

MAURO MARTINS AMATUZZI

O RESGATE DA FALA AUTÊNTICA
UMA APROXIMAÇÃO FILOSÓFICA DA
TAREFA DO PSICOTERAPEUTA E DO EDUCADOR

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Educação (Filosofia da Educação) à Comissão Julgadora da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP - sob a orientação do Prof.Dr. Antônio Muniz de Rezende.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1988

MAURO MARTINS AMATUZZI

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por Mauro Martins AmatuZZi e aprovada pela Comissão Julgadora em 21/12/88.

Muniz de Rezende

O RESGATE DA FALA AUTÊNTICA
UMA APROXIMAÇÃO FILOSÓFICA DA
TAREFA DO PSICOTERAPEUTA E DO EDUCADOR

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Educação (Filosofia da Educação) à Comissão Julgadora da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP - sob a orientação do Prof. Dr. Antônio Muniz de Rezende.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1988

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

COMISSÃO JULGADORA

João Moraes

Yonghui

José Luiz G. Costa

Marcelo de Azevedo

Murilo de Paiva de

A memória de meu pai
Prof. Atílio AmatuZZi

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Antônio Muniz de Rezende, pela orientação discreta, segura, incentivadora e amiga, sem a qual eu não teria concluído este projeto.

Ao Prof. Dr. Paulo Freire, pela amizade que muito me honra, e pela convivência que me descortinou horizontes e me fez aumentar a fé no povo simples e oprimido.

Ao Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben, a quem devo, em grande parte, meu encontro com Martin Euber.

Aos Profs. Drs. Augusto Novaski, José Luiz Sigrist e Joel Martins, mestres que não esqueço, por toda amizade e incentivo.

Ao Prof. Dr. Ruben Alves, com quem tanto aprendi sobre a Palavra.

A Heloisa Helena, minha esposa, que me aturou em tempos de tese como só uma verdadeira amiga seria capaz de fazer.

A meus filhos Pedro, Ana Tereza, Camila e Maria Clara que, a seu modo mas constantemente, me lembram que a palavra que fica no papel não é verdadeira.

A meus colegas e alunos da USP, ex-alunos de outras Faculdades, colegas e amigos do grupo da Abordagem Centrada na Pessoa no Brasil e na América Latina, e a tantos outros a quem devo também a realização deste projeto.

ÍNDICE

Advertência.	p. 1
Sumário.	p. 2
Introdução.	p. 10
Notas da introdução.	p. 43
CAP.1º. <u>A Fala Original e as Expressões Segundas.</u> <u>Merleau-Ponty.</u>	p. 47
Notas do cap.1º.	p. 67
CAP.2º. <u>O Diálogo Genuíno e o Palavreado.</u> <u>Buber.</u>	p. 72
Notas do cap.2º.	p. 104
CAP.3º. <u>Dizer a Sua Palavra.</u> <u>Paulo Freire.</u>	p. 107
Notas do cap.3º.	p. 141
CAP.4º. <u>A Autenticidade.</u> <u>Rogers.</u>	p. 146
Notas do cap.4º.	p. 191
CAP.5º. <u>A Expressão como Decisão.</u>	p. 200
Notas do cap.5º.	p. 212
CAP.6º. <u>Decisão, interpretação, e Reciprocidade.</u>	p. 213
Notas do cap.6º.	p. 242
CAP.7º. <u>Linguagem Direta, Presentificação, e Poder.</u> ...	p. 244
Notas do cap.7º.	p. 272
CAP.8º. <u>O Resgate da Autenticidade.</u>	p. 275
Notas do cap.8º.	p. 295
<u>Conclusão.</u>	p. 296
<u>Bibliografia de Autores Citados.</u>	p. 317

ADVERTÊNCIA

Estas páginas foram escritas mais ou menos na ordem em que aqui se apresentam. Assim, a Introdução, nos seus aspectos essenciais, ao contrário do que se costuma fazer, foi um dos primeiros textos escritos. Ela "lança o projeto", de fato, e não apenas introduz o leitor. Dentre os últimos escritos está o Sumário. Este, não se apresenta como um mero índice mais detalhado, mas, na realidade, como uma "última expressão" daquilo que foi lançado na Introdução.

SUMARIO

INTRODUÇÃO

- 1 - Educação e psicoterapia podem ser consideradas em conjunto sob o enfoque abrangente do dizer-se a si mesmo, numa abordagem filosófica da fala.
- 2 - O fato de essas duas práticas serem, em última análise, polarizadas pela ação, não significa que não possam ser clarificadas por uma consideração do falar, não só porque é diretamente com ele que lidam o educador e o terapeuta, mas também porque uma justa compreensão da fala implica uma compreensão do próprio ser humano como existência.
- 3 - Não é a língua que vai nos interessar diretamente, mas a fala como ato concreto e envolvente da pessoa. É assim considerada que podemos ver nela uma dimensão semântica, segundo a qual ela significa algo, uma dimensão aqui chamada de semiótica (no sentido original, de Galeno), segundo a qual é sinal de algo outro que aquilo que ela significa direta e imediatamente, e uma dimensão política, segundo a qual efetua algo no mundo das relações por ela constituído.
- 4 - Subjacente a essas três dimensões aparece, como dando-lhes apóio, a realidade simbólica da fala. Em função desta realidade simbólica, aquelas três dimensões terão que ser redefinidas e alargadas. Sob esse enfoque alargado surgem mais claramente a polissemia da fala, seu aspecto de sinal compreendido mais profundamente que como simples efeito, e seu aspecto criativo de um mundo. E esses três aspectos aparecem então como inseparáveis.
- 5 - A interpretação deverá agora aparecer como uma ampliação de nosso próprio horizonte de compreensão face a um texto ou uma fala, e como nossa resposta ao texto ou à pessoa que se dirige a nós. Ela só será uma fala original e suscitadora de novos sentidos, se estiver inserida no contexto de um diálogo vivo.
- 6 - Fazer filosofia, educar-se, e propor-se a caminhar por um processo psicoterapêutico, têm em comum o fato de serem, os três, uma busca de discernimento comprometido. E se não forem basicamente isso, os falares por eles envolvidos se reduzirão a falas secundárias e mesmo inautênticas.
- 7 - Tais considerações sobre a fala não são possíveis sem uma tomada de posição que seja também axiológica: algumas coisas são melhores do que outras, e não apenas diferentes.
- 8 - Face à Psicologia, esse trabalho se apresenta como uma discussão de implicações de algumas hipóteses posteriormente verificáveis ou que sirvam de pista para investiga-

ções qualitativas. E a hipótese básica com a qual estaremos aqui lidando é a de que o processo de aprendizagem significativa, tanto em educação como em psicoterapia, pode ser concebido como um processo de resgate da fala autêntica.

- 9 - Indicações gerais do caminho a ser percorrido são aqui dadas. Na interlocução com os diversos autores, não se busca refazer a história de seus pensamentos, mas expressar aquilo que eles nos fazem pensar, tendo como pano de fundo a tarefa do educador e do psicoterapeuta.

Cap.1. A FALA ORIGINAL E AS EXPRESSÕES SEGUNDAS.
MERLEAU-PONTY.

- 1 - A fala autêntica é aquela que formula pela primeira vez, no sentido fenomenológico e não cronológico do termo, e se opõe à expressão segunda, que será então uma fala sobre falas. É na fala primeira que o falar será o pensamento se fazendo no ato de falar. É somente na expressão segunda que poderemos distinguir a fala de um pensamento que lhe seja anterior, e que ela apenas traduza. Esta não é a fala no sentido original do termo.
- 2 - A fala do amoroso que descobre seu sentimento, e a do pensador que desperta a experiência primordial, são exemplos de fala no sentido original do termo. O sentimento e a experiência primordial são pré-verbais, mas descobertos e despertados pelo verbal, que, então, de alguma forma, os cumpre. - Na compreensão da fala de outra pessoa, comunicamo-nos não com um pensamento, mas com o sujeito falante e com o mundo que ele visa. Também o ato compreensivo não será uma operação do pensamento, mas uma modulação sincrônica da existência. - Para além da linguagem empírica, roupagem contingente do pensamento e do sentimento, é a palavra viva, efetuação deles, que é reencontrada na compreensão. A compreensão será o encontro da intenção significativa.
- 3 - Uma intenção significativa nova só se conhece recobrimo-se de significações disponíveis. Mas ao fazer isso também se cristaliza num produto cultural, a partir do qual outros atos de expressão autêntica serão possíveis. A fala falante é o ato cultural, a fala falada, o produto cultural. Ambas são necessárias: uma dá continuidade, a outra cria.
- 4 - Reencontrar sob o barulho das palavras, ou para além delas como produto, o silêncio primordial por elas rompido, refazendo o gesto que rompe esse silêncio, refazendo portanto o caminho da significação e atribuição de sentido, é o que nos leva a uma visão do homem, e dá sentido aos esforços do terapeuta e do educador.

5 - Educação e psicoterapia podem ser entendidos como processos de resgate ou atuação da função original da palavra.

Cap.2. O DIÁLOGO GENUÍNO E O PALAVREADO. BUBER.

- 1 - A fala autêntica é aquela que se dá no diálogo, e portanto não apenas no falar diante de alguém, mas no falar para alguém. É no contexto da relação que se descobre o centro da pessoa, e que o homem vem a ser. Está implícito no falar autêntico um escutar. A fala autêntica será uma resposta.
- 2 - A fala se enraiza na relação Eu-Tu, e também conduz à relação. Mas ao mesmo tempo que isso ocorre, ela distancia o sujeito e objetifica o outro, podendo pois se cristalizar, e configurar então um relacionamento Eu-Isso. Este está na origem do palavreado ou das falas banais, mas também do conhecimento objetivo e da ciência. E essas expressões são necessárias ao homem, mas se ele se restringir a elas não atualizará seu estar sendo homem.
- 3 - São condições do diálogo autêntico: a) a genuinidade ou autenticidade; b) que cada um veja o parceiro como é em sua totalidade e concretude; c) que os parceiros não queiram se impor um ao outro. Mas essas condições não são causa do diálogo: é só com a mutualidade que ele desabrocha. O psíquico e os sentimentos acompanham o diálogo, mas não é aí que ele se dá, mas entre as pessoas. - São características desse diálogo: que os participantes se confirmem como pessoas; o caráter imprevisível de seu curso; que não seja vedada a participação ativa das pessoas envolvidas; sua fecundidade.
- 4 - As situações educativa e terapêutica não são os melhores exemplos de diálogo, porque aí, por definição, a mutualidade não pode ser completa. Entretanto mesmo aí, será em função do que puder haver de diálogo dentro desses limites, que essas situações poderão ser plenamente educativa e terapêutica.
- 5 - Aqui recolhem-se as principais conclusões que ajudam a compreender as relações educativa e terapêutica.

Cap.3. DIZER A SUA PALAVRA. PAULO FREIRE.

- 1 - A palavra sua, própria, é aquela que está sendo expressão e problematização da experiência no trato com os temas geradores, e portanto que se desdobra em ações e novas experiências. A ela se opõe a palavra alheia, colocada na boca do então oprimido, pelo opressor nele e por ele hospedado. Ela passa a interpretar a experiência do oprimido. Instaura-se nele uma dualidade. Quando a palavra alheia domina, a palavra própria subsiste como não pronunciada, implícita nos temas geradores, proibida.

- 2 - A palavra própria, quando pronunciada, é a própria relação com aquilo que ela designa, no encontro com o interlocutor, e por isso é indissociável da transformação do mundo. Um esforço verdadeiro de transformação do mundo identifica-se pois com a busca do original, do autêntico, do próprio. Existe uma força transformadora na palavra própria. É por essa força que podemos entender a magia primitiva e a derivação da magia atual de um conhecimento desvinculado do compromisso do sujeito.
- 3 - A palavra própria surge no contexto do diálogo onde o educador ouve para poder falar com. Sem esse ouvir, seu falar será para ou sobre, mas não com, e conseqüentemente já não será um falar suscitador da palavra própria.
- 4 - A intencionalidade da consciência e a dialogicidade da palavra se articulam de tal modo que a palavra própria e libertadora é a que surge no contexto do encontro dos homens em torno do mundo a ser transformado, isto é, no contexto da definição e redefinição comunitária das relações com o mundo. "Os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo". - No encontro surgem níveis diferentes de leitura do mundo possibilitando aberturas para novos posicionamentos.
- 5 - Não é possível o diálogo entre antagônicos. O antagonismo consiste em impedir ao outro a palavra própria e portanto um autêntico pronunciar o mundo. A atitude de dominação é o oposto do amor ao mundo e aos homens que embasa o diálogo. No contexto concreto de uma sociedade dividida, a palavra própria, ao mesmo tempo que dialógica em relação aos que buscam uma pronúncia do mundo, é conflitiva em relação aos que não a buscam.
- 6 - A experiência de educação popular é generalizável para outras situações de resgate da fala autêntica; a) ao educador compete propor ao educando a própria situação existencial como problema; b) a investigação dos temas geradores é dialógica e conscientizadora; c) condições da codificação como devolução ou resposta do educador; d) as atividades dos sujeitos nos diálogos descodificadores; e) atitudes durante o aprofundamento.
- 7 - São recolhidas algumas conclusões no que diz respeito à educação e à psicoterapia.

Cap.4. A AUTENTICIDADE. ROGERS.

- 1 - Ser o que realmente se é pressupõe uma dualidade de base segundo a qual podemos ser o que não somos. Implica numa definição de si que vá além do nível da aparência. Neste nível a identidade ocorre por determinações vindas do outro. Para além desse nível, a busca da autenticidade im-

plica abertura para mudanças no modo de ser, e não apenas disposição de revelar o escondido.

- 2 - A proximidade da experiência, que também caracteriza a autenticidade, é fácil de ser compreendida (no sentido de sabermos a que isso se refere), mas não é fácil de ser conseguida na medida em que a experiência pode se nos apresentar como ameaçadora. Também não é fácil construirmos conceitos que traduzam com justeza o que está aí implicado, porque estamos lidando com realidades complexas e processuais. Qualquer acesso ao vivido já é uma determinada vivência do vivido. A consciência não apenas espelha a experiência, mas compõe-se com ela, de tal maneira que quanto mais nos aproximamos dela tanto mais nos tornamos nela.
- 3 - A experiencição plena inclui a consciência, a qual não será então entendida como conhecimento objetivo e nem como um prestar atenção reflexivo, mas como um nível superior de integração humana. A possibilidade dessa experiencição plena é a liberdade experiencial. Uma barreira a essa liberdade pode ser entendida em termos de uma rígida estrutura do eu.
- 4 - Se ouvir-se a si mesmo supõe alguma divisão interior, essa expressão não indica adequadamente a integração suposta pela autenticidade. Assim entendida ela só expressa os estágios intermediários de sua busca. É só como significando uma atuação por inteiro enquanto totalidade integrada, que essa expressão fica adequada aos estágios mais avançados dessa busca.
- 5 - O emparelhamento entre experiência, consciência e comunicação que a autenticidade realiza, não significa que esses três níveis sejam separados no estágio de autenticidade. Justamente é uma não separação deles que o caracterizará. Isso equivale a dizer que a experiência se dá na consciência e na comunicação, e vice-versa. É equivale a dizer também que esses três níveis não podem ser definidos da mesma forma no estado de inautenticidade e no de autenticidade. Não é apenas a relação entre eles que muda com a autenticidade.
- 6 - A autenticidade não é apenas um arranjo diferente de partes do indivíduo, mas é a atualização de seu ser. A fala autêntica envolve e transporta a pessoa.

Cap. 5. A EXPRESSÃO COMO DECISÃO.

De várias maneiras podemos entender essa afirmação.

- 1 - Como decisão de expressar ou não.
- 2 - Como decisão sobre o modo de expressar.
- 3 - No sentido de que a expressão é a determinação última do conteúdo expresso.

- 4 - No sentido de que ela define a relação sujeito-mundo.
- 5 - No sentido de que ela é indissociável de uma ação sobre, pelo menos enquanto representa uma intenção de comunicação.
- 6 - No sentido de que ela carrega junto consigo decisões de outros níveis, pessoais e mesmo coletivos. Todas essas maneiras, entretanto, se referem a um mesmo ato.

Cap.6. DECISÃO. INTERPRETAÇÃO. E RECIPROCIDADE.

- 1 - O ato expressivo faz parte daquilo que ele expressa. Puros sentimentos são, na realidade, pré-sentimentos. Podem entretanto existir decisões das quais não nos damos plenamente conta, e que portanto não são plenamente decisões.
- 2 - A determinação do ato representa também uma especificação de sentido. A interpretação corresponde à assunção de um sentido, da multiplicidade potencial de sentidos implícitos, e portanto equivale à decisão. Assim entendida interpretação só se dá de si mesmo, ainda que seja de si face ao outro. A interpretação do outro, sob essa luz, é o efeito de possibilitar no outro o surgimento de novos sentidos na sequência do diálogo. - A expressão-decisão-interpretção se dá no face-a, e portanto só se dá plenamente na reciprocidade, que é onde ela se afirma como existência. É na decisão que se reúnem existência e significação.
- 3 - Podemos distinguir no caminhar de uma intenção significativa para sua plena expressão, como que, três estágios: o do pré-sentimento, o da decisão-interpretção como disponibilidade para a relação, e o da vivência plena da relação na reciprocidade. A mesma fala tem estatuto existencial diferente em cada um desses estágios. Mas eles não são plenamente separáveis: de alguma forma se interpenetram a ponto de podermos dizer que alguma reciprocidade já pré-existia a nível do pré-sentimento, e este só se realiza e se conhece plenamente ao nível da reciprocidade. - Toda fala original é, na realidade, uma resposta.
- 4 - Tal maneira de ver o ato expressivo se adapta ao enfoque da Abordagem Centrada na Pessoa melhor do que outra maneira de ver a qual supõe a existência de duas ou mais mensagens, uma clara e outra ou outras ocultas, fazendo consistir a interpretação numa tradução para a linguagem acessível ao interlocutor, da mensagem oculta transmitida por ele numa linguagem insuspeitada. Mesmo quando possa ocorrer uma interpretação assim entendida o processo como um todo tem outro sentido, e é por atos diferentes deste tipo de interpretação que esse outro sentido se faz presente.
- 5 - "Experiência" se refere à intenção significativa em seus estágios mais primitivos em relação à sua expressão plena,

só que vista a partir dos estágios mais avançados. "Experienciação" é a própria experiência já nos estágios mais avançados de sua expressão e concretização. Em si mesma e não enquanto vista a partir de estágios mais evançados de expressão-concretização, a intenção significativa poderá ser chamada de "silêncio".

Cap.7. LINGUAGEM DIRETA. PRESENTIFICAÇÃO. E PODER.

- 1 - São diferentes a linguagem direta, que é a do contato e do envolvimento, e a linguagem segunda, que opera em outro registro, mas que baseando-se na força da linguagem direta, visa desdobrar seus sentidos implícitos face a novas situações. No registro do discurso especulativo a linguagem se corta da intenção original da linguagem direta e opera em função de outra intenção se se reduzir a um mero jogo de palavras, ou se ocorrer no modelo da redução antropológica. - Daí se exemplificam três possibilidades de desdobramento de sentido no contexto da relação terapêutica e educativa.
- 2 - Paralelamente aos dois tipos de linguagem, podemos falar de dois tipos de interpretação. Uma, fundadora, que adere à experiência original e constitui um seu arremate, e outra, segunda, baseada num distanciamento em relação à experiência e à fala que é sua expressão direta. é a interpretação segunda que está na origem e constitui a elaboração conceitual como um desdobramento teórico de sentido. Propomos aqui que o desdobramento concreto de sentido seja entendido na linha da própria interpretação fundadora e da linguagem direta. é somente enquanto inserida nesse processo concreto que a interpretação segunda (na linha da linguagem segunda) poderá fazer sentido.
- 3 - A palavra como função simbólica não apenas significa, mas torna presente um todo que é mais do que semântico. Esse todo é potencialmente significativo. Essa potencialidade poderá ser atualizada na sequência do diálogo, quando o interlocutor ouve, abre-se para a presença veiculada pela fala como gesto, e posiciona-se face a ela com sua resposta. Isso significa que o surgimento de novos sentidos é indissociável de um confronto de poderes, e não apenas de significados abstratos, que o encontro (ou o conflito) realizam.
- 4 - Baseando-nos num secundário fundador, entendemos a secundariedade da linguagem segunda como elaboração conceitual, por um lado, e a da fala banal como desprovimento de presença, por outro lado. Ambas as formas de secundário podem ser autênticas ou inautênticas em função de uma proximidade ou não da experiência, de um maior ou menor grau de envolvimento do falante, e de uma maior ou menor tendência da fala a provocar uma resposta.

Cap.8. O RESGATE DA AUTENTICIDADE.

Considera-se aqui uma série de situações, seja no contexto da terapia, seja no da educação, em que sobressaem atitudes do profissional que tendem a promover ou resgatar a fala autêntica. Uma dessas atitudes é a de permitir que o foco da interlocução permaneça no tipo de insatisfação que se faz presente efetivamente no todo da comunicação, mesmo que não seja plena ou adequadamente significada. Outra, articulada com essa, será a de aceitar que essas insatisfações se encaminhem pelos rumos definidos pelas pessoas envolvidas, ainda que isso leve a um questionamento da própria situação. E finalmente, como atitude básica, que o profissional atue a partir de sua vivência da situação (supondo-se que esteja aberto a ela) e não diretamente a partir de uma consideração das expectativas de papel que previamente o definem. Ouvir plenamente, e responder autenticamente, resumem em termos de atos, o que essas atitudes propõem. Subjaz a essa maneira de trabalhar, uma confiança básica na vida, cujo processo trata-se de liberar ou acolher.

CONCLUSÃO.

Retomam-se aqui alguns dos pontos levantados no decurso do trabalho, sistematizando-os em torno de duas questões:

- 1 - como compreender a fala humana no que diz respeito ao tipo de articulação que ela realiza entre a vivência e o reconhecimento; e
- 2 - como compreender a gênese da fala humana como autêntica.

...oooOooo...

INTRODUÇÃO

Em um determinado momento de meu processo de estar fazendo uma tese surpreendí-me com o fato de que minhas próprias vivências nesse processo pudessem ser uma espécie de ilustração daquilo mesmo que eu estava procurando. Foi provavelmente movido por esta percepção não ainda muito explícita, que escreví um relato dessas minhas vivências naquele momento, tendo uma espécie de certeza embutida, suspeita ou intuição, de que isto me ajudaria a me compreender melhor e caminhar em meu projeto. Na realidade, e vejo-o agora melhor, estou preocupado em compreender a fala como expressão-comunicação no ato da qual a pessoa desencadeia em si aquilo que é chamada a ser, ao mesmo tempo que se compromete num processo mais amplo que ela mesma, mas no seio do qual ela vai se constituindo como ser humano.

Gostaria de começar este texto por aquele relato, que denominei de "observações de meu processo de estar fazendo uma tese". Ordenei minhas observações em 18 pontos.

1)-Pouco a pouco foi se delineando em mim uma direção, não ainda um título.

2)-Na medida em que escrevo, essa direção vai se tornando mais firme embora ainda não consiga denominá-la com uma exatidão que me satisfaça.

3)-Sei que o que escrevo poderá integrar o texto da tese, mas não sei exatamente onde vai se inserir, e por isso é meio difícil concluir cada escrito.

4)-Na medida em que vai ficando claro para mim para quem escrevo, eventuais leitores ou destinatários, também vai ficando mais fácil saber o que dizer, o que aparece também sob forma de um aumento de segurança no momento de escrever.

5)-Quando penso sobre de onde surgiu aquela direção que foi se delineando, me vêm dois tipos de resposta. Uma é que eu ignoro de onde surgiu. Pois na medida em que essa direção foi se delineando é que ela foi também se tornando mais consciente. Quanto mais informe ela era (lembro-me), tanto menos consciência eu tinha dela e de sua própria força propulsora.

6)-Mas posso dizer mais sobre de onde surgiu, mas é como que mudando o ponto de vista, mudando a sintonia através da qual me concateno com ela. Essa mudança de ponto de vista consiste em esquecer o conteúdo (ainda que meio vago) atual dessa direção, e me prender apenas a uma mobilização para fazer a tese.

7)-Dentro desse outro ponto de vista posso me lembrar, por exemplo, da época em que decidi me inscrever no programa de doutoramento, não tanto pelo título de doutor, mas porque sentia que era importante para mim pessoalmente, e profissionalmente (em termos de aumento de competência profissional).

8)-O que naquela ocasião eu formulei como projeto não tem muito a ver com o que hoje estou fazendo. E na medida em que ia fazendo minhas pesquisas, iam surgindo outros tantos projetos. A cada passo novo dado na pesquisa havia uma mudança no projeto, ou até um projeto novo. E ainda hoje é assim. Não sei como será o projeto definitivo (agora já me refiro ao índice do texto definitivo). Mas os últimos que formulei são bem mais semelhantes entre si que os primeiros.

9)-Hoje, colocando lado a lado todos os textos que escreví tentando "amarrar" a idéia do projeto, consigo até ver que todos eles, a despeito de suas diferenças, de forma mais ou menos clara apontam para um mesmo ponto, o qual no entanto ainda não vejo com clareza. Mas isso hoje, porque na época de cada escrito não via isso. E creio que nenhum observador que tivesse em mãos o primeiro projeto apenas, pudesse, por lógica ou por análise de texto, prever o projeto definitivo. Mas uma vez conhecido esse projeto definitivo (se ele puder ser produzido), as ligações do primeiro com este poderão até ser evidenciadas, creio.

10)-Também fica muito evidente para mim que esse processo todo não é algo mecanicamente previsível, isto é, nas determinações posteriores do projeto é claro para mim que interferiram opções minhas, escolhas onde eu assumia algo e deixava de lado outra coisa, e escolhas não sentidas como necessárias, mas como contingentes, isto é, poderiam perfeitamente não ser tais.

11)-Outra coisa que está me surpreendendo nesse processo é como o delineamento da tese, a sua chegada a um texto final (que hoje já posso dizer que não quero que seja definitivo...) como, enfim, a gestação da tese coincide com um processo muito pessoal meu. Poderia dizer que esta tese é uma espécie de registro acadêmico de uma busca (não acadêmica) que pessoalmente me envolve e inquieta; que o conteúdo da tese se relaciona de alguma forma com um processo pessoal meu, só que não sinto isto como sendo uma relação direta (a tese sendo a codificação acadêmica do que se passa comigo, como uma espécie de psicodiagnóstico) mas que há apesar de tudo uma relação. Eu diria uma relação simbólica. Uma não é signo da outra, mas é símbolo da outra. E sei que pode ser símbolo também da busca de outras pessoas. E que é essa relação simbólica a que realmente definirá a importância do trabalho, e não a relação apenas "significa", digamos. O que quero dizer, enfim, é que existe um surpreendente paralelismo entre buscas pessoais minhas (não exatamente expressáveis nos termos da tese) e o processo de gestação e formulação da tese. Quero dizer que não apenas deduzo isso, mas sinto isso.

12)-Eu ousaria dar um exemplo. É como se eu soubesse que o desenvolvimento da idéia (na tese) fosse ficar bloqueado enquanto em minha vida particular, pessoal, eu não tomar algumas decisões (e decisões novas em termos de posicionamento de vida). Só que estas decisões, em seu conteúdo, aparentemente não tem

nada a ver com o conteúdo da tese. Mas é como se eu soubesse que é só aparentemente, porque no fundo têm.

13)-Quero dizer de novo algo: acho que essa relação simbólica não é única, isto é, pode haver outras relações simbólicas da tese com outras problemáticas pessoais de outras pessoas.

14)-Uma outra relação, ainda bastante vaga e confusa para mim (mais do que esta a que acabo de me referir) também se delinea em minha consciência. É uma provável relação semelhante (simbólica, paralela e não direta) entre esse projeto e meu processo pessoal, de um lado, e um processo coletivo que no momento vejo como sendo o de um vago grupo de pessoas que de alguma forma compartilham comigo alguns dilemas ou inquietações surdas, implícitas, subjacentes, até desconhecidas, mas que com certeza existem. Trata-se ainda, repito, de uma relação que vejo como simbólica e não direta, e que portanto convive com problemáticas pessoais bastante diversas.

15)-Desconfio também que o desenvolvimento de certas idéias da tese vá ficar bloqueado na medida em que eu não me relacionar mais profundamente, através de ações efetivas, com essas pessoas ou essa coletividade.

16)-Concluo daí que essa tese nunca poderá ser completamente escrita, ou definitivamente escrita. Mas que isso não tem importância. Ela terá sua validade como uma espécie de retrato de um momento do processo.

17)-O tema de minha tese é exatamente tudo isso que acabo de dizer.

18)-Talvez isso ocorra com todas as teses, mas tenha se evidenciado mais aqui porque, a partir de um determinado momento da história de meu projeto, ficou claro que eu estava me propondo fazer uma tese que representasse um momento de reflexão ou de parada para pensar mais profundamente sobre minha vida profissional e os dilemas que aí encontrava.

Relendo esse relato, ainda hoje acho que ele contém essencialmente o tema ou a problemática de meu projeto, ou seja, o processo de produção da fala, aqui exemplificado pelo próprio processo de produção da tese. Naquela ocasião, estando eu a meio caminho da elaboração de meu trabalho, ter podido escrever esse relato me foi muito útil: foi como se através dele eu tivesse conseguido uma síntese que me permitia dar então outros passos na elaboração de algo que, embora ainda não elaborado, eu já tinha "tocado". (1)

Mas retomemos isso tudo também dentro de outros enfoques.

- 1 -

Uma das dimensões do processo educativo é, sem dúvida, a de levar o educando a se dizer a si mesmo, no contexto concreto

de seu tempo e de seu espaço, e no contato com as outras pessoas, grupos ou categoria de pessoas, que estejam vivenciando o mesmo processo (explicitamente ou não) (2). A aquisição de informações não deveria ser entendida como uma parte do processo, sendo o dizer-se outra parte. O saber e o posicionar-se não são assim separáveis. O saber vivo, isto é, o que realmente interessa, é o saber do estar sendo, do estar se dizendo. Por isso o dizer-se é uma dimensão e não uma parte do processo. E essa dimensão bem poderia ser denominada de sua dimensão "terapêutica", particularmente num contexto em que as pessoas cresceram mais ensinadas a não se dizerem a si mesmas, mas a se deixarem dizer. E o dizer-se a si mesmo pode ser considerado também o objetivo do processo psicoterapêutico propriamente dito. Tanto na sala de aula como no consultório psicológico, de alguma forma é ele que se visa; e isso para não citar senão situações institucionalmente definidas. De fato, por que as pessoas procuram tratamento psicológico? Elas o fazem seja para sanar alguma dificuldade particular de funcionamento pessoal, seja para "se conhecerem melhor" ou desencadearem mais recursos internos, diante de um sentimento que é como um apelo de crescimento, ou pelo menos, um apelo de adequação melhor à complexidade móvel do viver. De qualquer modo o que está em jogo é uma incapacidade momentânea de se dizer a si mesmo, pelo menos de forma suficiente ou satisfatória.

Os educadores podem aprender com os terapeutas como desenvolver a habilidade de permitir e facilitar a auto-expressão, não qualquer, mas aquela que constitui um posicionamento e uma

definição de si. E os terapeutas podem aprender com os educadores como desenvolver a habilidade de considerar a relevância das relações contextuais para que o dizer-se seja situado, concreto, real, e não apenas um palavreado inconsequente.

Um aprofundamento ou uma descrição do que vem a ser esse dizer-se é algo que poderá ser útil tanto ao educador quanto ao psicoterapeuta ou orientador psicológico, e exatamente naquilo em que os dois campos se aproximam. Essa tarefa entretanto, não pode ser considerada como tarefa particular de uma tese. A descrição do dizer-se nunca poderá ser completa ou exaustiva enquanto não for também uma descrição daquilo que está sendo dito. Mas considerada neste grau de abrangência, essa tarefa se confunde com o esforço de se dizer que vem a constituir a história da humanidade e a história particular de cada pessoa. Seria possível e útil, por uma espécie de "redução", fazer abstração daquilo que está sendo dito, para considerarmos apenas o ato de dizer? Creio que sim, mas somente até certo ponto. "O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa", diz Merleau-Ponty (3), e isso se aplica aqui também. Nunca poderei terminar a descrição do "dizer-se" humano, nem mesmo como simples ato, enquanto esse dizer não tiver esgotado suas possibilidades, ou, em outras palavras, enquanto o homem não tiver acabado de dizer tudo o que ele tem a dizer. E isso porque é justamente nesse dizer que ele vem a ser. - é possível pois reduzirmos nossa tarefa a um aprofundamento do próprio ato de se dizer, mas é preciso lembrar que mesmo assim ela terá um caráter apenas "incoativo"

ou "inacabado" que é "inevitável" (usando palavras que Merleau-Ponty aplica à Fenomenologia (4)).

Uma outra limitação de nossa tarefa que eu gostaria de explicitar diz respeito ao seu caráter de novidade. Dizer que descobri algo novo a respeito, creio que não expressa bem o que pretendo estar fazendo. Trata-se mais de estar redizendo, a partir de minha experiência de educador e terapeuta como pano de fundo, como é que ficam os processos educativo e terapêutico quando vistos a partir do enfoque da fala autêntica. Acreditei como ponto de partida deste trabalho, que esses processos podem ganhar em clareza e compreensão quando vistos sob a luz do ato humano de estar se dizendo a si mesmo. Em outras palavras, uma reflexão filosófica sobre a fala humana pode esclarecer aspectos do processo educativo e do processo psicoterapêutico. É o que eu gostaria de explorar.

- 2 -

Partindo do pressuposto que o falar autêntico é o objetivo do processo de crescimento e que portanto é ele que é visado tanto no esforço educativo quanto no psicoterapêutico, duas grandes perguntas ficam como pano de fundo dessa pesquisa. O que vem a ser o falar autêntico, como podemos descrevê-lo, como podemos identificá-lo? E: sob que condições sua ocorrência pode ser promovida ou facilitada?

Muitas respostas poderiam ser dadas a essas perguntas, e, de fato, o foram seja por educadores, seja por terapeutas. Es-

tou pensando por exemplo em Carl Rogers (cujo falecimento ocorreu em fevereiro de 1987). Toda sua obra é marcada pelo facínio de acreditar que quando a pessoa pode se dizer com liberdade, então reencontramos o filão que conduz a humanidade (e que a liga ao contexto maior de toda a evolução), e que, mesmo sem podermos prever aonde isso nos levará, este é o filão confiável. A finalidade desse trabalho, no entanto, não é fazer um rol das respostas dadas a essas questões, ou mesmo formular outras. Creio ser basicamente importante no contexto de um trabalho de Filosofia da Educação, uma elucidação das próprias perguntas, de tal maneira que elas se tornem realmente perguntas e não apenas frases interrogativas. Muitas coisas estão aí implicadas, desde a significação que tem o falar para a compreensão do próprio ser humano, até a importância do diálogo, ou mesmo do conflito, para a própria emergência do estar se dizendo com verdade.

