

## Habermas e Paulo Freire: para além dos lugares-comuns <sup>1 2 3</sup>

### *Habermas and Paulo Freire: beyond the commonplaces*

Ivonaldo Leite<sup>①</sup>

<sup>①</sup> Universidade Federal da Paraíba – UFPB, João Pessoa, PB, Brasil. <https://orcid.org/0000-0001-7451-968X>, [ivonaldo.leite@gmail.com](mailto:ivonaldo.leite@gmail.com)

#### Resumo

Ultimamente, alguns trabalhos têm apontado uma estreita conexão analítica entre o pensador alemão Jürgen Habermas e o educador brasileiro Paulo Freire, descrevendo-se, por exemplo, o “diálogo” como uma categoria que adensa a relação teórica entre ambos. Este artigo procura averiguar a existência de efetivas convergências entre Habermas e Freire. Para tanto, metodologicamente, são revisadas as suas principais produções. Como resultado desse escrutínio, o presente artigo discrepa das perspectivas que realçam a referida conexão. Embora seja possível identificar algumas convergências entre Habermas e Freire, elas são genéricas. Assim, o que é concebido como aproximações entre os dois autores tem, muitas vezes, o *status* de lugares-comuns.

**Palavras-chave:** Jürgen Habermas, Paulo Freire, diálogo, modernidade

#### Abstract

*In recent times, some works have pointed out a close analytical connection between Jürgen Habermas and Paulo Freire, describing, for example, 'dialogue' as a category that theoretically brings them together. This article aims to verify the existence of effective convergences between Habermas and Freire. In this sense, methodologically, their main productions are reviewed. As a result of this scrutiny, present article differs from the perspectives that highlight such an analytical connection. Although it is possible to identify some convergences involving them, these convergences are general. Thus, what is conceived as approximations between Habermasian and Freirean works often have the status of commonplaces.*

**Keywords:** Jürgen Habermas, Paulo Freire, dialogue, modernity

<sup>1</sup> Editor responsável: Pedro Angelo Pagni. <https://orcid.org/0000-0001-7505-4896>

<sup>2</sup> Normalização, preparação e revisão textual: Vera Lúcia Fator Gouvêa Bonilha - [verah.bonilha@gmail.com](mailto:verah.bonilha@gmail.com)

<sup>3</sup> Apoio: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

## Introdução

Procuro, neste trabalho, desenvolver uma abordagem estabelecendo um comparativo entre o pensador alemão Jürgen Habermas e o educador brasileiro Paulo Freire, no percurso do processo de discussão da aventada possibilidade de convergência entre as suas obras.<sup>4</sup> Dada a empreitada analítica que isso representa, e considerando os limites de extensão deste texto, empreenderei um esforço de síntese que primará, sobretudo, por se manter em nível da formulação conceitual, ao invés de descer ao patamar dos lugares-comuns que muitas vezes têm alimentado as discussões, no contexto educativo, a respeito da suposta sintonia entre Habermas e Paulo Freire.

Penso que uma abordagem como a que aqui tenho em vista requer um *tour de force* que se conecta a alguns postulados na forma própria de fazer ciência social.<sup>5</sup> Refiro-me a quatro, quais sejam:

- i. Em muitas situações, as abordagens e os conceitos manejados pelas ciências histórico-sociais podem remontar a autores que, por razões diversas, podem ser considerados clássicos. Contudo, é destituído de sentido celebrar ideias e abordagens por elas serem oriundas de autores tradicionalmente conhecidos. Não vale o *argumentum magister dixit*.
- ii. O que conta para avaliar a vitalidade intelectual de abordagens e conceitos passados é a recolocação que deles é possível fazer sempre que uma incursão intelectual vigorosa trata de (re)pensar processos sociais antigos ou emergentes.
- iii. Por mais que se queira enquadrar a realidade em ideias preconcebidas de autores e escolas teóricas, isso nos torna, a cada momento, *dupes de nous-mêmes*, e nos surpreende com desdobramentos imprevistos.

<sup>4</sup> Como representativa das perspectivas que enfatizam a conexão analítica entre Habermas e Freire, tenho em presente a abordagem de Morrow e Torres (2002, 1998).

<sup>5</sup> Tais postulados são tributários do enfoque teórico-metodológico que, do ponto de vista das ciências histórico-sociais, norteou o destacado e heterogêneo grupo de intelectuais que colocou em xeque o “enfoque enviesado” da teoria da modernização na explicação da relação entre desenvolvimento e subdesenvolvimento. Com a contribuição, sobretudo, de latino-americanos veio a lume então a teoria da dependência. Ver Dos Santos (2003) e Cardoso (1984).

- iv. Afirmações lastreadas em lugares-comuns têm as limitações do óbvio: até podem possuir grãos de verdade, mas estes se encontram perdidos no amálgama confuso da inestruturação teórica.

Postos esses postulados, parece-me que é preciso começar tratando dos dois autores aqui em foco a partir da base material em que cada um está situado, pois daí resultam implicações contextuais para os seus enfoques. Afinal, embora a superficialidade nutrida por pedaços de citações possa evidenciar uma perspectiva distinta, a verdade é que os conceitos e as abordagens não resultam tão somente do deslizamento de um “imaginário desejado”, bastando “perspectivar” ideias e estabelecer relações com o que se deseja para então se ter uma formulação analítica. Há que se ter em conta a imanência sócio-histórica de abordagens e conceitos, considerando que eles derivam de conjunturas e da ação de agentes socialmente situados em espaços e tempos específicos. Entendamo-nos.

## **Habermas: base material, implicações contextuais e abordagens**

Nascido na Renânia em 1929, Habermas viveu os seus anos de formação num contexto muito diferente daquele que marcou a primeira geração da Escola de Frankfurt. Enquanto os primeiros frankfurtianos foram testemunhas vivas dos tumultuosos tempos da República de Weimar e da ascensão nazista, Habermas chegou à meia-idade na Alemanha Ocidental, no dizer de José Guilherme Merquior, “sem esquerda” da guerra fria (Merquior, 1986).

