



Revista Portuguesa de Educação

ISSN: 0871-9187

rpe@ie.uminho.pt

Universidade do Minho
Portugal

Albert Brayner, Flávio Henrique
Homens e mulheres de "palavra": diálogo e educação popular
Revista Portuguesa de Educação, vol. 22, núm. 1, 2009, pp. 207-224
Universidade do Minho
Braga, Portugal

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=37411987009>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Homens e mulheres de "palavra": diálogo e educação popular

Flávio Henrique Albert Brayner

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Resumo

A idéia — e uma determinada prática — do "diálogo" fazem parte tão consubstanciais da Educação Popular, que essa se define, antes de qualquer coisa, como uma "pedagogia dialogal", quer dizer, o 'meio' define a própria pedagogia! E fazemos isso de forma tão natural que nos esquecemos de inquirir a respeito do estatuto conceitual daquela noção. Tentamos, com esse artigo, mostrar que, se essa noção tem muitas vezes a finalidade de estabelecer ou facilitar consensos intersubjetivos, a própria noção não é consensual. E para mostrar os seus diferentes perfis semânticos, convidamos quatro conhecidos autores — Hannah Arendt, Martin Buber, Jürgen Habermas e, claro, Paulo Freire — para "apresentarem" suas concepções sobre o diálogo, e constatamos não apenas as grandes diferenças entre os autores, mas também o fato de que em todos reside uma declarada ou subterrânea intenção de salvar o homem pela "palavra", seja numa versão mística, seja numa acepção mais secular. O problema, conclui o artigo, é que a relação tão assente entre nós entre diálogo e libertação/emancipação precisa de uma reflexão mais aguda, sobretudo em função da grande variedade semântica que cerca estes conceitos, o que, às vezes, contribui para a confusão ou imprecisão de nossa linguagem pedagógica.

Palavras-chave

Educação Popular; Diálogo (conceito de); Emancipação

Introdução

Nenhuma pessoa em sã consciência e minimamente interessada em Educação Popular, no Brasil, poderia imaginar a possibilidade de que essa

modalidade educativa 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: saíamos, assim, da palavra magistral e hierárquica para, pouco 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 seduzir-nos. No Gênesis, a palavra (o Verbo) é quem inaugura o mundo e, portanto, o antecede; em Paulo de Tarso (São Paulo) encontra-se a idéia de uma "circuncisão da alma" que se dá pelo encontro com a palavra divina; 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 noção 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 esse "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? A escola é *lugar de* ou *preparação para* o diálogo ?

O artigo que segue, embora não pretenda responder a todas as questões acima, tratará de expor e cotejar diferentes concepções de diálogo propondo, para a discussão específica da Educação Popular, que, se o *diálogo* sugere a idéia de *emancipação*, chegou o momento de nos livrarmos da segunda e melhorarmos a definição da primeira! Acredito 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 esse 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. Isso indica que a constituição de *Ego* como identidade reconhecível, embora nunca concluída, pressupõe o encontro com *Alter*, o que 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 tal 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 a 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 lhe 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", à qual, grosseiramente, chamarei de uma "cultura": que me antecede, da qual eu participo e que construo, que constituo 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.

Dividirei este artigo 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. Afirmar, porém, 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 tal 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: 98 e ss.).

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 em que cada um tem uma posição definida, *a priori*. Salvo exceção, é sempre Sócrates que interroga; e ele se recusa sempre a responder as 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".

O diálogo, porém, 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 possui de continuidade e de constância, opõe-se à liberdade de uma conversa. E, seguramente, esse 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 assumi-la.

Em *Verdade e Política*, Arendt mostra que há um limite para a liberdade de opinião e, portanto, para o debate político. E tal limite é o reconhecimento dos fatos, que 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 desse 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: 47 e ss.).

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" em que 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 o 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 o Eu e o Tu, o mundo da "objetividade" onde o que importa não é mais a "relação" mas, a "experiência". Nesses mundos, imbricados um no outro, há sempre o risco de estas relações se deteriorarem em relações de Eu em Isto. O problema maior de nosso tempo, segundo Buber, é impedir tal deterioração.

A instauração de uma vida dialógica provoca, segundo esse 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" (Arvon, 1970: 182). Por outro lado, a vida religiosa deve ser, no 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, em

que 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 dessa "visão", ou consciência, é que o diálogo terreno pode instaurar-se:

"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 diálogo entre meros indivíduos 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*: 55) .