Se os editores da revista *Esprit* puderam, em 1986, escrever como título geral de uma seção da revista: "Da reflexão sobre a linguagem ao pensamento da ação" (5), é porque certamente existe todo um empenho de reflexão sobre a linguagem que corre o risco de nos iludir em relação às verdadeiras questões da ação concreta. Significativo também sob esse ponto de vista é o título do livro de Gilbert Hottois (1979): "L'Inflation du Langage dans la Philosophie Contemporaine" (6). E esse risco de ilusão ameaça muito de perto tanto ao educador quanto ao terapeuta. Isso entretanto não elimina a importância da questão da fala. Não só quando se trata de profissões que lidam

basicamente com ela, como é o caso das duas de que estamos falando, mas também quando nos lembramos da ponte que liga o dizer ao agir, quando esse dizer constitui a emergência do ser ou do tornar-se. Para essa direção também aponta o livro de G.Morel "Le Signe et le Singe" (1985).(7)

- 3 -

Estaremos lidando aqui muito mais com a fala como ato concreto do homem, do que com a língua enquanto conjunto de estruturas disponíveis que o homem utiliza no ato de se comunicar. A distinção de Saussure (8), é bem verdade, ao mesmo tempo que lança a linguística na direção do estudo de um objeto específico, a língua, as regras constitutivas do código como sistema, sua institucionalização, relega, por outro lado, para o estudo da fala apenas o uso individual da língua, por exemplo em seus aspectos psicofísicos, como observa Ricoeur (9). Muitas das correções que foram feitas à sua distinção visam apenas atender a necessidades também específicas da pesquisa e classificação (10). Mas não retomam a unidade concreta que é uma totalidade globalizante do ato da fala. É desta totalidade que gostaríamos de partir, sem privilegiar inicialmente nenhum de seus aspectos (11).

Claro está que a fala utiliza uma língua, mas a transcende, até mesmo no plano meramente semântico, na medida em que, por exemplo, o discurso cria seus próprios significados. O sentido de um discurso concreto, como descreve Merleau-Ponty (12), não

pode ser compreendido palavra por palavra, com a ajuda de um dicionário. E um terapeuta sabe muito bem disso. As palavras de uma pessoa adquirem uma significação no contexto de seu discurso, de toda sua presença, e da relação que ali se estabelece. Não é totalmente errado dizer que o discurso de uma pessoa está criando uma língua própria, ainda que seja com o uso de estruturas linguísticas objetivamente disponíveis. Cada pessoa, nesse sentido, tem uma "língua" própria. Cada conjunto de pessoas, definido em função de uma tradição comum de ações, coisas sofridas e reações, cada povo enfim, fala uma língua própria, que não se compreende apenas a partir do dicionário de sua língua. Embora possamos entender o significado de todas as palavras de um discurso é só pouco a pouco, a partir do conjunto, da situação total do falante, de suas percepções e intuições originais, de suas opções básicas de vida, que iremos compreendendo o sentido desse discurso. Isso que vale para a compreensão de um discurso filosófico, vale também para a compreensão do discurso de um psicótico, ou de qualquer pessoa. Há duas "línguas". Uma, a objetiva, onde cada palavra tem um significado mais ou menos fixo (previsto no dicionário). E esta não existe a não ser como uma abstração, ou como generalização mais ou menos grosseira. E outra, a concreta, a que existe na fala de um falante, de fato, cujo sentido das palavras só é captado em função do próprio conjunto, o qual aliás é flexível e mais ou menos mutável. A fala, que concretiza essa segunda língua, é o que mais interessa na compreensão das pessoas. Não a língua em si. Se bem que esta possa de alguma

forma condicionar aquela e produzir, a partir de suas características ou possibilidades, características do discurso, da relação que ele tende a estabelecer, ou mesmo produzir certos tipos de silêncio, ou seja, aquilo que não pode ser falado (13). De qualquer forma não são as características específicas de uma língua disponível que vão nos interessar aqui, mas sim o próprio ato de falar, e o que ele significa para uma compreensão da existência humana.

A língua, até mesmo aquela concreta de um falante, é apenas a épura (no sentido matemático de "projeção") semântica de um ato que, sendo inteiramente semântico, não é apenas semântico. É também, e indissociavelmente, semiótico (14) e político (15). Semiótico enquanto é sinal ou sintoma de outras disposições do sujeito falante (ou da realidade que o circunscreve). É político enquanto estabelece algum tipo de relação de poder entre os interlocutores, por aquilo mesmo que o constitui como proposta. (É isto que tem sido estudado por Vogt, de um ponto de vista linguístico, a partir da descoberta dos "performativos" por Austin) (16).

A dimensão da fala que aqui estamos designando como "semiótica", lhe é, digamos exterior ou acidental na medida em que escapa à intenção explícita do falante, e pode ser vista se nos colocarmos de seu lado de fora. Mas pode estar na origem de um determinado tipo de interpretação. Determinados tipos de discurso podem estar manifestando ao interlocutor (que neste caso será mais um observador do que um verdadeiro interlocutor, como diria Buber) toda a raiva do falante, por exemplo,

mesmo que ele não esteja visando significar sua raiva nesse discurso (ele poderá mesmo estar visando ocultar sua raiva). Isso fica também claro no caso do sonho. O sonho significa (melhor seria dizer, neste caso, "sinaliza") outras disposições do sujeito bem diferentes do que aquelas explícitas no enredo do sonho. Dai a possibilidade de intérpretes hábeis, isto é, habilitados pelo métier de percorrer esses complexos caminhos, chegarem à explicitação do sentido oculto, mas neste caso realmente oculto do ponto de vista do sujeito, de um sonho, de um discurso, bem como, aliás de qualquer comportamento.

A dimensão política, tão cara a Paulo Freire, habitualmente, no estágio desenvolvido da linguagem em que nos encontramos, pode ficar facilmente encoberta pela complexidade de seus conteúdos, digamos intelectuais. Se nos reportarmos à origem do ato de falar, na medida em que pudermos reconstituir essa história, vamos verificar que com o empobrecimento progressivo (se caminarmos em direção ao passado) da complexidade dos conteúdos semânticos, vai ficando mais evidente o seu conteúdo político, isto é, aquele que corresponde ao falar como veículo de uma intenção, de um desejo de influência, ou mesmo de uma decisão de influência. O ato de falar veicula basicamente uma intenção comportamental, se podemos assim nos expressar. E é a serviço dessa intenção que existem os conceitos. Antes de ser um ato intelectual, de expressão pura, de abstração ou de computação, o ato de falar é uma comunicação. Se aquela história é-nos hoje de um caminho difícil, isto é, se aquele remontar

às origens históricas da fala é quase impossível por via direta, o que isto não pode fazer, uma análise fenomenológica do ato de falar talvez o faça. Subjaz à camada semântica do falar, dando-lhe apoio e ao mesmo tempo realizando-se por ela, uma camada política. Antes de veicular conceitos, ou melhor, através deles, a fala veicula uma intenção. Antes de ser um ato semântico, ou melhor, através dessa dimensão, o gesto linguístico é um gesto de comunicação que rompe os limites de uma anterior e mais simplificada forma de comunicação. E é justamente porque esse rompimento se torna visível pela nova capacidade de abstração ou simbolização, que nos esquecemos de sua base, que no entanto lhe fornece todo sentido.

Ao falar sempre falo algo. Mas também falo a__alguém, com uma intenção, e o defino neste ato em relação a mim. E ainda, ao falar eu me_falo.(17)

- 4 -

Não haveria lugar para se falar aqui de uma dimensão simbólica da fala? Em primeiro lugar devemos dizer que se ela tem uma dimensão semântica, isto é, se ela significa algo, é porque é um gesto simbólico. O mesmo podemos dizer sobre sua dimensão política: subjaz ao fato de a fala tender a estabelecer determinadas relações de poder entre os interlocutores, o fato de ela ser um gesto simbólico, isto é, um gesto que retoma a nível diferente, o da consciência, o próprio real. E a própria dimensão semiótica pode ser entendida em bases simbólicas?

Aqui a fala é sinal de algo outro que aquilo mesmo que ela significa. Contudo esta "sinalização" não deve ser entendida simplesmente no modelo da relação mecânica de causa e efeito. O sintoma, o sonho, a fala, ou mesmo qualquer comportamento em geral não são simplesmente efeitos de algo anterior que lhe seja a origem. Se ousar dizer, eles são mais o "sacramento" do que o efeito. Quero dizer que por eles é que esse "algo anterior" se realiza, se "sacramenta", e isto é o que significa se "simboliza". Num certo sentido pois, também a dimensão semiótica se baseia na simbólica (18).

O simbólico não se divide pois com o semiótico, o político e o semântico, porque, de alguma forma está presente aos três, sendo-lhes o fundamento; mas é mais amplo que eles. O simbólico indica um tipo de relação diferente. O simbólico une, realiza o fato de que as coisas "vão juntas", etimologicamente; e o melhor seria dizer isto no singular: o simbólico indica que "vai junto". Gostaria de voltar aqui àquele relato com que comecei este texto. A relação que lá eu tive que designar como simbólica, era a relação entre a tese (e seu significado próprio no seu nível acadêmico conceitual), uma problemática pessoal (com seu significado próprio em seu outro nível, o individual vivencial), e uma problemática coletiva (também com seu significado próprio a seu nível) (19). A relação aqui designada não é de causa e efeito, nem de sintoma, nem mesmo de significação (no sentido de transformação em signo, ou que uma fosse signo da outra diretamente, uma vez que cada uma conserva sua consistência própria), mas é uma relação

segundo a qual tudo isso, de alguma forma e apesar de tudo, vai junto, e eu poderia até dizer "prosegue junto", "evolui junto"; e com o prof. Rezende, diria ainda que "se origina junto" (archê), e "se finaliza junto" (telos). Além (ou aquém) de semântica, semiótica, política, a fala é simbólica: ela lança junto.

Há aqui um paradoxo. A fala une, mas a língua divide. Seguindo uma pista do prof. Rezende, eu diria que a fala é "simbólica", enquanto que a língua é "diabólica". O padrão básico das línguas é a "computação", dividir, separar, classificar, isolar, como mostra, por exemplo, Castoriadis quando descreve o "legein" (20). Mas o ato de falar re-une. Não são os vocábulos (e sua estrutura sintática de relação) que unem, mas a fala como ato. Acredito que a língua humana foi mais elaborada para "computar", com fins práticos, e por isso suas possibilidades de expressar experiências de unidade ficaram mais limitadas, ou, seja lá como for, aquela foi a direção na qual se desenvolveu. Mas pergunto-me se só poderia ter sido assim. A magia, que é o que une aquilo que vemos ou instituímos como separado, não parece ter tido o mesmo desenvolvimento, pelo menos em termos de conhecimento público, como a língua; e permanece como um território mais ou menos à parte, acessível a iniciados ou a especialistas. A força unitiva, "simbólica", "mágica" da fala tal como é praticada, acabou ficando pouco desenvolvida, ou meio desconsiderada.

A verdadeira interpretação é aquela que ajuda a fala a voltar a ser simbólica, a voltar a lançar junto. E não portanto a que divide ou atribui causas a efeitos.

É só considerando a fala como ato que podemos reencontrar essa sua potencialidade. É no fato de ser simbólica que a fala dá sustentação às suas dimensões semântica, semiótica e política, as quais, então, e só então, poderão ser consideradas em toda sua plenitude.

A fala significa algo, "faz signos" a partir de uma intenção significativa, e esta é a sua dimensão semântica. Ela é também sinal de outras disposições do sujeito, diferentes daquilo mesmo que ela significa, e esta é sua dimensão semiótica. Ela determina, ou tende a determinar, as posições respectivas do falante e do ouvinte (e por extensão, dos grupos ou classes sociais a que pertençam) em relação à rede de posições relativas no grupo maior em termos de poder, e esta é sua dimensão política. E, ainda, em seus significados ela evolui junto, ou transforma-se junto, com a problemática ou vivência pessoal do sujeito falante, e com a do grupo e da coletividade à qual pertence o sujeito: e esta é a sua dimensão simbólica. Mas ao acrescentarmos essa dimensão simbólica através da qual a fala lança junto uma série de coisas, descobrimos a raiz das outras dimensões, e ficamos obrigados a redefiní-las, agora em outro nível, ou pelo menos a acrescentarmos alguns aspectos à sua caracterização.

Um deles é o aspecto objetivante da fala. A fala objetiva vivências subjetivas, digamos, surdas (que ao mesmo tempo que individuais, são também, de alguma forma, coletivas), tornando com isso possível um manuseio mais consciente da situação. Mas isso significa que poderemos detectar níveis diferentes de

significação na medida em que caminhamos da expressão objetiva à vivência subjetiva. Creio que este é um dos aspectos da polisssemia (que só aparece nessa visão "aumentada" da dimensão semântica, pela inclusão do simbólico).(21)

Mas ao mesmo tempo que torna possível esse manuseio, a fala cria ao objetivar. Por mais que aquilo que falamos se ajuste ao vivido, ela cria. E criar aqui significa também decidir (por uma dentre inumeráveis significações explícitas possíveis). Então não será acidentalmente que a fala estabelece relações de poder entre os interlocutores. É por aquilo mesmo que ela é enquanto criadora de um mundo, em sua função de objetivação, que ela sobrepõe ao mundo dado, o mundo segundo o homem, como diz Merleau-Ponty. Mas neste mundo segundo o homem estão incluídas definições de relações entre falante e ouvinte. Ora isso corresponde a uma releitura da dimensão política tal como a havíamos descrito. "Existem palavras performativas": esta é uma frase que expressaria a visão da dimensão política naquele primeiro nível. "Todas as palavras são performativas": esta, expressaria a visão dessa dimensão nesse segundo nível.(22)

Sob essa luz podemos compreender melhor também o próprio semiótico. É porque o ato de falar "lança junto" uma série de coisas, que ele pode ser sinal (e não simplesmente efeito).

E finalmente a própria dimensão simbólica não deve ser entendida estreitamente, como se cada palavra simbolizasse outra coisa além do que ela significa, criando-se assim uma espécie de meta-dicionário que permitisse interpretações simbólicas

diretas. Isto aliás, caberia dentro da dimensão semiótica. Se a dimensão simbólica dá apoio às demais e não se divide com elas (sendo a função básica da fala, a função simbólica, de lançar junto uma série de coisas), então a "interpretação" não será a do tipo a que acabamos de nos referir (interpretação simbólica direta, que corresponderia a uma análise de conteúdo), e sim a um posicionamento existencial no contexto da interlocução, que permitisse à fala do outro (ou à própria) se assumir plenamente como criadora de um mundo - mais uma atividade de síntese do que de análise, onde os diversos planos (o conceitual, o vivencial pessoal e o coletivo) pudessem de fato atuar harmonicamente mesmo sem serem explicitamente nomeados. Nesse sentido a intervenção que será realmente terapêutica será um posicionar-se com toda a energia do símbolo perante o outro e face a seu dito, de tal forma que ele também possa assumir toda força simbólica de seu dizer. Isto significa que seu dizer não será um mero saber, mas também um posicionamento concreto, onde fala e ação se equivalem. O saber aí embutido é um saber operacional, por mais que ele possa posteriormente ser abstraído como um saber distinguível do agir.

Falando digo algo, a alguém, me digo, mas também, e basicamente, recrio um mundo, e o faço de um determinado jeito. É no meio dessa complexidade que devemos nos situar para considerar a fala ou o dizer-se.

- 5 -

Retomemos o tema da interpretação para explicitarmos algo que foi dito de passagem no parágrafo anterior. Poderíamos inicialmente falar de dois tipos de contexto para a interpretação: o da hermenêutica de textos antigos exemplificando um primeiro tipo, e o da situação terapêutica exemplificando um segundo tipo. A diferença é que na interpretação de textos o que se visa é compreender o próprio intérprete, enquanto que na psicoterapia o que se visa é compreender o interpretado (o "paciente"). Explico em que sentido estou dizendo isso. Diante de um texto que nos fala mas não nos responde, quem muda com a interpretação somos nós mesmos e não o próprio texto. Inicialmente visamos compreendê-lo, mas em última instância o que visamos é compreender-nos a nós mesmos através da compreensão do que nos diz o texto (uma vez que consideramos que ele tem algo a nos dizer). É por isso aliás que nos debruçamos sobre ele: consideramos que ele pode ampliar nosso próprio horizonte de compreensão. Um texto, ou qualquer "interlocutor" que nos fala mas não nos responde propriamente, só nos interessa exatamente porque nos fala, de alguma forma. A interpretação aqui, mesmo passando por uma exata compreensão do texto em si na medida em que isso for possível, em todo caso será sempre uma interpretação daquilo que o texto nos fala (o que não quer dizer subjetiva ou arbitrária, é claro). A interpretação beneficia ao intérprete e não ao autor (já falecido, no caso). Em se tratando de uma interpretação original, isto é onde há uma "des-

coberta", ela é a própria ampliação de nosso horizonte de compreensão, que se opera por realmente ouvirmos o texto. É por isso que mesmo neste caso ela será um posicionamento existencial no contexto da interlocução que aqui for possível, um "ajustar as contas" com o texto, como diz Coreth (23); mesmo que possamos distinguir a posteriori elementos "objetivos" e elementos "críticos" em minha interpretação. Na sua origem, antes destas distinções, minha interpretação (total), na medida em que corresponde a uma descoberta, será indissociavelmente minha resposta ao texto, um todo concreto.

O outro contexto da interpretação é aquele em que o interlocutor pode responder (propriamente falando), como é o caso da situação terapêutica ou educativa. Aqui a interpretação visa beneficiar primeiramente ao "paciente" ou ao aluno, mesmo que indiretamente ela beneficie ao terapeuta ou ao professor. E o benefício que pode trazer não é o de um mero esclarecimento, e sim o de facilitar o tornar mais íntegra sua fala, exatamente enquanto acontecimento simbólico que sintetiza todo seu posicionamento concreto, identificando-se com ele. Essa integridade é a de uma fala original, comprometedora, completa como ato, mesmo que não seja completa semanticamente, isto é, mesmo que não esgote os significados de fato disponíveis na situação (o que seria mesmo impossível). Essa fala é operacional, só pode existir no contexto do diálogo ou da interação (simbólica), e portanto face a uma outra "fala" que se lhe apresenta também como tal. A interpretação aqui também será uma resposta, sob pena de cair numa linguagem secundária, como seria por

exemplo a da intelectualização, que aqui seria, na realidade uma "atuação" ou substituição (24).

Em ambos os casos chegamos pois a uma fala original, concreta, direta, envolvente e comprometedora, a única capaz de sustentar a validade de outros tipos derivados de fala.

Devemos dar mais um passo e dizer que essa fala original já é, ela mesma, uma interpretação, uma interpretação fundadora, como diz Ladriere (25), não de outra fala, mas do mundo vivido que antecede a qualquer fala, e do qual ela é a definição e, mesmo, a constituição e objetivação. É por essa interpretação básica que o falante se posiciona, define e constitui seu mundo. Ela é um ato e não uma mera significação: mas esse ato só pode ser o que é por ser significativo e significante.

- 6 -

Em aulas de Filosofia da Educação com o prof. Augusto Novaski (no contexto de meu programa de doutorado), surpreendi-me mais de uma vez com o fato de que muitas das descrições que se faziam da filosofia como ato, podiam valer muito exatamente para o esforço que vemos ocorrer nos consultórios psicológicos. Eu podia ouvir aquelas descrições, com muito poucas modificações, ou com modificações que eu mal podia determinar, como descrições de psicoterapia: um esforço de compreensão do sentido, de explicitação dos pressupostos. A diferença não estava no esforço, no movimento em si, mas talvez no objeto sobre que incide esse esforço num determinado momento. E mesmo

quanto a esse objeto, a diferença não é como se fosse de um objeto a outro, e sim como se fossem dois níveis de manifestação do mesmo objeto, ou dois níveis de incidência e consideração do sentido: um, o da Filosofia, talvez mais geral e abstrato (mas será? - principalmente se pensarmos no trabalho concreto da filosofia da educação), e o outro, o da psicoterapia, talvez mais concreto ou particular (mas será? - principalmente se pensarmos na busca de implicações de nossos comportamentos a nível de crença, que pode ocorrer na psicoterapia).

Isso me fez pensar numa hipótese básica que penso estar presente em todo esse trabalho, e que é a de uma certa equivalência entre o filosofar, o "terapeutizar-se", e o educar-se. Quero explicar melhor essa palavra horrível que acabo de escrever: "terapeutizar-se". O paralelo não é tanto entre Filosofia, Psicoterapia e Educação, mas entre o ato de filosofar, ou a filosofia como busca de um discernimento comprometido, e a psicoterapia e a educação também como idênticas buscas.

O filosofar pode ser orientado por um mestre, que no entanto deve tomar cuidado para não se substituir ao discípulo, senão o resultado não seria um discernimento comprometido, e sim um discurso mais ou menos desvinculado dos dilemas que a vida propõe a cada um. - A psicoterapia como busca pessoal pode ser orientada por um psicoterapeuta, mas quem a faz é o próprio "paciente" (e este termo também não é bom). O "psicoterapeutizar-se" é, como a filosofia, uma busca de discernimento comprometido. O substantivo "psicoterapia" evoca mais uma ativi-

dade cujo sujeito é o profissional. E aquilo a que quero me referir é a atividade da pessoa (o "paciente", quando essa pessoa resolve pagar um profissional que a ajude...). - E da mesma forma o educar-se como um processo que visa o estar se dizendo face ao mundo concreto com todos os seus recursos disponíveis e a serem criados, é também uma busca de discernimento comprometido. E o professor é apenas (embora isso seja muito) um auxiliar dessa busca.

Na realidade vejo que o que me preocupa no fundo é o discurso significativo, o pensamento produtivo (Erich Fromm) (26), a aprendizagem significativa (Rogers) (27), a fala autêntica (Merleau-Ponty) (28) e sua compreensão e promoção, como coisas que deveriam estar ocorrendo naqueles três contextos: o do filosofar, o da terapia como busca, e o da educação. - Mas a fala autêntica é a fala original, e não a fala adjetivada posteriormente por algo que lhe seja secundário. A fala cotidiana, banal, automatizada, é que é a adjetivada posteriormente, e que é a fala secundária. Estou preocupado então com a fala simplesmente. E acredito que ela nos permitirá entender filosofia, psicoterapia e educação.

- 7 -

Existem certos adjetivos que só são adjetivos linguisticamente falando, porque na realidade eles são "substantivos", se podemos assim nos expressar. A palavra "autêntico" adjetivando a palavra "fala", não se refere a uma qualidade accidental da

fala, mas a algo que lhe é essencial. Só se considerarmos a fala em sua abstração linguística (portanto não como um evento concreto), é que ela poderá ser autêntica ou inautêntica, como qualidades que se sobreponham a ela enquanto essência completa. Mas se considerarmos a fala como evento concreto, então somente a autêntica é que será verdadeiramente fala. A inautêntica ou secundária falta algo de essencial, e de tal forma que ela não caracteriza o fenômeno original. A fala secundária nem poderia existir sem supor a original, da qual ela é uma espécie de sub-produto diminuído (embora útil também). Isso tudo se torna difícil de compreender face a nossa vida cotidiana, não só porque estamos mais acostumados com o emprego abstrato da palavra "fala" (o emprego retomado da gramática e da linguística), mas também porque de fato, nessa vida cotidiana, a imensa maioria de nossas falas corresponde ao uso secundário dela e não ao seu uso primário. É uma das coisas que eu gostaria de deixar claro logo no começo dessa pesquisa, é exatamente o fato de que é um reencontro ou um resgate da originalidade da fala que, na prática, no viver concreto, representará um crescimento filosófico, terapêutico ou educativo.

Sei que no fundo isso é uma colocação ética, ou se quisermos, ideológica. Mas não vejo como evitá-la. Explico-me.

Inspirando-me num modelo de que tomei conhecimento em Saviani (29), creio podermos falar de três níveis de questão. As questões práticas são diretamente relacionadas com decisões a serem tomadas. Podemos exemplificá-las com perguntas como "o que faço agora?", ou "que decisão tomo?". As questões teóri-

cas, embora visem um posicionamento concreto se consideradas na sua corrente motivacional, em si mesmas se referem diretamente a abstrações, não são finalizadas diretamente por decisões, mas por um saber ou compreender. "Como funciona", "o que é", "como se relacionam" seriam exemplos de questões teóricas. Mas quando a teoria vai voltar a ser prática surge um terceiro tipo de questões: "como se deve agir" exemplifica esse nível de questões. Saviani o chama de ideológico, e não vejo porque não chamá-lo também de ético, uma vez que se refere a escolhas genéricas de valor (as quais apoiadas em uma indagação genérica-teórica, se polarizam entretanto pelo que-fazer prático, e envolvendo os interesses desse que-fazer). - Ora, nossa indagação teórica sobre a fala (o que é, como funciona, de onde vem, o que significa em relação ao ser...) na realidade está polarizada por um interesse: "o correto será agir assim ou assado em psicoterapia e educação", o que acaba se reduzindo à questão do "como se deve agir". Os fins, mesmo sendo exteriores à investigação teórica em si, são o que nos guia nessa investigação. Falando de forma mais próxima ao nosso assunto: mesmo a autenticidade da fala não sendo "adjetiva", eu só posso vê-la com clareza se_a_desejo. É na medida em que ela me vai aparecendo como um_valor que posso também, pouco a pouco, ir me assenhorando dela. É só acreditando que é_melhor ser autêntico, que minha teoria pode se aprofundar. O aprofundamento teórico da questão, portanto, convive com, prossegue ao mesmo tempo que, o enraizamento de uma_opção (e talvez de uma necessidade). É assim mesmo, e não vejo como poderia ser diferente,

se é que queremos lidar não só com o ato concreto, mas também fazê-lo de forma concreta. Estaremos portanto lidando com questões que implicam posicionamentos axiológicos.

Isso fica muito claro por exemplo, no caminhar teórico de Rogers. O embasamento concreto de seus pontos teóricos fundamentais (tendência atualizante e tendência formativa (30)), é, na realidade, uma atitude e uma crença (uma atitude de confiança, e uma crença de que os processos vitais como um todo são confiáveis); ele não o nega. O seu verdadeiro ponto de partida não é um conceito, mas uma tomada de posição. Na raiz de sua proposta existe um valor assumido. Por mais rigorosa que seja sua metodologia científica, na realidade ele está testando hipóteses formuladas a partir de uma postura. Existe portanto um posicionamento ético que é básico em relação a toda sua construção científica. É claro que o desenvolvimento científico (ou, paralelamente, de uma reflexão filosófica) tende a confirmar ou invalidar aquela hipótese e, conseqüentemente, a opção que lhe dá apoio. Mas temos que levar em conta a interação destas duas ordens de coisas: a ordem da cognição, e a da decisão. Elas são mutuamente causa e efeito. Ou, quem sabe, ambas se referam à mesma coisa embora a partir de pontos de vista distintos, e que essa mesma coisa também pode ser encarada em momentos diferentes de sua gênese. O conhecimento é permeado de decisões, assim como as decisões são entremeadas de percepções, sendo-nos impossível (se permanecermos no mesmo ponto de vista, pelo menos) dizer por onde as coisas começam.

Se a nossa questão "como é", mesmo sem perder sua autonomia, é no entanto polarizada pela questão "como se deve agir", então estamos transitando também pelo campo da ética ou da ideologia (31). Não quero eludir o fato de que por trás dessas análises (da fala) que estamos nos propondo fazer aqui, existe a posição de que ser autêntico é melhor do que não ser, de que as pessoas podem ser ajudadas, e de que isso é bom (32). Todas as discussões sobre a autenticidade, a ajuda, o crescimento (o "growth" de Rogers), o engajamento ou a alienação, não eliminam esse fato, por mais que tendam a corrigí-lo. Estes conceitos (autenticidade, ajuda, crescimento, alienação, e até mesmo história - se entendida não simplesmente como uma sequência de eventos), são conceitos éticos: veiculam valores.

- 8 -

Embora este trabalho esteja situado na área da Filosofia da Educação (entendendo educação no seu sentido mais amplo, capaz de envolver também a psicoterapia, por exemplo, poderemos nos perguntar qual o seu interesse para a área da Psicologia como ciência. Isso me é importante pessoalmente porque sou psicólogo por profissão, e estou acreditando que uma reflexão sobre o que faço possa ser feita a partir de uma abordagem filosófica. Sobre sua relação com a Psicologia, eu diria que ele consistirá em discutir a formulação de hipóteses que sejam cientificamente verificáveis (um pouco como Gendlin vê a tarefa da Filosofia (33)), (ainda que essas hipóteses possam aqui se situar

ainda num estágio anterior à sua operacionalização em vista da experimentação,) ou que sirvam de pistas para uma investigação mais qualitativa, fenomenológica.

E a hipótese básica que eu gostaria de estar aqui discutindo, e examinando as implicações, pode ser formulada assim: o processo de aprendizagem significativa pode ser concebido como um processo de resgate da fala original. Nessa formulação a expressão "aprendizagem significativa" denota (ou supre) principalmente pelo processo terapêutico e pelo processo educativo. E o termo "resgate" faz alusão ao fato que é preciso nesses processos ir além, ou transcender, a aprendizagem de falas derivadas, e que é exatamente nesse esforço que a aprendizagem se faz significativa. O que quero mostrar é o que significa essa hipótese, e também apontar para o seu sentido em relação a uma teoria da terapia, ou teoria da educação (e por "teoria" estou entendendo aqui simplesmente "concepção geral", "modo de pensar sobre"). O passo seguinte em relação à experimentação ou a uma descrição qualitativa fenomenológica, será, parece-me, o de estabelecer critérios que nos permitam identificar uma fala original, discriminá-la de uma derivada, ou saber quando se caminha de uma para outra. Quanto a saber se é possível evidenciar o que há de original por trás de qualquer fala, isso é uma questão que depende da discussão de outros conceitos correlacionados, discussão esta para a qual este trabalho poderá também trazer subsídios. Finalmente, na discussão dessa hipótese básica, poderão ficar sugeridas outras hipóteses que a desdobram.

- 9 -

Com essa introdução, na realidade já iniciamos o trabalho proposto. Quais são os seus caminhos?

O "como" deste caminhar será uma reflexão semelhante a esta já aqui apresentada, onde os autores são mais interlocutores do que o objeto da pesquisa. Cada seção toma frequentemente um interlocutor. Isto não quer dizer que eu esteja visando, como finalidade do trabalho, refazer, ou até mesmo criticar, o seu pensamento. Se isso acontecer, será no contexto da interlocução onde o que escrevo é mais aquilo em que o autor me faz pensar do que exatamente aquilo que ele pensa. E pretendo que nessa interlocução, esse pensamento resultante fique justificado.

Uma outra coisa sobre o "como" é que eu gostaria que a sequência dos escritos fosse mais "histórica" do que didática. Quero dizer com isso que gostaria que o texto respeitasse o caráter genético da pesquisa, e não fosse simplesmente o relato posterior de algo já feito. Acredito que isso será mais consistente com o que quero dizer, embora implique em riscos de ser "pesado" ou repetitivo. Num certo sentido esse modo de fazer faz parte do que quero provar.

Numa primeira parte convido o leitor a participar de uma interlocução mais direta com quatro autores (34). Com Merleau-Ponty caracterizaremos a fala autêntica por oposição às expressões segundas, e levantaremos as hipóteses gerais referen-

tes à psicoterapia e à educação, em termos de resgate ou promoção da fala autêntica. Com Martin Buber veremos como esta fala autêntica se insere num contexto de interlocução, e inclui, portanto, radicalmente, um ouvir. Com ele examinaremos também as condições de um diálogo autêntico, as quais estão intimamente relacionadas com as condições de uma relação terapêutica ou educativa bem sucedidas. Com Paulo Freire veremos como o chegar a dizer "sua" palavra, e portanto chegar à fala autêntica, é algo que ocorre não apenas com os outros, mas, ainda, em torno do mundo a ser transformado. A palavra própria é a que existe numa fala que define nossa relação com o mundo. Finalmente, com Carl Rogers, veremos que um caminhar em direção à autenticidade implica mudanças existenciais, e é nesse processo que não apenas vamos expressando o que nos vai pelo íntimo, mas, mais do que isso, vamos nos "tornando pessoas", desenvolvendo nossos potenciais de realização.

Nos dois capítulos seguintes estaremos examinando o que me parecem ser três das características essenciais da expressividade que marcam a fala autêntica: a decisão, a interpretação, e a reciprocidade. No capítulo sétimo consideraremos as possibilidades de uma derivação da fala para registros secundários ou para a inautenticidade, e o que se perde com essa derivação em termos de presentificação e poder da fala. De forma mais prática, e próxima à psicologia, terminaremos, no capítulo oitavo, com uma proposta existencial em vista do resgate ou promoção da fala autêntica; ou melhor, veremos como uma proposta em grande parte inspirada na Abordagem Centrada na Pessoa, fica bem fundamentada nos pressupostos aqui estudados.

Na "Conclusão" deste trabalho, retomamos os principais pontos nele levantados, generalizando-os em torno de uma compreensão da gênese da fala autêntica.

...oooOooo...

NOTAS DA INTRODUÇÃO

- (1) -Voltaremos a esse relato na Conclusão do trabalho.
- (2) -"Educar-se é aprender a expressividade da palavra que fala (e não é apenas falada). É aprender a falar, no sentido forte do termo. E assim se torna evidente a relação que existe entre a educação, a aprendizagem, a criatividade e a fala expressiva. Não apenas expressão do mundo, mas do sujeito." REZENDE, A.M.de, Educação e Ser-no-Mundo, p.322. - "Para o ser humano, existir é dizer-se. Existir é sempre ser com sentido. A existência é presença significativa. A primeira palavra do ser humano é seu próprio nascimento." REZENDE, A.M.de; "Fenomenologia e Dialética", in FORGHIERI, Fenomenologia e Psicologia, p.43. - As referências completas encontram-se na Bibliografia.
- (3) -No prólogo à Phénoménologie de la Perception, p.VIII.
- (4) -No mesmo prólogo, p.XVI.
- (5) -Rev.Esprit, agosto-setembro de 1986.
- (6) -Referência completa na Bibliografia.
- (7) -Referência completa na Bibliografia.
- (8) -No Curso de Linguística Geral, p.26-28, e 92.
- (9) -Em O Conflito das Interpretações, pg.71.
- (10) -Como por exemplo a distinção entre língua, discurso e fala, sendo o discurso uma sequência de falas, de alguma forma concatenadas.
- (11) -É nesse sentido que Gusdorf retoma a distinção de Saussure, em A Fala.
- (12) -No cap.6º da Phénoménologie de la Perception.
- (13) -É este tipo de problemática que tem sensibilizado atualmente alguns linguístas. Ver por exemplo em VOGT, Linguagem, Pragmática e Ideologia.
- (14) -Um dos sentidos disponíveis do termo "semiótico", de acordo com o Dicionário Filosófico de ABAGNANO, é o sentido primitivo, usado desde Galeno, na medicina: ciência dos sintomas. É nesse sentido que o termo está sendo aqui usado: a fala é sintoma ou indício de algo outro que aquilo mesmo que ela significa diretamente. Este não é o sentido mais usual hoje do termo, em linguística pelo menos, segundo o qual ele se refere à teoria do funcionamento do sinal ou do signo, como em Morris. Nesta última acepção, a semiótica inclui a semântica (junta-

mente com a pragmática e a sintática) e não se divide com ela, como no sentido em que o estamos usando aqui, agora. Ver o verbete "Semiótico" do dicionário citado.

