

HOMENS E MULHERES DE PALAVRA : SOBRE O DIÁLOGO

BRAYNER, Flávio Henrique Albert – UFPE – flaviobrayner@hotmail.com

GT: Educação Popular / n.06

Agência Financiadora: Sem Financiamento

Introdução

Nenhuma pessoa, em sã consciência e minimamente interessada em Educação Popular, no Brasil, poderia imaginar a possibilidade de que essa educação –e, no limite, qualquer outra-, pudesse prescindir de uma prática que, aos olhos de nossa cultura pedagógica, lhe é consubstancial: a do *diálogo*.

Desde o momento em que nos livramos da fortíssima influência “tradicionalista” francesa e passamos a aceitar, em educação, –não sem conflitos e dilemas- as idéias pragmatistas introduzidas no Brasil por Anísio Teixeira, ali entre os anos 30 e 50, colocando o educando como centro do processo pedagógico, a noção de diálogo entre educador e educando nunca mais nos abandonou: saímos, assim, da palavra magistral e hierárquica para -mais tarde e no outro extremo do espectro- a aceitação de uma “igualdade ontológica” (nem sempre muito conscientes de que educação só trata de ontologia numa perspectiva, digamos, longínqua!) que se traduzia por uma *democratização* do verbo no jogo pedagógico. O diálogo (palavra sobre a qual paira um persistente mal-entendido etimológico e semântico, como se ele fosse o *contrário* de “monólogo”!) aparecia, assim, no horizonte educativo, como uma prática dotada de certas virtudes altamente desejáveis, sendo a maior delas, a possibilidade de um encontro intersubjetivo carregado de potencial “emancipatório”.

Rapidamente a Educação Popular incorporou a idéia ao seu patrimônio discursivo. Mas essa idéia –a de uma “libertação pela palavra”- não é nova, atravessou a história humana e continua a nos seduzir: no Gênesis, a palavra (o Verbo) é quem cria o mundo e vem antes de tudo; em Paulo de Tarso (São Paulo) encontra-se a idéia de uma “circuncisão da alma” que se dá pelo encontro com a palavra de Deus; na tradição judaica, é pela palavra –e na sua exegese- que reataremos nossa aliança com Deus; em Freud, mestre da terapia verbal, é pela palavra, oculta, latente ou manifesta, que teremos acesso a nós mesmos e nos libertaremos de nossos traumas; em Habermas é pela palavra intersubjetivamente partilhada que poderemos reduzir o efeito de “colonização” imposto à vida pela “razão instrumental”...Em suma, desde que fomos definidos como *Logos* (razão e palavra), nunca perdemos a esperança, secular ou religiosa, de que a palavra -a Verdadeira- tanto a revelada ou anunciada pelo profeta, quanto a partilhada

ou exposta de forma “crítica”, viria em socorro dos homens para que, finalmente, eles se tornassem aquilo que deveriam ser: Homens!

O tema, que na verdade tem uma fortíssima inspiração religiosa, é recorrente na Educação Popular. O curioso é que tomamos sempre a noção de diálogo como se fosse auto-evidente, como se sua prática fosse naturalmente “anti-autoritária”, como se seus proponentes fossem todos libertários...e nem sequer nos demos ao trabalho de averiguar qual é, de fato, o estatuto conceitual da expressão. A surpresa (se é que há!), é que cada autor imprime à expressão uma marca particular, uma inflexão própria, um perfil distinto e, assim, o conceito (Diálogo) de quem esperamos a construção de consensos intersubjetivos e partilhados, não é ele mesmo consensual! Mas, o que é exatamente este “diálogo”? Qual o estatuto que ele adquire nas diferentes equações teóricas? A sala de aula é já um lugar de diálogo (e entre que dialogantes?), quero dizer, o diálogo já dispõe de uma legitimidade que antecede a entrada dos dialogantes em seu exercício? Ele exige dos dialogantes potenciais uma competência específica? Ela –a escola- é *lugar de* ou *preparação para* (o diálogo)?

A comunicação que segue, embora não pretenda responder a todas as questões acima, tratará de expor e cotejar diferentes concepções de diálogo, sugerindo, para a discussão específica da Educação Popular que, se o “**diálogo**” sugere a idéia de “**emancipação**”, acho que chegou o momento de nos livrarmos da segunda, e melhorarmos a definição da primeira! Acho que ganharemos em duas frentes: mais modéstia em relação às possibilidades “transformativas” da educação e mais rigor teórico para que possamos saber exatamente do que estamos falando.