Gerson Scholem (1989) 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 realizar-se ou aperfeiçoar-se 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: 129 e ss) .

O anti-objetivismo de Buber coloca-se claramente a contrapelo da modernidade, e seu conceito de "Isto" lembra a idéia de um mundo "reificado" (Lukács) e objetivado da "experiência". Remetida, no entanto, a esta dimensão fortemente espiritualizada e mística, podemos perguntar-nos 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 essa 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 situam-se 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) da qual 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 sua 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: 249 e ss). 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 protestantismo por outros 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. Essa 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. Publicada originalmente no Chile, em 1968, 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, em que 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 encruzilhada 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 filia a uma "concepção cultural da educação" é muito pouco), essa 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. 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 um mundo "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", tal 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 resignifica 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, esse 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 políticas e sociais.

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 "retrô", de fundo nostálgico, como uma tentativa de restauração que caracteriza propriamente uma *reação*.

A conclusão me parece quase banal: precisamos livrar a Educação Popular de alguns desideratos 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.

Nota

- 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, 1983).

Referências

- ARENDT, Hannah (1993[1954]). O interesse pela política no pensamento filosófico europeu recente. In *A Dignidade da Política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- ARENDT, Hannah (1974). *Vies Politiques*. Paris: Gallimard.
- ARENDT, Hannah (1992). In *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva. 3ªed.
- AVRON, Henri (1970). *La Philosophie Allemande*. Paris: Seghers.
- BUBER, Martin (1978). *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Perspectiva.
- FREIRE, Paulo (1987). *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREIRE, Paulo (1975). *Educação como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HABERMAS, Jürgen (1988). *Le Discours Philosophique de la Modernité*. Paris: Gallimard.
- HABERMAS, Jürgen (1983). *Morale et Communication*. Paris: CERF.
- MERQUIOR, José G. (1987). *O Marxismo Ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SCHOLEM, Gerson (1989). *Judáica I*. São Paulo: Perspectiva.
- TOLEDO, Caio Navarro (1983). *ISEB: Fábrica de Ideologia*. São Paulo: Ática.
- VALLE, Catherine (1999). *Hannah Arendt, Socrates et la Question du Totalitarisme*. Paris: Ellipses.

MEN AND WOMEN "OF THEIR WORD": DIALOGUE AND POPULAR EDUCATION

Abstract

The idea – and determined practice – of "dialogue" forms such a substantial part of Popular Education that this education is defined as a "dialogical pedagogy". In other words, the means defines the pedagogy! This occurs in such a *natural* way that we forget to inquire the conceptual basis of such a notion. In this article, we try to show that if this notion has the finality of establishing or facilitating inter-subjective consensus, then the notion itself isn't consensual. To analyze different semantic profiles we recur to four well-known authors – Hannah Arendt, Martin Buber, Jürgen Habermas and, of course, Paulo Freire – to "present" concepts on dialogue. We found not only great differences among these authors, but also that in each resides a declared or subconscious intention of saving mankind through the "word", whether via its mystic or secular virtues. The article concludes that the commonly accepted relation between dialogue and liberation/emancipation seems to have lost its potential, inviting us to be more modest in our pedagogical intentions and more precise in our vocabulary

Keywords

Popular education; Dialogue (concept of); Emancipation

HOMMES ET FEMMES "DE PAROLE": DIALOGUE ET ÉDUCATION POPULAIRE

Résumé

L'idée de dialogue est tellement consubstantielle à l'Éducation Populaire, au Brésil, que celle-ci se définit, avant toute autre chose, comme une "pédagogie dialogique", c'est à dire, le moyen définit la pédagogie elle-même! Et nous faisons tout cela d'une façon tellement naturelle que nous oublions d'interroger le statut conceptuel de la dite notion. Nous essayons, dans cet article, de montrer que, si cette notion tient comme finalité d'établir ou de

faciliter des consensus intersubjectifs, la notion n'est pas consensuelle. Et pour montrer ses différents profils sémantiques, nous avons invité quatre auteurs bien connus — Arendt, Buber, Habermas et Freire — pour qu'ils présentent ses conceptions de dialogue, et nous allons constater, non seulement les grandes différences entre eux, mais aussi une intention de "sauver" l'homme par la "parole", soit dans une version mystique soit séculière.

Mots-clé

Education populaire; Dialogue (concept de); Emancipation

Recebido em Fevereiro/2008

Aceite para publicação em Fevereiro/2009