- (15) -O termo "político" aqui não é usado como diretamente referente à "polis", mas ao "poder", ou às relações de poder entre as pessoas. Mas é claro que as relações de poder é que configuram a estrutura da sociedade (polis) enquanto política. ROGERS costuma usar o termo também nesse sentido; ver por exemplo em Sobre_o_Poder_Pessoal.
- (16) -Em Linguagem...Pragmática_e_Comunicação.
- (17) -Esses três tipos de relação só são separáveis em nossa consideração. No ato da fala eles estão intimamente interligados e são mutuamente dependentes. Isso quer dizer que a fala nunca pode ser apenas uma dessas três coisas; nós é que podemos considerar apenas uma delas separadamente das outras.
- (18) -A fala pode ser "sintoma" de algo independentemente de sua função simbólica, sem dúvida, mas então não será enquanto fala, e sim como qualquer movimento do corpo, e portanto muito acidentalmente. Mas podemos falar da fala como sintoma, enquanto fala, e então na sua função simbolizadora.
- (19) -Os significados das expressões desses três níveis diferem, mas o sentido é o mesmo. Sob esse aspecto o sentido é o significado considerado num horizonte mais amplo de referência.
- (20) -Em A_Instituição_Imaginária_da_Sociedade.
- (21) -"Qual o enigma da linguagem? É o de que nela a significação sempre ultrapassa o significante, e este sempre engendra novas significações, de sorte que entre significação e significante nunca existe equilíbrio, mas ultrapassamento de um pelo outro graças ao outro. Esse ultrapassamento é o sentido." CHAUI, Marilena de Souza (consultoria); "Merleau-Ponty (1908-1961) Vida e Obra", em MERLEAU-PONTY, Textos_Selecionados (col. "Os Pensadores", Abril Cultural), p.XII. - Essa detecção de níveis diferentes de significação se dá na interpretação. Veremos contudo, principalmente em nosso capítulo 7, que essa interpretação pode ser um ato que toma a fala do outro como um objeto, expressando-se então em linguagem segunda, ou pode ser uma função da própria relação, da interlocução, na trama da qual se "engendram novas significações", como diz Marilena Chauí, e, então, em linguagem direta. Nesse segundo caso será a relação que é hermenêutica, ou geradora de novos sentidos.
- (22) -Sobre a teoria dos "performativos", ver por exemplo em LADRIERE, A_Articulação_do_Sentido, cap.IV.

- (23) -Em Questões Fundamentais da Hermenêutica.
- (24) -Uso o termo "atuação" como é usado atualmente em Psicologia, independentemente de seu contexto de origem, estritamente ligado à Psicanálise. Nesse sentido já difundido significa simplesmente uma substituição daquilo que seria pertinente por algo outro que na realidade ilude, mas não é o verdadeiro enfrentamento da questão.
- (25) -Em O Discurso Teológico e o Símbolo.
- (26) -Ver por exemplo em Análise do Homem, quando Fromm fala da orientação produtiva do caráter.
- (27) -Ver por exemplo, em Tornar-se Pessoa, cap.12: A aprendizagem significativa na terapia e na educação.
- (28) -Ver nosso cap.1º.
- (29) -Numa palestra que ouvi dele na PUCSP, pelos idos de 1972, se bem me lembro. Ele falava da sequência dialética: ação, que suscita problemas, e neste nível a reflexão, que leva à ideologia, que por sua vez nos leva de novo à ação (agora reformulada), que suscita novos problemas, e assim por diante. Para cada um desses níveis, digo eu, existe um tipo próprio de questão.- Em SAVIANI, ver Educação: do senso comum à consciência filosófica, publicação de 1980. Ver também GADOTTI, Pensamento Pedagógico Brasileiro, pg.95.
- (30) -Ver, por exemplo, em Um Jeito de Ser, cap.3: Os fundamentos de uma abordagem centrada na pessoa.
- (31) -Não estou aqui tomando posição a respeito da questão da identidade ou não da ética com a ideologia, mas simplesmente querendo dizer que a questão que estamos estudando tem suas incursões no campo dos valores. - Sobre a articulação entre ação cultural e ideologia, veja-se REZENDE, Educação e Ser-no-Mundo, p.255-258.
- (32) -"Se as ciências naturais dizem respeito a uma physis que permanece idêntica a si mesma através de sua evolução, e se as ciências formais permanecem ao nível do medelo teórico e puro, o projeto das ciências humanas diz respeito a um mundo humano que pode ser outro, qualitativamente outro, o que vale dizer melhor que o atual. Por esse motivo as ciências humanas podem ser ditas ciências da alternativa, em termos de qualidade, e sua pergunta passa a ser a seguinte: o que é preciso para que o mundo humano seja melhor? - Percebemos imediatamente as consequências que daí decorrem para uma filosofia e uma ciência da educação. Em nome da epistemologia elas implicam uma axiologia." REZENDE, Educação e Ser-no-Mundo, p.272.

- (33) -Em Experiencing_and_the_Creation_of_Meaning.
- (34) -As razões dessa escolha, acredito, não poderão nunca ser totalmente justificadas. São escolhas, e deverão se sustentar a si mesmas. Esses autores me pareceram muito facilitar o aprofundamento filosófico de uma forma de trabalhar, aprofundamento este que é o objetivo pessoal deste trabalho, como disse. Essa escolha, entretanto, não significa que outros autores não poderiam ser convidados, é claro. E lembro-me particularmente de Heidegger, em Acheminement_vers_la_Parole, para não dar senão um exemplo.

...oooOooo...

Cap.1

A_FALA_ORIGINAL_E_AS_EXPRESSÕES_SEGUNDAS

MERLEAU-PONTY

- 1 -

Neste projeto tudo parece ter começado com a seguinte nota de rodapé de Merleau-Ponty:

"Deve-se distinguir, é claro, uma fala autêntica, que formula pela primeira vez, e uma expressão segunda, uma fala sobre falas, de que é constituída a linguagem empírica ordinária. Só a primeira é idêntica ao pensamento." (grifos meus)

(Phén.de la Perc., p.207, nt.1) (1).

Na terapia, a expressão segunda é a que ocorre por exemplo quando a pessoa fala aquilo que já pensou para falar, aquilo que preparou de antemão: ela está então simplesmente relatando pensamentos que já teve, mas não os pensamentos que está tendo no ato de falar. É quando está ocorrendo esta segunda hipótese que se trata de fala autêntica; é quando ela surpreende e formula seus pensamentos ou inquietações presentes, "pela primeira vez". Neste caso a pessoa está improvisando, está dando forma ao que ela está sendo e sendo o que fala. Sua fala é "nova".

Na "linguagem empírica ordinária" a fala não é "nova". Por exemplo quando já programei o meu dia e o executo então, avisando as pessoas de minha convivência o que vou fazer. Executo o já decidido, e minha fala não coincide com essa decisão, mas a sucede. Diferente é o caso em que, sem ter decidido nada ainda, vou, por exemplo, conversar com minha mulher para definirmos juntos qual a escola em que iremos colocar nosso filho neste ano. Aqui a fala ou as falas caminham para uma decisão.- Entretanto, mesmo neste caso, a fala poderá não ser autêntica quando um abdica ao outro a decisão, submetendo-se passivamente, ou mesmo quando ambos apenas executam um programa previamente estabelecido segundo o qual deduzem mecanicamente uma conclusão, simplesmente confrontando os fatos com premissas já fixadas (2). Uma das formas mais simples dessa execução de programas seria por exemplo a identificação de objetos: "isso é uma cadeira", ou "isto é um livro"; ou, de forma um pouco mais complexa, "gosto desse livro" (já gostava, este é o livro de que eu gosto), ou "provavelmente gostarei daquele" (porque é do gênero que me agrada) etc. Nesses casos todos estamos apesar de tudo numa linguagem empírica ordinária. Não há decisões, não há o "novo".

Também do terapeuta podemos nos perguntar se sua fala é autêntica ou uma expressão secundária. Ela será secundária quando ele executa programas ou apenas põe à disposição do cliente um repertório de conhecimentos ou habilidades do qual partes são mecanicamente mobilizados pelas falas do cliente (3). Será autêntica quando também ela for "nova", ainda que seja a par-

tir de conteúdos ou da "presença total" do cliente, ou seja, quando ele, terapeuta, estiver também improvisando, "formulando pela primeira vez", ou fazendo pela primeira vez aquilo que faz, por mais experiência que tenha (4).

Na expressão "vou gostar desse livro (porque é do gênero que me agrada)", está havendo apenas um raciocínio lógico; o nexó é meramente lógico, é a passagem de uma premissa genérica para uma conclusão particular diante de um objeto concreto. O raciocínio pode ser colocado nesta forma: gosto de todos os livros deste gênero; ora, este é um livro desse gênero; logo vou gostar deste livro também. O que comanda minha fala aqui é a lógica e não o sentimento, ou seja, a reação provocada em mim pela presença do livro em minhas mãos. Seria diferente se aquela frase significasse algo mais ou menos como segue: (depois de pegar o livro e examiná-lo por alto) "É, acho que vou gostar desse livro, estou sentindo isso", ou "está dando vontade de ler este livro". O nexó aqui é outro. Mesmo que possa haver a utilização secundária de um raciocínio implícito, a fala aqui está surpreendendo o que está acontecendo no ato mesmo. (5).

Na terapia a resposta empática pura (enquanto desvinculada de genuinidade)(6) pode não ser mais do que uma expressão segunda, do tipo de identificação de objetos: diante da fala do cliente, eu mobilizo meu modelo interior e identifico seu sentimento (ou sua intenção significativa), da mesma forma como quando digo "isto é um livro". O que torna a resposta terapêutica uma fala autêntica é a qualidade da presença do terapeu-

ta: sua resposta é a formulação de sua reação total (e integrada) à fala do cliente. É uma resposta.

O contexto dessa distinção de Merleau-Ponty é o da identificação da fala com o pensamento. A fala autêntica é o pensamento em ato: não existe um pensamento precedente, do qual ela seria a tradução. O que existe antes dela não é o pensamento, e sim a gestação de uma intenção significativa. Na fala autêntica o pensamento está se fazendo no ato de falar, e não apenas se traduzindo externamente. (7)

Frequentemente se discute em experimentos de vivência grupal ou em encontros, dentro da abordagem centrada na pessoa (8), se devemos dar mais importância ao pensamento ou ao sentimento, se quisermos favorecer o desenrolar do grupo. Na realidade uma opção por uma das duas alternativas falseia o problema. A fala autêntica é o pensamento. É o pensamento em ato. Na realidade o "pensamento" que se rejeita quando se quer valorizar o sentimento, não é o pensamento que se identifica com a fala autêntica, mas sim o falar secundário, a fala sobre pensamentos anteriores, ou a fala que é mera utilização de modelos ou programas prévios, ou a análise intelectual dos sentimentos (aquela que acaba sendo uma fala no passado). E na posição contrária, o "sentimento" que se rejeita quando se quer valorizar o pensamento não é a intenção significativa presente na fala (que poderia também ser chamada de sentimento), nem a sua gestação a partir da presença total da pessoa, mas sim, na realidade, uma fala reduzida a ser mera tradução externa descritiva de emoções individuais mas sem ser essas

emoções com toda sua força intencional e, portanto, não representando nenhum "levar adiante" concreto (nenhuma decisão onde se assume o que se está sendo, e que, conseqüentemente cria novas possibilidades); em suma, o que se rejeita é, mais uma vez, uma fala secundária, desvinculada da significação total da pessoa no momento presente.

É verdade que Merleau-Ponty está aqui falando do "sujeito pensante" e não do sujeito "sentinte"(9). "O sujeito pensante está ele próprio numa espécie de ignorância de seus pensamentos enquanto não os formulou ainda para si, ou mesmo não os disse ou escreveu" (id.,p.206). Mais tarde ele vai falar do sujeito "sentinte" numa situação paralela à do sujeito pensante, como veremos. De qualquer forma podemos, desde já dizer, do mesmo modo como ele o faz para o sujeito pensante, que o sujeito "sentinte" está ele próprio numa espécie de ignorância (ou inoperância) de seus sentimentos enquanto não os expressou (ou efetivou) de alguma forma. Quando digo pela enésima vez "isto é um livro" tenho uma expressão segunda, ou fala secundária. Foi quando disse pela primeira vez "isto é um livro" que tive uma fala primária ou autêntica. E é só nesse caso que a fala se identifica com o pensamento, que ela é o pensamento em ato. No outro caso será uma fala sobre um pensamento (ou uma fala sobre uma fala). No sujeito "sentinte", quando ele fala de seu sentimento analisando-o, distanciando-se dele, teremos também uma fala secundária. Será uma fala primária quando seu falar for o próprio sentimento, assumindo-se, como ela é dele o pensamento. "Não percebo a raiva ou a ameaça como um

fato escondido atrás do gesto, eu leio a raiva no gesto, o gesto não me faz pensar na raiva, ele é a própria raiva" (id. pg.215). O que se diz do sujeito pensante (no ato de filosofar, por exemplo), vale pois também para o sujeito "sentinte" (no ato de expressar-assumir seus sentimentos). Aliás não se pode separar assim o sujeito pensante do sujeito "sentinte". "Seria preciso portanto procurar os primeiros esboços da linguagem na gesticulação emocional pela qual o homem sobrepõe ao mundo dado, o mundo segundo o homem" (id.,p.219). A fala é pois um gesto linguístico. - É o falar autêntico que cria o mundo segundo o homem e o homem para o mundo, para além do mundo dado e do homem dado (que não é ainda o homem). Falar é pensar, mesmo quando falo sentimentos. Falar é decidir. É criar. Mas isso só se aplica plenamente ao falar primário. É possível uma fala sobre pensamentos ou sobre sentimentos. Mas então ela não se identificará com estes pensamentos ou estes sentimentos, e sob esse aspecto não os estará decidindo ou criando. Na fala original, se chamarmos de sentimento à intenção significativa que a anima, então não só a fala é o pensamento, mas também o pensamento é o sentimento. E é por isso que essa dissociação entre pensamento e sentimento acaba nos fazendo perder o próprio processo grupal. Na realidade quando assim dissociamos estamos já ao nível do falar secundário e não mais do primário.

Merleau-Ponty fala aqui também da denominação dos objetos: "a denominação dos objetos não vem depois do reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento" (id., p.207), sempre numa li-

nha cognitiva. Mas de forma semelhante poderíamos dizer que os nossos sentimentos só têm existência plena quando "nomeados", ou, de alguma outra forma análoga, efetivados. É claro que essa identificação da fala com o pensamento, da denominação com o reconhecimento, e, poderíamos dizer, da expressão com o sentimento, só se dá quando a fala (ou analogamente a expressão) for primária, isto é, quando o sujeito formula ou expressa pela primeira vez. (Esta "primeira vez", é claro, não deve ser entendida no sentido cronológico, mas no sentido da novidade da vivência. Pode haver secundariedade ou não originalidade quando se usa pela primeira vez, num sentido cronológico, um vocábulo recentemente aprendido. E pode haver originalidade quando se fala com novidade usando palavras já usadas antes.)

Na situação educacional também o falar original é importante. Quando se diz, por exemplo, que o filosofar é o que se busca, e não a filosofia, a pesquisa e não o resultado pronto, a descoberta e não a memorização, está se tomando posição em relação a isso. O falar secundário terá certamente uma função também. Mas o que se visa é o primário que é aquele que permite ao educando assumir-se como pessoa no mundo.

Quanto ao professor, uma coisa, pelo menos é certa: o repetir uma aula já pronta, por mais bem preparada que seja, está longe de ser o essencial da relação educativa (por mais que possa ter um lugar no processo). É um falar secundário e poderia muito bem ser executado por gravações, video-tapes, ou computadores. Tirar pequenas dúvidas em relação à matéria exposta é motivo pequeno para justificar a presença viva de um

professor. Essa presença tem todo um outro sentido: é da relação que pode brotar o falar autêntico. A tarefa de um professor vai muito além de simplesmente ser um transmissor de informações. Ele é a sentinela das possibilidades de falas autênticas, que são no fundo as únicas que cumprem o processo educativo.

- 2 -

Em uma outra nota de rodapé Merleau-Ponty retoma a mesma distinção, ampliando um pouco sua explicação:

"Ainda uma vez, o que dizemos aqui só se aplica à fala original, aquela da criança que pronuncia sua primeira palavra, do amoroso que descobre seu sentimento, aquela do 'primeiro homem que falou', ou aquela do escritor e do filósofo que despertam a experiência primordial aquém das tradições."

(Phén. de la Perc., p.208, nt.1)

É interessante que o exemplo do amoroso que descobre-revela seu sentimento (o sujeito "sentinte") vem ao lado do exemplo do filósofo que desperta a experiência primordial (o sujeito pensante). A fala não é original porque falamos de sentimentos ou porque falamos de pensamentos. Em ambos os casos ela pode ser original, primária, como também pode ser secundária, um falar sobre. O que decide isso não é o fato de serem sentimen-

tos ou pensamentos o assunto da fala. E sim o fato de a fala "cumprir" esse sentimento ou pensamento presentes, abrindo o sujeito para novas possibilidades, isto é, para ouvir então algo novo, e poder responder então algo também novo, e assim por diante. A não ser que ele fique, por assim dizer, fascinado ou quem sabe assustado com a experiência, e passe a ter então falas secundárias, sobre a experiência já então passada. Nesse caso o que foi que ele perdeu? Foi o contato com o seu "sentimento", ou sua "experiência primordial aquém das tradições", ou simplesmente "sua palavra", como constituinte dinâmica de seu humano viver, somente mobilizada no contexto da relação e da responsabilidade. No exemplo do sentimento do amoroso o que me parece que é característico é o fato de se tratar de algo presente no momento mesmo. É no exemplo do escritor que desperta a experiência primordial, além da presença, sobressai o aspecto transcultural digamos, "aquém das tradições", desse algo, isto é, antes de ele estar revestido das roupagens culturais ou das expressões históricas várias (se bem que esse "antes" não tenha também um sentido cronológico, como se as roupagens culturais fossem apenas roupagem e não a própria manifestação da experiência). Trata-se contudo de algo eminentemente pessoal (o que não quer dizer individual (10)). E esse algo eminentemente pessoal não é somente traduzido ou transmitido externamente pela fala, mas é "despertado" (réveillé) ou "descoberto" (découvert) pela fala. Digo pela fala original, é claro. - É este algo descoberto ou despertado, é aqui denominado de sentimento e de experiência primordial. É pré-verbal, mas descoberto, ou despertado pelo verbal.

O contexto imediato aqui não é mais o da identificação da fala com o pensamento, mas o da compreensão de outra pessoa através de seu discurso em fala primária. Essa compreensão, diz Merleau-Ponty, é muito diferente da solução de um problema onde a incógnita passa a ser conhecida pela sua relação com os termos conhecidos do problema (e nesse sentido é um problema determinado). Na compreensão de outra pessoa o "problema" é sempre indeterminado porque "somente sua solução é que fará aparecerem retrospectivamente os dados como convergentes". É assim no caso de uma filosofia, onde somente seu "motivo central" que uma vez compreendido dará aos textos do filósofo "o valor de signos adequados". "Há portanto uma retomada do pensamento de outra pessoa através da palavra, uma reflexão no outro, um poder de 'pensar segundo ele' que enriquece nossos próprios pensamentos" (id., p.208). E, um pouco mais adiante ele acrescenta: "...eu começo a compreender uma filosofia introduzindo-me na maneira de existir desse pensamento, reproduzindo seu tom, o sotaque do filósofo" (id., p.209). - Mas tudo isso só é válido, diz Merleau-Ponty (na nota citada) no caso de um discurso original, de uma fala primária. É só ela que nos leva para um "motivo central", do qual é a expressão direta, embora não particularmente completa.

Fica evidente o paralelismo entre a compreensão de um discurso filosófico original e a compreensão de uma pessoa que procura se revelar a nós em psicoterapia, ou mesmo nos momentos mais ricos de uma relação educativa. O terapeuta, o educador, como o leitor de um filósofo, procuram se introduzir na

maneira de existir desse pensamento, reproduzindo-lhe o tom e o sotaque, se quiserem compreendê-lo. E isso é muito diferente do esforço que se faz para solucionar um problema, tentando inferir o valor da incógnita a partir de suas relações com os termos conhecidos do problema. Pode até acontecer que isso seja feito na situação educativa, quando por exemplo se está resolvendo um problema, e mesmo, talvez, na situação terapêutica; mas nesses casos o discurso do outro é tomado de forma puramente objetiva, e portanto como um discurso secundário ou em seus aspectos secundários (11). Mas na psicoterapia por oposição ao psicodiagnóstico ou à mera "orientação psicológica", o objetivo é outro (12), bem como na educação em seus aspectos "terapêuticos", isto é, enquanto promoção ou resgate da fala original do educando em seu mundo.

Terminemos este parágrafo citando mais um texto de Merleau-Ponty sobre a compreensão, onde fica mais uma vez patente a aplicação que se pode fazer para o contexto da terapia.

(Na compreensão da fala de outra pessoa) "não é primeiramente com 'representações' ou com o pensamento que eu me comunico, mas com um sujeito falante, com um certo estilo de ser e com o 'mundo' que ele visa. Assim como a intenção significativa que põs em movimento a fala da outra pessoa não é um pensamento explícito, mas uma certa carência que procura se preencher, assim também a retomada por mim desta intenção não é uma operação do meu

pensamento, mas uma modulação sincrônica de minha própria existência, uma transformação do meu ser".(idem, p.214).

Creio ser esta a medida em que a fala do terapeuta for uma modulação sincrônica de sua própria existência, uma transformação de seu ser, que sua resposta ao cliente será original, primária, autêntica. A verdadeira empatia é indissociável da autenticidade. Desse modo, isso significa que só posso compreender verdadeiramente alguém no ato de ser profundamente eu mesmo.(13)

- 3 -

Num terceiro momento dessa parte da "Phénoménologie de la Perception" a mesma distinção dos dois tipos de fala vai aparecer com outro nome e com nuances diferentes.(14)

"Poder-se-ia distinguir uma fala_falante e uma fala_falada. A primeira é aquela na qual a intenção significativa se encontra em estado nascente. Aqui a existência se polariza num certo "sentido" que não pode ser definido por nenhum objeto natural, é para além do ser que ela procura se reencontrar e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio não-ser. A fala é o excesso de nossa existência sobre o ser natural." (Phén.de__la Perc., p. 110).

Até aqui a fala falante, que é a original. É a fala nova, na qual a intenção significativa se encontra em estado nascente. É a fala primeira, por oposição àquela que é segunda a qual corresponde a uma retomada de uma intenção significativa anterior (e portanto fixada, enrigecida), ou ao simples uso de significações disponíveis em arranjos talvez novos, mas que de fato são repetições. É na fala falante que a experiência excede o ser natural polarizando-se num sentido onde se evidencia o seu não-ser. Ou, em outras palavras, a fala autêntica denuncia nossa mistura de ser e não-ser, ou a mistura de ser e não ser de que se constitui nossa existência. Mas o texto continua com o surgimento da fala falada, que se aproxima do falar secundário.

"Mas o ato de expressão constitui um mundo linguístico e um mundo cultural, ele faz voltar ao ser o que tendia para além. Daí a fala falada que usa significações disponíveis como de um repertório adquirido. A partir dessas aquisições outros atos de expressão autêntica - como os do escritor, do artista ou do filósofo - tornam-se possíveis."

(id., p.229)

Na realidade a fala falada é o produto enrigecido e objetivo que resulta das falas originais, que se cristaliza na língua disponível, ou em seres culturais, formas de discurso, mas

que ao mesmo tempo, e por ser exatamente isso, instrumentaliza outras falas. Um pouco antes Merleau-Ponty esclarecia que "a intenção significativa nova só se conhece a si mesma recobrin-do-se de significações já disponíveis, resultantes de atos de expressão anteriores" (id., p.213).

O nascimento de uma intenção significativa para o mundo da comunicação, é o novo; mas uma vez nascido, este ser "ser in-tencional" se torna velho. Ele poderá ser retomado e renascer em outra pessoa, ou quem sabe na mesma. Poderá ser utilizado para o nascimento de outro novo. Ao mesmo tempo que o produto cultural é resultado de expressões originais, ele possibilita o avanço da cultura, fornecendo a roupagem de novas expres-sões. A fala falante é o ato cultural ou a cultura fazendo-se; a fala falada é o produto cultural que no entanto serve também de rampa de lançamento para novos atos culturais.

A fala secundária é útil e dá continuidade. A fala original cria. Uma depende da outra. O problema de um paciente de psi-coterapia é apenas que seu potencial de criar está bloqueado, e a permanência na continuidade desvitaliza, estiola, debili-ta. Análoga é a situação do aluno restringido a ser um pacien-te cultural (incorporador e repetidor de falas faladas) e não um agente cultural (emissor de falas falantes).

Finalmente um texto agora sobre falas banais.

"Vivemos num mundo onde a fala está instituída. Para todas essas falas banais, possuímos em nós mesmos significações já formadas. Elas só suscitam em nós pensamentos segundos; estes por sua vez, se traduzem em outras falas que não exigem de nós nenhum verdadeiro esforço de expressão e não pedem de nossos ouvintes nenhum esforço de compreensão." (Phén.de_la_Perc., p.214)

Nas falas segundas apenas retomo significações já existentes, repito essas significações ou as componho diferentemente em vista de certos objetivos práticos mas sempre sem sair dos mesmos esquemas ou modelos. Na fala autêntica, se bem que eu parta de significações disponíveis, o seu rearranjo visa criar significações novas a partir do silêncio primordial. Visa expressar carências mais profundas do que aquelas que já são providas bem ou mal no cotidiano. O pensamento segundo é aquele que não tem nada a ver, diretamente, com o silêncio primordial, mas apenas com outras falas faladas. A "fala banal" é portanto um jogo com produtos culturais mas que não envolve explicitamente a experiência primordial, não assume o falante (se bem que o defina, apesar de tudo...), não o engaja como pessoa no esforço de criação cultural, mas apenas, poderíamos dizer, o "utiliza" como indivíduo a serviço do sistema instituído. A fala banal mantém a "instituição da fala", não cria. Com a exclusividade ou o predomínio dela "perdemos consciência do que há de contingente na expressão e na comunicação, seja

da criança que aprende a falar, seja do escritor que diz e pensa pela primeira vez alguma coisa, seja enfim de todos aqueles que transformam em fala um certo silêncio" (id., p.214). A fala secundária não assume a pessoa, e conseqüentemente não conta com ela e nem desencadeia nela nenhum levar adiante sua experiência, a não ser em termos de enrijecimento e manifestações distorcidas.

Este texto de Merleau-Ponty prossegue com uma colocação que pode ser entendida como indicação para o esforço psicoterapêutico ou mesmo educativo (15).

"Nossa visão sobre o homem permanecerá superficial enquanto não retornarmos a esta origem, enquanto não reencontrarmos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe este silêncio". (id.,pg.214).

Reencontrar, sob o barulho das palavras, o silêncio primordial que foi rompido pela fala, e descrever o gesto que rompeu este silêncio; refazer a cada passo o caminho da pessoa que transcende o seu ser natural em direção ao existir, ou seja, o gesto onde ela expressa sua carência e, fazendo isso, lhe dá um sentido: não é isto que fazem o terapeuta e o educador nos melhores momentos da relação terapêutica e educativa?

Isolando por assim dizer a fala autêntica no meio de tantos falares, podemos entender melhor o que é que o falar significa originalmente para o homem: uma "tomada de posição no mundo

das significações"(id., p.225), e portanto um enfrentamento e uma decisão para além daqueles que são possíveis dentro dos esquemas anteriores; uma "estruturação da experiência" (id., ibid.) a qual sem a palavra, sem o pensamento, permaneceria bruta, sem constituir um "mundo"; uma "modulação da existência"(id., ibid.), isto é, uma definição ou redefinição do viver, uma mudança de modo de existir que, na medida em que ocorre, permite o surgimento de novos motivos sob os anteriores (16). Esta é a "função da palavra".

- 5 -

Face ao exposto, penso que podemos formular algumas proposições que aqui se apresentam como hipóteses referentes a uma compreensão da psicoterapia e da educação.

1) O objetivo da psicoterapia é restituir a função da palavra, ou seja é caminhar de falas secundárias para falas originais.

2) A predominância ou a permanência de uma vida a nível secundário, totalmente ou em algum setor particular, é o que provoca o que poderíamos chamar de desajustamento psicológico, ou uma debilitação do viver, com ou sem sintomas específicos.

3) Como nós somos uma totalidade integrada, podemos esperar que a permanência em falas secundárias em um setor particular da vida, nunca é totalmente isolada, mas acaba afetando a totalidade da vida, ou seja, afeta também outros setores.

4) Uma pessoa pode ajudar outra a resgatar para si a função da palavra reencontrando passo a passo o silêncio que procura se romper em cada fala, o que não é possível sem uma modulação sincrônica da própria existência com a existência da outra pessoa.

5) O objetivo de um processo educativo pode ser na prática (se bem que quase nunca o seja na declaração oficial de objetivos educacionais) a instalação de uma fala secundária pela simples ampliação do repertório de significações disponíveis. Mas ficar aí é chegar àquela debilitação da vida que está na origem de queixas psicológicas. Em suma essa educação será psicopatogênica (do ponto de vista psicológico) e alienante (do ponto de vista da responsabilidade comunitária).

6) A ponta do processo educativo é também que se chegue a falas autênticas (portanto expressivas da existência concreta do educando em seu contexto de mundo), podendo usar instrumentalmente do acúmulo de significações que foram se criando, e podendo também conseqüentemente criar novas.

7) Nessa tarefa a função do professor está longe de ser a de um mero "didata objetivo". Ele precisa lançar-se na relação com as pessoas dos alunos, sem o que o silêncio primordial mobilizado face às informações não emergirá, e a fala resultante será apenas uma fala repetitiva.

Gostaria de registrar aqui ainda uma indagação, mesmo que ela deva esperar contextos mais abrangentes para ser recolocada. Podemos procurar sob um fala ordinária um silêncio que

procura se romper e não está conseguindo? Uma fala original está rompendo um silêncio e permitindo uma expansão do viver, ou seja possibilitando uma não estagnação do tornar-se. A fala secundária, se predominante, faz exatamente o oposto. Ela mantém não rompidos os silêncios que buscam se romper, e leva a uma estagnação do viver. Ocorre que as falas de nossos "pacientes" serão, pelo menos no começo, secundárias, e é justamente por isso que procuram terapia. Existe então, mesmo em uma fala segunda, algum tipo de referência a um silêncio original que possa servir como ponto de partida de um processo de recuperação de falas originais? Essa questão parece decisiva para quem se propõe a trabalhar partindo do que possa haver de aceno de vida no próprio sujeito, ajudando-o a ver isso, a entrar em contato com isso, de forma a que seus caminhos possam ser novamente desencadeados. Essa questão se coloca também no campo educativo: como pode o professor dentro de sua matéria (ou dos objetivos específicos de seu curso) favorecer a ocorrência de falas significativas e não apenas mecânicas (principalmente levando-se em conta o hábito criado por outras formas de educação)?

Creio podermos dizer desde já que se a fala secundária pressupõe a original, isto é, se o uso derivado da fala pressupõe alguma experiência da função da palavra (portanto em seu "uso" original), então será possível remontar a essa experiência original partindo de usos derivados, ajudando a pessoa a "tocá-la" em si mesma cada vez mais. Isso pressupõe que o terapeuta ou o professor esteja atento ao contexto da relação

onde ocorre a fala, posicionando-se neste contexto, e não apenas em relação ao significado imediato, digamos literal da fala, pois é no contexto total da interação que os múltiplos sentidos poderão se desdobrar.

...ooo□ooo...

NOTAS DO CAP.1

- (1) - Para facilitar ao leitor daremos no próprio texto uma indicação sumária da referência da citação. Aqui estamos abreviando Phénoménologie de la Perception, p.207, nota 1. Para a referência completa da obra citada, ver Bibliografia.
- (2) - Por exemplo: das escolas possíveis algumas são excluídas por estarem fora das possibilidades orçamentárias da família, outras pelo tipo de orientação da escola (da qual o casal já discordava), e das duas restantes uma foi excluída por causa da distância, digamos.
- (3) - Na Abordagem Centrada na Pessoa prefere-se o termo "cliente" ao de "paciente", ou mesmo, quando possível, usa-se simplesmente "pessoa". Se "paciente" tem o inconveniente da passividade que conota, "cliente" tem o de evocar uma relação comercial, e "pessoa" não deixa claro se estamos falando do terapeuta ou do paciente. Usaremos neste trabalho mais ou menos indistintamente os três termos, com as variações determinadas pelo contexto. - A evolução desses termos corresponde aproximadamente a evolução dos nomes desta abordagem em Psicologia: de "Terapia Não-Diretiva" passou a se chamar "Terapia Centrada no Cliente", e, com os alargamentos atuais, "Abordagem Centrada na Pessoa". Em C. ROGERS isso é marcado por três de suas principais obras: Psicoterapia e Consulta Psicológica, original de 1942; Psicoterapia Centrada no Paciente, original de 1951; e Tornar-se Pessoa, original de 1961. Nessa história de ampliação de perspectivas, é interessante o título de um dos últimos grandes livros de Rogers: Um Modo de Ser (A Way of Being), de 1980. De uma relação muito específica, a psicoterapêutica, foram se explicitando teórica e praticamente os princípios de qualquer relação humana, e finalmente, de uma proposta de vida. É nesse contexto de ampliação que nós aqui também podemos pensar juntas a psicoterapia e a educação.
- (4) - A experiência em "casos" semelhantes deve ser distinguida da experiência em improvisar. Muita experiência em casos do mesmo tipo pode até atrapalhar uma relação (terapêutica ou educativa) se torna as falas do terapeuta ou do professor secundárias, e portanto ele perde em "presença". A "experiência em improvisar", por mais paradoxal que seja a expressão, significa que ganho em presença e falas autênticas.
- (5) - Na hipótese da fala "vou gostar deste livro" ser uma fala apenas secundária, expressando apenas um raciocínio lógico, poderíamos sem dúvida apesar de tudo, em função do contexto concreto da interação na qual ela de fato ocorra, dizer que ela "revela" um sentimento pre-

sente, só que não o faz de forma direta, e o que faz diretamente não é isso. Esse sentimento poderia ser, por exemplo, no caso de a pessoa estar acabando de receber o livro de presente de uma pessoa significativa para ela, algo como: "estou contente de ganhar este livro de você", ou quem sabe, "quero que você fique contente por ter acertado na escolha de um presente para mim". Mas há muitos modos diferentes (e alguns mais "convenientes" do que outros) de se expressar o mesmo sentimento. E a escolha da expressão compromete o sentimento em alguma direção (ainda que não haja total liberdade nessa escolha, uma vez que ela deve ser conveniente não só com a situação como também com o sentimento). Uma não conveniência da expressão (em qualquer dos dois sentidos) gera uma sensação de mal-estar (mesmo que o sujeito possa até já estar insensível a esse tipo de sensação). A complexidade que deve ser harmonizada numa expressão para que ela seja autêntica, é muito grande. Retomaremos isso posteriormente. Por ora quero apenas marcar a separação que existe entre a fala que surpreende o que está acontecendo no sujeito na situação, dando a isto um sentido, e aquela outra que não faz isto diretamente pelo menos.