* * *

Antes mesmo de convocar alguns interlocutores para participar de um debate sobre a natureza do “diálogo”, permitam-me exprimir duas ou três opiniões a este respeito.

Em primeiro lugar, parece-me que todo diálogo (abandono, aqui, a idéia de “diálogo interior”, o “dois-em-um” socrático) implica a existência, ao menos, de dois dialogantes. Isto indica que a constituição de Ego como identidade reconhecível – embora nunca concluída- pressupõe o encontro com Alter. Isto assinala o fato da existência, em toda troca dialogal, de um « centramento » e de um « descentramento »: descentramento indicando a competência para se colocar no ponto de vista do outro, de

constituir este outro dentro de mim e de supor que esta alteridade jamais completamente absorvida ou reduzida ao « igual », constitui a referência essencial de Ego, como apropriação de sua singular « identidade », sua composição como « sujeito », semelhante e incomparável. É preciso lembrar sempre que antes de enxergar no Outro este estrangeiro que ameaça a estabilidade de minhas referências, eu próprio sou um « estrangeiro » para qualquer Outro. Em segundo lugar, uma relação dialogal implica na existência de um código comum ou traduzível no interior de referências mutuamente aceitas, embora também jamais redutíveis à minha própria experiência (o que implicaria em transformar a alteridade em igualdade). Em terceiro lugar, lembrar que « por trás » de cada dialogante há uma história que o condiciona, um sistema simbólico que o informa e o permite encontrar um lugar no mundo diferente do meu e que sempre que deslocado, negado ou reprimido, pode produzir fraturas irreparáveis na constituição de cada um como « sujeito » e que, grosseiramente, chamarei de uma « cultura » : que me antecede, da qual eu participo e construo, que constitui no interior de relações sempre cambiantes e da qual não posso me desfazer facilmente, sob pena de me encontrar em situação de desorientação psicológica e social.

Feita esta rápida introdução, dividirei esta comunicação em duas partes: na primeira, apresentaremos as posições de alguns autores contemporâneos sobre o diálogo, entendido não apenas como dimensão constitutiva de identidades subjetivas, mas também como condição de vida social democrática. Hannah Arendt, Martin Buber, Jürgen Habermas e Paulo Freire são os interlocutores de nossa eleição. Na segunda parte, tentaremos uma avaliação propriamente pedagógica do que foi discutido na primeira.

a) O diálogo em Hannah Arendt

Seguramente, o modelo arendtiano do “diálogo” é aquele instaurado por Sócrates, filósofo em quem, -não custa repetir- pensamento e cidadania, ou um pensamento que se exerce no meio dos homens, encontravam perfeita solidariedade. Mas afirmar que o diálogo é uma atividade política coloca alguns problemas: a maiêutica não é a exteriorização do pensamento, processo que Arendt define como fundamentalmente solitário e, portanto, oposto à ação? Além do mais, o diálogo não é uma experiência que se faz a dois, enquanto que a política supõe a pluralidade ?

Em um texto de 1954 (*O interesse pela política no pensamento filosófico europeu recente*), Arendt assinala esta dificuldade: « *É evidente que a ‘comunicação’, o termo tanto quanto a experiência que lhe corresponde, tem suas raízes não na esfera público-política, mas na do encontro pessoal de Eu e Tu. Ora, esta relação de puro diálogo é mais próxima da experiência do diálogo na solidão que qualquer outra. Com efeito, ela guarda menos da experiência política que quase todas as outras relações da vida ordinária* »(Arendt; 1993.98ss).

Arendt considera que o diálogo como comunicação a dois não tem nada de político: é uma experiência da intimidade; estar a dois é muito diferente de estar a muitos e a língua grega distingue o *dual* (unidade do que é dois) do *plural*. O diálogo socrático tem um alcance político porque ele representa uma forma muito particular e codificada do diálogo. Podemos dizer que o diálogo socrático é político porque ele não se define, imediatamente, como comunicação e que não tem lugar apenas entre duas pessoas. **O prefixo “*dia*” de diálogo não indica dualidade, mas a idéia de “travessia”, e o que é “atravessado” pelo diálogo é o mundo das significações humanas, esse mundo situado *entre os homens (inter homines esse)*.** Os diálogos de Sócrates são políticos na medida em que eles se dão na praça pública, entre muitos e em função da divisão dos « papéis » que cada um assume : o diálogo supõe uma partilha regulada de papéis e da palavra onde cada um tem uma posição definida a priori. Salvo exceção, é sempre Sócrates que interroga ; e ele se recusa sempre a responder às questões que coloca. O diálogo socrático não tem, portanto, nada de uma « troca »: se ele questiona é para testar as opiniões (*doxai*) de seus interlocutores. Não se pode falar, aqui de uma verdadeira « comunicação ».