De certo modo, a fagulha que inicialmente acendeu o seu pensamento foi uma conferência proferida por Marcuse, em 1956, sobre Freud, ano do centenário deste e de admissão de Habermas ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Para o jovem calouro, Marcuse dava nova vida à antiga flama política Frankfurt. A profecia de *Eros e Civilização* (Marcuse, 1962) parecia varrer o “opressivo estado de impotência” que se difundiu a partir da denúncia da razão instrumental feita por Adorno e Horkheimer: *Kulturpessimismus* (pessimismo cultural). Não, claro está, que Habermas tenha sido jamais um marcusiano. Pouco lhe importava o tema de *Eros e Civilização* (a “natureza humana”), o que lhe interessava, sim, era a questão do devir humano.

O seu primeiro trabalho de notória relevância foi *Transformação estrutural da esfera pública*, de 1962, que, inspirado em Hannah Arendt, primava por um *ethos* muito diferente do ressentido hedonismo dos críticos culturais de Frankfurt (Habermas, 1989). Combinava a tese da indústria cultural, cara à primeira geração do *Institut für Sozialforschung*, com a problemática cívica de Arendt. Realçava o espaço público da fala e da ação como meio próprio para a liberdade e a dignidade humanas. Mas, por outro lado, via a esfera pública sendo ameaçada pelo tecnocratismo, pelas ações dos “grupos de interesses” e por uma “realidade estruturalmente administrada”. Aliás, por essa via, chegamos ao Habermas da obra *Problemas de legitimação do capitalismo tardio*, de 1973, conforme a tradução brasileira, sendo vertida em inglês como *Legitimation Crisis* (Habermas, 1975).

Vivendo numa região situada no seio do sistema-mundo – estruturado por um centro, uma periferia e uma semiperiferia<sup>6</sup> –, sendo a Alemanha um típico exemplo de país central e do abastado capitalismo avançado, Habermas debruçou-se sobre a morfologia desse, dito “capitalismo estatalmente administrado” ou tardio, assinalando o deslocamento das contradições e da crise do sistema do *locus* da economia para o Estado, do campo econômico para o campo político. Repiso o básico: Habermas aponta a obsolescência da teoria do valor de Marx na era da alta tecnologia e da economia keynesiana. Alega que a crítica da economia política apreendeu o sentido da sociedade do século XIX porque, no capitalismo de então, a integração – tanto social como sistêmica – se fundava na economia. Tendo-se a separação entre Estado e sociedade civil, as relações de classe tornavam-se institucionalizadas por meio do mercado, mercado este que, “impessoal”, era posto a responder as demandas oriundas das necessidades sociais. Daí que as crises econômicas ecoavam como crises de legitimidade. Problemas no sistema reverberavam no âmbito da integração social. Porém, compreende o nosso autor, nas sociedades modernas, dirigidas pelo Estado, que se passava o contrário. Isto é, a integração social e a sistêmica ficaram desacopladas. Nesse quadro, há de se entender a questão da legitimidade como uma dimensão central de possíveis crises na esfera política, visto que, enquanto a população confia no Estado, as crises de racionalidades, por si próprias, não causam grandes agravos, mas, quando o déficit é de legitimação, os danos são grandes.

<sup>6</sup> A categorização levada a cabo por Immanuel Wallerstein a propósito do sistema-mundo estruturado por países centrais, semiperiféricos e periféricos parece-me bem mais pertinente analiticamente do que a tradicional classificação dicotômica entre centro e periferia. Ver Wallerstein (2011a, 2011b, 1996).

Infere-se dessa *démarche* então que a esfera econômica já não sustenta o princípio do intercâmbio e também já não é a regra norteadora da integração. De resto, a regulação estatal e a politização das relações de classe apagam os antigos contornos da estrutura classista. Daí que, segundo Habermas, uma teoria crítica da sociedade não pode mais assumir a forma de uma crítica do pensamento econômico, tendo-se que, dessa forma, determinadas categorias de Marx se tornam deslocadas.

Para Habermas, sob o capitalismo contemporâneo, diversas afirmações do materialismo histórico, em sua forma clássica, devem ser superadas, tendo em vista, enfatiza, fatores como: i) desde a Segunda Revolução Industrial, a ciência se tornou uma força de produção; ii) contemporaneamente, a economia obedece a um conjunto de regulamentos estatais; iii) o conflito de classes foi regulado, e mesmo “desarmado”, pela institucionalização (Habermas, 1970). O que significa, neste último caso, a perda de centralidade da luta de classes, colocando em causa, portanto, uma tese central da interpretação materialista da história levada a cabo por Marx, qual seja, a de que “a luta de classes é o motor da história”. O frankfurtiano até admite que há que conservar a premissa materialista relativa à relação entre ação teleológica e realidade histórica, mas, em seu entendimento, impõe-se uma reconstrução do materialismo histórico que, por exemplo, assuma as normas da ação como sendo validadas pela moral e juridicamente legitimadas pelo Direito.

Claro está que tal perspectiva está imbricada com a compreensão segundo a qual, substantivamente, já não há que se falar em “sujeitos históricos” ao modo de outrora, com a significação classista tipificada por burgueses e proletários. Em vez disso, há que se ter presente uma “arena” de seres humanos em sua dimensão cognitiva de compreensão da realidade e de comunicação com o seu meio social, ou seja, o que temos, ao invés dos antigos “sujeitos históricos”, são, digamos, “agentes comunicativos”.

Assim, chegamos à beira do caminho do – como diz Merquior (1986) – “Santo Graal” habermasiano: o diálogo (Habermas, 1981a, 1981b). É por ele que Habermas propõe assertivamente a passagem do paradigma da consciência para o paradigma da linguagem. Essa transição é fundamental para que, a partir do seu diagnóstico da Modernidade, ele a afirme como um projeto incompleto no cumprimento das suas promessas emancipatórias, à raiz da herança iluminista. O que se passou, entende o nosso autor, foi que o sistema colonizou o *lebenswelt* (mundo da vida), impactando as suas dimensões, isto é, a cultura, a sociedade e a personalidade

– dimensões estas de onde são extraídas interpretações, regras para vivência intersubjetiva e habilidades para falar/agir. É evidente que, para levar avante o seu *tour de force* por essa via, Habermas precisou acertar contas com a teoria sociológica de Max Weber, no que diz respeito ao mundo moderno e à crescente racionalização. Fez isso com uma penada, em que afirmou que Weber errou ao nivelar crescimento diferencial institucional e racionalização crescente.