- (6) - Como é sabido Rogers definiu as três atitudes básicas do terapeuta como sendo as de compreensão empática, de consideração positiva incondicional ou aceitação, e de genuinidade, congruência ou autenticidade. É neste sentido que tomo esses termos aqui. Ele as define ao longo de quase toda sua obra. Ver por exemplo em ROGERS & KINGET, Psicoterapia e Relações Humanas, vol.1, p.182; ou, em um texto mais recente, em ROGERS, Um Jeito de Ser, p.38-39. Sobre a empatia especificamente, e de como ela não pode ser dissociável da congruência ou genuinidade, ver seu artigo Uma maneira negligenciada de ser: a maneira empática, em A Pessoa Como Centro, cap.3. Nas últimas obras de Rogers no lugar de três atitudes, surge a expressão "três elementos de atitude".
- (7) - Podemos resumir a pré-história desse problema, servindo-nos de alguns textos de CORETH, em Questões Fundamentais da Hermenêutica (os grifos serão meus). "Desde o Crátilo de Platão, e sobretudo nos escritos lógicos de Aristóteles, tornou-se predominante a concepção da linguagem como simples sistema convencional de sinais para designar conteúdos já pensados, visando a compreensão na sociedade. (...) Essa concepção da linguagem na qual aparece em primeiro plano a função designadora dos objetos, mas não se divisa mais a totalidade viva do acontecimento linguístico em sua primitiva função criadora e reveladora do sentido, penetra na tradição de quase toda filosofia ocidental." (p.27). "Uma concepção orgânica e originalmente total da linguagem surge apenas no século 18 e começo do século 19 (...) Para

Haman, (...) linguagem não é outra coisa senão razão e não uma denominação posterior de alguma coisa já pensada e conhecida. (...) Na linguagem realiza-se a percepção e compreensão primitivas; ela é o instrumento e ao mesmo tempo o critério da razão (...) Nela reside a razão pura e conjuntamente sua crítica. (...) Enquanto até então se tinha quase sempre colocado a linguagem na ordem técnica apenas, como expressão e enunciado do conhecimento, Herder funda a linguagem no sentimento, na vivência imediata que cria uma expressão." (p.28) - Ele cita ainda uma frase de Humboldt: "as línguas não são propriamente meios de apresentar a verdade já conhecida, mas antes instrumentos para descobrir o ainda desconhecido". (p.29). - E ele conclui: "Essa nova concepção da linguagem, tanto original como totalizante, que aparece em Haman, Herder e Humboldt, mal teve em seu tempo reconhecido seu significado filosófico: não se impôs totalmente" (p.30). - Por outros caminhos a questão é retomada depois, no contexto da hermenêutica, a questão da compreensão, na esteira de Schleiermacher, Dilthey e Heidegger. Coreth escreve que "a filosofia da linguagem fica sempre sendo uma questão que se apresenta por trás do problema hermenêutico" (não que ela dependa do problema hermenêutico, mas que de fato subjaz a ele). "A partir dos princípios que resultam da história do problema (hermenêutico), a questão (da linguagem) significa compreendê-la como um acontecimento vivo e originariamente único, no qual o mundo se abre para nós, bem como se constitui a concreta plenitude e totalidade de um horizonte de nossa autoconcepção e compreensão do mundo" (p.31). - No entanto o que a linguagem originariamente é, ela pode deixar de ser ou não ser sempre, devido às diversas possibilidades de seu uso derivado (se bem que o uso derivado indica sempre o "uso" original). Merleau-Ponty se coloca nessa abordagem da linguagem como acontecimento vivo no qual se constitui o mundo segundo o homem, e o próprio homem não simplesmente como um dado. A fala, para ele, é o pensamento. Mas isso é válido para a fala original, autêntica; não para expressões secundárias ou derivadas, a não ser indiretamente.

- (8) - Refiro-me aos encontros dos praticantes dessa abordagem, e aos "workshops" centrados na pessoa tais como os descritos por Rachel Rosenberg (em ROGERS & ROSENBERG, *A Pessoa como Centro*, cap.5), pelo próprio Rogers (em *Um Jeito de Ser*, cap.4), ou pela Maureen M.O'Hara (em ROGERS e outros, *Em Busca de Vida*, p.123 e segs.), por exemplo.
- (9) - O termo "sensação" se refere mais a impressões sensoriais no contexto de processos cognitivos, enquanto que o termo "sentimento" mais a afetos, estados de ânimo, no contexto de processos afetivos. Essa diferenciação que se faz em português para os substantivos abstratos

formados a partir do verbo "sentir", não tem paralelo a nível do adjetivo que designa o sujeito da sensação, ou o sujeito do sentimento. Assim o termo "senciente" refere-se ao sujeito que sente, mais no sentido de sujeito da sensação, do que no sentido de sujeito do sentimento. É para designar o sujeito do sentimento que estamos usando aqui a palavra "sentinte", de forma provisória, isto é, inventada somente para este trecho do trabalho.

- (10) - O indivíduo se diz por oposição ao coletivo, a pessoa, não necessariamente.
- (11) - Existe a fala secundária que difere da original, e existem aspectos secundários em qualquer fala. Esse segundo aspecto fica mais claro num texto de A Estrutura do Comportamento, de Merleau-Ponty: "(é necessário) reencontrar sob as linguagens empíricas, acompanhamento exterior ou roupagem contingente de todo pensamento, a palavra viva que é sua efetuação, onde o sentido se formula pela primeira vez, se funda assim, e se torna disponível para operações ulteriores." (p.223). Merleau-Ponty distingue aqui a roupagem contingente de todo pensamento, ou seja, a linguagem em seus aspectos empíricos, da palavra viva. Para compreender a pessoa, e não apenas seu problema, é preciso que se reencontre para além da roupagem contingente do pensamento, à palavra viva.
- (12) - No psicodiagnóstico como na orientação psicológica o que se visa é uma "explicação" e não uma "compreensão" (ainda que se tenha que passar pela compreensão). Na psicoterapia é a compreensão que é terapêutica e não a explicação. No psicodiagnóstico e na orientação o "agente" é o terapeuta, enquanto que na psicoterapia o verdadeiro agente é o "paciente", o terapeuta não sendo senão um catalizador qualificado. A não ser que a psicoterapia seja concebida nos moldes do psicodiagnóstico.
- (13) - Que eu saiba Rogers nunca se referiu a Merleau-Ponty em suas obras. Não deixa de ser entretanto impressionante a convergência de pensamento dos dois autores no que diz respeito à compreensão da compreensão, mesmo tendo eles enfoque, problemática e linguagem tão diferentes que não possam ser colocados lado a lado. Ver para isso o já citado artigo de Rogers sobre a compreensão empática, em A Pessoa como Centro, cap.3. Não podemos esquecer, contudo, que Merleau-Ponty traz um enriquecimento de ordem filosófica que extrapola as preocupações imediatas de Rogers, e podem mesmo nos ajudar a ampliá-las na medida em que as situamos num outro horizonte.
- (14) - REZENDE, em Educação e Ser-no-Mundo, p.219, mostra a importância dessa distinção na compreensão do ato educativo.

- (15) - Agora fica mais claro que o esforço educativo se aproxima do terapêutico quando o entendemos como desencadeador da experiência do indivíduo na medida em que a objetiva. Esse sentido de educação não deixa de estar incluído na expressão "educação popular". O esforço de educação "do povo" gerou uma nova compreensão do processo educativo simplesmente. Isso sobressai o tempo todo em livros como Pedagogia do Oprimido, de Paulo Freire, ou A Educação como Cultura, de Carlos R. Brandão. (Aliás "educação do povo" não expressa bem o que vem a ser a educação popular; seria melhor dizer "educação com o povo", talvez.)
- (16) - Eis o texto onde se encontram essas expressões: "Certamente a linguagem tem um interior, mas este interior não é um pensamento fechado em si mesmo e auto-consciente. O que exprime então a linguagem se não são pensamentos? Ela apresenta, ou melhor, ele é a tomada de posição do sujeito no mundo das suas significações (...) O gesto fonético realiza para o sujeito falante e para aqueles que o escutam, uma determinada estruturação da experiência, uma determinada modulação da existência, exatamente como um comportamento de meu corpo investe, para mim e para os outros, os objetos que estão em volta de mim de uma determinada significação". (Ehén. de la Perc., p.225).

...oooOooo...

CAP.2
O DIALOGO GENUÍNO E O PALAVREADO
BUBER

Embora movendo-se numa temática diferente e escrevendo em um tempo e lugar diferentes (ainda que próximos), podemos também recorrer a Martin Buber para ampliar a discussão de nosso problema. (1)

- 1 -

A distinção que em Buber parece se aproximar mais daquela entre a fala autêntica e a secundária de Merleau-Ponty, é a entre o diálogo autêntico ou conversação genuína, e o mero palavreado.

"Decididamente a maior parte daquilo que se denomina hoje entre os homens de conversação, deveria ser designado, com mais justeza e num sentido preciso, de palavreado. Em geral os homens não falam realmente um-ao-outro, mas, cada um, embora esteja voltado para o outro, fala na verdade a uma instância fictícia, cuja existência se reduz ao fato de escutá-lo." (DD_Elem.do_Int., p.145). (2)

O simples falar, ainda que seja sincero, não é suficiente para caracterizar o diálogo. É preciso que seja um falar-ao-outro, e não simplesmente um falar voltado para o outro. E mesmo isso não instaura o diálogo se não houver a recíproca, a mutualidade. "(...) se a mutualidade é conseguida, o inter-humano desabrocha na conversação genuína" (id., p.148).

Uma situação que exemplifica o palavreado por oposição à conversação ou diálogo é a de pessoas que, mesmo estando juntas e falando muito, não se escutam. O falar-para, e não só diante-de, aliado ao escutar realmente, e não apenas receber os sons, é que cria o "contato direto" onde os mundos interiores das pessoas se comunicam, e só através disso eles podem se manifestar plenamente, se dar a conhecer. Quando as pessoas estão apenas preocupadas em falar, e não escutam, quando estão portanto apenas preocupadas consigo mesmas, por mais inteligentes que possam ser os discursos, não há propriamente diálogo, mas só palavreado. Mas o palavreado não é suficiente para atualizar o ser do homem (3). E o que está em jogo aqui não é o simples entendimento superficial das pessoas, mas a própria experiência do ser, do espírito, a manifestação do centro da pessoa. Para usar uma expressão de Merleau-Ponty o palavreado não é suficiente para atualizar a "função da palavra".

Mas Buber vê essa função da palavra explicitamente no contexto do inter-humano. Poderíamos dizer que ela não se realiza plenamente só em função do sujeito falante, mas na medida em que este sujeito, no seu falar, dirige-se_a, e nesse "dirigir-se a", descobre ou "toca" o outro como pessoa, descobre ou to-

ca o "centro da pessoa". É só nesta fala que o outro a quem me dirijo se constitui para mim como pessoa e não apenas como uma "instância fictícia cuja existência se reduz ao fato de me escutar". Uma fala só será verdadeiramente fala se nela se descobre o outro, se nela os polos da relação estiverem constituídos ou confirmados. Ou ainda, só existe fala verdadeira se for fala dirigida a, e não apenas fala diante de, e nesse dirigir-se a eu constituo o outro para mim, eu o toco ou o confirmo. E isso naturalmente enquanto ato concreto de falar. É só nessa constituição do outro, nesse toque de seu centro, que eu mesmo me revelo como pessoa em meu centro. É na relação que se encontra o ser. E na relação vivida e não na relação pensada. - Dissemos que a função da palavra não se realiza plenamente só em função do sujeito falante (bem como também não a autenticidade, aliás), mas também em função da relação que ela cria, ou que nela, criada, se dá. Isso não é totalmente verdade num ponto: é que o próprio sujeito falante não existe enquanto tal a não ser na relação. E é por isso que podemos dizer que Buber não se opõe propriamente a Merleau-Ponty, mas encara as coisas de outro ponto de vista. Merleau-Ponty, nos textos que analisamos no capítulo 1, estava considerando a fala autêntica do ponto de vista do sujeito falante, mas isso não quer dizer necessariamente que o sujeito falante possa se constituir fora da relação. Buber, nos textos que vamos aqui analisar, se coloca do ponto de vista da relação: isso não quer dizer que a relação possa existir sem sujeitos. Na realidade não podemos separar o sujeito falante da relação na qual ele se constitui, constituindo-a.

Só estou falando plenamente de mim, quando estou falando para alguém; e não apenas diante de alguém, ou tendo alguém diante de mim que me escute, e isso porque o sujeito (ao qual nos referimos ao dizer "de mim") só se constitui, só está sendo, no ato da relação. E está implícito na atitude de falar para alguém, a disposição de escutar esse alguém, ou melhor de escutar sua resposta. Mas isso significa que um verdadeiro interesse em minhas coisas é indissociável do interesse pelas coisas do outro. O centro da pessoa, segundo Buber, só se revela no campo do entre. E aí está o espírito. E aí é que o homem tem acesso ao ser e se torna realmente homem. Sob esse enfoque, para Buber, a linguagem só é autêntica no contexto do encontro. Quando falo a alguém, ouço sua resposta, posiciono-me face a ela gerando outra resposta, e assim por diante. É só no dinamismo desta sequência que me encontro em ato comigo mesmo, que estou sendo, e também conhecendo-me. E isso é indissociável do ser do outro, ou do ser da comunidade.

"O homem é antropologicamente existente não no seu isolamento, mas na integridade da relação entre homem e homem: é somente a reciprocidade da ação que possibilita a compreensão adequada da natureza humana." (DD, Elem. do Int., p.152)

E no começo do prefácio à história do princípio dialógico ele escreve:

"Em todas as épocas pressentiu-se indubitavelmente que a relação essencial recíproca entre dois seres significa uma oportunidade do Ser, oportunidade esta que surgiu graças ao fato de que o homem existe. Pressentiu-se sempre também de que justamente pela razão de penetrar na relação essencial é que o homem revela-se como homem; que é de fato somente com isto e através disto que ele atinge a participação válida no Ser, a ele reservada; que portanto o dizer-Tu vindo do Eu está na origem de todo singular tornar-se homem." (DD, p.159)

A relação essencial que a conversação genuína realiza, é uma "oportunidade do Ser"; nela o homem "revela-se como homem", atinge a "participação válida no Ser", "torna-se singularmente homem". É interessante o paralelismo de todas essas expressões: esses fatos, que a rigor poderiam ser entendidos separadamente, na realidade são simultâneos. E a eles podemos acrescentar a "compreensão adequada da natureza humana", citada no texto anterior. Não é possível uma compreensão do homem, em geral ou de mim mesmo em particular, a não ser embutida no próprio ato de se tornar homem, o que também não ocorre independentemente da relação essencial. É por isso que a psicologia de Buber, se assim podemos nos expressar, é filosofia, é ontologia. Tudo isso é cheio de consequências para uma compreensão do que seja uma psicoterapia. Nenhum diálogo pode nos levar ao centro da pessoa, a uma compreensão adequada da natu-

reza humana, a um desencadear do tornar-se homem, a não ser que seja realmente diálogo e não mero palavreado, a não ser que ocorra na reciprocidade. Isso não deixa de colocar problemas para uma prática psicoterápica onde apenas um ajuda o outro (analisa-o, reflete seus sentimentos etc): ou a psicoterapia é uma ajuda muito limitada e superficial, ou ela terá que ser um encontro na mutualidade. Mas então surge a pergunta inevitável: pode um tal encontro ser ainda denominado de psicoterapia? Voltaremos a esta questão no final do capítulo.

Analogamente, essas considerações têm consequências para uma compreensão do processo educativo, na medida em que ele é um interpretar nosso ser no mundo e uma tomada de posição face a ele (e que o constitui), pois que isso só poderá ocorrer no contexto da relação: basicamente a relação professor aluno, mas também todas as demais que de alguma forma se fazem presentes nesta.

- 2 -

Qual a relação que existe entre esta distinção da conversação genuína e do palavreado, de um lado, e aquela das duas palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Iso que expressam as duas atitudes fundamentais do homem para Buber? Aquela distinção se apoia nesta, sem dúvida, embora não se sobreponha exatamente, não seja equivalente a esta. A dupla atitude do homem é descrita em termos da dualidade de palavras-princípio, e o que as diferencia é a integridade ou a parcialidade do ser que as pronuncia.

"A palavra princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade. A palavra-princípio Eu-Isso não pode jamais ser proferida pelo ser em sua totalidade." (Eu_e_Tu, p.4).

A fala no contexto do diálogo genuíno é também uma fala proveniente da totalidade do ser, enquanto que a fala do palavreado não o é.

A atitude da palavra-princípio é um modo de ser, que define um modo de Eu, digamos assim. O modo de ser Eu equivale a proferir a palavra Eu desta ou daquela forma, dentro desta ou daquela forma de relação. "Não há Eu em si, mas apenas o Eu da palavra-princípio Eu-Tu e o Eu da palavra-princípio Eu-Isso. (...) Ser Eu, ou proferir a palavra Eu são uma só e mesma coisa" (id.pg.4). A palavra se refere pois ao ser do homem, à sua atitude, e não a um mero vocábulo determinado. Buber distingue o nível da palavra e o nível das línguas.

"O homem fala diversas línguas - a língua verbal, língua da arte, da ação - mas o espírito é um, e este espírito é a resposta ao Tu que se revela nos mistérios, e que do seio deste mistério o chama. O espírito é a palavra. Assim como a fala se torna palavra primeiramente no cérebro do homem e em seguida som em sua laringe - ambos não são senão reflexos do ver-

dadeiro fenômeno, já que, na verdade, não é a linguagem que se encontra no homem, mas o homem se encontra na linguagem e fala do seio da linguagem." (Eu_e_Tu, p.45-46).

Podemos dizer que a língua é derivada da palavra. As línguas são o instrumento de comunicação. A palavra é o fenômeno da comunicação, é a relação, é o espírito. O homem habita na palavra. A língua habita no homem. O básico é pois a relação: o fato de que algo "me diz" alguma coisa, e eu "respondo". Isto é a palavra, isto é a responsabilidade. É a partir daí que os múltiplos falares, as múltiplas línguas são possíveis. A palavra como fenômeno de relação, precede e torna possível a palavra como um vocábulo determinado.

O falar pois só é possível em base à vivência da relação, onde se encontra o espírito, a palavra, e também o silêncio da palavra não formulada mas presente.

"Somente o silêncio diante do Tu, o silêncio de todas as línguas, a espera silenciosa da palavra não formulada, indiferenciada, pré-verbal, deixa ao Tu sua liberdade, estabelece-se com ele na retensão onde o espírito não se manifesta mas está presente." (Eu_e_Tu, p.46)

Uma vez que surge a língua como uma determinada palavra formulada, o mundo do Tu se amarra ao do Isso (como a palavra falante de Merleau-Ponty se torna palavra falada), o mundo da

relação imediata se torna decomponível, analisável, e consequentemente se cria o distanciamento e a objetivação. Isso entretanto que deveria ser transitório, digamos que se enrigece, e no lugar da relação passa a reinar o conhecimento objetivo, acumulável por parcelas que se acrescentam. E o "sentido do objeto", constituído pela decomposição da relação, se perde.

"Sempre de novo - tal foi o sentido da hora em que o espírito se apoderou do homem e lhe mostrou a resposta - o objeto deve consumir-se para se tornar presença, retornar ao elemento de onde veio para ser visto e vivido pelo homem como presente."
(Eu_e_Tu, p.46-47)

O homem que perdeu esse sentido dinâmico, transitório, do objeto, para Buber, é aquele que se conformou com o mundo do isso (4).

As representações, os conceitos, têm pois um sentido no conjunto do viver humano. Assim como seu destino, sua origem, aliás, está na relação.

"Pode-se supor que as relações e os conceitos, e também a representação de pessoas e coisas se desligaram dos eventos de relação e de estados de relação. As impressões e as emoções elementares, que despertaram o espírito do 'homem natural', são derivadas de fenômenos de relação, pela vivência de

um face-a-face, por estados de relação, pela vida na reciprocidade." (Eu_e_Tu, p.21)

Mas eles podem se enrigecer e malograr seu destino. E aqui se compreende a advertência de Buber: "É com toda seriedade da verdade, ouça: o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso não é homem" (id.,pg.39). A linguagem, do seio da qual o homem é homem, o escraviza e desumaniza.

Esta linguagem assim enrigecida, e com seu destino malogrado na medida em que desvirtua o sentido de seu berço que é a palavra, corresponde ao palavreado, diferente da conversação genuína. Se bem que esse palavreado não precise ser necessariamente banal e vazio como sugere o exemplo da família onde se fala muito mas de fato não se dialoga. Pode ser um palavreado, em si mesmo considerado, revestido das roupagens dignificantes da ciência. Não é isso que o livrará de ser mero palavreado, mas sim sua inserção no contexto do encontro.

- 3 -

O que é então a conversação genuína? Buber fala de suas condições.

a) E a primeira é a genuinidade (ou autenticidade) de seus participantes nesse sentido de eles se deixarem guiar pelo que são, ou melhor, de serem o que são na conversação, cada um de-

les, e isso em vez de se deixarem guiar pelo desejo de parecer ou de estarem se preocupando em proteger ou criar uma imagem que produza a ilusão de uma confirmação de si (5). Para Buber isso não é apenas uma alternativa entre duas ações de igual valor ontológico. Na realidade o agir a partir da imagem não corresponde a uma plenitude de ser. É só quando estamos livres da necessidade do parecer ou de nos fazer confirmar pela satisfação das expectativas do outro a nosso respeito, é que podemos ser.

"Podemos distinguir duas espécies de existência humana. Uma delas pode ser designada como a vida a partir do ser, a vida determinada por aquilo que se é; a outra, como a vida a partir da imagem, uma vida determinada pelo que se quer parecer."

"(...) a realização do ser-homem só pode dar-se através da retidão da alma no seu caminhar, através de uma grande honestidade que não é mais afetada por nenhuma aparência, já que ela venceu a simulação." (DD, Elem. do Int., p.141 e 143)

b) A segunda condição é uma condição de percepção: que cada um veja o parceiro como ele é em sua totalidade e concretude. É "tomar conhecimento íntimo" dele como outro. É só através desse conhecimento íntimo do outro enquanto tal, junto com sua aceitação, que eu o legítimo como parceiro de uma conversação genuína.

Num outro texto Buber explica esse "conhecimento íntimo" por oposição ao que seria a "observação" e a "contemplação".

O observar consiste em reconstruir o objeto, por assim dizer, pela acumulação de traços ou características descritíveis dele que vou captando. Nenhuma relação, em termos de ação e reação, entre o observador e seu objeto, é aqui relevante (a não ser instrumentalmente, secundariamente).

Também na contemplação não há o que Buber chama propriamente de relação. Mas aqui o sujeito não está preocupado em acumular dados (que o investiriam de um poder de controle). Trata-se mais de um olhar desinteressado, como quem não pode mudar nem ter domínio sobre o que contempla. O contemplador não quer a soma dos traços, mas a existência, diz Buber. "Todos os grandes artistas eram contempladores" (DD., Diál., p.41-42). Ao contrário do observador, o contemplador "não impõe tarefas à memória, mas confia no trabalho orgânico desta" (id., p.41). Talvez a contemplação se aproxime da observação fenomenológica nisso que, ao invés de reconstruir externa e controladamente o objeto, ela aguarda que os dados da consciência se manifestem, e não necessariamente em alguma ordem previsível por mim. Quando eu "observo", apenas, um por do sol, e o pinto em seguida, o que resulta é um retrato mais ou menos habilidoso, mas não uma obra de arte. Só da contemplação pode nascer a obra de arte.

Contudo, tanto na observação como na contemplação de um outro homem, ele é considerado como um objeto separado de minha vida pessoal e é exatamente nessa condição que dele posso ter

uma "percepção objetiva" (6). É preciso que eu me coloque numa posição "objetiva" (que para Buber é essencialmente derivada ou secundária) para poder perceber desta forma. O que estou eliminando com esta postura objetiva é justamente o fenômeno da palavra: o fato de que as coisas me falam, os eventos me acontecem. E o que resulta deste fato, quando ele é que é primeiramente vivido, não é nenhuma imagem interior esterilizada em mim, nenhuma compreensão objetiva, mas a exigência de uma resposta. É a percepção consistente com esses fatos que Buber denomina de "tomar conhecimento íntimo": é a percepção que ocorre no interior de uma relação (propriamente dita). É a percepção do ser interpelado.

Alguns aspectos dessa vivência nos permitem compreendê-la melhor. Em primeiro lugar o outro que me fala, fala algo que se introduz em minha vida, mas isso não significa necessariamente que ele esteja me dirigindo palavras, ou nem mesmo que tenha alguma conduta que me diga respeito deliberadamente. Pode até mesmo acontecer que nem tenha me percebido. "Não é ele que me-lo diz, (...) é alguma coisa que o diz" (DD, Diál., p.42). Isto quer dizer que a mensagem vinda dele que me interpela não está necessariamente em suas palavras.

Em segundo lugar a minha resposta solicitada não precisa ser em termos de frases a ele dirigidas. "Talvez tenha que realizar algo nele; mas talvez apenas tenha que aprender algo e só se trata do meu 'aceitar'. É possível que eu tenha que responder imediatamente, justamente a este homem diante de mim; é igualmente possível que o dizer seja precedido de uma

transmissão longa e múltipla e que eu deva responder num outro lugar, num outro instante, a uma outras pessoa, quem sabe em que idioma; e o que importa agora é unicamente que eu me encarregue deste responder. Mas em cada instância aconteceu-me uma palavra que exige uma resposta" (DD, Diál., p.41-42).

Isso tudo significa que a linguagem pode até ser um impecilho a esse íntimo contato na medida em que ela é colocada a serviço de um sistema esterilizado de relação, desprovido de germes de palavra dirigida.

"Aquilo que me acontece é palavra que me é dirigida. Enquanto coisas que me acontecem, os eventos do mundo são palavras que me são dirigidas. Somente quando eu os esterilizo, eliminando neles o germe da palavra dirigida, é que posso compreender aquilo que me acontece como uma parte dos eventos do mundo que não me dizem respeito. O sistema interligado, esterilizado, no qual tudo isso só precisaria ser inserido, é obra titânica da humanidade. E a linguagem, ela também, foi colocada ao seu serviço." (DD, Diál., p.44)

Buber acrescenta ainda, em "Elementos do Inter-Humano", que é só nesse tipo de relação ou de percepção que o centro dinâmico da pessoa se dá a conhecer.

"Tomar conhecimento íntimo de um homem significa então, principalmente, perceber sua totalidade enquanto pessoa determinada pelo espírito, perceber o centro dinâmico que imprime o perceptível signo da unicidade e toda a sua manifestação, ação e atitude. Mas um tal conhecimento íntimo é impossível se o outro, enquanto outro, é para mim o objeto destacado de minha contemplação ou mesmo observação, pois a estas últimas esta totalidade e este centro não se dão a conhecer: o conhecimento íntimo só se torna possível quando me coloco de uma forma elementar em relação com o outro, portanto quando ele se torna presença para mim. É por isso que designo a tomada de conhecimento íntimo neste sentido especial como o tornar-se presente da pessoa." (DD. Elem. do Int., p.147)

Uma percepção que procura o "inconsciente", ou mesmo a "corrente psíquica" (= o olhar analítico), ou que reduza a multiplicidade da pessoa a esquemas abrangentes e recorrentes (= o olhar redutor), ou que enquadre o devir da pessoa em fórmulas genéticas ou princípios gerais (= o olhar dedutivo), embora possam ter sua validade, não são ainda a percepção que aqui é denominada de conhecimento íntimo ou o tornar-se presente da pessoa (cf. id., p.147), ou seja não são a segunda condição da conversação genuína. Em resumo, essa condição consiste em perceber o outro em sua totalidade e concretude, exa-

tamente como se dirigindo a mim, como mensagem que o torna presente em pessoa, em seu centro dinâmico, e me torna presente, envolvendo-me. Buber acha que isso se aproxima da intuição, que ele prefere chamar de "fantasia do real", um "penetrar audacioso no outro" (cf. id., pg. 148). Quero crer que se trate de uma percepção direta, no contexto da interação, e, além disso, não reflexiva. Tem algo daquilo que Merleau-Ponty denomina de "modulação sincrônica da existência", posto que não é um fenômeno do pensamento (entendido isoladamente)(7).

c) A terceira condição da conversação genuína é que os parceiros não queiram se impor um ao outro. Esse desejo de imposição é o que caracteriza a atitude do propagandista. Ele tem uma finalidade prática diante da qual tudo o mais deve sujeitar-se. Ele não está interessado na pessoa que pretende convencer, e sim no consumo do produto (seja ele qual for) de cuja validade, aliás, nem ele está convencido, ou melhor, pode até estar, mas essa convicção não vem ao caso nesse tipo de relação. Mas como se trata de convencer alguém, na lógica dessa interação, a autonomia da decisão conseguida só pode ser uma ilusão. O querer impor-se a alguém, portanto, só pode gerar, em virtude deste tipo de relação, a ilusão da autonomia. O objetivo não é mobilizar no outro as forças autônomas de sua própria atualização, pelos caminhos que lhe sejam próprios. O resultado é a manipulação, a qual implica num desconhecimento da realidade do outro como parceiro de existência (8).

Estar afastado desse tipo de proposta de interação será pois uma condição do diálogo autêntico.

"Que nenhum dos parceiros queira impor-se ao outro é o terceiro pressuposto básico do inter-humano. Não pertence mais a estes pressupostos o fato que um exerça sobre o outro uma ação no sentido de propiciar-lhe a abertura; mas é este certamente um elemento capaz de conduzir a um estágio mais alto do inter-humano." (DD.Elem.do.Int., p.152)

A atitude de não-imposição pode desabrochar num efetivo "propiciar abertura", que é algo capaz de levar a níveis superiores a conversação embora já não seja um pressuposto apenas. Trata-se na realidade de desejar que o outro se abra para algo em relação ao qual eu já me abri (no que diz respeito a mim), e que por ser certo, se o for, pode atuar com uma força própria. O outro não adere porque eu tenha produzido nele esta adesão, mas porque ele mesmo, a partir de suas forças de atualização que têm seus próprios caminhos, pôde se abrir para algo que fala por si, e o faz a ele. Propiciar abertura é colocar-se como "auxiliar das forças de atualização" (id., p.151) (9).O resultado é que a autonomia é respeitada porque o tipo de relação é totalmente outro do que aquele da imposição (10).

d) Há ainda outras características da conversação genuína que se desprendem dessas condições básicas e que ajudam na sua compreensão. Uma delas é que os dialogantes se confirmam mutuamente como pessoas. Essa confirmação de que fala Buber não

significa uma aprovação do que o outro diz ou faz, mas sim o fato de que ele como pessoa no ato da relação autêntica se vê confirmado, se vê atuante como fonte de um dinamismo próprio, exatamente aquilo que o constitui como pessoa presente atuante. Isso ocorre na conversação genuína mesmo que eu tenha que me contrapor ponto por ponto ao que o outro fala, e devo fazê-lo se quiser estar inteiramente presente, e se essa presença me leva a isso. Pode haver conversação genuína entre pessoas que a respeito de algo sejam adversárias. Reconhecer isso no respeito á integridade das pessoas, é confirmar. A confirmação é constituir o outro como parceiro de encontro, legitimá-lo como interlocutor de mesmo nível, e não necessariamente concordar com ele. O acreditar no outro que a confirmação implica, é acreditá-lo como pessoa (11).

Outra característica da conversação genuína é que, de certa forma, seu curso é imprevisível, exatamente porque é no seu ato que os interlocutores se presentificam como pessoas.

"É certamente ninguém pode saber de antemão o que é que ele tem a dizer: não é possível preordenar uma conversação genuína. Ela obedece, é verdade, desde o início, a uma ordem básica que lhe é inerente, mas nada pode ser determinado, o seu curso é o do espírito e alguns só descobrem o que tinham a dizer quando percebem o apelo deste espírito."

(DDL_Elem.do_Int., p.155-156) (12).

Outra característica é ainda que os parceiros devem viver uma situação, também objetivamente, na qual não lhes seja dada a participação ativa. Do contrário o diálogo está morto em sua raiz.

"é obvio que também todos os participantes, sem exceção, têm que ser constituídos de tal maneira que sejam capazes e prontos para satisfazer as condições prévias da conversação genuína. A genuinidade já é posta em questão quando os participantes, por menor que seja o seu número, vejam-se eles próprios ou sejam pelos outros percebidos como não lhes sendo atribuída uma participação ativa." (DD. Elem. do Int., p.156) (13)

Eu destacaria ainda do texto de Buber a fecundidade como outra característica da conversação genuína.

"Mas onde a conversação se realiza em sua essência, entre parceiros que verdadeiramente voltaram-se um-para-o-outro, que se expressam com franqueza e que estão livres de toda vontade de parecer, produz-se uma memorável e comum fecundidade que não é encontrada em nenhum outro lugar. A palavra nasce substancialmente, vez após vez, entre homens que, nas suas profundidades, são captados e abertos pela dinâmica de um elementar estar-juntos. O

inter-humano propicia aqui uma abertura àquilo que de outra maneira permanece fechado." (DD...Elem.do Int., p.155).

É interessante notar que essa fecundidade corresponde ao surgimento de novos sentidos na sequência da conversação. Uma única fala é polissêmica, como vimos na Introdução. Mas essa polissemia "aparece" realmente (e portanto realiza-se) nos desdobramentos da sequência do diálogo, desde que seja verdadeiramente diálogo. Mesmo que os sentidos vários mais ou menos escondidos estejam presentes na fala, uma explicitação deles que não seja na sequência do diálogo, consistiria em tomar a fala como objeto, e conseqüentemente sair da relação. E aí já não se trata mais da fecundidade no sentido global, humano, mas de uma simples análise objetiva, intelectualmente fecunda, de um discurso, mas que já não é uma explicitação de vivências por parte do próprio sujeito do discurso.

e) Convém notar entretanto que aquelas três condições básicas são apenas pré-condições ou pressupostos. O fato de elas existirem em um dos participantes ou mesmo em ambos (ou todos) não significa que a conversação genuína resulte como efeito mecânico delas. É necessário que à existência da mensagem, percebida como tal, se ajunte a existência da resposta, percebida como tal. Essas pré-condições são condições e não causas. Sem a mutualidade não há diálogo. Ele é pois, não algo produzido pelas condições, mas algo que ocorre, de forma nova, uma vez que as condições estejam presentes.