No entanto, o diálogo tem uma função política por causa do espaço em que se exerce : não na esfera privada e íntima da família mas na « praça do mercado ». Ele se opõe, logo, à « conversa » que Arendt define como « *um fenômeno da intimidade onde almas individuais falam delas mesmas* »(Arendt;1974,35). *O objeto do diálogo socrático não é nem Tu nem Eu, mas o mundo que nos cerca e que está entre nós.* Assim, o diálogo em Arendt é a “*travessia de algo pela palavra*” e a palavra travessia, com o que ela implica de continuidade e de constância, se opõe à liberdade de uma conversa. E, seguramente, este diálogo arendtiano tem suas exigências que ela trata de definir no seu *Homens em tempos sombrios* : « *A esplêndida exatidão da escuta, a constante disposição a se explicar, a paciência de insistir sobre a questão debatida ; e ainda mais a capacidade de atrair para o espaço do diálogo aquilo que estamos*

inclinados a calar, e de fazer disto algo que mereça que se fale, e deste modo, de transformar, de alargar, de afiar tudo na palavra e na escuta » (Arendt;1974,91).

Por último, há sempre espectadores nos diálogos de Sócrates que podem também tomar a palavra. Na linguagem arendtiana o espectador é sempre e ao mesmo tempo um juiz. Quando Sócrates interroga, quando alguém lhe responde para manifestar o que lhe parece, todos os espectadores que estão presentes aprendem a ver o mundo a partir do ponto de vista de um outro, adquirem uma « *mentalidade alargada* » que permite julgar, função política por excelência. O papel de Sócrates é o de desvelar a *doxa*, não de ultrapassá-la para substituí-la pela Verdade (Platão), mas de formular sua opinião e assumí-la.

Em *Verdade e Política* Arendt mostra que há um limite para a liberdade de opinião e portanto para o debate político. E este limite é o reconhecimento dos fatos. Mas isto não tem nada a ver com um possível resíduo positivista, para quem o « Fato » representaria a « última palavra » e contra o qual « não há argumentos ». Longe disso, para Arendt negar os fatos -porque eles se opõem a interesses pessoais- não é uma opinião, mas uma mentira, e aqui deixamos o mundo da política pelo da violência. Fatos insofismáveis e demonstráveis não são do domínio da política, mas das ciências ou das matemáticas. Na política lidamos com fatos vistos por « alguém », segundo seu « ponto de vista », no sentido mais preciso e simples deste termo: ali onde cada um enxerga o mundo comum (Arendt; 1992).

Mas a virtude política por excelência é a de ver o mundo segundo o ponto de vista dos outros: “*Esta espécie de compreensão, ver o mundo, como nós o dizemos trivialmente hoje, do ponto de vista do outro é a intuição política por excelência; se devêssemos definir a virtude política mais eminente do homem político, nós diríamos que ela consiste na compreensão do maior número e da maior variedade de realidades* » (idem;84). A liberdade de palavra que permite a *Ágora* não pode ser compreendida sob o modo individualista da liberdade de expressão : não é o direito de expressar seu ponto de vista sem levar em consideração o dos outros. O que significa, simplesmente, como diz Catherine Vallée, que “*a soma dos monólogos jamais produziu um diálogo*”(Vallée;1999,47ss).

Finalmente, mesmo se o diálogo comporta um elemento agonístico, ele representa a conquista de igualdade (ou em termos arendtianos –e aristotélicos-, a amizade), que é o objetivo último de uma sociedade política.

b) O diálogo em Martin Buber

Na véspera da catástrofe que se abateu sobre o judaísmo europeu, Buber (1878-1966), impregnado de mística judaica, elaborou seu *Eu e Tu* (Ich und Du, 1922) : uma concepção « dialógica » onde a filosofia existencial contemporânea se encontra enriquecida da noção de diálogo com Deus ; um Deus que jamais parou de dialogar com o povo que ele escolheu para Lhe servir de testemunha.