Trata-se de uma asserção de alto calibre e, no curso dela, ele realça a sua distinção entre ciências empírico-analíticas, histórico-hermenêuticas e críticas, com incidência respectivamente em interesses técnico, prático e emancipatório. Avistamos o terreno da epistemologia de ciência social habermasiana, representada por cinco fases, cada qual significando uma superação teórica de uma escola consagrada. Na primeira fase, Habermas jogou o princípio da análise reflexiva contra o estrutural-funcionalismo de Parsons, enfatizando que o postulado deste a respeito de uma harmonia básica entre os motivos da ação social e os valores institucionais do sistema social implica uma perda teórica, na medida em que não se admitia espaço para o complexo papel da intersubjetividade na sociedade. Daí, numa segunda fase, ele volta-se à teoria social fenomenológica de Alfred Schütz. Contudo, Schütz havia relevado a dimensão linguística da comunicação social, o que leva o frankfurtiano ao terceiro momento, isto é, a complementar a sociologia fenomenológica com a filosofia linguística do último Wittgenstein. Ocorre, no entanto, que os “jogos linguísticos” wittgensteinianos constituem modos de vida fechados sobre si próprios. Como se deve considerar que um sentido integral de intersubjetividade *in actu* implica contatos frequentes e abertos entre universos linguísticos diferentes, num quarto momento, Habermas articula a teorização de Wittgenstein com a hermenêutica de Gadamer, tendo em conta designadamente a sua ênfase na tradição como tradução viva de diferentes horizontes socioculturais. Porém, a hermenêutica igualmente exige retificação, uma vez que a “teoria da tradução” transcultural tem propensão a esquecer que linguagem e cultura também podem servir de instrumento de repressão. A epistemologia de ciência social habermasiana chega, assim, à sua última fase: a complementação de Gadamer com a perspectiva freudiana e com a crítica marxista da ideologia, devendo-se registrar que o que atrai Habermas na psicanálise não é a metapsicologia, que inspirou Marcuse em *Eros e Civilização*, mas, sim, o potencial emancipatório da autorreflexão.

A obra habermasiana é, de fato, sofisticadamente imponente, colocando-se a ousada atribuição de revisar todo o pensamento ocidental. Apesar da sua imponência, não tem deixado de ser, contudo, objeto de questionamentos, em muitos casos não necessariamente colocando-

a em xeque, mas, numa perspectiva de – convergindo com ela – discutir retificações. Não tenho como me deter extensivamente nisso aqui. Refiro-me apenas, *en passant*, a alguns enfoques. O próprio Axel Honneth, talvez o membro mais destacado da terceira geração da Escola de Frankfurt, e inclusive antigo assistente de Habermas (1984-1990), tem apontado o que ele chama de “déficit sociológico” na abordagem habermasiana, déficit este inscrito numa tendência a subestimar nas ordens sociais o seu caráter determinado por conflitos e negociações (Honneth, 1996). A crítica mais ácida a Habermas provavelmente seja a feita pelo historiador britânico Quentin Skinner. Diz-nos ele:

Ler Habermas é como ler Lutero, só que este último escrevia uma prosa admirável. Ambos insistem em que a nossa vontade está escravizada pela nossa maneira pecaminosa de ver... Ambos prometem que uma conversão nos libertará da atual servidão e nos levará a um estado de liberdade. Acima de tudo, ambos põem sua confiança no ‘poder redentor da reflexão’ [a frase é de Habermas], daí nossa capacidade de nos salvarmos através das propriedades redentoras da Palavra ou do Verbo (que Habermas prefere chamar discurso). Mas... francamente, temos o direito de esperar dos nossos filósofos sociais algo mais do que uma continuação do protestantismo por outros meios. (Skinner, 1982, p. 38)

Salvo a ironia entrecortada de erudição, a assertiva de Quentin Skinner parece excessivamente ácida. Mais sentido possivelmente poderá ter o escrutínio por via da incidência sociológica, seja como a assinalou Axel Honneth, seja como Anthony Giddens a enfatizou, isto é, destacando que Habermas parece ter reduzido a interação à comunicação espontânea, esquecendo irrealisticamente as imbricações entre interação e poder (Giddens, 1982).

De todo modo, a imponência do edifício teórico-conceitual habermasiano é marcante. Representa uma lufada no dilema em que Adorno envolveu a teoria crítica, com a análise da razão instrumental, de onde resultava que a única saída que restava à agência humana, nas “sociedades administradas”, era a estética. Perfilado ao lado daqueles que entendem que o esforço filosófico de Habermas é um dos mais ousados projetos no sentido de oferecer uma base de legitimidade à democracia, designadamente por via das práticas sociais da comunicação e do entendimento. No contexto atual, onde totalitarismos populistas querem fazer retroceder a roda da história do pacto civilizatório, é algo que se reveste de mais importância ainda.

De resto, ao assinalar que as patologias da nossa época não decorrem do excesso de razão, mas, sim, de sua falta, urgindo então ampliar o próprio conceito de razão de uma forma que contemple – além da esfera cognitivo-instrumental – as dimensões prático-normativa e



estético-expressional, o nosso autor resgata em bases reconfiguradas a herança iluminista e ressignifica a Modernidade, com os seus propósitos emancipatórios, como um projeto incompleto. É, por certo, um aporte vigoroso diante da onda relativista e irracionalista que, no contexto acadêmico, tem feito moda e, no plano da intervenção cidadã, tanto à esquerda como à direita, tem limitado a ação social a circularidades micros e fragmentárias, ignorando os seus condicionamentos e desconsiderando o significado do agenciamento humano lastreado em valores universalmente referenciados, que, ao fim e ao cabo, foram responsáveis pela estruturação do pacto societal que nos permitiu a chegada ao patamar civilizacional no qual vivemos.

## **Paulo Freire: base material, implicações contextuais e abordagens**

Por óbvio, o contexto a partir do qual Paulo Freire desenvolveu as suas abordagens é inteiramente diferente do de Habermas. Enquanto este situa-se na esfera material do capitalismo avançado, com todas as consequências que isso tem para a sua obra, a incursão freiriana é feita a partir da periferia do capitalismo – ou, nas condições de hoje, diríamos da semiperiferia –, embebida de uma perspectiva terceiro-mundista que tem como fonte Fanon (2002).