"Sem dúvida, esta minha atitude básica pode permanecer sem resposta e a dialógica pode morrer em germe. Mas se a mutualidade é conseguida, o inter-humano desabrocha na conversação genuína." (DD, E-lem.do_int., p.148)

f) Finalmente, posto que a psicoterapia nos interessa e permanece como pano de fundo, gostaria de lembrar que para Buber, para bem compreendermos o verdadeiro conversar, é preciso que não nos limitemos ao psíquico, ou aos sentimentos. A conversa não se entende em função de sentimentos, e a genuinidade dela não pode ser compreendida em função de um estado psíquico de integração ou harmonia, ou acordo interno em cada um dos participantes isoladamente considerado. Os sentimentos acompanham ou mesmo se seguem à conversação, como dela derivados. Ela, em si mesma, é algo que ocorre entre as pessoas, e não dentro delas. O diálogo implica em um posicionamento da pessoa "para fora", face ao outro e ao mundo: um sair de si. É exatamente pela entrada nesse "entre" (e pela saída do "dentro") que as pessoas se abrem para o espírito, deixam-se manifestar em seu centro dinâmico, constituem-se como presença, e portanto como pessoas humanas atuais e atuantes. O psíquico (e o sentimento, nesse sentido) significando o que está dentro, fica aquém do diálogo, aquém do ser humano em ato. (14)

"De acordo com isto, é também fundamentalmente errado querer compreender os fenômenos inter-humanos como fenômenos psíquicos. Quando por exemplo dois homens conversam entre si, então pertence a esta situação, de uma forma eminente, o que acontece na alma de cada um deles, o que acontece quando ele escuta e o que acontece quando ele próprio se dispõe a falar. Contudo isto é somente o acompanhamento secreto da própria conversação, de um acontecimento fonético carregado de sentido, cujo sentido não se encontra nem em um dos parceiros, nem nos dois em conjunto, mas encontra-se somente neste encarnado jogo entre os dois, neste seu Entre." (DD, Elem.do.Int., p.139)

- 4 -

Os paralelismos que poderíamos estabelecer entre essas colocações de Buber e a situação terapêutica ou educativa são muitos. Entretanto antes de nos lançarmos nesse campo, é preciso examinar um texto do próprio Buber onde ele, aparentemente pelo menos, impede que façamos tais paralelos (15). E a razão é que nem a situação terapêutica nem a educativa (16) podem ser exemplos de diálogo pleno. Em ambas as situações existe uma diferenciação de papéis (professor-aluno, terapeuta-paciente) essencial para a própria definição da situação, que

cria uma desigualdade de posições, tornando-as incompatíveis com uma plena mutualidade. Em suma, por aquilo mesmo que as define, essas situações não podem atingir a plenitude da reciprocidade; e se o fizessem já não mais seriam educação ou terapia, mas diálogo pleno entre iguais. Com efeito, sob esse ponto de vista educação e psicoterapia são espécies de recortes específicos num campo amplo, inespecífico, que é o campo do diálogo simplesmente. E por mais que o diálogo aberto, recíproco plenamente, não especificado institucionalmente, possa ter efeitos educativos ou terapêuticos, ele não será psicoterapia ou educação enquanto situações institucionalmente definidas. E o seu efeito será bem melhor descrito como "crescimento" (na linha da "fecundidade" do diálogo), do que como "instrução" ou "cura", uma vez que "crescimento" é um termo que também não recorta um aspecto do ser humano. Uma frase de Buber onde isso fica resumido é: "Há diversas relações Eu-Tu que, por sua própria natureza, não podem realizar-se na plena mutualidade, se ela deve conservar a sua característica própria" (Eu_e_Tu, p.15).

É interessante notar entretanto que mesmo com essa restrição de mutualidade, Buber ainda as chama de relação Eu-Tu (17). De fato ele considera a educação e a terapia em suas formas mais dignas. Da educação ele considera a "relação do autêntico educador ao seu discípulo" (id., ibid.), e da terapia também a "relação do autêntico psicoterapeuta e seu paciente" (id, p.151). Ele não está pois tratando destas situações naqueles exemplos em que elas possam ser objetivantes ou manipu-

ladoras, pois aí seria fácil reduzi-las à relação Eu-Issó. O que ele coloca como objetivo da relação educativa é o "auxiliar a realização das melhores possibilidades existenciais do aluno" (o que já é diferente de um treino com objetivos previamente especificados). Para isso o professor deve "apreender o aluno como esta pessoa bem determinada em sua potencialidade e atualidade", ou seja, não como uma "simples soma de qualidades, tendências e obstáculos", mas como uma "totalidade na qual também ele deve ser afirmado". Essa compreensão e ratificação da totalidade da pessoa significa na realidade uma apreensão do seu sentido de pessoa na situação concreta, para além do simples contato com os dados empíricos objetivos sobre a pessoa, assim como se apreende o sentido de uma fala (a "totalidade indivisível de uma fala") para além do que atinge uma consideração dela como objeto. A fala como objeto é a fala abstração feita do que ela é como ato a mim dirigido. É o significado em si enquanto dissociado da mensagem. O aluno como objeto é um conjunto de dados na realidade abstraídos dele como presença total e concreta ao professor (18). Mas essa compreensão do aluno só é possível na medida em que eu o encontro ou confirmo como "parceiro". E mais na medida em que experieñcio toda essa situação não só do meu lado, mas também do lado dele, ou seja, como tudo isso é para ele. A isso Buber denomina "envolvimento". Até aqui não aparece a limitação da mutualidade que caracteriza a situação. Ela vai aparecer, entretanto, a partir do momento em que consideramos o que há de específico nessa relação e que se prende aos papéis diferentes de

professor e aluno. Essa diferenciação desapareceria se o envolvimento fosse não só do professor para com o aluno, mas também do aluno para com o professor. Isso certamente não será mau, mas então os dois deixam de ser professor e aluno para serem iguais companheiros de estudo, sem nenhuma diferenciação de papéis. E Buber conclui que "a mutualidade não pode ser plenamente atingida na relação educativa como tal" (Eu_e_Tu, p.151) (19).

Para surpresa e aborrecimento de Rogers, ele vai falar coisa semelhante da relação terapêutica. Rogers gostaria de pensar que um dos exemplos mais eminentes da relação Eu-Tu é o da relação terapêutica, coisa que Buber nega (20), exatamente pela restrição de mutualidade que aí se verifica pela própria definição da natureza da relação, definição esta que não depende nem de Rogers nem de Buber, mas está assim socialmente definida ou institucionalizada, faz parte da expectativa de papéis com as quais as pessoas chegam à situação. A relação terapêutica é também, como a educativa, uma relação específica, e não uma relação totalmente aberta como seria o contexto para o melhor exemplo de concretização da relação Eu-Tu.

Na sua descrição da psicoterapia Buber coloca primeiro o caso de uma "análise" que consistiria em trazer à luz fatores inconscientes, podendo assim "aplicar energias transformadas a atividades conscientes da vida". Isso traria, sem dúvida, alguma ajuda no sentido de "auxiliar uma alma difusa e estruturalmente pobre a, de algum modo, se concentrar e se ordenar". Mas esse tipo de ajuda é ainda limitado em relação ao que se

poderia esperar, ou seja, "a regeneração de um centro atrofia-
do da pessoa". Face a este objetivo, aquela primeira ajuda é
ainda uma consideração do paciente "como um objeto de estudo".
Um ultrapassamento disto em direção a uma mobilização do cen-
tro da pessoa implica em apreendê-la "em sua unidade latente e
soterrada de alma sofredora", ou seja, em seu sentido de pes-
soa que se comunica no ato da relação, o que implica também em
sua legitimação como parceiro. A "libertação e atualização da-
quela unidade, em uma nova harmonia da pessoa com o mundo", - o
que para Buber é mais do que o uso de energias inconscientes
transformadas no plano consciente, porque não é um simples
rearranjo de forças mas uma mobilização criativa do centro da
pessoa (e nesse sentido um renascimento), - implica em algo
como o envolvimento na relação (como no caso da educação), que
é por aí que o centro da pessoa se ativará. O que significa
estar não somente no seu polo da relação, mas também no polo
do outro "com todo seu poder de presentificação". Contudo,
acrescenta ele, esse envolvimento na medida em que define a
"relação de cura" será unidirecional, ou seja, do terapeuta
para com o paciente. Se houver envolvimento também do paciente
para com o terapeuta, podendo aquele se interessar por este e
sentir as coisas como se estivesse no seu polo da relação, en-
tão teríamos agora um outro tipo de relação, sem dúvida mais
plenamente mútua, mas que não será mais aquela que caracteriza
uma psicoterapia (onde uma pessoa busca ajuda e a outra se
volta então para esta). Em palavras simples, a psicoterapia é
também uma forma específica e limitada de relação. Buber con-

ciui que "o curar como o educar não é possível senão àquele que vive no face-a-face, sem contudo deixar-se absorver" (Eu_e Tu, p.152).

O trabalho educativo ou terapêutico profundos implicam no face-a-face, que é onde somente se mobiliza o centro da pessoa, mas ao mesmo tempo num face-a-face que não pode ser total ou mútuo, uma vez que o objetivo da situação se volta somente para uma das pessoas, e é isso que define a situação. E isso é válido mesmo que admitamos que o terapeuta ou o educador possam se beneficiar também pessoalmente da relação, porque se isso acontece é, digamos, acidentalmente, secundariamente, em relação ao que especifica a situação.

Acho que Buber está querendo dizer a Rogers que a relação terapêutica (como a educativa) é uma relação específica, num certo sentido unilateral, e por isso não podemos considerá-la como modelo da relação humana simplesmente, pois esta há que ser bilateral, onde ambos os interlocutores se envolvem e se expõem abertamente ao questionamento, sem que para isso haja limitações provenientes da natureza da própria situação. E o que faz Rogers esquecer essa obviedade é que ele está atento a outro ponto, para o qual aliás acredita que os conceitos de Buber ajudariam a esclarecer: o que faz que uma relação possa ser profundamente terapêutica é exatamente a qualidade da presentificação das pessoas aí envolvidas, mesmo que o objetivo específico desta relação seja apenas voltado para uma das pessoas presentes. E tanto isto é também válido que mesmo poderíamos dizer que, se a presentificação implica numa abertura

para o auto-questionamento, uma relação terapêutica não chegará a ser plenamente terapêutica para o paciente se não representar nada de significativo também para o terapeuta, ou seja, se não for uma relação (no sentido de Buber) até o ponto em que isso for possível nesse tipo de situação (21). No post-scriptum de Buber ao "Eu e Tu", com mais recuo em relação à discussão com Rogers, mesmo colocando os limites à mutualidade, ele considera essas situações (terapia e educação) como relações Eu-Tu, embora impossibilitadas de toda a plenitude possível a uma relação Eu-Tu (exatamente porque é nesta impossibilidade que se definem como terapia e educação especificamente).

Concluo pois que, sem perder de vista que a relação humana transcende muito (em possibilidades inclusive) à forma específica da relação terapêutica (a qual é por isso mesmo limitada) ou da educativa, como quer Buber, no entanto os conceitos de Buber sobre a relação esclarecem o que é necessário haver nas situações específicas de terapia e educação, como quer Rogers, sem o que elas não seriam nem plenamente terapêuticas, nem plenamente educativas. Se Buber está preocupado com a plenitude da relação humana, e afirma que ela se dá na medida em que a relação se aproxima da plena mutualidade (que é onde as pessoas estão sendo mais pessoas), Rogers está preocupado com a plenitude da relação terapêutica, e afirma que ela se dá na medida em que ela se aproxima cada vez mais de uma autêntica relação (que é onde, para além dos papéis específicos, as pessoas se dão). Dessa discussão ficam claras duas coisas, para

mim. Uma é que a relação humana plenamente aberta, onde os interlocutores são "iguais" (sem diferenciação de papéis, prestígio ou posição), e portanto passíveis de uma abertura total para com o outro, pode alcançar níveis de fecundidade que nem a relação terapêutica nem a educativa poderiam. E eu me refiro a uma fecundidade que engaja os dois num processo que de certa forma os transcende como individualidades isoladas. E com isso estou me referindo simplesmente à relatividade da terapia e da educação. E a outra é que uma terapia só será plenamente terapia se, dentro dos limites estreitados da situação que a define, puder "correr" também uma plena relação (plena dentro desses limites), o que explica que na medida em que estiver ocorrendo isto a pessoa do terapeuta não ficará "imune". E com isso estou me referindo simplesmente ao fato que quanto mais profunda for uma terapia, tanto maior o alcance humano que ela poderá atingir. E coisa análoga poderíamos dizer de uma relação educativa.

Por isso tudo ainda creio ser válido lermos Buber para esclarecermos as situações de terapia e educação, pois, embora num contexto mais amplo de problemática, ele está falando de algo que é essencial também nessas situações apesar dos limites delas quando comparadas à relação humana simplesmente.

- 5 -

Recolhamos algumas conclusões no que diz respeito à fala original e a uma concepção da terapia e da educação enquanto resgate ou promoção da fala original.

1) Quando Buber caracteriza o diálogo genuíno, por oposição ao palavreado, ele não está falando apenas do diálogo como um caso particular de fala (uma palavra a dois), mas do próprio fenômeno da palavra. A palavra é dialógica, e portanto relacional. Ela nasce de um ouvir e ela é uma resposta. O monólogo é apenas uma possibilidade derivada. Não há fala que não seja originariamente uma conversa.

2) A fala autêntica ou integral é pois aquela que existe no contexto da relação (e não apenas no da reflexão (22)). É neste contexto que vamos encontrar plenamente a "função da palavra". Ou seja, a palavra ou a fala no seio da qual o homem se torna homem (ou desdobra suas possibilidades) é a palavra dialógica, relacional.

3) É na palavra existindo na relação (e criando-a, aliás) que se "toca" o mais íntimo do outro e que se revela o mais íntimo de si mesmo. É enquanto ser que se comunica, enquanto mistura de ser e não-ser, que o homem "aparece".

4) Por isso uma terapia profunda, ou seja, uma recuperação de si por uma mobilização do centro (e não um simples rearranjo de energias) só poderá se dar numa vivência de relação, num diálogo verdadeiro, vale dizer por uma entrada na palavra original, que só pode emergir aí, e não num simples falar a propósito da fala do outro, tendo-o como objeto de minha fala. O cliente, numa verdadeira terapia, não é o objeto da fala do terapeuta, mas o destinatário (bem como o emissor); antes de ser um assunto, ele é um interlocutor.

5) Da mesma forma uma educação que represente uma atualização de possibilidades existenciais face ao mundo que se dá, só é possível no contexto de uma vivência relacional que é o que se presentifica com a palavra.

6) A principal função do terapeuta e do professor será pois presentificar a relação, no que diz respeito aos objetivos daquela situação específica, o que significa tornar atual a função da palavra (no que compete a ele, terapeuta ou professor, visto que isso não depende exclusivamente dele).

7) Isso pode ser preparado por uma atitude de genuinidade (ser o que se é, mais do que parecer, ou proteger uma imagem), por uma percepção do ato do outro, isto é, do outro enquanto presença total a mim (diferente de uma percepção "objetiva", parcial), que Buber denomina "tomar conhecimento íntimo", ou tocar e ouvir o "centro da pessoa", e por um desejo de não imposição ou respeito às forças autônomas do outro, ao mesmo tempo que uma total franqueza no que diz respeito a nós. E essas condições preparatórias ou dispositivas não são meras estratégias não relacionadas essencialmente com o que deve ocorrer, mas (embora não sejam causas) são condições de natureza, digamos assim, isto é, são consistentes com o que deve ocorrer (ou seja, a relação propriamente dita).

Em relação à indagação com a qual terminamos o primeiro capítulo (se é possível chegar a um original contido no secundário, ou nos termos deste capítulo, chegar a algo de dialogal ou autêntico contido no mero palavreado), creio que o que Buber nos sugeriria seria na linha do silêncio (como ele o con-

cebe): uma atitude de escuta aberta, que por si só facilita o caminho para o emergir de expressões cada vez mais assumidas, mais originais, mais expressamente dialogais. É sentindo-me ouvido que eu falo, é sentindo-me recebido que eu venho a me dar.

Sobre a questão de saber se pode haver monólogo que seja fala autêntica, creio que Buber nos faria pensar que, no sentido próprio e restrito de solilóquio, ao monólogo falta algo de essencial que o mutila como fala. Por mais que possamos refletir na solidão, isso não é um encontro com o espírito, e a palavra portanto aí não pode se realizar plenamente. É bem verdade que uma tal reflexão só foi tornada possível a nível humano por causa de uma experiência da palavra (relacional), mas a não ser que esse monólogo seja apenas "monólogo" na aparência, na realidade constituindo-se num real responder a um interlocutor não facilmente visível ou identificável, o monólogo-solilóquio no sentido estrito do termo, não pode cumprir plenamente a função da palavra, mas é apenas uma possibilidade derivada dela. Precisamos do outro, sem o que não seremos.

...oooOooo...

NOTAS DO CAP.2

- (1) -O doutorado de Merleau-Ponty, com a Fenomenologia da Percepção, é de 1945. De Buber, o Eu_e_Tu foi publicado pela primeira vez em 1923; Diálogo, em 1930; Elementos do Inter-Humano, em 1953 (estes dois últimos fazem parte da publicação Do Diálogo e do Dialógico); e o "Post-Scriptum" ao Eu_e_Tu, é de 1957.
- (2) -Estamos abreviando assim Elementos do Inter-Humano, em Do Diálogo e do Dialógico. Para a referência completa ver Bibliografia.
- (3) -Ou, segundo Merleau-Ponty, o homem como existência. Nas traduções de Buber os termos ser e existência são usados no sentido inverso ao de Merleau-Ponty.
- (4) -"O homem que se conformou com o mundo do Isso, como algo a ser experimentado e a ser utilizado, faz malograr a realização deste sentido: em lugar de liberar o que está ligado a este mundo ele o reprime; em lugar de contemplá-lo ele o observa, em lugar de acolhê-lo serve-se dele." (Eu_e_Tu, p.47)
- (5) -Rogers também coloca a genuinidade ou autenticidade (realness) como condição básica para uma relação "que melhora", por oposição a uma "que se deteriora".
- (6) -Em textos anteriores a "contemplação" se coloca ainda do lado da relação. Ver texto da nota 4, por exemplo.
- (7) -Esse conhecimento íntimo se aproxima, sem dúvida, da empatia de Rogers, só que este ao explicá-la não explicita, como Buber, o que nela se vincula essencialmente à relação, podendo ser entendida, a rigor, no plano da observação ou contemplação, como de fato o foi por "rogerianos" que acabaram vendo na empatia uma "técnica" (sobre isso ver HART, The Development of Client-Centered Therapy). Por mais que as explicações de Rogers não esgotem o que ele mesmo faz na prática (como pode ser visto nas gravações de suas sessões), permanece o fato que ao nível das referidas explicações, o conceito de empatia de Rogers pode ser entendido independentemente da relação, ou melhor, essa dependência não fica conceitualmente bem estabelecida, como é o caso do conhecimento íntimo de Buber. Mesmo afirmando que a verdadeira empatia é indissociável da autenticidade, essa afirmação não fica fundamentada da mesma forma como em Buber. Atualmente na Abordagem Centrada na Pessoa enfatiza-se muito a relação, mas os modelos conceituais não se adaptaram muito ao novo enfoque.
- (8) -Isso não significa que esse tipo de relação manipuladora não possa ser "educada", "diplomática" ou até "humanística" (e tenha necessariamente que ser antipática). Não estamos aqui falando da aparência.

- (9) -É nessa linha, creio, que devemos entender a importância do "testemunho" de que fala Paulo Freire, onde o agente transmite realmente algo (e o sela com o seu compromisso), mas não "impõe" nada. Ver em *Pedagogia do Oprimido*, p.207 e segs.
- (10) -Essa terceira condição se aproxima muito também da "consideração positiva incondicional" ou aceitação, de Rogers. Mas se ela não for acompanhada de autenticidade, isto é, se a considerarmos isoladamente, o diálogo cai no "mesmismo", fica desprovido da dimensão do "testemunho" (no sentido de Paulo Freire, ver nota anterior), e acaba se reduzindo a um "monólogo facilitado".
- (11) -É nesse contexto que Buber fala da franqueza que não se contrapõe à confirmação. "Onde a palavra dialógica existe de uma forma autêntica, é pela franqueza que se deve fazer-lhe justiça. A franqueza entretanto, é o oposto exato de um palavrear a esmo. Tudo depende da legitimidade daquilo que 'tenho a dizer'. E certamente devo também estar atento para elevar ao nível de uma palavra interior e em seguida ao nível da palavra proferida aquilo que tenho a dizer precisamente agora mas que ainda não possuo sob a forma de linguagem" (*DD...Elem.do...Int.*, p.154).
- (12) -Isso combina com o que falamos da "improvisação", no capítulo 12.
- (13) -Paulo Freire vai dizer que entre antagonicos o diálogo não é possível. Ver por exemplo em *Pedagogia do Oprimido*, p.151, em nota.
- (14) -Ser entendido em psiquismo e em psicologia da aprendizagem não faz o psicólogo nem o educador.
- (15) -No Post-Scriptum ao *Eu e Tu*, e no diálogo com Rogers no Appendix ao *The Knowledge of Man*.
- (16) -Nem a situação de "orientação espiritual" ou "de consciência". Cf. *Eu e Tu*, Post-Scriptum, p.152.
- (17) -É no diálogo com Rogers (Em *The Knowledge of Man*) que Buber discorda claramente de Rogers, quando este lhe pergunta se os momentos terapêuticos mais efetivos não seriam caracterizáveis em termos de relação Eu-Tu.
- (18) -Estou aqui comparando o que Buber diz da compreensão do aluno, à p.151, com o que ele diz da compreensão da fala de um mestre (mesmo falecido), à p.146 e,147.
- (19) -É interessante notar que a relação que Paulo Freire propõe não é tão nitidamente definida em termos de diferenciação de papéis, como a que Buber aqui considera. Se

Buber quer considerar a relação professor (permanecendo tal, ou nos momentos em que é tal) e aluno (permanecendo tal ou nos momentos em que é tal), Paulo Freire dilui mais os limites dos papéis quando fala do "educador-educando", para designar sempre o educador, e do "educando-educador" para designar sempre o educando. Certamente que Buber não negaria isto, mas ele está considerando o específico momento de influência de um para com o outro como definindo a situação. E é no interior deste específico momento que ele fala, apesar de tudo, de encontro constituinte do outro como parceiro, e de envolvimento.

- (20) -Ver diálogo Rogers-Buber, citado.
- (21) -No diálogo Rogers-Buber firmaram-se posições e pontos de vista diferentes com clareza, mas logo depois os interlocutores se aproximaram desta síntese, se bem que o que interessava a eles não era tanto a síntese, mas uma exata compreensão do seu ponto de vista.
- (22) -Refiro-me à reflexão solitária, e não à dimensão reflexiva ou "de distanciamento" (de que fala Buber) que existe em qualquer diálogo. Ver por exemplo "Distance and Relation", cap.2º de The Knowledge of Man.

...oooOooo...

Cap.3

DIZER A "SUA" PALAVRA

PAULO FREIRE

Depois de termos considerado com Merleau-Ponty e Buber as bases da distinção que nos interessa entre a fala autêntica e outras formas de falar, vejamos como é que ela aparece em pensadores como Paulo Freire e Carl Rogers, mais preocupados em pensar diretamente sua prática seja no campo da educação seja no da psicoterapia. Eles não se apresentam a nós como filósofos, como é o caso de Merleau-Ponty e Buber, e é importante lembrar isto para não pretendermos comparações de mesmo nível quando não é o caso. Embora ambos tenham contribuições científicas, tão pouco os vejo aqui como cientistas. É mesmo como pensadores de uma prática na qual estão pessoalmente envolvidos que eles nos aparecem aqui (1). Além disso, ainda que de formas diferentes, ambos são referência básica de inspiração de um modo de trabalhar para um grupo de pessoas no qual me incluo, e para o qual, também, escrevo (2).

Creio que no Brasil não é possível pensar nosso assunto sem ouvir Paulo Freire e pensar com ele. Brasileiro, comprometido com os oprimidos, seu falar não é desvinculado deste compromisso o qual, acredita ele, em nossa situação histórica, é o compromisso com o ser humano simplesmente (3). Além disso, co-

mo considera Gadotti, ele está na origem de toda uma tradição de pensamento pedagógico brasileiro a despeito de esta tradição poder em alguns momentos se posicionar contra ele (4). Mesmo sem ser um filósofo ele está constantemente preocupado em explicitar os fundamentos de sua prática, e isto não por diletantismo, mas com vistas a aprimorar e fazer compreendida esta mesma prática.

Paulo Freire não se apresenta como "o que sabe", mas basicamente como "amigo". Não que ele o declare, mas é o que se depreende de sua presença (5). No âmbito desta "amizade" ele jamais se nega a contribuir com o que sabe, assim como não se nega a ouvir. "Crer no povo", "vocação a ser mais", a importância do "com" nas relações habitualmente pensadas como transitivas (6), a revolução como "ato de amor" (7), tudo isso mostra que o fundamental é uma atitude ou disposição, e não uma premissa; uma "simpatia" e não um conceito. Premissas e conceitos são levados a sério, mas num âmbito que os transcende. Esse âmbito maior é o das opções de vida, o das orientações do viver e da ação. Paulo Freire acentua muito a importância do conhecimento, da criticidade, da problematização, do cognitivo enfim. Mas até mesmo essa insistência está mostrando, por oposição, o que em outros momentos nele aparece também como fundamental e que, do ponto de vista da estrutura de sua proposta, é mais básico: o afetivo, a disposição prévia, o querer, o compromisso - não enquanto se opõe ao cognitivo como dois possíveis recortes do todo, mas como indicativo justamente do todo, a serviço do qual se encontra o próprio cognitivo. Eis como ele se expressa no final da "Pedagogia do Oprimido":

"Todo nosso esforço neste ensaio foi falar desta coisa óbvia: assim como o opressor, para oprimir, precisa de uma teoria da ação opressora, os oprimidos para libertar-se, igualmente necessitam de uma teoria de sua ação." (Ped.do_Opr., p.217)

A teoria está a serviço de uma ação (o "oprimir" para os opressores, e o "libertar-se" para os oprimidos). A ação é o básico e onde se define o viver. A teoria a serve (organiza, orienta, corrige, avalia etc.), e portanto é sempre derivada (o que não quer dizer inútil ou sem valor).

E no final de tudo uma espécie de profissão de fé básica:

"Se nada ficar destas páginas, algo, pelo menos, esperamos que permaneça: nossa confiança no povo. Nossa fé nos homens e na criação de um mundo em que seja menos difícil amar." (Ped.do_Opr., última frase do livro)

O esquecimento desse aspecto básico na proposta de Paulo Freire pode levar a muitos equívocos e mal-entendidos se tomarmos apenas seus desdobramentos cognitivos.(8)

- 1 -

No contexto do processo de alfabetização e pós-alfabetização o que se visa é chegar a dizer, no âmbito do diálogo, sua própria palavra. O mutismo em relação à sua palavra não significa evidentemente que nada era dito, ou que a pessoa ou as pessoas não falassem. Falavam e falam. Só que não a "sua" palavra. (9)

Uma primeira caracterização dessa palavra que não é "sua", que não é própria, é que ela não está sendo expressão, objetivação, problematização de sua experiência, de seus temas geradores, e conseqüentemente também não um posicionamento face a eles que represente um desdobramento em termos de ação e novas experiências. O levar adiante a experiência popular é indissociável de um dizê-la, e este de uma ação em torno dela.

Que palavra é esta então que não é a "sua"? Eu resumiria Paulo Freire dizendo que é uma palavra alheia. É uma palavra que de certa forma foi colocada na boca das pessoas sem que nascesse de seu coração (usando conceitos bíblicos de "boca" e "coração"). O percurso no qual se formaram tais palavras não é o percurso de dentro para fora, mas de fora para dentro. Sem dúvida é uma palavra no modelo da qual o indivíduo passa a interpretar sua própria experiência (e nesse sentido ela se enraiza nele). E se não houvesse essa possibilidade ela não chegaria a ser introjetada. Só que essa interpretação não é uma expressão-interpretção, e por faltar este aspecto de expressão, ela será uma interpretação-distorsão, uma interpretação no sentido mesmo de malentendido (10).

Mas se é uma palavra "aiheia", quem é que está falando por minha boca? Paulo Freire vai responder que é o opressor "hospedado" no oprimido.

"Uma destas (formas da estrutura de dominação)(...) é a dualidade existencial dos oprimidos que, 'hospedando' o opressor cuja 'sombra' eles 'introjetam', são eles e ao mesmo tempo são o outro." (Ped.do_Opr., p.52)

Esta hospedagem, que é uma verdadeira corruptela da hospitalidade, cria uma dualidade no oprimido, que vem a ser responsável por seu falar inautêntico, ou por seu não ter voz. Eis como Paulo Freire descreve esta dualidade:

"Sofrem uma dualidade que se instala na 'interioridade' do seu ser. Descobrem que não sendo livres, não chegam a ser autenticamente. Querem ser, mas temem ser. São eles e ao mesmo tempo são o outro introjetado neles, como consciência opressora. Sua luta se trava entre serem eles mesmos ou serem duplos. Entre expulsarem ou não ao opressor de 'dentro' de si. Entre se desalienarem ou se manterem alienados. Entre seguirem prescrições ou terem opções. Entre serem espectadores ou atores. Entre atuarem ou terem a ilusão de que atuam, na atuação dos opressores. Entre dizerem a palavra ou não te-

rem voz, castrados no seu poder de criar e re-criar, no seu poder de transformar o mundo."(Ped. do Opr., p.36)

É interessante notar como nesse texto ficam articuladas uma dimensão "interior" do conflito, com uma dimensão "exterior". De fato, para Paulo Freire, uma verdadeira libertação não se consegue sem uma atuação externa concreta, transformadora da "situação opressora". Mas ao mesmo tempo essa atuação externa não será verdadeiramente libertadora se não for, ao mesmo tempo, uma expulsão do opressor de "dentro" de si. Vemos aqui a dialética que une ação e reflexão, o interno e o externo, que faz com que a experiência no sentido subjetivo de vivência, acabe equivalendo à ação, no sentido de uma prática objetiva. É no contexto dessa equivalência que se insere a palavra verdadeira, o falar autêntico, a palavra própria, sua, como sacramentando o compromisso da pessoa; e é essa unidade e totalidade que ficam sacrificadas pelo falar alienado (por mais verdadeiro que seja "cientificamente" ou formalmente), ou seja, pela fala alheia depositada em mim.

Paulo Freire chama a ação e a reflexão como duas "dimensões constitutivas da palavra", as quais quando não sacrificadas nem uma nem outra, mostram a equivalência da palavra com a praxis. Quando a dimensão ação é sacrificada o que resulta é "verbalismo", "bla-bla-bla", como ele o diz, o que corresponde ao palavreado de Buber de que falamos no capítulo anterior, e à fala secundária de Merleau-Ponty, no anterior. Quando a di-

mensão reflexão é sacrificada, o que resulta é o "ativismo", o que corresponde a uma separação entre pensamento e fala, tornando-se ambos secundários, autônomos, assim como o fazer ou a ação (agora ativismo) se autonomiza e se esvazia (11). A palavra própria, sua, corresponde pois à palavra que "transforma o mundo", e a si mesmo face ao mundo, a partir de algo que é próprio, seu, isto é a experiência que pertence a cada um e ao povo, e que é formulada no ato de se apropriar dela, o qual é o ato de transformar o mundo. E a palavra alheia, depositada no hospedeiro pelo hóspede aí recebido, será portanto uma palavra dissociada da própria experiência, desvinculada de um agir verdadeiro, e que só pode gerar um fazer totalmente externo e objetivo, e enquanto assim separado da pessoa, usável ou roubável, assim como usável e roubável passa a ser sua palavra.

Onde fica a palavra própria quando a alheia domina? Ela está "proibida" e só sobrevive como semente, portanto como palavra ainda não pronunciada, embutida nos temas geradores, sem dúvida presentes, mas não objetivados, não discutidos, não ditos, não inseridos num dinamismo também consciente de transformação, enrigecidos, "fatalizados".

Esta condição de "proibida" da palavra própria coincide aliás com a existência de "prescrições" de comportamento que acabam ocupando o lugar que deveria estar sendo ocupado pela palavra que atualiza o ser do homem. Falando das consequências de uma postura autoritária, diz Paulo Freire:

"Desenvolve-se no que rouba a palavra dos outros, uma profunda descrença neles, considerados como incapazes. Quanto mais diz a palavra sem a palavra daqueles que estão proibidos de dizê-la, tanto mais exercita o poder e o gosto de mandar, de dirigir, de comandar. Já não pode viver se não tem alguém a quem dirija sua palavra de ordem." (Ped. do Qpr., p.156)

E mais adiante, falando dos que não se desenvolvem autenticamente: "é que assim roubados na sua decisão, que se encontra no ser dominador, seguem suas prescrições" (Ped. do Qpr., p.189). Existe uma congruência entre a proibição da palavra e as prescrições de comportamentos.

Todas essas considerações sobre a palavra própria, que surgem imediatamente de uma reflexão sobre o que está implicado num verdadeiro processo de alfabetização, são de natureza a iluminar o processo educativo mais amplamente considerado, e mesmo, o processo terapêutico, enquanto em ambos o que interessa é uma promoção e um resgate da fala autêntica. O que Paulo Freire nos mostra é que, além de podermos, e devermos, conceber a educação como um tal processo, devemos ter claro ainda quais são as forças que estão aí em jogo.

- 2 -

Gostaria que nos detivéssemos por um momento na força transformadora da palavra própria. É esta força que, modificada, nos permite entender a magia. Quando dizemos que a ciência destrói a magia, isso é uma afirmação bem acertada; mas talvez não pelos motivos que inicialmente pensemos. Ela não destrói a magia porque esta seja falsa e a ciência verdadeira, e a verdade se imponha à falsidade. Ela destrói a magia porque destrói a força original da palavra, da qual a magia tirava sua força. A ciência se apoia no distanciamento e na objetivação supostos pelo fenômeno da palavra, mas não os levam até o encontro. Em termos de Buber, ela é uma palavra de Eu-Iso, e não de Eu-Tu. Ela supõe e só foi possível por causa de uma experiência de Eu-Tu, mas, se não se destina também ao Eu-Tu, malogra seu destino, e é como um aborto vivo: retira da palavra original sua vida e torna-se autônoma, independente, auto-suficiente. Vive pela vida que roubou.

A palavra original é a do encontro, a que presentifica, atualiza. Ela envolve e compromete, pois. O falar original é o comportar-se humano, e se quisermos separar empiricamente momentos aí, a posteriori, deveríamos ver que ao som de uma fala original se seguem imediatamente atos que interferem fisicamente nas coisas. Isso naturalmente, se o falar for original. Porque se for o secundário, então ele se separa do pensar, do sentir, do agir, e "vive" por si: eis a "ciência", por exemplo, (enquanto todo que malogra seu destino). Para um "primi-

tivo" ou para quem quer que viva num mundo de falas originais, a fala tem uma força transformadora (que nós hoje apenas sentimos de vez em quando). Se alguém "falou", podemos começar a "tremar" porque atos interferidores com o decurso dos fatos são iminentes. Algo já começou a acontecer. Eis porque, aliás, o povo é impedido de dizer sua palavra.

Pois bem, é no contexto onde existe tal força transformadora da palavra que a magia faz sentido. Para nós hoje a magia é uma tentativa de fazer acontecer ao nível do simbolizado aquilo que realizamos ao nível do símbolo. E se, de repente, tal coisa acontecer mesmo, representará algo de totalmente incompreensível para nós, uma vez que não existe nenhuma relação entre um símbolo e a realidade simbolizada por ele que possa dar apoio a uma influência eficaz deste tipo. Mas é assim para nós porque estamos denominando de símbolo o que na realidade não estamos vendo como símbolo, mas simplesmente como representação. E então não podemos ver nenhuma relação entre a representação e o representado, a não ser, é claro, a relação de imagem (12). Mas o símbolo não é isso. Não é mera representação. Ele mais é uma presentificação do que uma representação. Ele não retrata ou fotografa, ele torna presente. A palavra original, como também aliás a pintura ritual primitiva, não é mera representação, é símbolo. A palavra original não é um abstrato intelectual, ela é a própria interação transformadora, ela é a própria relação com aquilo que ela designa, no encontro com o interlocutor; e se estou falando do interlocutor em termos originais, ela é minha relação com ele. É só a par-

tir deste todo concreto, atual e dinâmico, que poderemos, depois, separar artificialmente elementos: um abstrato, agora meramente representativo, e um movimento físico de um corpo sobre outro (um mero "fazer", também abstratamente considerado). Ora, é essa separação, exatamente, que transforma a palavra num conceito (mais um som), e o agir num fazer. A palavra original perdeu sua força, a ciência, como jogo de abstratos, com sua vida própria, nasceu, a magia tornou-se incompreensível. - Uma redescoberta vivida da palavra original não representaria um retorno à magia e um abandono da ciência, mas sim uma redescoberta da força transformadora da palavra, (que é onde o homem se torna homem, "relaciona-se" com o mundo e não simplesmente "ajusta-se" a ele) bem como uma reorientação, nesta direção, do destino ou do sentido da ciência (como de qualquer conhecimento no sentido objetivo do termo).