Em Buber, o homem não está jamais sozinho: ele se define por uma dupla relação, seja com Tu seja com o Isto. O mundo do Tu é feito de relações vivas e enriquecedoras, pouco importando se estas se estabelecem para o Eu com a natureza, com o outro ou com essências espirituais. O mundo do Isto, ao contrário, é um mundo degradado, no oposto do mundo da “pessoa” que deriva das relações entre Eu et Tu , o mundo da “objetividade” onde o que importa não é mais a « relação » mas, a « experiência ». Estes mundos estando imbricados um no outro, há sempre o risco destas relações de deteriorarem em relações de Eu em Isto. O problema maior de nosso tempo, segundo Buber, é impedir esta deterioração.

A instauração de uma vida dialógica provoca, segundo este autor, duas consequências : de um lado, a organização política deve repousar sobre pequenas comunidades no seio das quais o diálogo é mantido. « *O socialismo utópico de Buber, diz Arvon, consiste essencialmente em conceber o Estado como uma comunidade de comunidades fora de todo poder centralizador* » (Avron;1970,182). Por outro lado, a vida religiosa deve ser, ao nível mesmo da quotidianidade, um perpétuo diálogo com Deus que é para todos os homens o « Tu eterno ».

O diálogo buberiano vai além de um mero encontro: ele é o próprio comportamento dos homens; é visto nas atitudes intersubjetivas de *um-para-com-o-outro*, cujo elemento essencial é a reciprocidade da ação interior, onde o diálogo espiritual é tão essencial quanto o terreno. O diálogo espiritual, em Buber, significa “ver as coisas em Deus” (o “Tu eterno”), e só a partir desta “visão” -ou consciência- é que o diálogo terreno pode se instaurar. : « *A pessoa pronta e apta a estar sozinha diante de Deus. (...) em tempos remotos chamava-se personalidade. (...), tornar-se indivíduo é o oposto do ‘desenvolvimento pessoal’* ». Ou ainda, “*o dialogo entre meros individuos é ainda esboço; é apenas entre pessoas que ele se realiza*”(Buber; 1978, 65).Buber acena para a relevância do amor para o dialogante, não como regra para que os homens se encontrem em situação de diálogo só e apenas porque « amam », mas como algo que deve existir no indivíduo espiritualizado como fé no « *nosso estar presente e perceber* ». A

dialógica, assim, não pode ser equiparada ao amor : « *Eu não sei de ninguém, em tempo algum, que tivesse amado todos os homens que encontrou* » (idem,p.55ss).

Gerson Scholem observa que na filosofia mística e altamente espiritualizada de Buber é a « graça » -e não o encontro- que permite que EU se encontre com TU, « *endereçando-lhe a palavra exata* ». Assim, o Tu inato de cada homem só pode se realizar ou se aperfeiçoar na relação individual e singular entre Tu e Eu, e na medida em que Tu não se degrade em Isto. Embora tenha rejeitado com indignação as críticas que acusavam sua teoria do « diálogo » de se converter em uma relação mística do homem com o mundo e com Deus (« *sem nunca conseguir convencer seus críticos* », acrescenta Scholem), em Buber o discurso acerca do verdadeiro diálogo entre Eu e Tu converte-se num discurso acerca da verdadeira revelação (Cf; Scholem;1989,129ss).

O anti-objetivismo de Buber coloca-se claramente a contra-pêlo da modernidade, e seu conceito de « Isto » lembra a idéia de um mundo « reificado » (Lukács) e objetivado da « experiência ». Mas, remetida a esta dimensão fortemente espiritualizada e mística, podemos nos perguntar se uma tal noção de « diálogo » não estaria puramente circunscrita à intimidade das « pessoas », sendo pois incapaz de fundar um espaço público, por definição não assentado sobre perspectivas iniciáticas, afetivas ou amorosas que são características, exatamente, do universo restrito da « comunidade ».