Dispensamo-nos de tratar das vicissitudes e das incongruências que estiveram na origem da *démarche* de Freire – pelo menos aqui, o que não significa dizer que recuso o debate. Mas não é este o meu propósito por agora. Ademais, essa questão já foi tratada por Flávio Brayner de forma consistente analiticamente, pelo que então remeto o interesse pelo assunto ao seu ensaio sugestivamente intitulado “Paulofreirianismo”: instituindo uma teologia laica? (Brayner, 2017).

A abordagem de Freire é desenvolvida tendo presente várias influências, e mesmo apropriando-se integralmente de formulações já encetadas. Por exemplo, entre outras influências, além do já referido Frantz Fanon, a fenomenologia de Husserl, o personalismo de Mounier, Eric Fromm, Lucien Goldmann, Karl Mannheim, o escolanovismo, o marxismo hegelianizado mediante a leitura do Lukács de *História e Consciência de Classe*, a teologia da libertação, o diálogo em Martin Buber e o pensamento gestado no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) – nomeadamente a obra de Álvaro Vieira Pinto. Uma encruzilhada de muitas



tendências e inspirações. Como avaliar isso? O primeiro juízo a ser emitido é que se trata de uma obra de difícil classificação, o que lhe garante um substrato com fecundidade interpretativa, mas também, contraproducentemente, pode ser usada para os mais diversos tipos de inferências, até mesmo contraditórias.

Das influências que nortearam a abordagem freiriana, duas, entre outras, merecem uma atenção particular: o pensamento gestado no ISEB e a formulação de Martin Buber sobre diálogo. No primeiro caso, falamos especificamente do filósofo Álvaro Vieira Pinto, a quem Paulo Freire chamava “meu mestre” e, com razão, dado que o pensamento de Vieira Pinto, principalmente na obra *Consciência e realidade nacional*, não só inspirou Freire como ofereceu mesmo categorias relativamente às quais ele se apropriou e incorporou em seus trabalhos. Esse é o caso do conceito de conscientização.

Em significativa proporção, a obra de Vieira Pinto foi produzida num período marcado pelos signos da construção do “novo” e da “mudança” no Brasil – pontos fundamentais do período que emergiu com a eleição de Juscelino Kubistchek (1955) e que vai até 1964, encerrado pelo golpe de estado civil-militar, e que levou Vieira Pinto ao exílio. Em tal contexto de busca pela construção da mudança, o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) foi um ativo centro difusor de ideias.

Na primeira parte do extenso livro *Consciência e realidade nacional*, de 1960, Álvaro Vieira Pinto defende a base material, física e social da consciência. De forma preliminar, já aí adianta a conceituação das formas polarizadas de “consciência da realidade nacional”, que, de modo geral, representariam dois modos de pensar, quais sejam: i) a *consciência ingênua*, como aquela que, por essência, não tem noção dos fatores e condições que a determinam; ii) a *consciência crítica*, que, ao contrário da primeira, seria aquela que tem clara percepção dos fatores e das condições que a determinam. Na segunda parte, voltada à *consciência ingênua*, ele realça diversas dimensões, atitudes e características dessa forma de consciência. Afirma, por exemplo, que a consciência ingênua é marcada pelo caráter sensitivo, pela incoerência lógica, pela incapacidade de dialogar, pelo moralismo, pelo culto a heróis, pelo messianismo, pelo ufanismo, etc. Ou seja, atributos que ele considerava nocivos. Afirma: “O pensar ingênuo não merece ser somente aquilatado como mal para o indivíduo, mais grave ainda é o dano causado à comunidade, que nele enfrenta um obstáculo realmente prejudicial ao processo de desenvolvimento” (Vieira Pinto, 1960, p. 161).

Nas cerca de 600 páginas da terceira parte, correspondente ao livro dois, Vieira Pinto trata da consciência crítica, conceituando-a como um sistema de sete categorias relacionadas, quais sejam: objetividade, historicidade, racionalidade, totalidade, atividade, liberdade e nacionalidade. De forma direta, enfatiza:

A consciência crítica é um sistema, ao contrário da modalidade ingênua, que, em razão de não se julgar condicionada pela realidade, não exhibe tal caráter, nem mesmo o deseja ter, sendo, ao invés, um aglomerado de atitudes desconexas, ditadas por circunstâncias ocasionais, presas a interesses momentâneos, sem vínculos com o sentido do processo coletivo. Ao considerar a consciência crítica como sistema não devemos dar a este vocábulo o sentido dogmático que quase sempre possui em filosofia. Aqui, significa apenas o repertório de ideias mais gerais que permitem apreender a realidade, e cujo conhecimento não resulta da meditação abstrata, mas da prática social, transformadora do mundo objetivo, e da vivência da etapa histórica do desenvolvimento em que se encontra a comunidade. (Vieira Pinto, 1960, p. 520)

A divisão de *Consciência e realidade nacional* em três partes evidencia um rigoroso e cuidadoso procedimento analítico adotado pelo autor. Ou seja, amparado num consistente aporte teórico-metodológico inicial, primeiro trata da definição das categorias (a polaridade das consciências), em seguida tem em conta a negação, isto é, a problematização das “atitudes ingênuas”, e, por fim, em forma de superação, apresenta a sua formulação em torno da consciência crítica.

Paulo Freire assume inteiramente a base conceitual de Vieira Pinto sobre consciência/conscientização, embora muitas pessoas imaginem que essa conceituação seja do próprio Freire. Não é, e ele próprio chegou a admitir isso:

Acredita-se geralmente que sou o autor deste estranho vocábulo ‘conscientização’, por ser este o conceito central de minhas ideias sobre a educação. Na realidade, foi criado por uma equipe de professores do INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDOS BRASILEIROS por volta de 1964.<sup>7</sup> Pode-se citar entre eles o filósofo Álvaro Pinto. (Freire, 1980, p. 25)

<sup>7</sup> A referência cronológica de Freire, mencionando “em volta de 1964”, está equivocada. A publicação de *Consciência e realidade nacional* ocorreu em 1960.