Penso que podemos entender a "transformação do mundo" como dela nos fala Paulo Freire, no contexto da força transformadora da palavra própria, e nesse sentido, como algo mais abrangente, de que a transformação necessária e urgente a nível de estruturas políticas num país como o nosso, seria apenas um exemplo. Podemos imaginar por exemplo, essa mesma transformação do mundo num outro contexto, indicando outro suposto ou referente. O próprio Paulo Freire distingue duas etapas no processo revolucionário: uma, que visa a mudança da estrutura atual da sociedade, e outra, após esta, que é a da revolução permanente, numa sociedade já transformada (no que diz respeito às estruturas fundamentais de opressão) (13).

O que quero concluir é que a busca que caracteriza o ser humano, seu caráter "inconcluso", como gosta de dizer Paulo Freire, é ao mesmo tempo um aproximar-se do original, do autêntico, do próprio. É por essa aproximação que se desprende uma força. É na medida em que o que dizemos ou fazemos se encontra no interior desse movimento, como expressão-concretização dele, que nossas palavras e atos serão realmente transformadores. A busca de um mundo transformado (ou da transformação do mundo) e a busca da palavra própria são a mesma coisa. Será reintroduzindo a palavra nesse movimento original que reencontraremos sua força. Será redescobrimo por trás de qualquer palavra (seja ela uma credice, ou mágica, um discurso científico, ou uma palavra encobridora de processos pessoais ou coletivos), redescobrimo o movimento que lhe dá origem, que poderemos reorientá-la em nós a partir desse movimento para que ela seja sua expressão, concretização e desdobramento. Destruir a palavra, negando-a ou mostrando sua falsidade simplesmente (face a uma palavra "científica"), seria não levar em conta o movimento de onde ela brota, o qual, somente, poderia ser a origem de uma fala mais autêntica (e portanto de uma ação transformadora).

A palavra tem uma força mágica (não no sentido de produzir efeitos para além de todas as relações de causalidade, mas no sentido de ser eficaz, performativa, cumpridora do que anuncia), quando nascida do movimento que é a vida e permitindo seu evoluir. É até mesmo a força encobridora e alienante que possa vir a ter, decorre, por derivações e transformações, da mesma origem.

- 3 -

Um texto de "A Importância do Ato de Ler" vai nos ajudar a mostrar a articulação que existe em Paulo Freire entre a palavra "própria", o destinatário que realmente "ouve", e, depois, a "fala com" ou o responder. O que permite o emergir da palavra própria no educando até então mantido mudo com uma palavra "alheia", é justamente a disposição de ouví-lo, por parte do educador. É exatamente por isso que o educador autoritário (que de fato é independentemente de qualquer declaração) desempenha o papel do opressor que se faz hospedar pelo oprimido, não ouve realmente. Ele estaria se auto-ameaçando se o fizesse, estaria ameaçando o tipo de relação que "criou" e que o mantém, no seio da qual ele é aquele que sabe e ensina. O real ouvir, aquele que faz emergir a palavra própria, já é um questionamento (do que ouve) e uma superação da relação autoritária ("bancária", no campo educacional, "opressora", politicamente, exploradora, economicamente). O autoritário não pode ouvir plenamente e permanecer autoritário.

Mas o ouvir que possibilita o emergir do falar (o silêncio de espera, de que falava Buber), corresponde evidentemente ao deixar-se questionar, e por isso ao "responder" - no sentido próprio e não apenas no sentido de falar depois. Mas esse é o "falar com", ou seja o conversar, no sentido forte do termo (e é uma pena que o uso comum tenha banalizado esta palavra tão expressiva). A plena disponibilidade do ouvinte é pois indis-

sociável de sua plena responsabilidade, ou presença. Isto é o dialógico.

"O direito deles (os outros: alfabetizados, universitários, alunos, membros de uma assembleia popular) de falar (...) corresponde (a) nosso dever (de educador ou educadora) de escutá-los. De escutá-los corretamente (...). Mas como escutar implica em falar também, ao dever de escutá-los corresponde o direito que igualmente temos de falar a eles. Escutá-los no sentido acima referido é, no fundo, falar com eles, enquanto simplesmente falar a eles seria uma forma de não ouvi-los. Dizer-lhes sempre a nossa palavra, sem jamais nos expormos e nos oferecermos à deles (...)." (A Imp.do Ato de Ler, p.30)

Paulo Freire resume numa espécie de fórmula, que o importante para uma caminhada até os oprimidos é que, desfazendo-se de todas as "marcas autoritárias", se comece a "acreditar" nas massas populares, e "já não apenas fale a elas ou sobre elas, mas as ouça, para poder falar com elas" (id. p.36).

A fala própria do outro surge pois no diálogo onde me disponho a ouvir, expor-me, e responder. Eu diria que é isto que valoriza o outro a ponto de ele então vir a falar, abrir-se para a palavra: acreditá-lo como interlocutor legítimo. O que nos envolve e compromete também. Não podemos fazer isso accep-

ticamente, eximindo-nos de presença, afastando-nos do risco de sermos questionados, assegurando-nos, no isolamento, de uma posição inabalável. - Isso que é dito diretamente visando a relação educativa, vale também para a terapia: existe uma certa "neutralidade" mal compreendida do terapeuta que elimina a própria possibilidade de um reavivamento do centro da pessoa, porque impossibilita o falar-com. Para ser bem compreendida a neutralidade deverá sê-lo numa linha de respeito, mas não da omissão de presença que levaria a um falar-para e mesmo a um falar-sobre.

O resgate da fala própria só se realiza num falar-com, o que pressupõe um ouvir. O falar-para, e o falar-sobre, não pressupõem um real ouvir, isto é, um ouvir-participar, mas apenas um ouvir-observar, e por isso não levam ao resgate da fala própria.

- 4 -

Há alguns aspectos que gostaria de ressaltar, subjacentes a toda essa concepção. E o primeiro é que ela pressupõe uma visão de "consciência" não como um espaço vazio a ser preenchido (visão mecanicista), mas como o próprio ser da relação que define o homem (intencionalidade da consciência). A consciência é a própria vida do homem enquanto se "relacionando" com o mundo, e não apenas se "adaptando" ao mundo (14). Na adaptação há um ajuste, digamos, mecânico, enquanto que na relação, um recriar constante do mundo, através da "problematização". Nes-

te sentido a consciência é a "desadaptação" do homem; ela expressa a existência humana como busca, o ser humano como "inconcluso". Por isso a verdadeira educação não será um preencher de conteúdos um vazio (isso apenas "adaptaria" o homem, animalizando-o se fosse possível), mas será um questionamento que mantenha viva sua busca.

"A educação que se impõe aos que verdadeiramente se comprometem com a libertação não pode fundar-se numa compreensão dos homens como seres "vazios" a quem o mundo "encha" de conteúdos; não pode basear-se numa consciência espacializada, mecanicistamente compartimentada, mas nos homens como "corpos conscientes" e na consciência como consciência intencionada ao mundo. Não pode ser a do depósito de conteúdos, mas a da problematização dos homens em suas relações com o mundo." (Ped. do Opr., p.77)

A palavra verdadeira é não a que repete conceitos depositados, mas a que expressa e instrumentaliza uma busca.

O segundo ponto é que essa busca é aquela que se dá na trama da interação com o mundo (no sentido mais amplo do termo). O verdadeiro encontro de homens de onde pode surgir a palavra libertadora, é um encontro deles em torno do mundo. É na convergência das intencionalidades diversas de cada um para com o mundo que eles se encontram e atualizam essas próprias inten-

cionalidades. Podemos dizer pois que os homens (nós), nos encontramos em torno do mundo comum (que é como uma convergência de nossas intencionalidades), e é aí que nos revelamos cada um a nós mesmos e aos outros, não sendo pois essa revelação o fato primário, mas algo derivado de uma lida com o mundo.(15)

"O mundo, agora já não é algo sobre que se fala com falsas palavras, mas o mediatizador dos sujeitos da educação, a incidência da ação transformadora dos homens, de que resulte a sua humanização." (Ped.do.Opr., p.86)

É pois pela mediação do mundo, ou em torno a ele, que pode surgir a palavra própria, assim como no contexto do diálogo. A palavra própria é aquela que vai surgindo dos encontros dos homens em torno do mundo com o qual lidam e ao qual nessa lida, atribuem um sentido. E esse mundo acaba incluindo o próprio homem (16).

É célebre a frase de Paulo Freire que sintetiza o que estamos dizendo: "Ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo" (Ped.do.Opr., p.79).

O homem não se vê a não ser olhando para fora. Aqui é isso que significa que o homem não é plenamente homem a não ser na relação. O psicologismo seria afirmar que ele pode se tomar como "incidência" direta de sua consideração, ação e discurso. Um processo de crescimento pessoal que não fosse um processo

de assumir conscientemente sua interação comunitária com o mundo, não seria um processo de crescimento pessoal, mas um beco sem saída ou uma ilusão. Para Paulo Freire o homem se revela a si mesmo na sua relação com o mundo: "o diálogo é este encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu"(17).

Finalmente um terceiro aspecto é o da possibilidade de níveis de percepção ou de compreensão da realidade. Paulo Freire diz que devemos respeitar o nível de compreensão dos oprimidos. Mas, por outro lado, que caminhamos para níveis mais críticos a partir dos anteriores.(18)

"Temos de respeitar os níveis de compreensão que os educandos (...) estão tendo de sua própria realidade.(...)Mas assumir a ingenuidade dos educandos demanda de nós a humildade necessária para assumir também a sua criticidade, superando, com ela, a nossa ingenuidade também." (A Imp.do Ato de Ler, p.31) - "Esta 'leitura' mais crítica da 'leitura' anterior menos crítica do mundo possibilitava aos grupos populares, às vezes em posição fatalista em face das injustiças, uma compreensão diferente da sua indignação." (id.,pg.23)

Na medida em que nos aprofundamos em compreensões, que conseguimos "ler leituras anteriores", vai havendo um desvelamen-

to da realidade, concomitante com um aumento de possibilidades de ação. E ao mesmo tempo a própria "leitura" mais profunda (descobrendo sentidos sob sentidos por uma contextualização mais ampla do texto) só é possível na medida da disposição do sujeito para outras possibilidades de ação. Se não me abro para outros níveis de ação, não me abro para outros níveis de compreensão: os aspectos aqui são mutuamente condicionantes. Um aumento de autenticidade da fala, pois, torna-se inseparável de um envolvimento do sujeito na sua relação como mundo. O que possibilita esse aumento ou esse caminhar na originalidade é por um lado o encontro com alguém que realmente ouça (no silêncio, e para além da faixa alheia ou imprópria) e por outro lado, uma "coragem de ser" para além do "medo da liberdade", para a qual, aliás, o "testemunho" do educador pode também ajudar (19).

- 5 -

Por que Paulo Freire afirma a impossibilidade do diálogo entre antagônicos? É preciso lembrar primeiro que ser antagônico é diferente de discordar. O diálogo, como diz Buber, não exclui a discordância. O antagonismo é, mais, um relacionar-se de forma a impedir o outro de ser, ou a impedir o outro de falar a sua palavra. É não ouvir, não responder. Por isso o antagônico impossibilita o diálogo pela base.

Mas como o dizer a sua palavra ocorre no diálogo, e este em torno do mundo (na lida com ele), dizer a sua palavra equivale

a "pronunciar o mundo". E pronunciar o mundo é transformá-lo, ou seja, interferir na relação com ele. Não exatamente dominá-lo, mas dominar a relação. Isso é "construir o mundo", "humanizá-lo". Isso é "dizer sua palavra". A atitude de dominação do mundo ou dos outros, e não da relação, é incompatível com o diálogo. O falar que nela resulta é um falar para, e não um falar com. E a relação que esse falar concretiza é uma relação de uso. O "diálogo" (e aqui temos que por aspas) se reduz a um uso do outro em função de meus interesses. E na lógica dessa atitude, a "relação" (de novo aspas) só é mantida enquanto interessar. A pronúncia do mundo de que fala Paulo Freire não é isso. É, mais, um respeito e uma integração dialógica; com o próprio mundo.

"Existir, humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles novo pronunciar." (Ped. do Opr., p.92)

Por isso ele dirá que "o diálogo não é possível entre os que querem a pronúncia do mundo e os que não a querem" (id.;p.93), ou seja, entre antagônicos, entre os que na prática "negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados desse direito" (id.,ibid.). Há atitudes, modos de estar no mundo e entre os homens, que por natureza, são incompatíveis com o diálogo. Deste tipo é a atitude de dominação qualquer que seja a roupagem de que ela se revista. E a atitude de do-

minação é o oposto do respeito (ao mundo e ao outro). É por isso (e não por "pieguismo") que na raiz do diálogo Paulo Freire coloca o amor (o oposto da dominação) ao mundo e aos homens. "Não há diálogo (...) se não há um profundo amor ao mundo e aos homens" (Ped. do Opr., p.93). O "transformar o mundo" não é o mesmo que explorá-lo, dominá-lo, submetê-lo etc., mas é um amá-lo.

Para que os que buscam o diálogo dentro de uma situação de fato de antagonismo (portanto numa situação na qual "se encontram negados no direito primordial de dizer a palavra"), consigam chegar a ele, é preciso portanto, primeiro, que conquistem ou "reconquistem esse direito" à palavra própria (o que implica em luta e conflito). É preciso que instaurem a dialogicidade, pois ela não está existindo, e tudo que vier a se chamar de diálogo, nessa situação, será uma farsa a serviço dos interesses da dominação, ou seja, uma palavra alheia.

Há um reparo a fazer aqui. Antagonismo, mesmo podendo ser entendido como uma atitude de uma pessoa, é na realidade mais exatamente uma situação bi-polar, "relacional", que envolve sempre dois. A rigor não existe um antagonico. O antagonismo nasce de um, mas é aceito pelo outro. Se ele se inicia, digamos, com uma atitude de dominação, uso, etc., ele se mantém por uma aceitação dessa atitude (é preciso reler aqui o "Escuta Zé Ninguém", de Reich). Na conquista do direito à própria palavra há portanto dois lados: uma luta contra quem a impede "de fora" e um esforço por um renascer "de dentro". Esses dois lados são na realidade complementares de um só todo. A luta

pela superação do antagonismo é tanto uma luta contra a dominação de fora quanto contra a submissão de dentro. E por isso ela não visa, em última instância, uma dominação às avessas, mas exatamente o contrário da dominação. O seu resultado deverá ser uma humanização de ambos: o oprimido e o opressor. O que não quer dizer que isso possa se dar sem conflito.

- 6 -

A partir de sua experiência com alfabetização de adultos, pós-alfabetização, círculos de cultura, foi se delineando uma prática que em geral pôde ser denominada de educação popular. Mas a educação popular não se define apenas pelos sujeitos nela envolvidos (o povo), mas pelo modo como ela é feita. Educação popular pode designar um tipo de presença que ajuda a emergir a palavra original, seja lá onde for, como resposta do homem face ao mundo. O que Paulo Freire fala, afinal, se aplica tanto a adultos analfabetos, como a universitários, como a qualquer tipo de pessoa que esteja no processo de se assumir como pessoa ou de comprometer-se ativamente com a história. "Educação popular" pode pois designar um modo de presença libertadora por parte de uma liderança (um método), e, ao mesmo tempo, o próprio processo de libertação tal como existe na população (independentemente de lideranças). Designa portanto um caminho para a emergência da palavra, como própria, com tudo o que isto implica. Ora, isso já não se restringe apenas ao âmbito da educação. Podemos pensar nesses termos um processo ou

trabalho político, ou um processo terapêutico por exemplo (o que mostra, aliás, que os dois podem ser tomados como "educação" no sentido amplo do termo). A expressão "educação popular" resultou, para mim, uma expressão bastante aberta, capaz de iluminar muitos tipos de práticas que, ao cabo, têm o mesmo sentido.

Pois bem, se assim é, podemos ler o que Paulo Freire escreve sobre esse processo vendo aí indicações até mesmo muito concretas sobre a psicoterapia, por exemplo. Assim como a psicanálise, ou a terapia centrada no cliente, tendo começado no campo da clínica, tiveram suas aplicações posteriores no campo da educação (uma vez que seus praticantes perceberam a fecundidade dos princípios que os norteavam na prática clínica), assim também por que não poderíamos nós generalizar a experiência de Paulo Freire no campo da educação de tal forma que seus princípios se mostrem fecundos também em outros campos, como o da psicoterapia, por exemplo?

É um pouco isso que estivemos fazendo até aqui. Mas há ainda um outro tópico particularmente interessante de ser "lido" sob esse enfoque. É o que se refere às etapas de implantação ou desenvolvimento de qualquer projeto educativo na linha da educação popular. Aí estão presentes o agente que pode ser tanto o educador, como o terapeuta, como mesmo o líder revolucionário; e o educando que pode ser o povo com o qual o líder dialoga para crescer junto, o paciente que procura o terapeuta, os alunos que o professor tem diante de si. É claro que as transposições não podem ser feitas mecanicamente. Mas podem

ser feitas, através do que chamamos aqui de generalização, e que é uma busca da essência do processo enquanto processo de emergência da palavra.

a) Em algumas frases fica bem caracterizado o papel do "agente" (educador, terapeuta, líder):

"O que temos de fazer, na verdade, é propor ao povo, através de certas contradições básicas, sua situação existencial, concreta, presente, como problema que, por sua vez, o desafia e, assim, lhe exige resposta, não só no nível intelectual, mas no nível da ação." (Ped. do Opr., p.101)

"A tarefa do educador dialógico é, trabalhando em equipe interdisciplinar este universo temático, recolhido na investigação, devolvê-lo, como problema, não como dissertação, aos homens de quem recebeu." (Ped. do Opr., pg.120)

É difícil resumir isto escolhendo um ponto ou outro para destacar. O todo descreve a essência de uma proposta de ajuda ao processo de emergência da palavra. O educador dialógico, e, portanto, o terapeuta, o líder, propõe (não impõe), a própria situação existencial presente da pessoa ou pessoas, como problema a desafiar, graças às contradições básicas junto com elas aí discernidas, como problema a exigir resposta não só no nível intelectual mas também no da ação (20).

b) Como se trata, no caso, de um projeto em educação Paulo Freire começa falando do programa e de seu conteúdo. E já aqui as coisas se apresentam diferentes da perspectiva "bancária", ou de conteúdos estanques, pré-definidos pelo agente e a serem "depositados" no educando. Esses conteúdos não pré-existem no educador (terapeuta, líder ...), mas devem ser buscados não apenas no educando ("paciente", povo ...), mas também junto com o educando ("paciente", povo ...), de tal forma que o modo dessa busca já inaugura o próprio processo educativo (terapêutico, revolucionário ...). E mais, se não for buscado "junto com" o educando, mas simplesmente "no" educando, não será encontrado. E isto porque só está no educando implicitamente, embrionariamente, escondido. É a busca conjunta que o revela, que o mobiliza, que o atua. Esse conteúdo não pré-existia como já revelado ao povo (cliente, alunos etc) e escondido apenas ao pesquisador (professor, terapeuta, líder etc). - A esta etapa de busca dos conteúdos mobilizadores (temas geradores) Paulo Freire denomina a "investigação temática". Na realidade é uma etapa decisiva exatamente porque já inaugura o próprio processo, o que implica também em que caracterize a estrutura da relação que o determinará como todo. - Notemos ainda que a cada vez que falarmos aqui de "etapa" isso não corresponde necessariamente, na leitura generalizante a que estamos nos propondo, a uma "etapa" temporalmente distinta nos outros processos (na terapia, por exemplo), mas a um aspecto do processo ou da interação através da qual ele se desenvolve.

São características essenciais dessa investigação temática, então, que ela se faça dialogicamente ("com" o sujeito e não sobre o sujeito), e também que seja conscientizadora, ou seja, que não capte os temas como coisas estáticas pré-existentes, mas exatamente enquanto temas vivos, em seu movimento, o que não acontece sem o envolvimento das pessoas na lida com eles desde já.

"Esta investigação implica, necessariamente, numa metodologia que não pode contradizer a dialogicidade da educação libertadora. Daí que seja igualmente dialógica. Daí que, conscientizadora também, proporcione, ao mesmo tempo, a apreensão dos 'temas geradores' e a tomada de consciência dos indivíduos em torno dos mesmos." (Ped. do Opr., p.103)

c) Cada um dos temas geradores é algo que se expressa e se concretiza por vários falares diferentes, posicionamentos, sentidos de ações e produtos culturais, algo presente na relação com o mundo, isto é, na forma de ser das pessoas que aparece inclusive no trato com o pesquisador, mas que em si mesmo é pré-verbal e ainda sem um sentido determinado mas apenas com potencialidades determinadas de sentido. É somente quando "tocado" ou "nomeado" que o tema gerador se mobiliza e acede ao nível propriamente humano.

Pois bem são esses temas, retirados do próprio povo, já então de alguma forma "tocados", que são devolvidos aos educandos através de codificações, como problemas a serem analisados e, ao mesmo tempo, como desafios a solicitar resposta ou posicionamento.

Essas "codificações", no contexto concreto que está descrevendo Paulo Freire, são representações visuais (slides, por exemplo, ou qualquer tipo de cartaz) ou auditivas (relatos gravados por exemplo) de uma situação que contenha o tema gerador buscado na investigação temática. E sua elaboração constitui a segunda etapa do processo.

O que no contexto educativo para Paulo Freire é a codificação, no contexto terapêutico será a "resposta terapêutica", a fala ou a atuação do terapeuta: algo oferecido, proposto ao "cliente" no contexto de um diálogo de busca, já iniciado. Algo nascido de um ver ou escutar atento e aberto, e proposto a uma resposta.

Nas condições desse ver e escutar (a investigação temática) em Paulo Freire, aparecem a participação essencial dos elementos do povo convidados para isso (e poderíamos dizer também que é essencial a participação do paciente ou dos alunos no próprio ver e escutar do terapeuta ou do professor), o clima da relação "simpática" e a confiança mútua criada pelo diálogo às claras (21). E como atitudes do investigador a autenticidade, a observação "simpática", e a compreensão (22). É desse modo que são apreendidos os núcleos das contradições (temas) em que estão envolvidos os indivíduos, bem como o nível de

percepção que deles tenham (23). A aproximação a esses núcleos no interior do investigador (terapeuta, educador...) corresponde a uma atividade de cindir (analisar) e retotalizar (síntese) sucessivamente a situação face a qual se encontra. O resultado disso, seu produto na trama do diálogo, é o que é oferecido como uma resposta ao sujeito, para que ele por sua vez se posicione face a essa resposta, com também uma resposta (onde outras coisas aparecerão).

E como condições de uma boa codificação (resposta terapêutica...) aparecem: que ela represente situações conhecidas e reconhecíveis (para que possa haver mudança no nível de percepção do sujeito por uma percepção da percepção anterior); que o núcleo temático esteja aí não muito explícito nem muito enigmático (para permitir uma elaboração própria a partir daí); que a codificação represente uma totalidade objetiva (que tenha uma unidade, eu diria); que sejam inclusivas de outras contradições ou temas (e não fechadas e completas em si); e que digam respeito a aspectos concretos de necessidades sentidas (24).

d) O mesmo espírito presidirá aos "círculos de investigação temática" (terceira etapa do processo), que é onde ocorrerão os diálogos descodificadores. Aí, agora, as atividades de cindir e retotalizar, e ampliar a percepção para novos temas ou novos níveis, encontram-se também nos educandos. E por parte do educador, sempre o ouvir e o desafiar ou problematizar.

Paulo Freire no contexto educacional pode chamar de "problematizar" sem cair no risco de intelectualismo, aquilo que na terapia equivale ao caráter de "resposta" da fala de um terapeuta. Toda resposta enquanto tal é um desafio, uma fala dirigida a, e portanto proposta a um novo posicionamento do interlocutor face a ela. Em ambos os casos estamos lidando com o pensamento não apenas como conjunto de idéias mais ou menos inteligentes, mas como a própria expressão e instrumento do estar vivendo humano. Estamos portanto lidando também com o sentimento como energia básica presente, como força de mobilização.

e) Finalmente, após o estudo sistemático e interdisciplinar dos temas levantados com a preparação do programa (quarta etapa do processo), formam-se os círculos de cultura (quinta etapa), numa espécie de retomada dos mesmos princípios ou do mesmo processo a um nível mais abrangente: comprometer-se com, acreditando, ouvir, responder, tornar a ouvir, tornar a responder. É nessa trama que emerge a palavra também como significante de uma participação, atuação, humanização.

- 7 -

Vemos que reaparecem em Paulo Freire os mesmos dados que basicamente tínhamos visto em Merleau-Ponty e Buber a respeito da palavra original. A importância de termos aqui visto tudo isso de novo no contexto mais concreto de uma prática educati-

va popular (generalizável) é que aparecem mais claramente ou mais explicitamente alguns aspectos.

1) Um deles é o da mediação do mundo. O homem só existe para além do ser natural (para falar como Merleau-Ponty), no ato de seu enfrentamento com o mundo. É claro que esse enfrentamento tem como uma das suas condições o fato de ser solidário: o encontro e o mundo condicionando-se mutuamente; é na convergência das intencionalidades que se constitui o mundo comum, no diálogo. Isso significa que a palavra original é aquela que sustenta e cumpre uma lida solidária dos homens com o mundo. É aí que eles são, e se mostram. Ora, isso é cheio de consequências tanto para a educação, quanto para a psicoterapia.

2) Se quisermos entender educação no sentido de auxiliar as potencialidades existenciais (e não apenas de um treinamento a objetivos previamente fixados), e terapia no sentido de regeneração do centro atrofiado da pessoa (como o faz Buber), ou seja, se dermos a essas práticas o seu alcance mais profundo, veremos que elas acabam sendo estreitamente ligadas à mobilização da função da palavra. Mas isso não acontece concebendo esta função isoladamente apenas, como uma das funções humanas. Sua mobilização é a própria mobilização do ser humano em direção à existência ou à sua atualização. Mas isto é basicamente idêntico ao assumir uma relação com o mundo (e não um ajustamento ao mundo). Nenhum progresso educacional ou terapêutico será real se não puder ser verificado em termos de transformação efetiva na relação com o mundo. Os resultados não são apenas interiores. Um saber novo, ou um sentimento novo, serão

pura ilusão, e mesmo um saber errado e um sentir enganoso, se não forem o saber e o sentir de uma interação dinâmica, em movimento, com o mundo, e solidária com outros homens que participem da mesma dinâmica.

3) E se quisermos ser ainda mais concretos deveremos dizer que, em nossa situação histórica, isso implica no envolvimento em uma atividade de transformação de condições objetivas de vida, coisa que compromete a pessoa embora não seja desafio respondível individualmente. Ora, isto é uma atuação política.

- Seria a prática política, então, a melhor terapia? Esta afirmação não é totalmente desprovida de sentido (ver as experiências de Basaglia). Um engajamento político (envolvente da pessoa e não apenas conduzido de forma compartimentalizada) certamente terá consequências terapêuticas para o indivíduo. Mas o que estou querendo dizer agora não é exatamente isso, mas sim, que uma psicoterapia não estará sendo efetiva se, de fato, não estiver levando a uma revisão do posicionamento político da pessoa, isto é, da forma como ela se relaciona com os outros e com a sociedade em geral em termos de uso, alienação ou imposição de poder.

4) Mas isso significa também que o nosso falar autêntico não é um falar sobre nós mesmos, mas um falar nossa relação com o mundo. É assim que verdadeiramente falamos de nós: no ato e constituindo o modo dessa relação. - Creio poder dizer que todo falar sobre nós mesmos (enquanto toma nossa pessoa isoladamente como assunto), é uma derivação possível do falar nossa relação. Mas sua validade (no sentido inclusive de sua

verdade) depende mais do seu sentido do que de sua significação. Ele só será verdadeiro enquanto for um momento (constitutivo de e constituído em) um processo polarizado por algo que não somos nós mesmos, isto é, que não é o eu isolado. Fora dessa dinâmica onde o falar de si transcende o eu, ele só engana e não conduz a uma atualização de ser humano (e portanto só surpreende o passado e não o presente).

5) O falar autêntico é indissociável da ação concreta. E esta ação em nossa situação histórica, segundo Paulo Freire, é a que visa mudanças nas condições opressoras em que vivemos. Ela será solidária, mas não com o opressor enquanto tal. Para com ele uma solidariedade seria simplesmente mantenedora da situação opressora. A solidariedade com o opressor na qualidade de opressor equivale a renunciar à palavra autêntica. A solidariedade possível é aquela que existe entre os homens que buscam a libertação (e portanto entre os oprimidos). - O falar autêntico implica pois hoje, num posicionamento conflictivo.

6) O que podemos acrescentar a isso é apenas o seguinte: solidariedade entre os que buscam a libertação ou também entre aquelas "partes" das pessoas que buscam a libertação. E isso porque ser inconcluso é de alguma forma estar cindido, ser duplo. Em todos nós. Buscar a libertação (a autenticidade) significa que partimos de uma situação de não autenticidade. Então será válido falar da parte opressora no oprimido, o "hospedado" com o qual ele (e os companheiros, e o terapeuta também) têm que ter cuidado, aliás; assim como será válido falar da parte oprimida no opressor que é o que nele possa existir

de anseio de autenticidade (25). Aliás é baseado nessa possibilidade que Paulo Freire pode afirmar que a libertação que parte da luta dos oprimidos contra os opressores, resgata a humanidade em ambos. - Contudo nada disso elimina o conflito de que falávamos: qualquer terapeuta sabe que não há crescimento sem ruptura. (26)

7) Pergunto-me ainda se isso é assim só hoje, isto é, em função de algo específico de uma época e lugar. É claro que tem características próprias devidas ao momento histórico. Mas esse momento histórico, no fundo e genericamente, é nossa condição humana de inconclusos e itinerantes. Não se prende apenas a um acidente transitório, mas à própria condição da humanidade. Quero dizer que o posicionamento conflitivo que o falar autêntico implica (em relação ao opressor dentro e fora de nós), que é a outra face da mesma moeda cuja primeira face é o posicionamento dialógico (em relação aos que partilham a mesma busca, seja dentro seja fora de nós), é algo que pertence ao esforço de libertação em si mesmo, na medida em que é histórico, isto é, na medida em que ocorre em nossa condição atual de humanidade independentemente de características particulares que possa assumir numa conjuntura específica de tempo e lugar. Parece que é da condição humana que a fuga indiscriminada do conflito acabe impedindo o próprio cumprimento do amor.

8) Finalmente queria lembrar a articulação do interno com o externo. Se a palavra autêntica é indissociável de ações concretas em torno do mundo a ser transformado, junto com outros homens com quem me encontro nesse esforço, ela é também indis-

sociável de uma expulsão do opressor de dentro de mim, isto é, de um posicionamento interior a favor do que é original, contra o que é alheio e que quer se fazer passar por original. - E esses dois lados, interno e externo, são mutuamente condicionantes.

..ooo0ooo...

NOTAS DO CAP.3

- (1) -"Parece-me interessante salientar que o fato de haver tratado várias vezes este assunto (a alfabetização de adultos) não mata em mim nem sequer diminui um certo estado de espírito, típico de quem discute pela primeira vez um tema. É que para mim não há assuntos encerrados. (...) Mas, ao pensar e ao re-pensar a alfabetização, penso ou re-penso a prática em que me envolvo. Não penso ou re-penso o puro conceito, desligado do concreto, para, em seguida, descrevê-lo." (A Imp. do Ato de Ler, p.42 e 43; grifos meus.) - É interessante notar ainda neste texto a expressão "pela primeira vez" que é a expressão com a qual Merleau-Ponty caracteriza a originalidade ou autenticidade de uma fala. Ver nosso capítulo 1º.
- (2) -De Rogers sobre Paulo Freire, ver Sobre o Poder Pessoal, cap.6: "A Abordagem Centrada na Pessoa e o Oprimido". De Paulo Freire sobre Rogers, uma vez eu lhe perguntei pessoalmente. Ele me respondeu muito sinteticamente uma frase que cito de memória e que foi mais ou menos assim: "Como educador Rogers é um psicólogo, e eu, como educador sou um político". Sem excluir possíveis semelhanças, ele deixou bem clara uma diferença de postura.
- (3) -"Essa luta (dos oprimidos contra os opressores) somente tem um sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, que é uma forma de criação, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos - libertar-se a si e aos opressores" (Ped. do Opr., p.31). (Vamos resumir assim a referência do livro Pedagogia do Oprimido, que citaremos outras vezes ainda.) - "(...) transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação." (Ped. do Opr., p.44)
- (4) -Ver em MOACIR GADOTTI, Pensamento Pedagógico Brasileiro.
- (5) -Ver, por exemplo, meu artigo Reflexões sobre um curso com Paulo Freire: uma carta.
- (6) -"A nossa preocupação, neste trabalho, é apenas apresentar alguns aspectos do que nos parece constituir o que vimos chamando de Pedagogia do Oprimido: aquela que tem de ser forjada com ele e não para ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de recuperação de sua humanidade." (Ped. do Opr., p.32). - "A educação autêntica, repetamos, não se faz de "A" para "B" ou de "A" sobre "B", mas de "A" com "B", mediatizados pelo mundo." (id., p.98).

- (7) -"Cada vez nos convencemos mais da necessidade de que os verdadeiros revolucionários reconheçam na revolução, porque um ato criador e libertador, um ato de amor." (Ped.do_Opr., p.94, em nota.)
- (8) -Se tomarmos a tipologia psicológica de Spranger, creio que Paulo Freire se encaixaria mais no homem_social (que se caracteriza mais pela amizade e cujo valor básico é o amor) do que no homem_do_poder (que se caracteriza mais pelo enfoque político, de relações de dominação, e cujo valor básico é o domínio ou o poder). É isso a despeito de toda importância que tem o político para ele, e sem desfazer essa importância; pelo contrário, dando-lhe um sentido. - Sobre essa tipologia, ver SPRANGER, Formas_de_Vida.
- (9) -O fato de o processo de alfabetização ser polarizado pelo "dizer a sua palavra" e não pelo "aprender a ler", não é oportunismo de Paulo Freire, mas decorre da natureza do ler e entender, bem como do escrever. Assim como a significação de uma palavra vem da frase, a do texto vem do contexto. Entender o lido, captar seus sentidos, supõe portanto uma "leitura" do contexto, sem o que a leitura do texto resulta apenas num ato mecânico, mutilado como humano. A "leitura" do contexto faz parte portanto da leitura do texto como ato humano de conhecimento. Só compreendo o que lí se tenho uma "leitura" do mundo. Sem isso não há verdadeiramente leitura, mas decodificação mecânica, apenas. Ora, esta leitura integral é, na realidade, um elo apenas de uma corrente, da qual outros elos inseparáveis são o responder (e portanto o escrever), o posicionar-se. É por isso que aprender a ler é aprender a dizer sua palavra. - Sobre isso ver, de Paulo Freire, A_Importância_do_Ato_de_Ler, e de FIORI, "Apreenda a dizer sua palavra", em Ped.do_Opr., Introdução.
- (10) -O aprendizado de vocábulos previamente criados na comunidade é uma coisa completamente diferente do aprendizado da palavra, embora eles possam ser temporalmente simultâneos. Os vocábulo)s são estruturas que condicionam as palavras. Estas, são atos expressivos e relacionais.
- (11) -"Mas, ao encontrarmos a palavra, na análise do diálogo, como algo mais que um meio para que ele se faça, se nos impõe buscar, também, seus elementos constitutivos. Esta busca nos leva a surpreender, nela, duas dimensões: ação e reflexão, de tal forma solidárias, em uma interação tão radical que, sacrificada, ainda que em parte, uma delas, se ressurte, imediatamente, a outra. Não há palavra verdadeira que não seja praxis. Daí, que dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo. A palavra inautêntica, por outro lado, com que não se pode transformar a realidade, resulta da dicotomia que se estabelece entre seus elementos constituintes. Assim é que,

esgotada a palavra de sua dimensão de ação, sacrificada, automaticamente, a reflexão também, se transforma em palavreria, verbalismo, bla-bla-bla. Por tudo isto alienada e alienante.(...) Se, pelo contrário, se enfatiza ou exclusiviza a ação, com o sacrifício da reflexão, a palavra se converte em ativismo. Este, que é ação pela ação, ao minimizar a reflexão, nega também a praxis verdadeira e impossibilita o diálogo."(Ped.do_Opr., p.91-92).

