubrimiento del outro**: Hacia el origen del mito de la modernidad. Madrid: Nueva Utopía, 1992.

EAGLETON, Terry. **Ideologia**: uma introdução. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, Boitempo, 1997.

FREIRE, Anita Maria Araújo. Inédito-viável. *In*: REDIN, E.; STRECK, D. R.; ZITKOSKI, J. J.

(orgs). **Dicionário Paulo Freire**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 223-225.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam. São Paulo: Cortês, 1989.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2011a.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2011b.

GAJARDO JIMENEZ, Marcela. Paulo Freire. Los años del exilio en Chile. **Pedagogía y Saberes**, Bogotá, n. 55, p. 11-23, dez 2021. Disponível em: <https://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/PYS/article/view/12407>. Acesso em: 20 dez. 2022.

GARCÍA-RETANA, José Ángel. Compromiso y esperanza en educación: los ejes transversales para la práctica docente según Paulo Freire. **Revista Educación**, n. 40, v. 1, p. 113-132, 2016. Disponível em: https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?pid=S2215-26442016000100113&script=sci_abstract&tlng=es. Acesso em: 20 dez. 2022.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1965.

LACLAU, Ernesto. Identity and hegemony. *In*: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. **Contingency, hegemony, universality**: contemporary dialogues on the left. London: Verso, 2000. p. 44-89.

MISIASZEK, Greg W.; TORRES, Carlos A. Ideologia. *In*: REDIN, E.; STRECK, D. R.; ZITKOSKI, J. J. (orgs). **Dicionário Paulo Freire**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 217-218.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e realidade nacional**: a consciência ingênua. v.1. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960a.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e realidade nacional**: a consciência crítica. v.2. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960b.

NOTAS:

¹ Ora, se por performatividade entendermos aquela propriedade inerente aos proferimentos verbais, teorizada por John L. Austin, por meio da qual, no momento mesmo e em decorrência de sua realização, algo poderia ser levado a acontecer ou algum fenômeno a existir no mundo social; enquanto forma de leitura ou de interpretação de um texto, tal propriedade expressaria aquilo por meio do qual a leitura desse texto não poderia se separar de sua própria reescrita. Trata-se, pois, na interpretação performativa, de explorar essa qualidade mesma da linguagem de ser, na singularidade mesma de sua ocorrência, ao mesmo tempo

significativa e prática, isto é, de pôr em movimento um conjunto de efeitos ou ainda de transformar aquilo mesmo que se deixa cair em sua rede significativa. Neste caso, o próprio texto.

² A *inquilinaje* é o nome por meio do qual se tornou conhecido o sistema de exploração agrária do Chile, que teria surgido na metade do século XVII e era ainda dominante antes da reforma agrária. Assim, no território chileno, chamava-se *inquilino* ao sujeito que residia no campo, numa terra que não era sua, contando com um lugar para viver e explorar por conta própria, mas com o compromisso de trabalhar de nela produzir em benefício de seu dono.

³Esse estudo que resultou na obra *A ideologia e os aparelhos ideológicos do Estado* (1980) é aproximadamente contemporâneo de trabalhos como *Educação como prática da liberdade* e da *Pedagogia do Oprimido*, tendo sido publicado pela primeira vez na revista *La pensée*, em 1971. Essas obras, pois, parecem condensar ideias ressonantes nas leituras do pensamento de Marx feita por filósofos como Antonio Gramsci e György Lukács, responsáveis por renovar a interpretação do materialismo histórico. Por tal contemporaneidade, pois, podemos perceber uma tradução do pensamento de Marx que dará lugar ao repensar de muitas de suas questões seminais – a exemplo da relação dialética entre estrutura e superestrutura, entre o sujeito e a ideologia, entre o conceito de estrutura e o conceito psicanalítico de inconsciente, bem como o papel da linguagem nas relações de dominação etc. –, propiciado pelo surgimento de uma nova tendência ou vertente na tradição marxista – em que incluiríamos ou com que dialogaram alguns dos pensadores citados no presente ensaio, como Álvaro Vieira Pinto, Roland Barthes, Alain Badiou e Ernesto Laclau.

⁴Aqui, seria preciso pensar na hipótese limite, feita por Hannah Arendt ao problematizar o que definiria a condição humana: a hipótese de uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta (ARENDR, 1997, p. 17)

⁵ Em sua origem latina, a palavra “objeto” designa literalmente aquilo que está posto ou colocado ante ou adiante de nós: composta pelo radical *-jectum*, do verbo *jacere*, que também dá origem ao verbo “jazer”, quer dizer “aquilo que jaz”, “aquilo que se põe”; e, do prefixo *ob-*, que significa “ante” ou “diante de”.

⁶ Para Heidegger, é preciso compreender a palavra *subjectum* como a tradução do grego *hypokheimenon*. Por ela se menciona o subjacente, aquilo que, enquanto fundamento, reúne tudo sobre si. “Mas se o homem se torna no primeiro e autêntico *subjectum*, então isto quer dizer que o homem se torna naquele ente no qual todo o ente, no modo do seu ser e da sua verdade, se funda” (HEIDEGGER, 2002, p. 111).

⁷ Segundo Barthes, “a linguagem é uma legislação, a língua é seu código. Não vemos o poder que reside na língua, porque esquecemos que toda língua é uma classificação, e que toda classificação é opressiva: *ordo* quer dizer, ao mesmo tempo, repartição e cominação” (2004, p. 12).

⁸ Acerca da realidade, tal como apresentada por uma ideologia fatalista, Freire dizia: “[...] em si mesma, esta realidade é funcionalmente domesticadora. Libertar-se de sua força exige, indiscutivelmente, a emergência dela, a volta sobre ela. Por isto é que, só através da práxis autêntica, que não sendo ‘blablablá’, nem ativismo, mas ação e reflexão, é possível fazê-lo” (Freire, 2011b, p. 52).

⁹ Segundo o próprio Freire, “[da] *imersão* em que se achavam, *emergem*, capacitando-se para *inserir-se* na realidade que se vai desvelando. Desta maneira, a *inserção* é um estado maior que a *emersão* e resulta da conscientização da situação. É a própria consciência histórica” (Freire, 2011b, p. 141).

¹⁰ Uma “época”, cabe esclarecer, caracteriza não apenas um recorte historiográfico, mas uma suspensão temporal. Daí a palavra decorrer do cognato grego *epoché*, que quer dizer “suspensão”.

¹¹ Segundo Heidegger, no processo fundamental da modernidade, “[...] o homem combate pela posição na qual pode ser aquele ente que dá a medida e estende a bitola a todo o ente. É porque esta posição se assegura, articula e enuncia como mundividência que a relação moderna ao ente, no seu desdobramento decisivo, se torna uma confrontação de mundividências, e isso não de quaisquer mundividências, mas só daquelas que já ocuparam as posições fundamentais mais extremas do homem com o estar-decidido último” (2002, p. 117).

¹² Note-se que a teoria lacaniana é o referencial comum de entrada do discurso psicanalítico na problematização do papel da linguagem nas relações de poder, entre pensadores como Roland Barthes, Ernesto Laclau e Alain Badiou, sobretudo no debate acerca da forclusão do real. É importante notar também, o papel de certo retorno da teoria marxista que o aproxima de Freud, próprio do pós-estruturalismo francês tanto por parte de Louis Althusser quanto de Jacques Lacan.

¹³ Nas palavras do próprio Badiou: *ce qui déjoue le jeu* (2017, p. 21).

Recebido em: 14/04/2023

Aprovado em: 24/03/2024

Publicado em: 31/03/2025



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) que permite o uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a obra original seja devidamente citada.