Mais ainda, no que se refere ao seu *Educação como prática da liberdade*, ele afirmou:

Bem, a Educação como Prática da Liberdade foi uma revisão ampliada da minha tese, que defendi para uma cátedra na Universidade de Pernambuco.... No Chile, revi tudo e, inclusive, percebi uma série de incongruências. Mas, antes de fechar o livro para publicação ..., eu tive a felicidade de ter o Álvaro Vieira Pinto por perto, que fez uma leitura crítica dos originais. (Freire & Guimarães, 2000, p. 176)

Por sua parte, nos anos 1980, ao avaliar os rumos da obra de Paulo Freire e o comportamento de “freirianos”, Vieira Pinto (1993) demonstrou um certo ceticismo, ao afirmar o seguinte:

É preciso que o êxito de uma determinada atitude pedagógica não se transforme em obstáculo ao prosseguimento do curso da própria educação. Os métodos bem sucedidos, como o do Paulo Freire, podem acabar se tornando um quisto, uma coisa que impede o prosseguimento do seu próprio desenvolvimento. (p. 26)

Por trás dessa assertiva de Vieira Pinto está, por exemplo, a constatação das crescentes manifestações laudatórias em torno de Freire – gerando o paulofreirianismo –, em detrimento da problematização teórico-prática. Ou seja, o “mestre” que aportou o conceito de conscientização parece ter visto ele sendo embotado pelo desprezo à reflexão analítica.

Dediquemos alguma atenção agora à segunda formulação que, ainda há pouco, fiz menção como merecedora de particular realce no modo como Freire a assimila: o conceito de diálogo de Martin Buber.<sup>8</sup>

Filósofo e pedagogo de origem judaica, tendo chegado a ser professor da Universidade de Frankfurt – demitindo-se após a ascensão do nazismo em 1933 –, Martin Buber (1878-1965) enfatizou que não havia existência sem comunicação e diálogo. Para ele, as palavras-princípio Eu-Tu (relação) e Eu-Isso (experiência) evidenciam as duas dimensões da filosofia do diálogo que dizem respeito à própria existência. Segundo a compreensão buberiana, as pessoas nascem com capacidade de inter-relacionamento, isto é, de intersubjetividade.

---

<sup>8</sup> Tratarei do conceito de diálogo em Martin Buber a partir de quatro fontes: o próprio Buber, no seu ‘I and Thou’; a tese doutoral de Charles Scott, apresentada à University of British Columbia, sobre o diálogo em Buber voltado à educação; a cuidadosa recensão feita por Flávio Brayner acerca de Buber, no texto ‘Homens e mulheres de palavra: diálogo e educação popular’; e o paper ‘Martin Buber: Father of the philosophy of dialogue’, de Sylwia Górzna. Ver Scott (2011), Brayner (2009), Górzna (2014) e Buber (1970).

Conforme Buber, o ser humano nunca está sozinho, pois ele se define numa dupla relação, seja com o *Tu*, seja com o *Isto*. O universo do *Tu* é constituído de relações ativas, vivas e enriquecedoras, não importando se elas se estabelecem para o *Eu* com a natureza, com o outro ou com as essências espirituais. De forma inversa, o universo do *Isto* é um universo degradado, no oposto do universo da “pessoa” que deriva das relações entre o *Eu* e o *Tu*, o mundo da “objetividade” onde o que importa não é mais a “relação”, mas a experiência. Sendo tais universos imbricados, há o risco de as relações entre eles se deteriorarem e se converterem em relações de *Eu* em *Isto*.

Uma sociedade estruturada, conforme o princípio da dialogicidade, demanda, segundo Buber, uma organização política baseada em pequenas comunidades, com o diálogo desempenhando nelas um papel vital. Encontramos, assim, em Buber, uma espécie de socialismo utópico em que o Estado é concebido como um agregador de comunidades.

Para Buber, o diálogo está para além de um mero encontro, sendo o próprio comportamento humano, e visto nas ações intersubjetivas de *um-para-com-o-outro*, cuja dimensão essencial é a reciprocidade do agir interior, em que o diálogo espiritual é tão essencial quanto o terreno. Sim, é isso: o diálogo espiritual buberiano significa relação com as “coisas divinas”, embora Buber tenha repellido enfaticamente as críticas segundo as quais a sua teoria do diálogo se convertia em uma relação mística do ser humano com o mundo e com a ideia de divindade.

A sua menção à relação entre diálogo e amor é emblemática. Refere a importância do amor para o dialogante, mas não como regra para que os seres humanos se encontrem em situação de diálogo tão somente porque amam e, sim, como algo que deve existir no indivíduo espiritualizado como “fé no nosso estar presente e perceber”. Desse modo, a dialogicidade não pode ser equiparada a amor, afinal, compreende Buber, não há notícia, em tempo algum, de alguém que tenha amado todos os seres humanos que encontrou.

Fundamentalmente, em Buber, o *Tu* inato de cada ser humano só pode realizar-se ou aperfeiçoar-se na relação individual e singular entre *Tu* e *Eu* e à medida que o *Tu* não se degrade em *Isto*. A forma como Buber influencia Paulo Freire e, mais do que isto, a maneira como ele se

apropriada da abordagem buberiana é tão direta que, francamente, é difícil entender como determinados freirianos não percebem isso, e continuam atribuindo a Freire enfoques sobre diálogo que a ele não pertencem. A propósito, vejamos a seguinte passagem de *Pedagogia do oprimido*:

Enquanto na teoria da ação antidialógica a conquista, como primeira característica, implica um sujeito que, conquistando o outro, o transforma em quase coisa, na teoria dialógica da ação, os sujeitos se encontram para a transformação do mundo em colaboração. O *eu* antidialógico, dominador, transforma o *tu* dominado, conquistado, num mero *isto*. O *eu* dialógico, pelo contrário, sabe que é exatamente o *tu* que o constitui. Sabe também que, constituído por um *tu* – um não-eu –, esse *tu* que o constitui se constitui, por sua vez, como *eu*, ao ter no seu *eu* um *tu*. Desta forma, o *eu* e o *tu* passam a ser, na dialética destas relações constitutivas, dois *tu* que se fazem dois *eu*. Não há, portanto, na teoria dialógica da ação, um sujeito que domina pela conquista e um objeto dominado [ênfases no original]. (Freire, 1987, pp. 165-166)