- (12) -A dissociação entre palavra e ação cria um "reconhecimento" ou "representação" que não são sequer reconhecimento ou representação verdadeiros, porque fixam o que é móvel, isolam o que é relacional. E o resultado será uma ilusão: se pensarmos "certo" (como mera representação) tranquilizamos nossa exigência de ser e agir. Esta é que é a magia no sentido ingênuo do termo, a "magia" moderna da fala alienada. Não é assim a magia "primitiva", que usufrui da força transformadora da palavra. - Sobre o reconhecimento correto formalmente mas que ilude, e o reconhecimento verdadeiro que não se dissocia da relação, eis um texto de Paulo Freire: "O mero reconhecimento de uma realidade que não leve a esta inserção crítica - (ação já) - não conduz a nenhuma transformação da realidade objetiva, precisamente porque não é reconhecimento verdadeiro. Este é o caso de um "reconhecimento" de caráter puramente subjetivista, que é antes o resultado da arbitrariedade do subjetivista o qual, fugindo da realidade objetiva, cria uma falsa realidade "em si mesmo". E não é possível transformar a realidade concreta na realidade imaginária." (Ped.do_Opr., p.40-41)
- (13) -Ver, por exemplo, em Ped.do_Opr., p.44, citado na nota 3. - é interessante notar que na linha de certas doutrinas de crescimento orientais (o taoísmo, por exemplo), ou do modo de ver de certas tribus indígenas de nosso continente (para quem a terra não pertence ao homem, mas este à terra), ou na linha de nossas atuais preocupações ecológicas, não temos que transformar o mundo, mas exatamente o contrário: preservá-lo, se quisermos salvar a harmonia e libertar o homem. A tarefa aqui é a de buscar esta harmonia para além das transformações-perturbações já produzidas pelo homem. Pois bem, o que aqui se fala com termos opostos aos de transformação do mundo, corresponde à mesma coisa, na medida em que é um mesmo encontro com o autêntico, numa convivência onde cada coisa pode se mostrar tal qual é. A "luta" aqui visa ultrapassar as deturpações introduzidas. Busca de harmonia ou preservação da natureza, por um lado, e transformação de situações opressoras para a libertação do homem, ou simplesmente transformação do mundo, são na realidade duas instâncias da mesma coisa. Isso não significa, entretanto, que esses dois discursos não possam, ideologicamente, estar existindo ou sendo usados como opostos.

- (14) - "O próprio do animal, portanto, não é estar em relação com seu suporte - se estivesse, o suporte seria mundo - mas adaptado a ele." (Ped. do Opr., p.107). O animal funciona a partir de estímulos. É pouco dizer isso do homem. Dele deveríamos dizer que funciona a partir de desafios, percebidos e sentidos como tais.
- (15) - Lembro aqui algumas frases do prof. Rezende, em Educação e Ser-no-Mundo. "A palavra é expressão do mundo humano constituído como estrutura cultural simbólica. É nela que ele se dá a conhecer, tomando feição humana, a tal ponto que podemos dizer que é mundo aquilo que pode ser dito em palavras" (p.224). - "O sujeito exprime-se exprimindo o mundo" (p.225). - "A palavra não é apenas minha mas nossa, como significativa da coexistência" (p.224). - "A volta à experiência primeira é simultaneamente a experiência de uma consciência engajada, de um ser-no-mundo, da intencionalidade da consciência perceptiva" (p.52).
- (16) - Isso não significa que, para Paulo Freire, o homem está necessariamente submerso na imanência. Ele não exclui a transcendência como possibilidade descoberta e vivida na própria imanência. A imanência, de qualquer forma, diria ele, é o caminho.
- (17) - O que vem antes, a relação eu-mundo ou a relação eu-outro? Aparentemente Paulo Freire se opõe a Buber, aqui. Contudo creio que, ver oposição aqui, seria compreendê-los, a ambos, superficialmente. Para Buber, o mundo se dá a nós numa relação Eu-Tu. E Paulo Freire fala do amor ao mundo tanto quanto do amor às pessoas.
- (18) - O que Paulo Freire chama de "crítico" é, na realidade, um nível que ultrapasse aquele determinado pela presença do hóspede. Por isso a palavra própria já é crítica. - Eis um texto onde aparece a expressão "nível diferente de percepção da realidade": "Será na sua convivência com os oprimidos, sabendo-se também um deles - somente a um nível diferente de percepção da realidade - que poderão compreender as formas de ser e comportar-se dos oprimidos, que refletem, em momentos diversos, a estrutura da dominação". (Ped. do Opr., p.52).
- (19) - Estou resumindo aqui, usando expressões de outros autores. A "coragem de ser" é de Paul Tillich. O "medo à liberdade" é de E. Fromm, citado aliás pelo próprio Paulo Freire na "Pedagogia do Oprimido". Sobre o testemunho, ver Ped. do Opr., p.207 e segs.; por exemplo: "Desta forma, ao buscar a unidade, a liderança já busca, igualmente, a organização das massas populares, o que implica no testemunho que deve dar a elas de que o esforço de libertação é uma tarefa comum a ambas" (p.207).

- (20) -Outro texto: "Nosso papel não é falar ao povo sobre a nossa visão do mundo, ou tentar impô-la a ele, mas dialogar com ele sobre a sua e a nossa." (Ped.do_Opr., p.102).
- (21) -Sobre a relação simpática: "Tanto quanto a educação, a investigação que a ela serve, tem de ser uma operação simpática, no sentido etimológico da expressão. Isto é, tem de constituir-se na comunicação, no sentir comum uma realidade que não pode ser vista mecanicisticamente compartimentada, simplistamente bem 'comportada', mas, na complexidade de seu permanente vir a ser. Investigadores profissionais e povo, nesta operação simpática, que é a investigação do tema gerador, são ambos sujeitos deste processo." (Ped.do_Opr., p.118).
- (22) -"Ao lado deste trabalho da equipe local, os investigadores iniciam suas visitas à área, sempre autenticamente, nunca forçadamente, como observadores simpáticos. Por isso mesmo, com atitudes compreensivas em face do que observam." (Ped.do_Opr., p.122) - Essas atitudes do investigador assim descritas por Paulo Freire, correspondem muito de perto às atitudes do terapeuta descritas por Rogers: a autenticidade, a consideração positiva incondicional (que se aproxima da observação simpática de Paulo Freire), e a compreensão empática.
- (23) -"Na verdade, o básico, a partir da inicial percepção deste núcleo de contradições, entre as quais estará incluída a principal da sociedade como uma unidade epocal maior, é estudar em que nível de percepção delas se encontram os indivíduos da área." (Ped.do_Opr., p.125).
- (24) -Ver em Ped.do_Opr., p.127-131.
- (25) -Não sei com qual é mais difícil lidar: com o opressor no oprimido, ou com o oprimido no opressor...
- (26) -Ver de Moacir Gadotti, Paulo Freire e Sérgio Guimarães, Pedagogia: Diálogo e Conflito, especialmente às p.122-124. - No resgate da fala autêntica poderá haver momentos de maior conflito externo ou de maior conflito interno. E mesmo supondo-se resgatada a fala autêntica, poderá haver momentos de conflito também quando, por exemplo, o interlocutor solapa as condições básicas do diálogo, tentando (docemente ou violentamente) se impor, e conseqüentemente se "hospedar": é nesses momentos que a solidariedade com ele consistiria em aceitar tudo isso passivamente.

...oooOooo...

Cap.4

A AUTENTICIDADE

ROGERS

Cari Rogers esteve presente de alguma forma o tempo todo em nossos capítulos anteriores, e o sinal disso foram as frequentes referências a ele em notas. Neste capítulo gostaria apenas de explorar algumas das possibilidades de seu conceito de autenticidade. Antes, porém, é preciso situarmos o contexto de seu pensamento em relação ao modo de reflexão a que nos propusemos.

A proximidade de Rogers com o pensamento existencial fenomenológico ocorreu como por acaso e a posteriori. Eis como ele mesmo vê isso:

"Fiquei surpreso de constatar, aí pelos anos de 1951, que a direção de meu pensamento e os aspectos centrais de meu trabalho terapêutico poderiam ser acertadamente classificados como existenciais e fenomenológicos. Parece estranho que um psicólogo americano possa se encontrar em semelhante companhia."

Spiegelberg, que cita esta passagem em sua apresentação do papel da fenomenologia na psicologia de Rogers, afirma que pa-

ra ele "o que a fenomenologia representou foi a reabilitação da experiência subjetiva". E acrescenta:

"Mas isso não significa que Rogers não estivesse cada vez mais envolvido com a verificação e mensuração objetiva e 'científica' de suas descobertas subjetivas. Neste sentido pode-se alegar que Rogers foi ao menos tão objetivista, quanto um subjetivista fenomenológico." (grifos meus)

Mas ele diz, em seguida, que suas medidas "objetivas" são mais correlações de experiências subjetivas do que medidas de comportamentos externos (1).

Num capítulo de "Tornar-se Pessoa" intitulado "Pessoa ou ciência? Um problema filosófico", Rogers reflete sobre esses dois lados de seu pensamento:

"Tratava-se de uma oposição entre o positivismo lógico em que eu fora educado e pelo qual tinha profundo respeito, e um pensamento existencial orientado subjetivamente que crescia em mim porque me parecia adequar-se perfeitamente à minha experiência terapêutica." (Tornar-se Pessoa, p.179)(2)

E ele chega a falar de uma "vida dupla" de "subjetividade e objetividade" (id.,pg.180). No desenvolvimento desse capítulo ele assume, sucessivamente, como numa espécie de dramatização,

o papel de dois protagonistas que representam duas facetas dele próprio: o terapeuta que fala em termos subjetivos de sua experiência, e o cientista que considera a essência da terapia em termos de ciência. Sem fugir ao antagonismo dessas duas posições, ele discorre, em seguida, sobre o conflito que então se estabelece dentro dele, para depois encaminhar uma pista de solução, tal como ele a vê. E esta pista, para ele, parte de uma consideração simples: "A ciência apenas existe nas pessoas" (id.,pg.195). A ciência objetiva, como qualquer conhecimento ou procedimento objetivante, apenas existe subjetivamente, nas pessoas. Formalmente considerada, a ciência é uma abstração. Enquanto ato ela é praticada, vivida, por uma ou várias pessoas, num contexto não desprovido de um sentido por essas pessoas atribuído. Este sentido (qualquer que seja o que de fato lhe é atribuído) a transcende apenas enquanto formalmente considerada, não como ato concreto. E isso a ponto de uma determinada conclusão científica não chegar a ser conclusão de fato, a não ser quando assumida como tal. Por mais rigorosamente que tenha sido estabelecida, ela poderá não ser aceita, e ter que ficar no aguardo de alguma mudança no sujeito para uma real confirmação.

"Qualquer projeto científico tem seu impulso criativo, o seu processo, a sua conclusão provisória, numa pessoa ou em várias pessoas. O conhecimento - mesmo o conhecimento científico - é aquele que é subjetivamente aceitável. O conhecimento científi-

co só pode ser comunicado àqueles que estão subjetivamente preparados para receber sua comunicação. A utilização da ciência apenas se dá através de pessoas que procuram valores que significam alguma coisa para elas." (Tornar-se Pessoa, p.195).

A sequência do capítulo é um comentário a estas proposições. A ciência, por mais objetivamente que possa (e deva) ser definida, é um momento em um processo de alguma ou algumas pessoas. É esse processo, com seu sentido de fato, traz uma determinação essencial para os passos do ato científico.

A uma reflexão como esta, que busca o sentido ou o significado de experiências vividas (no caso, a experiência do conflito entre a postura "subjetiva" do terapeuta buscando relacionar-se como pessoa, e a postura "objetiva" da mesma pessoa tentando fazer ciência sobre a terapia como um recurso a mais para um aprimoramento de sua própria competência terapêutica), a este tipo de reflexão, dizíamos, é que Rogers denomina de filosófica.

Rogers mesmo não se dedicou, por ofício, ao estudo da filosofia.

"Não estudei filosofia existencial. O primeiro contato que tive com a obra de Soeren Kierkegaard e de Martin Buber deve-se à insistência de alguns estudantes de teologia de Chicago que empreenderam um trabalho comigo. Eles tinham a certeza de que

eu encontraria no pensamento destes homens uma ressonância do meu, o que era bastante correto."

(Tornar-se Pessoa, p.179)

Contudo, tal como Paulo Freire, ele "faz filosofia" ao pensar sua prática, principalmente naquelas questões que transcendem (mas determinam! como ele reconhece) tanto a expressão subjetiva de sua vivência, quanto sua investigação objetiva, científica.

"Em nossos dias, muitos psicólogos considerariam um insulto se fossem acusados de pensar a um nível filosófico. Eu não compartilho dessa reação. Não posso deixar de me interrogar sobre o significado daquilo que observo." (grifos meus) (Tornar-se Pessoa, p.143)

As observações podem ser mais acuradamente elaboradas enquanto observações, na linha do método científico. Seja lá como for, elas suscitam a questão do significado, cuja elaboração mais acurada se daria em uma reflexão de nível filosófico. Mas a elaboração da questão do significado, por sua vez, volta a interferir naquilo que observamos, formando assim uma espécie de processo que caminha sob essa mútua influência, a explicitação de significados orientando o olhar para outras observações, e estas, então, suscitando novas questões de significado.

Nesse texto vemos a questão da significação brotar no homem que observa; no texto seguinte vemos como a elaboração dos te-
mas_de_significado (a nível filosófico) orienta toda uma pes-
quisa a nível de observação.

"Creio ter expresso bem as observações que para mim se condensaram à volta de dois importantes te-
mas: a minha confiança no organismo humano quando funciona livremente, e a qualidade existencial de uma vivência satisfatória, um tema abordado por alguns de nossos mais modernos filósofos, mas que fora todavia maravilhosamente expresso há mais de vinte e cinco séculos por Lao-Tse, quando disse: 'A maneira de agir é ser'." (grifos meus) (Tornar-se Pessoa, p.143)

É preciso entretanto dizer que, como psicólogo, Rogers privilegia a base "empírica" (o observável, cuja elaboração científica é feita nos moldes do positivismo em que foi formado), ou a "experencial" (sua vivência, que é descrita subjetivamente por ele nos relatos pessoais) para a elaboração dos temas que norteiam sua atividade profissional. É assim que, refletindo sobre o objetivo último que é visado num processo terapêutico (ou mesmo educativo), que é o desenvolvimento das possibilidades de vida da pessoa (a "vida plena"), ou pelo menos a remoção de obstáculos nesse caminho, objetivo este que dá o sentido a seu trabalho profissional, ele escreve:

As minhas idéias sobre a significação da 'vida plena' baseiam-se amplamente na minha experiência de trabalhar com indivíduos numa relação muito íntima e estreita a que se dá o nome de psicoterapia. Estas idéias têm portanto um fundamento empírico ou experiencial em contraste talvez com um fundamento teórico ou filosófico. Aprendi o que a 'vida plena' era através da observação e da participação na luta de pessoas perturbadas e inquietas para atingir essa vida." (id., p.164)

Rogers tem o cuidado de não excluir totalmente o fundamento "teórico ou filosófico", uma vez que ele acolhe, como vimos, o sentido que pode ter o questionamento deste nível. Mas não é isso que ele privilegia como psicólogo: ele parte do que observa, e conta o que observa. Se bem que esta observação seja determinada por pontos de vista que possam constituir temas de reflexão filosófica, como admite, ele mesmo não se dedica a esta reflexão a não ser com vistas a questões práticas da profissão ou a questões pessoais nascidas no contexto da profissão.

Rogers não é, pois, um filósofo, mesmo se devemos reconhecer que esta separação (entre o psicólogo e o filósofo) em certos momentos se torne artificial. Mas ele não se furta a pensar filosoficamente em alguns momentos, ou - o que é mais importante, creio - não se furta a admitir a importância de

questões filosóficas na elaboração dos temas com os quais ele está envolvido. É por isso também que acredito ser justificado trazer aqui seu pensamento como uma contribuição na elaboração que nos concerne neste trabalho. (3)

Nesta contextualização de seu pensamento gostaria de destacar, finalmente, um aspecto mais epistemológico. Todo o discurso teórico de Rogers se apresenta como um esforço de apontar para algo que não está contido no próprio discurso, ou de elaborar instrumentalmente meios de se apropriar mais adequadamente, ou de lidar com esse algo. Este algo é o vivido, a experiência concreta e direta, que não se deixa substituir, enquanto tal, pelas elaborações teóricas, mesmo quando sua mobilização possa ser instrumentalizada por elas. Este fato vai sendo, com o passar dos anos, expresso de formas mais elaboradas, ou vai sendo formulado com conceitos construídos de forma mais complexa (e para isso ele contou com a colaboração de colegas, como é o caso de Gendlin, de quem ele assume o conceito de experiencição). Mas ele se encontra presente desde a apresentação do livro que corresponde a uma das primeiras formulações da teoria subjacente à prática da terapia centrada no cliente.

"De boa vontade eu jogaria fora todas as palavras deste manuscrito, se pudesse de algum modo efetivamente mostrar a experiência que é a terapia. É um processo, uma coisa-em-si, uma experiência, um relacionamento, uma dinâmica. Não é o que este ou

outros livros expõem, assim como à flor não é a descrição que o botânico faz dela ou o êxtase do poeta diante dela. Se este livro servir como um grande farol que indica uma experiência aberta aos nossos sentidos (...) e se prender o interesse de alguns e os levar a explorar mais profundamente essa coisa-em-si, terá alcançado seu objetivo.”(4)

Essa fidelidade ao vivido como sendo o que de fato interessa, e uma conseqüente relativização (a ele) das palavras e teorias com as quais o designamos e lidamos com ele, acaba sendo fundamental para Rogers. E isso mesmo ficará patente ao abordarmos nosso assunto que é a autenticidade e sua busca.

- 1 -

Uma das expressões através das quais Rogers caracteriza a autenticidade é uma expressão tirada de Kierkegaard: “Ser o que realmente se é”. Trata-se de um estado de integração da pessoa, no qual, somente, seu potencial se encontra mais plenamente liberado para atuar. Isto é visto como objetivo ou meta a ser alcançada (5), como polo de direcionamento do crescimento que, como tal, vem a caracterizar o que Rogers denomina de “vida plena” (6). Buscar a autenticidade é buscar ser o que se é.

Rogers reconhece que a expressão, literalmente, é estranha, indicando mais algo que já é (só podemos ser o que somos), do

que uma meta que polarize nosso tornar-se. De fato, se assim fosse, deveríamos admitir ser possível ser o que não se é, como ponto de partida desta busca. Ocorre que existe no ser humano a possibilidade de ser o que não é (por mais paradoxal que isto possa parecer), e portanto de se buscar ser o que se é realmente. Isso pressupõe uma dualidade de base. Dualidade de ser e não ser que está na raiz da possibilidade do crescimento, mas também na raiz da possibilidade do fracasso nesse crescimento com todas as duplicidades atuais que este fracasso acarreta. A introjeção do opressor que, de alguma forma, assume minha personalidade (falando por minha boca), a que se refere Paulo Freire, e que instaura uma duplicidade de fato, por exemplo, baseia-se, como possibilidade, naquela dualidade radical que é, por assim dizer, o ponto de partida do ser humano.

Mas nada disto é inicialmente percebido pelo sujeito de forma explícita e elaborada. Digamos que aquilo de que ele se dá conta a partir de um certo momento de sua vida, é apenas de uma identidade definida a um nível que logo poderá se mostrar superficial. E quando isto ocorrer, o caminho em busca da autenticidade, de ser o que realmente se é, está iniciado.

Poderíamos dizer então que o conceito de autenticidade ou a idéia de ser o que se é realmente, se refere basicamente à experiência, até comum, de que às vezes nos descobrimos a nós mesmos num nível sentido como mais profundo (ou mais real, ou mais verdadeiro) do que o nível no qual anteriormente nos identificávamos. Esta "descoberta" certamente terá ou poderá

ter uma expressão conceitual tal como: "na verdade sou assim (de tal forma) e não como pensava que fosse". Mas basicamente não é deste nível. Surpreendemo-nos sendo mais verdadeiros do que antes, ou sendo menos aquilo que realmente somos, nalguma situação. A autenticidade é antes operativa do que concebida. Podemos entender que neste nível o conceito pretende apenas dar conta desse fato, sem elucidar o que sejam este ser ou estar sendo "mais real", ou aquele outro ser ou estar sendo "menos real".

Relatando o que aconteceu num grupo intensivo, Rogers fala de um participante que finalmente se dá conta e revela, chorando, sua profunda solidão e incapacidade de fazer amigos, numa comunicação que ia além da que vinha mantendo, segundo a qual tudo ia muito bem com ele. E conclui que "o fato de sua coragem em ser autêntico ("real", em inglês)", pôde "nos ajudar a ser mais genuínos ("genuine", em inglês) em nossas comunicações e a deixar cair as máscaras que usamos comumente" (Um Jeito de Ser, p.10). Esse participante foi além da "fachada" com a qual se identificava naquele nível anterior de comunicação, e comunicou algo mais profundo de si com o qual estava entrando em contato de forma tão viva naquele exato momento. Fazendo isso mudou o nível da comunicação e, automaticamente, o nível no qual passa então a se identificar. E o fato de isso estar ocorrendo no grupo, sugere que a integração interna de níveis mais profundos onde se define a identidade, não foi separada de uma integração externa de formas outras de comunicação ou interação com o meio.

Falando de si mesmo, relatando um episódio cotidiano, Rogers conta que estava numa reunião de pessoas importantes, dessas onde "cada um parece querer impressionar os outros, afirmar-se, mostrar-se um pouco mais informado do que realmente é". E ele acabou fazendo a mesma coisa, "representando um papel no qual demonstrava mais certezas e mais competência do que realmente possuía". E conclui: "não estava sendo eu mesmo, estava representando um papel" (grifos meus) (id., p.11).

O falar autêntico emana de uma região de nós mesmos (para usarmos a analogia espacial) que não é determinada pelas expectativas de papel ligadas a uma situação concreta, expectativa esta que é geralmente mais ou menos anônima e despersonalizante. Ela tende a nos definir como a um impessoal ocupante da posição que estamos ocupando. A autenticidade inicialmente aponta para algo que está além da "fachada", além daquilo que eu "devo ser", além do que "os outros esperam" de mim, além daquilo que simplesmente "agrada" aos outros, como comenta Rogers (7). E essas expressões têm como denominador comum uma determinação vinda do outro (8). A pessoa, aqui, se define negativamente, como "não sendo", basicamente, nada disso (9), porque descobre, ou melhor, passa a funcionar em outro nível. Seu "ser" não é este, sobreposto a partir de fora.

O que vem a ser positivamente esse outro nível mais profundo não fica diretamente esclarecido só pela expressão. E até mesmo ela poderia nos dar uma falsa idéia do que seria se fosse concebido no modelo da identidade convencional. Poderia fazer-nos pensar que aquilo que somos "realmente" é também algo

já definido e pronto, devendo apenas ser "descoberto", e não "criado" dentro de um novo modo_de_ser (embora a partir de possibilidades estruturais pré-existentes) (10). Descrevendo aquilo para que aponta positivamente a expressão "ser o que se é", Rogers fala de "autonomia", "fluidez" ("mudança", estar "em processo"), de "complexidade", de "abertura à experiência" (tanto interna como externa (11)), de um outro tipo de "aceitação do outro" (aceitação da experiência do outro como sendo outro), e de aceitação ou "confiança em si mesmo" (12). Não se trata, pois, de outra identidade análoga, só que escondida; mas de outro modo_de_ser (e de se relacionar), de outro tipo de integração onde os "elementos" (se quisermos falar abstratamente) se relacionam de forma totalmente diferente. Falando da relação terapêutica (que supõe um mínimo de autenticidade por parte do terapeuta) Rogers diz que na medida em que o terapeuta se lança nela, "os sentimentos e o conhecimento se fundem numa experiência unitária que é vivida em vez de ser analisada, cuja consciência é não-reflexiva, e em que eu sou mais um participante de que um observador" (Tornar-se Pessoa, pg.201). Este tipo de unidade_vivida é que caracteriza a autenticidade, diferente da dualidade (ou multiplicidade) onde os elementos, aqui integrados, são como que vividos em separado. E esta integração é atual, ocorrendo no ato que envolve a pessoa em sua relação com o meio; o que leva Rogers a dizer que aqui ele é um participante e não um observador (este último termo indicando ainda uma separação). A esse tipo de unidade Rogers às vezes denomina de "existencial" (13), que é um

termo que pode ser entendido aqui como implicando um envolvimento total da pessoa. Ao nível da autenticidade, o pensamento tem outro estatuto existencial, digamos, (do que tinha numa situação de inautenticidade), bem como o sentimento, e mesmo a ação.

A fala autêntica, neste contexto, é a fala que carrega a pessoa por inteiro, e não apenas uma fala que revela intimidades antes escondidas. Ela efetua o ser da pessoa, e é fazendo isso que o dá a conhecer, e não o contrário. (14)

- 2 -

Outra expressão com a qual Rogers caracteriza a autenticidade nos fala de uma "proximidade ao que se passa dentro da pessoa". "Acho muito gratificante conseguir ser autêntico ("real"), conseguir aproximar-me do que quer que esteja se passando dentro de mim. Gosto quando consigo ouvir-me", diz ele (Um Jeito de Ser, p.9).

"O que se passa com a pessoa" corresponde ao que Rogers chama de "experiência". A autenticidade é vista, portanto, como uma proximidade à experiência. Vejamos de que se trata.

Num certo sentido não posso dizer que "conheço" minha experiência, mas que "me aproprio" dela, ou "me aproximo" dela (e, ao cabo, até mesmo, que "me torno" minha experiência: passo a ser aquilo que se passa comigo). Os termos que se referem a um contato com a experiência não são exatamente os mesmos que usamos para descrever o conhecimento de um objeto. Um evento

físico ou fisiológico (como as alterações químicas do sangue que se seguem ao metabolismo) pode ser conhecido por mim como um objeto. A experiência, no sentido de que se trata aqui, é algo a que tenho acesso não por um conhecimento deste tipo; não por um conhecimento do tipo da ciência, mas por um conhecimento, digamos, direto, do tipo da consciência. De um objeto eu tenho ciência e não consciência. Consciência eu posso ter da ciência que tenho do objeto, ou seja, de minha relação com ele, mas não dele em si mesmo (15). A experiência refere-se pois, àquilo de que tenho consciência.

É algo simples de ser compreendido, enquanto referido, embora não seja tão simples a uma pessoa entrar em contato pleno com sua própria experiência. E por outro lado, também não é simples construir conceitos que expressem de forma adequada a complexidade do processo por ela implicado em relação a outros processos (como o da consciência ou o da conceituação, por exemplo).

A experiência corresponde ao vivido, que se expressa nas palavras, ou nos atos ou decisões enquanto significativos. Em relação ao que dizemos, o vivido (a experiência) é aquilo que queremos dizer, e que nos permite saber se o que dizemos está correto ou não como expressão. Em relação aos nossos atos é também o vivido que atua como uma espécie de critério que nos permite dizer, por exemplo, ou melhor, sentir, que nossa vida, ou o modo como vimos vivendo, deixa a desejar, falha, não corresponde ao que poderia estar correspondendo, mesmo que não saibamos com clareza porquê ou em que. É frequentemente esse

sentimento de insatisfação existencial, ou inadequação de vida, que leva uma pessoa a procurar terapia. O vivido é aquilo que subjaz ao plano do explícito, do simbolizado, do declarado, e que lhe dá toda sua força quando este explícito corresponde adequadamente a ele, mas que lhe rouba esta força quando não corresponde. É o "sentido", que toma forma com o declarado. Sabemos o que é, ou podemos vir a saber.

No entanto o acesso à nossa própria experiência não é simples: uma vez começado o processo - que é o próprio processo de busca da autenticidade - ele vai se revelando com uma inesperada e, talvez, inesgotável riqueza, e que, a meio do caminho, pode se nos apresentar como ameaçadora.

"Saber realmente o que está acontecendo dentro de mim não é uma coisa simples (...). Esta é uma tarefa para toda a vida (...) e nenhum de nós jamais está totalmente apto a entrar em contato, sem dificuldade, com o que está acontecendo no cerne de nossa própria experiência." (Um Jeito de Ser, p.9).

Também uma correta conceituação desse nível experiencial não é simples. Trata-se de algo pré-conceitual, pré-verbal, ou, em geral, pré-simbólico. E nada podemos dizer que não seja verbal ou simbólico. Qualquer acesso que tenhamos ao vivido já é simbólico, e enquanto tal, lhe confere uma sobre-determinação. Trata-se de uma percepção do vivido, de uma expressão, de uma manifestação, de uma atuação: qualquer acesso ao vivido já

é uma determinada vivência do vivido. Por isso Gendlin criou o conceito de "experenciación", que corresponde ao modo de vivência, ao como eu experiencio, conceito que completa o de "experiência", de Rogers, e que este assume (16). Esse modo de vivência pode variar desde um modo no qual o indivíduo se distancia de sua experiência, não reconhecendo seus significados implícitos, ou colocando-a no passado, ou interpretando-a de acordo com modelos pré-estabelecidos não sujeitos a modificações, até um modo aberto e pleno onde a experiência é vivida de forma imediata, e esquemas, sempre provisórios, são construídos a partir dela, ou são modificáveis a partir dela. O grau de integração do indivíduo pode ser descrito em função do modo de experenciación. - Isso tudo se complica assim no caso do ser humano por causa da presença da consciência que não é apenas um espelho da experiência, mas se compõe com ela. Podemos imaginar modos mais simples, estáveis ou imutáveis de integração, onde o problema da autenticidade não se coloca. Os animais são sempre "autênticos", não porque a integração complexa a que o ser humano é chamado já exista neles, mas porque a integração possível neles é mais simples. Por isso a "forma de funcionamento do organismo" animal é estável, sempre a mesma, isso não acontecendo com as "formas de funcionamento possíveis ao organismo humano", diria Rogers.

Em alguns textos Rogers define a experiência como o que se passa no organismo, mas não em termos físicos ou fisiológicos, e sim em termos psicológicos, ou seja, eventos passíveis de serem apreendidos pela consciência, diretamente, e não como

objetos. Ele quer com isso colocar a experiência na ordem do vivido, e não na dos fenômenos físico-químicos, por exemplo, enquanto objetivamente considerados.

"Esta noção (experiência) se refere a tudo que se passa no organismo em qualquer momento e que está potencialmente disponível à consciência; (...) engloba, pois, tanto os acontecimentos de que o indivíduo é consciente, quanto os fenômenos de que é inconsciente (...) (mas) não abrange os fenômenos bioquímicos ou fisiológicos. (...) Trata-se pois de uma definição psicológica e não fisiológica."
(Psicot. e Rel. Hum., p.161) (17)

Notemos que o termo "organismo", nesta definição, não equivale a "corpo". "Corpo" se refere mais a uma parte da totalidade, obtida por uma abstração da parte que denominamos "mente". "Organismo", refere-se à totalidade. E a totalidade concreta e viva do ser humano, ou seja, do ser humano enquanto vivo, atuante na relação com o meio (18). - O que se passa no organismo (a experiência) diz respeito, pois, ao funcionamento deste na sua relação com o meio. Poderíamos dizer: é intencional.

A este respeito a expressão "dentro do organismo" (que corresponderia a um "fora do" organismo) é passível de uma compreensão estreita. Do "dentro" temos a consciência ou o conhecimento direto, o contato ou o sentimento, como uma atividade

que dispensaria intermediários ou conceitos representantes; do "fora" temos a ciência, o conhecimento objetivo, através da intermediação do conceito como modelo. Estamos aqui a um passo de considerar o "dentro" e o "fora" como duas regiões tornadas autônomas, e que no máximo podem se relacionar: o que se passa comigo interage com o que se passa lá fora (meio como se tanto o "dentro" como o "fora" estivessem sendo vistos a partir de fora, sendo, portanto, dois tipos de "fora"). Apesar das ambiguidades a que estão sujeitas as expressões de Rogers a esse respeito (se bem que ele não pretenda tomar posição exatamente em relação a isso), na prática sempre que ele se refere de forma completa a um sentimento concreto de alguém (e portanto a algo que se passa dentro da pessoa, em termos de ser sua experiência), ele não refere apenas o sentimento em sua tonalidade subjetiva, mas também inclui o significado que este sentimento tem para a pessoa, significado este que evidentemente não diz respeito ao próprio sentimento em si, mas a algo outro: uma outra pessoa, ou uma situação ou objeto com o qual o sujeito se relaciona, e de cuja relação o sentimento é a expressão. A empatia, para Rogers, implica em captar o "mundo" da pessoa, e portanto os significados aí presentes (19). - Penso que o "dentro", concretamente, é sempre algo que remete a um "fora" (20). O que se passa dentro de mim, entendido como a experiência no sentido de Rogers, é algo essencialmente intencional, portanto expressivo de minha relação com o mundo, mesmo que Rogers não use o conceito de intencionalidade para descrevê-lo (21). Nesse sentido Gendlin, num artigo sobre a

psicoterapia experiencial, destaca do existencialismo algumas proposições que pretende integrar à sua teoria (e ao pensamento da Abordagem Centrada na Pessoa); uma delas é esta: "A experiência não é algo 'dentro', mas algo interativo, que contém implicitamente muitos aspectos das situações em que uma pessoa vive"; uma outra é a seguinte: "Conheço-me a mim mesmo secundariamente, a partir das relações, a partir de meu estar-sendo-em e estar-sendo-com" (22).

Devemos considerar ainda que a "proximidade" da experiência a altera. Quando "me aproximo", o que se passa comigo se mobiliza, perde um certo caráter de rigidez que porventura tivesse quando "à distância". Comentando uma experiência de comunidade, Rogers escreve:

Cada um de nós, à medida em que se arriscava a um grau maior de autenticidade, descobria o que e o quanto de si se habituara a manter submerso. (...) Tornamo-nos mais capazes, através de livre ensaio e erro, de discriminar nossos verdadeiros afetos e preferências, descobrindo que eles se encontravam meio enrigecidos, muitas vezes deformados, após anos de abafamento." (A_Pessoa_como_Centro, p.117)

Antes de serem "descobertos" na atuação da vivência grupal (na medida em que as pessoas se arriscavam à autenticidade), os afetos e preferências eram diferentes (rígidos, deformados). E quando os descobrimos, referimo-nos a eles como enri-

gecidos, só que já no passado. É o dar-se conta deles que os põe em andamento, e num certo sentido, lhes dá uma vida aberta e admitida. Isso corresponde à idéia de "levar adiante" os sentimentos (carry forward) expressa por Gendlin. Quando a fala é autêntica, o dizer corresponde a um "soltar" o sentimento, desencadeando-se um "fluxo de experiência".