c) O diálogo (ação comunicativa) em Habermas

Habermas parte da tese inicial de que a modernidade não esgotou todas as suas possibilidades, de que o Iluminismo é um projeto inacabado, no sentido de que certas potencialidades de que ele era portador não foram suficientemente desenvolvidas, enquanto outras, o foram excessivamente. Do lado do « excesso », teríamos uma forma de razão –que se fez dominante nos últimos séculos- de tipo ‘instrumental’: racionalidade preocupada com a adequação meio-fins; razão técnica por excelência, razão que nos permite controlar e dominar as coisas. Aqui Habermas prossegue a reflexão iniciada por Weber sobre a « racionalidade ». No entanto, os sucessos de que ela foi capaz no domínio da natureza, no controle e previsão científicas promoveram um extravazamento, uma « colonização » de outras esferas da vida, em princípio não orientadas pelo cálculo, pela previsão, pela técnica e controle mas, antes, fundadas na convivência, na interação entre subjetividades, que Habermas, retomando uma expressão que lhe é anterior, chama de *Mundo da Vida (Lebenswelt)*. A modernidade teria promovido o atrofiamento da razão de tipo “instrumental”, voltada para adequação

entre meios e fins. Trata-se agora, segundo Habermas, de tentar impedir a ampliação desta ação colonizadora e recuperar os espaços ainda não contaminados pelas ações de natureza estratégica (instrumentais). Para nosso autor, as patologias de nossa época não são geradas por um excesso de razão, mas por sua falta ! Trata-se então de ampliar o próprio conceito de razão que contemple, além do *cognitivo-instrumental*, o elemento *prático-normativo* e o elemento *estético-expressional* (Habermas;1988).

Para Habermas, não se trata de mais uma utopia, uma vez que na vida cotidiana, os elementos que constituem a comunicação intersubjetiva já estão presentes e que toda ação social implica algum tipo de comunicação linguística ou, pelo menos, um intercâmbio de informações. Assim, as pesquisas de Habermas prosseguem pelo campo da comunicação. Não é a linguagem que nos distingue da natureza ? Não é ela que compõe o substrato de nossa mais « *profunda estrutura antropológica* » ? Na sua estrutura mesma, supõe Habermas, a linguagem coloca para nós uma exigência de emancipação, já que a primeira frase pronunciada é também uma vontade de consenso : o diálogo é o que se opõe à violência histórica mesmo se ele foi, todo o tempo, desfigurado por esta mesma violência. Trata-se de reconstruir o que foi reprimido e a ciência de uma tal reconstrução é a « *pragmática universal* ». As condições portanto de uma sociedade possível se situam numa transformação do « mundo da vida » através da « ação comunicativa ».

O diálogo habermasiano, ou melhor, sua teoria da « ação comunicativa » representa um descentramento em relação à tradição « monológica » do kantismo, dirigindo-se para uma concepção de verdade « procedimental » : aquela em que interlocutores responsáveis visam obter consensos universais e provisoriamente válidos, porque sempre caucionados pela possibilidade crítica de « *um melhor argumento* ».

Esta questão da validade « universal » tem provocado muitos mal entendidos. Habermas explica o seu princípio (U) : « *toda norma válida (...) deve satisfazer a condição, segundo a qual, as consequências e os efeitos secundários que (de maneira previsível) provêm do fato de que a norma foi universalmente observada na intenção de satisfazer os interesses de cada um podem ser aceitas por todas as pessoas envolvidas* », norma que exclui todo emprego monológico deste princípio, regulando apenas os efeitos dos argumentos conduzidos por diferentes participantes. Ou mais claramente, « *em lugar de impor a todos os outros uma máxima que eu quero que ela se torne universal, eu devo submeter minha máxima a todos os outros a fim de examinar pela discussão sua pretensão à universalidade. Assim, se opera um deslocamento: o*

centro de gravidade não reside mais no que cada um pode desejar fazer valer, sem ser contestado, como sendo uma lei universal, mas no que todos podem unanimemente reconhecer como uma norma universal » (Habermas;1983,86-89).

O esforço filosófico de Habermas representa, a meu juízo, o mais ambicioso projeto de oferecer uma base de legitimação à democracia a partir das práticas sociais da comunicação e do entendimento. Retomando a inspiração « crítica » (frankfurtiana) de onde ele é herdeiro, Habermas procura, com a sofisticação teórica que lhe é característica (embora nem sempre em auxílio da clareza expositiva), sair do dilema em que se meteu Adorno, que via na estética a saída que nos restava da « sociedade administrada ». Considere-se ainda a favor de Habermas, sua resistência corajosa à moda pós-estruturalista e a defesa de valores universais contra os relativismos tão desvairados quanto cínicos da atualidade.