Não é necessário um grande exercício hermenêutico para perceber que a abordagem dialógica de Freire deita raízes em Martin Buber, que, de resto, é citado em *Pedagogia do oprimido*. Poderá ser dito, em contrapartida, que a obra de Freire é mais do que *Pedagogia do oprimido*, o que, por certo, procede, visto que ele fez vir a lume outras produções. Contudo, a tentativa de negar o fato de que, em *Pedagogia do oprimido*, se encontra a matriz de pensamento que perpassa o conjunto das suas abordagens pode ser desconstruída com uma só penada. Por uma razão óbvia: os seus demais escritos, direta ou indiretamente, têm incidência remetida a esse livro, e a esse respeito é paradigmático que uma das suas últimas produções seja denominada *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido* (Freire, 1992). Também é revelador, a propósito, que, na justificativa da *Pedagogia do oprimido*, ele relacione a obra com o seu principal trabalho antecedente, ao enfatizar a pretensão de “aprofundar alguns pontos discutidos em nosso trabalho anterior, *Educação como Prática da Liberdade*” (Freire, 1987, p. 29). Enfim, como acertadamente diz Brayner (2009), “a *Suma Pedagógica* de Freire é ‘Pedagogia do Oprimido’: é aqui onde se concentra o essencial de seu pensamento educativo e para onde todos os seus escritos anteriores e posteriores apontam ou remetem” (p. 217).

Foi a partir de Paulo Freire que o estatuto pedagógico do oprimido ganhou relevância, sendo ele concebido como objeto/sujeito de uma pedagogia que, pela conscientização, almeja a sua libertação. Embora o oprimido seja visto de forma ampla, é central no enfoque freiriano

o paradigma de classe social. Encontramos em Freire expressões como “pensar certo” e “significação verdadeira”, o que significa dizer que, indo-se de uma educação bancária para uma educação problematizadora, se pode desmistificar um mundo velado que atende aos interesses do opressor. Trata-se de uma consigna com forte apelo emocional e político-ideológico, principalmente em contextos marcados por diferentes formas de opressão, embora nem sempre as premissas de tal consigna estejam lastreadas pelo rigor necessário em termos de embasamento conceitual.

Educação, diálogo, conscientização, libertação constituem uma senda, traçada por Freire, que é acalentadora de esperança e sensibilidade progressista. E também é chamativa a passos de um determinado caminhar teológico, de um modo que talvez até, em determinadas circunstâncias, coloque em questão o sentido laico da esfera educativa e da conscientização (*La bonne nouvelle est-elle annoncé aux hommes?*).

Saindo do plano da proclamação e pensando na praxeologia, ficam dúvidas em relação à *efetividade do propósito* abrigado na solicitação pedagógica para que cada educando diga a sua palavra no intercâmbio com outras palavras que “pronunciam o mundo”, visto que esse dizer o mundo é expressado por consciências que se encontram submersas em formas “alienadas” (ou “ingênuas”) de representação de tal mundo. (Brayner, 2009). Trata-se de uma problemática de peso, mas não apreciada, afinal, inexistente na abordagem freiriana uma teoria compreensiva da sociedade e dos seus dispositivos de ação social. A primazia da sua abordagem diz respeito, sim, ao educativo e ao pedagógico.

De resto, como a amostra aqui exposta evidenciou, é de se assinalar que a centralidade do conteúdo da obra de Paulo Freire se inscreve, substancialmente, no ideário difundido pelo projeto da Modernidade.

## Tensões analíticas entre Habermas e Freire

O cotejamento sistemático entre as obras de Habermas e Paulo Freire, realizado com coerência lógica, e não sob o impulso de “imperativos de vontade”, revela tensões analíticas – ou mesmo paradoxos – que não deveriam ser ignoradas pelo “projeto acadêmico” que anseia por uma articulação paradigmática entre ambos, sob risco de perda de credibilidade. Nesses

casos, no máximo, produz-se um amontoado *nonsense* e/ou são alimentadas plateias passivas, conforme os lucrativos jogos de interesses do *campo científico* (Bourdieu, 1976) e do mercado dos bens cognitivos, impulsionado, este último, pela indústria editorial.

A propósito, é bastante sugestivo que o próprio Paulo Freire não tenha buscado *uma articulação analítica estruturada* com a obra de Habermas – ao patamar de interconexão de paradigmas. E não se pode dizer que ele desconhecia a teoria social alemã e, em particular, a produção da Escola de Frankfurt, principalmente quando consideramos que, no âmbito desta, ele tem em Eric Fromm e Herbert Marcuse duas referências para as suas abordagens. É nitidamente em Marcuse – que desenvolveu um debate divergente com Habermas sobre tecnologia – que Freire (1987) se apoia para afirmar que “os opressores matam a vida, daí que vão se apropriando, cada vez mais, da ciência também, como instrumento para suas finalidades. Da tecnologia, que usam como força indiscutível de manutenção da ‘ordem’ opressora [ênfase no original]” (p. 47).

Refiro apenas algumas das mencionadas tensões analíticas, sendo possível inferir parte delas da incursão anteriormente posta em relevo.

Uma primeira diz respeito aos próprios contextos a partir dos quais Habermas e Freire desenvolveram os seus enfoques. A diferença é significativa. As perspectivas habermasianas são consubstanciadas tendo como substrato o “capitalismo avançado”, a Alemanha reconstruída do pós-Segunda Guerra, onde as demandas da população estavam razoavelmente equacionadas, não existindo, por exemplo, o problema do analfabetismo tal qual na realidade latino-americana. Ou seja, estamos a falar das sociedades de bem-estar europeias, sociedades em que a “questão social” foi pactuada e os pleitos materiais assimilados pelo *establishment*, de modo que as reivindicações e as mobilizações, salvo exceções, passaram a ser desenvolvidas fortemente em torno de questões pós-materiais. Não surpreende, assim, que Habermas aponte a perda de centralidade do trabalho e a defasagem da tese da luta de classes, embora, por certo, essas sejam posições discutíveis.

É desnecessário gastar muita tinta para assinalar que o contexto onde vem a lume a obra de Freire é inteiramente diferente do de Habermas. O Brasil da segunda metade do século XX, uma sociedade em trânsito para o mundo urbano-industrial, com imensas parcelas de analfabetos, e a América Latina em geral – aprisionada pelas correntes da dependência do capitalismo (semi)periférico – eram realidades muito diferentes, sob diversos pontos de vista,



das realidades prevalecentes no seio do capitalismo avançando. Dessa forma, não encontra abrigo em Paulo Freire posições que advogam o deslocamento do conceito de classes sociais e de perda de significado dos conflitos nos quais elas estão implicadas.

Uma tensão analítica de difícil atenuação refere-se ao debate sobre o paradigma da linguagem e o paradigma da consciência. Mesmo distinguindo-se dos pós-modernos no tocante à chamada “virada linguística”, Habermas é categórico em enfatizar a superação do paradigma da consciência e em afirmar o paradigma da linguagem, significando isso a descentralização dos sujeitos cognoscentes, não havendo apoio para sustentar o entendimento que não seja nas regras do próprio discurso. Diferente do paradigma da consciência, não se coloca ênfase numa dimensão interior do ser humano – uma “consciência *a priori*”, “certa”, “conscientização do verdadeiro” –, e tampouco se considera a existência de um sujeito que, na busca de conhecimento, baseia suas decisões numa intencionalidade subjetiva soberana. Maior contraste não pode existir em relação à perspectiva freiriana, principalmente quando ele afirma que defende um processo revolucionário que se prolongue em revolução cultural com a chegada ao poder, onde deve ocorrer um “esforço sério e profundo de conscientização, com que os homens, através de uma práxis verdadeira, superam o estado de *objetos*, como dominados, e assumem o de *sujeito* da História [ênfases no original]” (Freire, 1987, p. 158).

Contrastante também é, em mais uma “tensão analítica”, o estatuto dos agentes do diálogo em ambos. Em Habermas, é “projetada uma comunidade de fala ideal”, compartilhada por agentes linguisticamente competentes, deliberando – livres de coação – sobre convenções polemizadas no devir histórico. Muito diferente se passa em relação a Freire. Os agentes do seu diálogo são analfabetos e semianalfabetos, pessoas vivendo em situação de desigualdade social e submetidas a relações de opressão. Não é por outra razão que a sua *Suma pedagógica* se chama *Pedagogia do oprimido*.

*Last but not least*, há de se dizer que existem profundas diferenças em relação ao modo como Habermas e Freire concebem a mudança social. Claramente, a preocupação de Habermas é com a reforma do capitalismo avançado – ou o dito “capitalismo administrado”, “tardio” –, buscando focar as suas crises de legitimidade, de modo que as sociedades por ele engendradas não percam o seu “rosto de bem-estar social”. Trata-se de uma perspectiva nos marcos da clássica social-democracia europeia. E não é pouca coisa, reconheça-se. Por outro lado, contudo, a perspectiva de mudança social acalentada pelo conjunto da obra de Paulo Freire é bastante

distinta disso. Em sentido figurado, poder-se-á dizer que a mudança social em Habermas está para reforma e, em Freire, para transformação. Mas tal fato, contemporaneamente, coloca desafios à obra freiriana, na medida em que, *grosso modo*, a sua visão de transformação tem datação histórica e resulta de um tempo que é muito distinto dos dias de hoje. Menções dualistas e dicotômicas envolvendo, por exemplo, massas, lideranças revolucionárias, elites, guerra revolucionária, etc., além de um elevado grau de simplismo, carregam um léxico da América Latina do período da Guerra Fria, e requerem um ajuste de natureza teórico-empírica.

Receio, no entanto, que determinados freirianos, extasiados pela retórica laudatória, não tenham propensão a fazer tal “lição de casa”, seja porque, sob uma espécie de hipnose da louvação, sequer dela tomam conhecimento, seja porque não dispõem de credenciais objetivas – do ponto de vista do conhecimento – para tanto. Lamentável, pois, assim, eles próprios, não os “adversários”, contribuem para que o legado de Paulo Freire – independente do julgamento que dele se faça e da perspectiva que cada um tenha a respeito das suas abordagens – adquira um caráter residual, colocado de costas voltadas às especificidades dos fenômenos sociais e educativos atuais.

## Convergências gerais entre Habermas e Paulo Freire

Poder-se-á indagar se, após o que foi realçado neste ensaio, há pontos efetivos – concretos e específicos – de convergência entre Habermas e Paulo Freire. Antes de qualquer coisa, é preciso dizer que provavelmente a resposta vai depender do modo como nos posicionamos perante uma perspectiva “metodológica” que se tem alastrado no âmbito dos estudos comparativos: a de ver nas entrelinhas o que expressamente é negado nas linhas. As razões para isso são diversas, mas penso que duas chamam a atenção: os “imperativos de vontade”, que consistem na busca “desejosa” de encontrar conexões entre âmbitos distintos, e as leituras de tipo *skimming/scanning*, expressões da língua inglesa repetidas pomposamente para disfarçar que um texto não foi lido integralmente e que, assim, podem ser entendidas como “leitura na diagonal” ou, convenhamos, trata-se de leitura mal feita mesmo.

Pois bem, retomando o nosso ponto, se é visto nas entrelinhas o que expressamente é negado nas linhas, desconsiderando, de resto, os contextos, é muito provável que abundem

incontáveis pontos de convergência entre Habermas e Freire. Francamente, não vejo assim, além de caber assinalar que são autores situados em patamares intelectuais diferenciados: por um lado, um filósofo, sociólogo e teórico social que tem revisado toda a tradição do pensamento ocidental; por outro lado, um educador, humanista e criador de um método de alfabetização que lhe rendeu grande reconhecimento.

De todo modo, como assinalei a princípio, abordagens e conceitos manejados pelas ciências histórico-sociais, em geral, podem circular envolvendo autores diversos. De maneira aproximativa, principalmente quando esses autores compartilham quadros de referência analítica inscritos na tradição das teorias críticas. Penso que é por essa via que podemos encontrar uma certa convergência entre Habermas e Paulo Freire. Ou seja, no plano de determinadas teses gerais.

Uma delas se refere ao fato de que ambos inscrevem as suas contribuições na esfera do projeto da Modernidade, o que significa dizer no âmbito das suas intenções emancipatórias, embora de maneiras distintas. Tem pouca importância se o último Paulo Freire, aqui e acolá, faz menção à pós-modernidade, pois o conjunto da sua obra deita raízes no ideário incompleto do projeto moderno.

A partir dessa afiliação (moderna) de ambos, é de se inferir a possibilidade de extrair bases, em suas obras, para uma abordagem pedagógica não relativista, embora isso, por vezes, encontre bloqueios em alguns lugares-comuns repetidos a partir de Freire, como no tocante ao papel docente. Repiso o já dito sobre os lugares-comuns, isto é, eles têm as limitações do óbvio: até podem possuir grãos de verdade, mas estes se encontram perdidos no amálgama confuso da inestruturação teórica.