No entanto, a concepção de Habermas também encontra opositores poderosos. John Hall, por exemplo, acha que a busca da salvação (emancipação) através do *conhecimento-come-diálogo* cheira demais ao desejo de reencantar o mundo, sendo, por isso, um ponto de vista neo-romântico. Perry Anderson chamou de « angelismo » sua visão da linguagem e do diálogo, e Giddens observa que Habermas reduziu interação a comunicação espontânea, esquecendo irrealisticamente as imbricações entre interação e poder (Cf;Merquior;1987,249ss). O problema maior, no entanto, é que sua separação entre mundos e esferas (mundo da vida X mundo sistêmico ; razão instrumental X razão « substantiva » ; ação comunicativa X ação estratégica, etc) termina por ameaçar o próprio vínculo social de sua teoria : como imaginar uma « comunicabilidade ideal » (mesmo que ela funcione apenas como uma « idéia reguladora ») no interior de instituições, uma vez que toda instituição é regida por ações instrumentais, finalistas e técnicas ? Quem e como, por outro lado, reunirá as condições comunicativas (centradas na veracidade, verdade e justiça) para participar do *Grande Diálogo* habermasiano ?

A crítica mais severa, a meu conhecimento, vem de Quentin Skinner: “(...) 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 protestanismo por outro meios... » (Cf;Merquior;1987,224).

O diálogo em Paulo Freire

E assim nós chegamos à teoria do diálogo que mais interessa à Educação Popular no Brasil! Embora autor de inúmeras obras, 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. Esta obra foi amadurecida e escrita num momento crucial da vida política brasileira, quando a esperança de realização de uma « revolução brasileira » que acalentara nossa sensibilidade mais progressista, findou nos desastres das diferentes ditaduras militares nacionais no continente. Mesmo que publicada em 1970, em um momento de fechamento e repressão políticas, a obra preserva os diferentes elementos que marcaram o período anterior : um « terceiro-mundismo » claramente influenciado pelo livro de Franz Fanon (« Les damnés de la terre »), um « revolucionarismo » de extração foquista, onde os « Círculos de Cultura » parecem albergar (no âmbito de uma visão pedagógica remetendo diretamente ao domínio da cultura) o espírito das « áreas libertadas » caras ao guevarismo e teorizadas por Régis Debray; elementos de uma ainda incipiente Teologia da Libertação e do trabalho realizado pela Igreja Católica entre os camponeses brasileiros e algumas marcas do ainda recente « nacional-desenvolvimentismo », sobretudo na aceitação de uma espécie de dual-estruturalismo (caro aos Isebianos¹) que vinca seu principal livro sob a forma de uma perfeita, intransponível e quase caricata distinção entre « oprimidos » e « opressores ».

Influenciado pelas leituras de Fromm, de Mounier, da fenomenologia de Husserl e de Martin Buber, a obra de Freire mistura ainda uma milenar esperança num “povo” admitido como portador potencial da Boa Nova, alguns elementos de marxismo hegelianizado, através da leitura de Gyorg Lukács (“História e Consciência de Classe”), e uma certa filiação à tradição escolanovista (Dewey) introduzida no Brasil por Anísio. Obra situada na encruzilha de muitas tendências e inspirações, dela podemos dizer aquilo que Scholem afirmava sobre Walter Benjamin : « *por estar sempre na encruzilhada, vê caminhos por toda parte !* ». De difícil classificação (dizer que ela se

¹ ISEB. Instituto Superior de Estudos Brasileiros. Criado em 1954, representou um celeiro de intelectuais nacionalistas que deram corpo à ideologia do nacional-desenvolvimentismo. CF ; Toledo, Caio Navarro; ISEB : a fábrica de ideologia. SP. Atica. 1983.

filia a uma « concepção cultural da educação » é muito pouco), esta obra se prestará a tudo, para o pior e para o melhor.

Crítico contundente da educação dita « bancária », Freire propõe no capítulo IV de seu *Opera Major* uma « teoria da ação dialógica »². Enquanto a ação « antidialógica » visa a conquista, a manipulação, a invasão cultural e a dominação, sua teoria (dialógica) pretende a *co-laboração*, a *união*, a *organização* e, finalmente a *síntese cultural*. Inspirado em Buber, Freire considera que « *o eu dialógico(...)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 num eu um tu* ». Nesta relação, portanto, « *há sujeitos que se encontram para a pronúncia do mundo, para sua transformação* », numa relação de intercomunicação entre homens mediatizados pela realidade, objeto de “desvelamento”.

Os interlocutores freireanos -aqueles interessados num processo de libertação que se dá na « comunhão » entre eles- são essencialmente os “oprimidos”, uma vez que não há diálogo possível entre opressores e oprimidos .

Freire é, num exato sentido, o *inventor* do “oprimido”: não que não existissem ‘oprimidos’ antes dele, mas foi ele quem deu ao oprimido um estatuto pedagógico, fazendo dele o objeto/sujeito de uma pedagogia especial, supostamente capaz de “libertá-lo”. Os “oprimidos” de Freire são essencialmente adultos proprietários de uma experiência do mundo que antecede o diálogo “libertador” : é na ação dialógico-libertadora que é proporcionada aos oprimidos o reconhecimento do *porque* e do *como* da realidade que os oprime, exercendo-se, assim, um ato de adesão à *praxis* verdadeira de transformação da realidade . O diálogo, pois, na acepção de Freire é fundamentalmente ação cultural para a transformação : consciências que se encontram através da palavra (daqueles que “dizem a sua palavra”), mediatizados por um mundo que precisa ser “desvelado” para ser transformado através da *práxis*, entendida como « *ação e reflexão sobre a ação* ».

Aqui e acolá no texto de Freire, aparecem expressões do tipo “pensar certo”, “significação verdadeira” que, na sua acepção, remetem à idéia de uma mundo

² Nos anos 90, Freire afirmava em um Encontro de Educação Popular realizado no Recife (UFPE, 1995) que encontrava grandes semelhanças entre esta « teoria » e a de « teoria da ação comunicativa » de Habermas, o que representa, para mim, um evidente exagero e uma desmedida sobrevalorização de sua própria « teoria ». Na verdade, esta « teoria » tem muito pouco de teoria, ao ponto de que em alguns momentos do citado capítulo fala-se de « teoria da ação dialógica » e, adiante, de « teoria dialógica da ação » ou ainda de « ação cultural dialógica », que são coisas diferentes e que um trabalho, exatamente, teórico mais agudo evitaria confundir ou intercambiar.

“velado”, quer dizer, mistificado pelo opressor e cuja « *denúncia* » representa o primeiro passo da *conscientização*, seguida pelo *anúncio* da possibilidade de transformação de *eu* e *tu* na relação dialógica e do mundo que os mediatiza; transformação também entendida como inscrita numa espécie de ontologia da esperança : a vocação do homem para “*ser mais*”.

Finalmente, diferentemente da “invasão cultural”, esta prática dialógica visa a “síntese cultural”: “*modalidade de ação com que, culturalmente, se fará frente à força da própria cultura, enquanto mantenedora das estruturas*”. Esta “síntese” é também o encontro de dois mundos culturais : o das lideranças e o das classes populares com vistas a um novo saber “libertador” que ressignifica o mundo.

Independente da imensa acolhida que as concepções “dialogais” de Freire obtiveram nos meios educativos “progressistas” brasileiros (e em muitas outras partes do mundo), enunciadas, além do mais, numa linguagem próxima do texto literário e, muitas vezes, sem o rigor necessário à definição dos conceitos com que trabalha (mas, em revanche, dotada de um forte apelo emocional e ideológico em um contexto social marcado por diferentes formas de opressão), receio que sua noção de “diálogo” apresente um incômodo paradoxo : a solicitação pedagógica freireana para que cada educando possa “dizer a sua palavra” no intercâmbio com outras palavras que “pronunciam o mundo”, esbarra no fato de que esta consciência que “pronuncia o mundo” está submersa em formas “alienadas” (ingênuas) de expressão deste mundo, porque hospedam em seu interior invisíveis opressores. O que significa que esta “palavra” precisa transitar para formas de consciência desveladoras. Ora, este trânsito só se faz com o auxílio de interlocutores já detendo formas de consciência aceitas como “críticas” (posição, na verdade, bastante próxima do leninismo!) e, assim, um tal diálogo corre o risco sempre presente –como no famoso “diálogo” de Sócrates com o escravo de Glauco- de ser conduzido. Daí porque o critério para se chegar a algo como a definição de “sujeitos conscientizados” permanece na dependência daqueles que definem, preliminarmente, uma tal consciência. O que torna a relação *diálogo-libertação* bem mais problemática do que querem admitir a maior parte dos ‘educadores populares’.