Poder-se-á dizer que, no tocante à dialogicidade assumida por Freire – no curso dos aportes de Martin Buber – e em relação à racionalidade comunicativa habermasiana, a convergência possível incide, em grau restrito, sobre o reconhecimento geral da necessidade de competência comunicativa dos agentes, mas daí em diante os enfoques divergem. Enquanto Habermas conjectura sobre uma “comunidade de fala ideal” que, em termos de heterogeneidade, se limita às diferenças do mundo da vida, visto que o conceito de classe social não lhe é central, Freire, por sua parte, tem presente a centralidade da classe social e das desigualdades que atravessam o universo dos oprimidos. Daí que a natureza do diálogo em

ambos se diferencie, com a convergência circunscrevendo-se ao reconhecimento geral da necessidade de competência comunicativa.

## À guisa de conclusão

Tive como objetivo, neste ensaio, desenvolver uma *démarche*, estabelecendo um comparativo entre o pensador alemão Jürgen Habermas e o educador brasileiro Paulo Freire, como condição para discutir a aventada possibilidade de convergência entre as suas obras. A princípio, coloquei em realce um panorama de cada um, tratando, em seguida, do que os diferencia e, a partir de teses gerais, das tênues possibilidades de convergências entre ambos. Penso que o propósito do ensaio foi atingido.

Do que foi evidenciado, cabe uma ilação final. É preciso evitar o simplismo reducionista tão comum na análise social atual, sobretudo no campo da pesquisa educacional, e que mais parece coisa de colecionadores de borboletas que desfilam estabelecendo relações entre teorias, classificando abordagens e ajuntando autores em feixes de citações, resultando isso em amontoados que são apresentados como textos portadores de novidades dignas de “Prêmio Nobel”. Ao contrário, cumpre o rigor da análise sistemática que não se compraz com a repetição de generalidades e de formulações vazias.

É nesta direção, penso, que os estudos comparativos (entre teóricos, situações, países, etc.) podem encontrar legitimidade, evidenciando convergências, por exemplo, entre autores estudados, quando elas existirem, ou mostrando que, por vezes, as convergências “detectadas” resultam mais de um anseio pessoal de quem as “identifica” e da superficialidade do exame que permitiu a identificação.

## Referências

- Bourdieu, P. (1976). Le champ scientifique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2( 2-3), 88-104.
- Brayner, F. H. A. (2009). Homens e mulheres de palavra: diálogo e educação popular. *Revista Portuguesa de Educação*, 22(1), 207-224.

- Brayner, F. H. A. (2017). Paulo Freireianismo: instituindo uma teologia laica. *Revista Brasileira de Educação*, 22(70), 851-872.
- Buber, M. (1970). *I and thou*. Charles Scribner's Sons.
- Cardoso, F. H. (1984). *Les idées à leur place: Le concept de développement en Amérique Latine*. Paris: A. A. Métaillé.
- Dos Santos, T. (2003). *La teoría de la dependencia: balance y perspectivas*. Plaza & Janés, 2003.
- Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. La Découverte.
- Freire, P. (1980). *Conscientização: teoria e prática da libertação - uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. (3. ed.). Moraes.
- Freire, P. (1987). *Pedagogia do oprimido*. (17. ed.). Paz e Terra.
- Freire, P. (1992). *Pedagogia da esperança: reencontro com a pedagogia do oprimido*. Paz e Terra.
- Freire, P. (1999). *Educação como prática da liberdade*. (23. ed.). Paz e Terra.
- Freire, P., & Guimarães, S. (2000). *Aprendendo com a própria história*. Paz e Terra.
- Giddens, A. (1982). Labour and interaction. In J. B. Thompson & D. Held (eds.), *Habermas: critical debates* (pp. 149-161). Macmillan.
- Górzna, S. (2014). Martin Buber: Father of the philosophy of dialogue. *European Journal of Science and Theology*, 10(5), 45-53.
- Habermas, J. (1970). *Technology and Science as ideology. Toward a rational society: student protest, science, and politics*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1975). *Legitimation crisis*. Beacon.
- Habermas, J. (1981a). *Theory of communicative action* (Vol I: reason and rationalization of society). Beacon Press.
- Habermas, J. (1981b). *Theory of communicative action* (Vol II: lifeworld and system: a critique of functionalist reason). Beacon Press.
- Habermas, J. (1989). *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*. MIT Press.
- Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. MIT Press.

- Marcuse, H. (1962). *Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud*. Vintage Books.
- Merquior, J. G. (1986). *Western Marxism*. Palandín Books.
- Morrow, R. A., & Torres, C. A. (1998). Jürgen Habermas, Paulo Freire e a pedagogia crítica: novas orientações para a educação comparada. *Educação, Sociedade e Cultura*, 10, 123-155.
- Morrow, R. A., & Torres, C. A. (2002). *Reading Freire and Habermas: critical pedagogy and transformative social change*. Columbia University, Teacher's College Press.
- Scott, C. (2011). *Becoming dialogue: Martin Buber's concept of turning to the other as educational praxis*. [Tese de Doutorado em Filosofia]. University of British Columbia, Canadá.
- Skinner, Q. (1982, 7 out). *Habermas' reformulation*. New York Review of Books.
- Vieira Pinto, Á. (1960). *Consciência e realidade nacional* (Vols. 1 e 2). ISEB.
- Vieira Pinto, Á. (1993). *Sete lições sobre educação de adultos* (8. ed.). Cortez.
- Wallerstein, I. (1996). *Historical capitalism with capitalist civilization*. Verso.
- Wallerstein, I. (2011a). *The modern world system I: Capitalism, agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. University of California Press.
- Wallerstein, I. (2011b). *The modern-system II: Mercantilism and the consolidation of the european world-economy, 1600-1750*. University of California Press.

---

### **Dados da submissão:**

*Submetido à avaliação em 02 de fevereiro de 2022; aprovado para publicação em 28 de março de 2022.*

**Autor correspondente:** *Universidade Federal da Paraíba – UFPB, Centro de Educação/PPGE, Cidade Universitária, Castelo Branco, João Pessoa, 58051-900, Brasil.*