Uma noção plurívoca

Vimos, através dos poucos autores acima rapidamente lembrados, que o próprio conceito de diálogo não é unívoco. Pretender, assim, a construção de consensos a partir de perspectivas dialógicas é uma tarefa que, já de início, se mostra problemática. No

entanto, não podemos continuar a imaginar que após o fracasso da religião, da crítica da razão iluminista, da penosa desafecção política ou da descrença numa filosofia da história salvacionista, nós poderíamos encontrar no “diálogo”, na Linguagem, o sucedâneo soteriológico que carecemos para resolver velhas frustrações. Só, a palavra é impotente, e não temos nenhuma razão para acreditar que ela nos conduzirá ao entendimento, visto que ela também está na origem de toda cizânia e de todo dissenso.

Receio que tenhamos estendido “democraticamente” o conceito de diálogo para muito além das fronteiras que o definiam, aceitando que qualquer relação entre pessoas passasse a ganhar um estatuto dialogal, mesmo quando nela não estivesse mobilizada uma das condições essenciais do diálogo : a argumentação racional (cujo contrário não é o irracional !). Prefiro acreditar que o diálogo se aprende e se ensina, que ele exige certas competências, que solicita certas condições, que interpela uma tradição, ou seja, um saber e um conjunto de significações que nos precede historicamente e sem a qual sua idéia e seu exercício são precários, e que nós mobilizamos continuamente para atribuir ou contestar os significados que dão corpo à própria prática interacional linguisticamente mediada .

O problema é que o diálogo, na Educação Popular, esteve irrecorrivelmente associado à idéia iluminista de emancipação, idéia da qual temos muitas dificuldades de nos... emancipar! Receio que o fracasso de pedagogias “emancipacionistas” esteja associado, não ao fato de que ainda não nos emancipamos, mas -estranhamente- de termos levado longe demais nossas “emancipações” ! O núcleo duro do projeto dito moderno era exatamente a promoção das emancipações: emancipamo-nos da tradição, do passado, da autoridade, da família ; mas também da história, da “sociedade” (no sentido da afirmação radical do individualismo) e do futuro (nenhuma história nos levará inexoravelmente a uma utopia radiosa e igualitária); da religião e da moral coercitiva (inclusive de uma moral sexual pré-orientada e fixa). Isto sem falar na emancipação da natureza via tecnologia, do nascimento biológico “natural”, do trabalho, e não poupamos esforços, atualmente, para nos libertarmos desta última fronteira que é a morte. O resultado parece ser uma estranha sensação de que ficamos completamente órfãos e, agora, sentimos que o passado nos faz falta, como podemos observar nesta persistente moda « *retro* », de fundo nostálgico, como uma tentação de restauração que caracteriza propriamente uma *reação*.

A conclusão me parece natural: precisamos livrar a educação popular de alguns dedideratos da modernidade que não podemos mais realizar. Precisamos, entre outras,

nos emancipar da própria emancipação...Não se trata de abandonar a idéia de luta e de indignação, uma vez que qualquer que seja o caminho que nos levará ao futuro, ele será eminentemente político. Trata-se de levar em séria consideração o fato de que as formas e os conteúdos da dominação mudaram, e não passam mais apenas pela “consciência”, ou pelo mascaramento da realidade (ideologia): elas mobilizam, hoje, o **desejo** através de uma máquina fenomenal de administração, previsão e controle, para o que a educação não tem muita coisa a dizer. E na ausência de alternativas, aumentamos o tom de nossas preces “emancipacionistas”, como quem precisa ainda se convencer da validade de suas próprias convicções.

Notas bibliográficas

Arendt, H; (1993). O interesse pela política no pensamento filosófico europeu recente. In; *A dignidade da política*. 2º ed. RJ. Relume-Dumará.

_____ ; (1974). *Vies Politiques*. Paris. Gallimard.

_____ ; (19920. In; *Entre o passado e o futuro*. SP. Perspectiva. 3ºed.

Valée, Catherine; (1999). *Hannah Arendt, Socrates et la question du totalitarisme*. Paris. Ellipses.

Buber, Martin ; (1978). *Do diálogo e do dialógico*. SP. Perspectiva.

Avron, Henri; (1970). *La philosophie allemande*. Paris. Seghers.

Scholem, Gershon; (1989). *Judáica I*. SP. Perspectiva.

Habermas, J; (1988). *Le discours philosophique de la modernité*. Paris. Gallimard.

_____ ; (1983). *Morale et communication*. Paris. CERF.

Merquior, JG ; (1987). *O marxismo ocidental*. RJ. Nova Fronteira.

Freire, P; (1987). *Pedagogia do Oprimido*. RJ. Paz e Terra.

_____ ; (1975). *Educação como prática da liberdade*. RJ. Paz e Terra.