Devemos dizer mais, entretanto. Quando essa aproximação desencadeante da experiência se torna o modo de ser da pessoa, podemos dizer que ela passa a ser sua própria experiência, passa a ser aquilo que se passa com ela. Isto entretanto não é dito no sentido de passividade. Refere-se em primeiro lugar ao estabelecimento de um "fluxo experiencial" (que se opõe a uma estagnação): meu estar-sendo acompanha a experiência. Mas também podemos dizer o oposto: minha experiência acompanha meu estar-sendo. A própria experiência também muda de nível e passa a se constituir incluindo consciência e as escolhas que faço. Vale dizer que, neste nível, a experiência não é apenas algo que nos acontece (como se fôssemos apenas passivos a ela), mas também, de uma certa forma, algo que fazemos acontecer, na medida em que ela decorre de um processo de interação com o meio que inclui, de forma integrada, as mais altas funções desenvolvidas pela espécie humana (23). É preciso afirmar que passividade e iniciativa ocorrem juntas no processo de integração, e é por isso que esse processo é também uma busca de harmonia interna e externa. - "Seguir a própria experiência" (expressão muito usada nos meios de psicologia humanista), não pode ser entendido apenas como passividade, mas como um entrar

num processo_interativo mais global com o meio, e que acaba sendo mais real na medida em que é em tal processo, e somente nele, que nossas escolhas passam a ter um sentido concreto por nós assumido.

- 3 -

Rogers distingue uma experiencição plena e livre de uma que, por comparação com esta, seria não plena nem livre (a primeira correspondendo à autenticidade). Falando de Gendlin, com quem concorda, ele escreve:

"Segundo ele, empatia é ressaltar com sensibilidade o 'significado sentido' que o cliente está experienciando num determinado momento, a fim de ajudá-lo a focalizar este significado até chegar à sua experiencição plena e livre" (grifos meus) (A Pessoa como Centro, p.72)

Esta idéia de plenitude e liberdade (e a correspondente idéia de restrição e constrangimento) acrescentam-se à de experiencição quando levamos em conta sua interação com a consciência, em níveis diferentes de complexidade e integração. A experiencição não pode ser plena nem livre se não estiver assumida na totalidade integrada da pessoa. O que pode ser dito também da seguinte forma: a experiencição não pode ser total se o indivíduo não estiver "livre" (desimpedido, sem barre-

ras) para assumí-la. Para Rogers a barreira a essa "liberdade experiencial" é frequentemente vista como um conceito de eu rígido e pouco flexível. O conceito de eu corresponde a uma estrutura dentro da qual a experiencição deve ocorrer: só assumo algo como vivido meu se, de alguma forma, isto combina com a idéia que faço de mim mesmo. Face ao modo de experienciar, a estrutura do eu funciona, pois, como um critério, e, se este critério for pouco flexível, a liberdade experiencial fica limitada. Quando ajo como se não pudesse assumir determinada experiência plenamente porque não tenha como "pegar" o que no entanto está ocorrendo, esta falta de liberdade experiencial se deve ao tipo de definição de eu (definição operativa, é claro, e não declarativa, apenas) que está presente. E isso porque, se dependesse da tendência para o crescimento (inerente a todo ser vivo) e não da estrutura de eu, deveríamos dizer que esta tendência levaria a criar um modo novo de estrutura capaz de integrar a experiência nova. A tendência ao crescimento (tendência atualizante) providenciaria uma possibilidade de experiencição plena. O que a detem, ou a desvia (24), é uma estrutura rígida de eu.

Mas essa definição de eu presente é tributária tanto de uma história individual, como de possibilidades coletivas disponíveis. Posso não dispor de estruturas para contactar e integrar toda a riqueza de potencial significativo da experiência em curso (e então não experienciá-la plenamente) por limitações que me impedem o uso ou a criação de novas estruturas de eu, limitações estas que me fixam, por motivos de segurança, afeto

ou consideração, em estruturas pré-estabelecidas, estáveis e estáticas (face à nova experiência). Mas isso tem também um lado coletivo: os parâmetros que seriam necessários podem não ter sido criados ainda nem coletivamente (e portanto não existem nem como disponíveis), ou então, na distribuição de "definições" que uma determinada sociedade possibilita entre ocupantes de posições de alguma forma antagônicas, uma determinada percepção fique impedida a alguns indivíduos (a não ser que se elevem de alguma forma a um ponto de vista capaz de abarcar tal contradição).

Mas Rogers não conduz por esse caminho sua análise. Nós é que o estamos comentando assim. Ele diz simplesmente que a estrutura atual está estreita demais para permitir um contato com toda riqueza da experiência. E ele trabalha diretamente no sentido de permitir um auto-ajuste dessa estrutura à totalidade cambiante da experiência, apoiando-se na confiança de que isto se fará se houver liberdade ou ausência de ameaças ao eu na relação. Creio podermos dizer, entretanto, que um pleno sucesso nesta proposta de Rogers (que implicaria numa flexibilização da estrutura do eu e uma conseqüente maior liberdade experiencial) acarreta mudanças muito mais profundas do que aquilo que se poderia denominar de ajustamento do indivíduo às condições coletivas atuais disponíveis. Se realmente ocorre um auto-ajuste daqueles critérios ao que efetivamente se passa no organismo, e se isso que se passa no organismo é intencional expressando a relação com o meio, e pré-conceitual, (ou seja, está aquém dos esquemas com os quais o podemos captar nunca

podendo ser esgotado nestes esquemas), então Rogers estaria sendo com sua terapia um "agente silencioso" de transformação inclusive cultural, ou, simplesmente, um agente cultural. Isto quer dizer que ele estaria possibilitando a constante renovação estrutural capaz de permitir a integração do potencial contido na experiência humana. Creio que ele retrucaria a isso dizendo somente que não ele, mas as pessoas que, ao contato com a terapia (ou outro tipo de relação sob este aspecto análoga), desencadeassem em si mesmas a tendência atualizante, a qual é, aliás, apenas a expressão no ser humano da tendência formativa presente no universo (25).

O nível de integração implicado pela liberdade experiencial (e portanto pela autenticidade) não é pois algo de meramente psicológico ou subjetivo (a não ser que estes termos sejam entendidos de forma aberta e intencional) (26). É a esse nível que se encontram em disponibilidade plena as possibilidades atuais humanas. - Na inautenticidade a experiencição é limitada, mais ou menos impedida de fluir. É no entanto o "dado" que a constitui, ou seu excesso em relação ao que é aceito ou integrado (ou simbolizado pelo sujeito), atua. Só que o faz de uma forma diferente do que seria possível no estado de integração.

Uma questão que se relaciona com essa da plenitude da experiencição é: a vivência plena implica num "conhecimento" pleno da experiência? - O termo "consciência" é melhor que "conhecimento", nesta questão, como vimos, por não implicar tanto

em objetivação como em posse, digamos. E devemos entender esta "posse" da experiência como um acesso dela a um outro nível de integração, nível este que não significa entretanto, necessariamente, uma explicitação atual de todo seu potencial, o que aliás seria mesmo impossível. Seria mais um estado de disponibilidade tal que o agir ou o estar-sendo da pessoa a leve em conta, na medida do necessário para as finalidades da ação (ou mesmo para o estabelecimento de tais finalidades). Nesse sentido é que Rogers diz que a consciência não implica em estar consciente de tudo, reflexivamente ou detalhadamente, mas é como o saber da centopéia que, se prestasse atenção a cada uma de suas pernas, não mais andaria (27). O experiencial é definido como de alguma forma disponível à consciência; esta disponibilidade, na medida em que nos aproximamos da autenticidade, aumenta.

A fala autêntica não é aquela que revela tudo da pessoa, mas aquela que instrumentaliza, cumpre e leva adiante seu estar-sendo integrado.

- 4 -

Uma outra fórmula que para Rogers caracteriza a autenticidade é "ouvir-se a si mesmo". Gostaria de tomá-la agora para explicitar alguns aspectos que surgiram no encontro com Buber. Neste encontro Rogers pergunta a opinião de Buber sobre algo que ele considera tão importante quanto o diálogo com o outro, e que é o diálogo consigo mesmo. Com efeito, é nele, no ouvir-se, que a pessoa vai se tornando mais autêntica.

Sem negar toda esta importância que Rogers atribui ao diálogo consigo mesmo, Buber considera que ele não chamaria a isto de diálogo por se tratar de um fenômeno de outra natureza, bem diferente daquilo que ele está denominando de diálogo propriamente (28). O que se depreende da discussão é que a alteridade suposta pelo diálogo é totalmente diferente no caso do diálogo com o outro e no caso do diálogo consigo mesmo. Neste último caso não há, propriamente falando, alteridade, o que muda totalmente a situação.

Eu diria que não somente não há alteridade de pessoas (pois não há um outro), como também não há alteridade de "partes" da pessoa, concretamente falando. O que ocorre é que o estado de inautenticidade equivale a um estado de não integração da pessoa, onde, aliás, ela só é pessoa potencialmente, mas não "tornou-se pessoa" (29), ou seja, sua personalidade não é atual. Neste estado é que "partes" estão mais ou menos dispersas e autonomizadas (e cada uma, por isso, inflacionada, aliás). O organismo não alcança o grau de organização da complexidade que poderia alcançar, como diria Rogers. No estado de autenticidade ocorre outro grau de organização, no qual já não se pode falar de "partes" no mesmo sentido. Neste todo concreto atual, aspectos só podem ser considerados em separado graças a uma abstração. Ora, as expressões "ouvir-se" ou "dialogar consigo mesmo" supõem uma dualidade: uma parte de mim mesmo fica atenta a outra parte (responde a ela, interage etc.), o que significa que ainda estou dividido. Menos, certamente, do que quando as partes estão mais ou menos incomunicá-

veis, mas ainda assim dividido. Essa interação de partes só é possível se elas estiverem constituídas como tais, o que justamente não ocorre na autenticidade: esta é um ser_por__inteiro. Aquelas expressões, portanto, podem nos levar para o caminho de uma auto-análise introspectiva que não tem nada a ver, diretamente, com a autenticidade atuante (30).

Rogers dá uma idéia dessa "inteireza" que aqui estamos dizendo que não fica bem expressa com a expressão "diálogo consigo mesmo" (uma vez que ela só é atuante no contexto da intencionalidade, e portanto no "diálogo com o mundo"), quando, por exemplo, descreve o processo de modificação da personalidade pelo qual passa um cliente em psicoterapia quando "bem recebido, bem-vindo e compreendido tal qual é" (cf. Tornar-se Pessoa, p.135) (31). E essa descrição equivale à de um caminhar em direção à autenticidade.

Um dos aspectos através dos quais pode ser descrito esse processo é o da "transformação das formas da experiência", ou seja, do modo_como_se_experencia. "O contínuo começa com uma fixidez na qual o indivíduo está muito afastado da sua experiência e é incapaz de extrair ou de simbolizar sua significação implícita" (id., p.135). "O sentimento ou os significados pessoais não são apreendidos nem reconhecidos como tais" (id., p.144). "No seu modo de viver a experiência atual ele é (...) limitado pelas estruturas de sua forma de experienciar" (id., p.115). "A experiência é relegada ao passado, antes de poder ser compreendida, e o presente é interpretado em termos das significações passadas" (id., p.137-138). - Até aqui não há diálogo consigo mesmo.

A partir desse distanciamento de si mesmo, com o prosseguimento da terapia, o indivíduo começa a se dar conta dessa experiência atual "como um processo perturbador que se desenrola em si mesmo" (id.,p.138). "Há uma tendência para experimentar sentimentos no presente imediato, mas que é acompanhada de desconfiança e de medo perante essa possibilidade" (id., p.119). Mas a experiência vai se tornando "menos determinada pela estrutura do passado" (id.,p.119). - Neste ponto a experiência já começa a surgir como um eventual "interlocutor" de si mesma.

Mais adiante "os sentimentos estão prestes a ser plenamente experienciados"; "começam a subir à superfície, apesar do receio e da desconfiança que o cliente experimenta em vivê-los de um modo pleno e imediato" (id.,p.121). Paralelamente a isso é como se o cliente fosse aprendendo a distinguir entre a ciência ou o saber_sobre o que se passa com ele (o que coloca a experiência no passado), e a consciência ou o dar-se_conta no_ato (que corresponde a assumir o que se passa, no presente): "principia a despontar uma tendência para perceber que a experiência de um sentimento envolve uma referência direta" (id.,p.122). Esse aspecto direto da referência não significa que ela dispense os símbolos (conceitos, palavras, ações, objetos investidos da função significativa), mas que estes são tomados em sua verdadeira e primária função: eles não substituem, e nem, quando descrevem, esgotam a riqueza potencial da experiência, mas apontam para ela, como um todo concreto presente; e é essa presença da experiência (tornada possível pelo

apontar) que é o fundamental. "Os modos segundo os quais se constrói a experiência são muito mais maleáveis" (id.,p.123), quer dizer, a atribuição de significados é mais livre de padrões prévios que a restringem. "Há muitas descobertas originais dos construtos pessoais (digamos, crenças), como construtos, e uma análise e discussão crítica destes" (id.,p.123). E essa crítica vem junto com a disposição a "enfrentar as suas próprias contradições" (id.,p.124). - A experiência se faz presente e há "diálogo" com ela.

Finalmente, sentimentos ou aspectos da experiência, antes "bloqueados" e "inibidos em sua evolução", são "experimentados agora de um modo imediato" (id.,p.127). "A experiência é vivida", e não "feita objeto de um sentimento" (id.,p.128), ou de um pensamento; "o eu, como objeto, tende a desaparecer" e a "experiência assume a qualidade de um processo" (id.,p.128). E quando isso ocorre podemos constatar "descontrações" até mesmo a nível "fisiológico" (id.,p.129). Os "construtos pessoais" com os quais a experiência era interpretada, "dissolvem-se"; o cliente se sente "separado de seu anterior quadro de referência estável" (id.,p.130). A experiência imediata perde "quase completamente seus aspectos esquemáticos e torna-se a experiência de um processo"; "a situação é experimentada e interpretada na sua novidade e não como passado" (id.,p.133). Os construtos pessoais são "reformulados" de forma que possam ser eventualmente "revalidados pela experiência em curso", o que significa que passam a ser sustentados de forma "menos rígida" (id.,p.134). "Há a experiência de uma efetiva escolha de novas

maneiras de ser" (id.,p.135). "O indivíduo torna-se capaz de viver livremente e de se aceitar num processo fluido de experiências, utilizando-as com segurança como a principal referência para o seu comportamento" (id.,p.138). - A expressão "diálogo com a experiência" aqui já se torna inadequada.

Nessa descrição o que muda não são tanto os conteúdos das experiências, mas principalmente o modo_de_experienciar. Aquilo que existia de modo mais ou menos separado ou disperso nos primeiros estágios, passa a existir, no final, de forma integrada. Mas não exatamente como se as mesmas coisas se relacionassem agora diferentemente, e sim, compondo um todo, inteiro diferente. A dualidade que existia no início, sem muita comunicação das "partes", não passa a ser uma dualidade com diálogo agora, mas sim deixa de existir como dualidade. Ao mesmo tempo que o cliente vai integrando a parte inicialmente nem sentida, e depois sentida como estranha e perigosa, ela vai deixando de ser parte para se confundir com o todo (32). O "ouvir-se a si mesmo" que não existia no começo, indica primeiro um começo de integração, mas no final significa, mais, um levar em conta a totalidade de si mesmo, ou um atuar essa totalidade integrada, para além das dualidades.

"De um modo geral, o processo parte de um ponto de fixidez onde todos os elementos e linhas de força acima descritos são facilmente discerníveis e compreensíveis isoladamente, até o ponto culminante da terapia em que todas essas linhas de força con-

vergem de modo a formar um todo homogêneo. Nas novas experiências do imediato, que ocorrem nesse momento, os sentimentos e os conhecimentos interpenetram-se, o eu está subjetivamente presente na experiência, a vontade é simplesmente a sequência de um equilíbrio harmonioso na direção orgânica. Assim, à medida que o processo se aproxima deste ponto, a pessoa torna-se uma unidade em movimento." (Tornar-se Pessoa, p.139)

O "ouvir-se a si mesmo" não deve ser entendido, pois, como indicativo de uma divisão interior, a não ser em estágios intermediários do processo de busca de autenticidade. No estágio final dessa busca, que é como a meta de uma tendência, "ouvir-se" significa mais "levar-se em conta", como totalidade integrada, nas decisões ou atos, ou ainda, significa atuar por inteiro. Até mesmo a consciência ou o conhecimento, nesse nível, não podem ser descritos como separados. (33)

- 5 -

Finalmente uma outra expressão com a qual Rogers caracteriza a autenticidade: "emparelhamento entre experiência, consciência e comunicação". Rogers fala de três planos de consideração do ser humano (atuante), de cuja articulação vai depender seu estado de autenticidade:

"Quando o que estou experienciando num determinado momento, está presente em minha consciência, e quando o que está presente em minha consciência está presente em minha comunicação, então cada um desses três níveis está emparelhado ou é congruente. Nesses momentos estou integrado ou inteiro, estou inteiramente íntegro." (grifos meus) (Um Jeito de Ser, p.9) (34)

Os três planos são, pois, o da experiência (o que estou experienciando neste momento), o da consciência (a percepção da experiência, o dar-se conta), e o da comunicação (a fala, a expressão, a ação).

O emparelhamento ou a congruência daqueles três níveis, no caso da fala, equivale à fala autêntica de Merleau-Ponty, onde, segundo Rogers, no ato de falar (que é do plano da comunicação) encontra-se também minha consciência (o pensamento, de Merleau-Ponty), e minha experiência (minha atualidade, como diria Buber) a qual agora aparece como meu posicionamento concreto face ao mundo e ao outro. O não emparelhamento, ou a não simultaneidade desses níveis significa que cada um deles vive como que em separado, mais ou menos autonomamente. Neste caso minha fala não expressa, nem é, meu dar-me conta deste momento, ou o dar-me conta presente não corresponde, nem é, o que realmente se passa comigo agora; ou então, o que é pior, as

duas coisas acontecem ao mesmo tempo, ocorrendo uma total desagregação dos níveis. Este não emparelhamento corresponde, pois, à fala secundária (enquanto inautêntica), aquela que não é instrumento e cumprimento do estar sendo integrado (35).

Gendlin considera que esse tipo de formulação deixa a desejar como elaboração conceitual (36). Se o emparelhamento que caracteriza a autenticidade for entendido como "equação" ou igualdade, teríamos que o mesmo conteúdo passaria, tal qual, da experiência para a consciência (e desta para a comunicação), e talvez Rogers tenha entendido as coisas assim, antes da contribuição de Gendlin. Mas isso destruiria a interação que ocorre entre esses níveis. A tomada de consciência determina a experiência, e neste sentido a afeta; compõe-se com ela para resultar daí a experiencição. Por isso Gendlin prefere definir a congruência (autenticidade) não como uma equação entre consciência e experiência, mas como uma relação entre os símbolos da consciência e o significado sentido da experiência: uma relação em que os símbolos (verbais ou não) usados, mesmo sem esgotar as potencialidades de significado do que está sendo sentido, o expressem adequadamente, atualizando e levando adiante a experiencição.

Rogers não negará isto, como vimos. Ele assumirá o conceito de experiencição de Gendlin, ou modo de experienciar. Mas ele não o absolutiza, nem o toma como substituto de seu conceito de experiência, mas como uma outra forma, em alguns momentos muito útil, de expressar aquilo que ele pretende expressar. É este "aquilo-que-ele-pretende-expressar" que é o mais importante, os símbolos sendo de certa forma relativos.

O avanço trazido por Gendlin na compreensão do fenômeno (vale dizer, para uma simbolização mais sofisticada do fenômeno), não significa que Rogers estivesse falando de outra coisa, ou "estivesse errado". Com efeito, se o conceito de Rogers nos faz correr o risco de entender que o mesmo conteúdo passaria tal qual de um nível vivido para um sabido (como se o saber não tivesse influência nenhuma na própria constituição do vivido), o de Gendlin, por sua vez, não consegue dispensar uma referência a algo que é sentido, enquanto sentido, anterior, logicamente, ao simbolizado, e que equivale afinal ao que Rogers quer dizer com experiência (37).

Se, por outro lado, concebermos a autenticidade como sendo uma relação entre a experiência e a consciência (ou entre o "significado sentido" e os símbolos), estaremos ou falando de abstrações objetivadas e não coisas (vivências) concretas, ou, caso contrário, mantendo a dualidade dos polos desta relação, e portanto mantendo-os separados. Mas essa situação de separação é exatamente a que caracteriza a faixa secundária, e não, portanto, a experiencição plena ou a autenticidade que queremos caracterizar. E é isso precisamente (ou seja, a não separação da experiência e da consciência) que, a meu ver, Rogers pretende garantir com sua formulação anterior. A autenticidade, então, não seria uma relação entre experiência e consciência, mas uma equação mesmo, neste sentido que nela a experiência se torna consciente, os dois níveis funcionam juntos e sem que um substitua o outro, e não no sentido de um conteúdo idêntico que passaria de um nível para o outro (como pretende Gendlin que Rogers tivesse pensado).

Um outro ponto nessa discussão é que, para Gendlin, a experienciamento é sempre consciente (uma vez que ela se constitui a partir de uma interação com os símbolos da consciência), enquanto que, para Rogers, a experiência é definida independentemente de sermos conscientes dela ou não (se bem que ela seja da ordem da consciência) (38). Mas exatamente por ser definida assim é que ela fica sem um referencial empírico concreto: não sabemos como tocá-la, ou onde exatamente ela está. E esta é outra crítica que Gendlin faz ao conceito de Rogers (39). É nesse ponto que Rogers agradece a Gendlin o ter lhe dado esse referencial que procurava. Gendlin mostrou como podemos ter acesso a uma vivência interior que está além de nossas formulações explícitas, prestando atenção ao sentimento enquanto tal, subjacente a essas formulações (ou ações), o qual tem um significado implícito (40). É principalmente essa via de acesso à experiência que Rogers assume de Gendlin, por ser prática. Ela lhe permitirá, por exemplo, dizer, com Gendlin, que a empatia vem a ser um "ressaltar com sensibilidade o significado sentido que o cliente está experienciando" (41).

Creio poder dizer que para Rogers a experienciamento é a vivência da experiência, sua conscientização ou simbolização, ou sua atualização de qualquer forma que seja. A experienciamento plena corresponderá à assunção da experiência a um nível superior de integração da pessoa (ou a um nível superior de integração da complexidade do organismo). E nesse nível superior a própria experiência, assim como a consciência e a comunicação estão transformados (42).

Acredito termos aqui um exemplo típico da necessidade de mudança no conceito conforme o ponto em que estamos da descrição do processo. O conceito de experiência não é o mesmo quando falamos dela no estado ou modo de ser inautêntico, e quando falamos dela no estado ou modo de ser autêntico. E o mesmo vale para os conceitos de consciência e de comunicação, se concretamente considerados. O conceito é determinado pelo ponto de vista.

Reconheço entretanto que, embora o pensamento de Rogers aponte para isso, em sua formulação ele é passível de uma leitura psicologizante segundo a qual toda existência do homem (sua plenitude como pessoa, ou sua atualização) já estaria pré-contida em seu íntimo. O trabalho da pessoa em direção à sua atualização, bem como o trabalho do educador ou do terapeuta como auxiliares do processo, consistiriam apenas em desenterrar o tesouro, ou seja, em descobrir o escondido, como se o tornar-se plenamente pessoa não implicasse em decisões, mas apenas em descobertas (que produziriam seus efeitos automaticamente). Mas o que quero dizer é exatamente que o tipo de integração a que o conceito de autenticidade de Rogers faz referência, não nos autorizaria a uma leitura desse tipo.

Podemos confirmar isso examinando um texto onde Rogers está falando sobre a função da consciência nos seres humanos, no contexto do processo evolutivo da espécie (no qual ele inclui a própria evolução da humanidade). Refere-se ele a uma "relação recíproca de causa e efeito" (Um Jeito de Ser, p.46). A consciência e aquilo de que ela é consciência, são mutuamente

causa e efeito. Por consciência devemos entender, como já vimos, não o mesmo que ciência ou saber, mas um com-saber, ou um saber que se sabe, um dar-se conta. Aquilo de que ela é consciência não é pois simplesmente o objeto, e sim, o próprio organismo no ato de se relacionar com o mundo. Mas isso é a experiência, para Rogers. Aquela causalidade mútua significa pois que não apenas a consciência depende do organismo em ato, como também este depende da consciência. O organismo se torna um organismo humano com a consciência. O dar-se conta de si mesmo no ato da relação passa a integrar ou caracterizar o organismo no nível humano de evolução, e portanto passa a caracterizar o tipo de relação que o define como humano, bem como a própria experiência. O surgimento da consciência corresponde a um novo estado de complexidade do organismo, e portanto a um novo tipo de relação com o mundo (que aliás é a relação na qual o mundo deixa de ser um mero "suporte", como diz Paulo Freire, e se torna então "mundo"). E, na medida em que Rogers considera o processo evolutivo também no interior da própria espécie humana, ele falará de possíveis outras dimensões da realidade, outros mundos a serem sucessivamente descobertos, e que corresponderão a outros estados de consciência (e a outros estados do organismo), e, poderíamos acrescentar, a outras formas de relação (43). E isso como algo necessário para a sobrevivência do homem. Quer isto dizer que, não fossem esses passos evolutivos, dada a complexidade crescente das relações do organismo humano com o meio, ele não poderia subsistir a não ser que se transformasse (levando para outro nível tudo

que acumulou nos anteriores, mas agora existindo num totalmente outro nível de organização) (44).

Mas isso que se diz da evolução da espécie se aplica também à busca de autenticidade. A autenticidade é um estado em que tudo fica diferente para o ser humano: sua consciência, sua experiência, sua comunicação, sua ação, seu organismo, e até mesmo seu corpo. A fala autêntica é pois a fala que realiza um novo tipo de relação com o mundo, e não simplesmente uma fala igual a qualquer outra só que expressando realidades íntimas do sujeito.

Gostaria de acrescentar dois comentários. Assim como não devemos conceber o conteúdo da experiência como algo fixo e definido que passaria tal qual para o plano iluminado da consciência, assim também não devemos conceber os conteúdos da consciência como acabados e prontos para passar para o nível da comunicação. Análoga interação existe entre o nível da comunicação e o da consciência. Nos relatos de grupo como os que vimos, fica muito evidente que a comunicação também molda a consciência. Como diria Merleau-Ponty, só sei o que penso quando o digo. É na audácia do dizer que me esclareço a mim mesmo (ainda que isso implique em eventuais posteriores correções). - Este é o primeiro comentário.

E o segundo não difere muito deste. Não somente devemos conceber uma interação entre esses três níveis, como também eles não precisam ser entendidos nesta ordem: experiência-consciência-comunicação; como se a autenticidade consistisse

em resgatar conteúdos da experiência para a consciência, e desta para a comunicação. Existe um fechamento do ciclo unindo a comunicação com a experiência, formando uma espécie de sistema. E podemos ler esse sistema tomando qualquer um dos termos como ponto de partida. Teríamos então duas outras possibilidades.

Uma, tomando a consciência como ponto de partida: e a ordem então seria: consciência-comunicação-experiência. Esta ordem seria até particularmente sugestiva para se entender o processo terapêutico de acordo com a metodologia proposta por Rogers. O cliente começa propondo, expondo, o que lhe vai pela consciência. É este resgate da consciência no contexto da comunicação (com o terapeuta) que possibilita novas experiências. E Rogers coloca como condição para esse resgate um clima desprovido de ameaças ao auto-conceito, o que é muito lógico, pois havendo essa ameaça o indivíduo recai no desempenho a partir de papéis ou expectativas. As novas experiências desencadeadas, por sua vez, irão enriquecer a consciência (e cabe ao terapeuta facilitar também essa passagem, coisa que ele fará se não ficar preso ao tipo de construto ou modelo de organização da experiência com o qual se iniciou o processo como se ele fosse definitivo). A busca da autenticidade aqui começaria pela disposição de discutir suas significações ou intenções conscientes.

E a outra possibilidade seria a de tomar a comunicação como ponto de partida. A ordem, então, seria: comunicação-experiência-consciência. Neste caso trata-se de permitir vivenciar,

sentir, dando-se conta desse sentir, o que o viver concreto (minha relação com o mundo, meu agir, minha prática, minha comunicação, enfim) me traz. Trata-se de resgatar ao nível da experiência vivida, os significados implícitos de nossa ação, para que possam então ser elaborados ao nível da consciência ou do pensamento. Conceber a busca da autenticidade a partir desse ponto seria particularmente interessante para se compreender o processo educativo (45). Será somente na medida em que acreditarmos nossa reação total ao viver, dermos crédito a ela como reação ao conjunto de nossas relações com o mundo (relações no meio das quais estamos envolvidos e nos definimos, queiramos ou não), será somente nessa medida que caminharemos em nossa integração, ou que poderemos elaborar (ou pensar) de uma forma que nos diga respeito integralmente, e não apenas diga respeito ao desempenho requerido para a obtenção de uma recompensa (nota, ou emprego futuro, por exemplo, ou qualquer outro aspecto parcial de nós mesmos). A autenticidade aqui começaria pela possibilidade criada de se vivenciar os feedbacks que a ação produz para nós.

A busca da autenticidade, do ser o que somos realmente, tanto pode começar por um resgate de porções mais extensas de nossa experiência para a consciência e comunicação, como por um resgate da totalidade da consciência para a comunicação (e daí gerando novas experiências), como ainda por um resgate da totalidade concreta da ação-comunicação (de nosso estar no mundo) para a experiência (ou vivência plena da experiência), e daí para novas elaborações e decisões. Qualquer um desses

pontos de partida visa, na realidade, a que se chegue a um estado de integração em que esses níveis, até então mais ou menos desagregados, não só se relacionem, mas até se confundam. Na pessoa em pleno funcionamento - como gosta de dizer Rogers quando quer apontar para a meta - sua experiência é sua consciência (e é por isso que falamos então de experiência não mais qualquer, mas plena, e de consciência já não no sentido de um prestar atenção reflexivo a algo outro, que pelo fato mesmo se torna distante), e sua consciência é sua comunicação (e é por isso que falamos agora de uma comunicação que cumpre ou efetua nosso ser no mundo, e não de uma simples comunicação semântica). Tudo isso se dá no ato único de viver, que é então o ato de se relacionar com o mundo, já não apenas de uma relação adaptativa, mas de uma relação criativa, ou, como diz Paulo Freire, de transformação do mundo (e de nós mesmos, nesse processo).

- 6 -

Alguns comentários finais. Aquela dualidade de atitudes de Rogers de que falávamos na introdução deste capítulo (uma atitude objetiva que se expressa nos moldes do positivismo em que foi formado, convivendo com uma atitude subjetiva que aparece em sua prática profissional e nos relatos pessoais), não deixa de nos fazer pensar que Rogers não pertence totalmente àquela família de modo de pensamento na qual aqui colocamos Merleau-Ponty, Buber e Paulo Freire. Há algo em comum no modo de pen-

sar destes três autores. Rogers não é totalmente estranho a isso, mas, digamos, também não é um parente muito próximo dessa família. E creio que o ponto principal que os diferencia é que Rogers não se coloca francamente no contexto da intencionalidade como ambiente no meio do qual se desenrola todo seu pensamento, como o fazem os outros. E creio que a mesma coisa se poderia dizer de Gendlin. Daí algumas dicotomias, como aquela entre objetividade e subjetividade, ou entre interno e externo, indivíduo e coletividade; ou então o esforço que neles vemos para superar aquelas dicotomias (46), esforço este que seria desnecessário se, desde, o início, já se colocassem fora dela. Se, por um lado, Rogers dialoga mais facilmente com os "cientistas", devido a seu estilo positivista, por outro, esse mesmo estilo cria aquelas dificuldades que fazem sentir-mos a ele como um tanto estranho ao grupo dos outros três autores (47).

Se o trouxemos aqui, entretanto, não foi tanto para explorarmos essas diferenças de pensamento (o que, sem dúvida, seria interessante), mas para, apesar delas, com ele acrescentarmos um aspecto ao nosso tema, que nos parece importante a essa altura de nossa reflexão. E esse aspecto é que o movimento em direção à autenticidade (instrumentalizado dentre outras coisas pela fala autêntica), é um movimento que envolve_o_ser. É a pessoa que se transforma, e não apenas um aspecto acidental ou exterior a ela. Concebermos este movimento em termos de algo acidental ou periférico, o essencial permanecendo idêntico, não descreve o processo que visamos. Acredito que isso se

depreende do pensamento de Rogers. Penso que posso expressar essas considerações através dos pontos seguintes:

1) A autenticidade não é uma qualidade nova que acrescenta alguma coisa ao que em si mesmo já está constituído. Mas é a própria atualização de um potencial.

2) Nessa atualização o ser humano se transporta inteiro para um nível superior de complexidade e funcionamento, no qual nossos critérios de compreensão também têm que ser outros.

3) A não ocorrência de alguma atualização é que gera, quanto a isso, situações em que a experiência, a consciência e a comunicação podem ser concebidas em separado.

4) Nesse novo nível de complexidade, o que existia em separado no nível anterior (e que só agora pode ser visto com mais clareza como separação), existe aqui integrado. A "pessoa plena" não apenas sente, e sabe, e pensa, e age: ela é por inteiro. E é em processo: por isso, apesar dessa integração, ela se manifesta sucessivamente.

5) Também seu ser interior e seu ser de relação não podem ser separados, se considerados em sua concretude (só o podem à custa de abstrações). A interioridade humana é uma abertura; e é na relação que se encontra o espírito, diria Buber.

6) A fala autêntica está muito além de ser uma fala que revela o íntimo já anteriormente existente. Ela é uma fala de síntese, que efetua o estar sendo da pessoa. E é por isso que a revela no fundo de suas possibilidades. - Ela não apenas declara; ela realiza, opera.

7) Ajudar alguém a se aproximar da autenticidade supõe semelhante capacidade de síntese (pelo menos no que diz respeito àquela relação de ajuda, diz Rogers). Isso vale tanto para o educador quanto para o terapeuta.

8) Perspicazes considerações objetivas sobre o psiquismo humano, ou sobre a estrutura social, embora tenham um valor instrumental, não são o essencial dessa ajuda. Podem mesmo ser usadas como obstáculo a ela.

9) A busca da autenticidade é uma busca existencial, no sentido que envolve o ser todo e não uma parte apenas. Não é uma busca apenas intelectual, ou moral, ou corporal, por exemplo, embora inclua todas essas dimensões.

A expressão desses fatos é difícil e a linguagem às vezes se torna deficiente. Mas é para isso que aponta Rogers, a meu ver.

...oooOooo...

NOTAS DO CAP.4

- (1) - SPIEGELBERG, H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry, p.156-157.
- (2) - Como nos demais capítulos, sempre que facilitar daremos no próprio texto uma indicação resumida da referência. Para a referência completa, ver Bibliografia.
- (3) - Essa abertura de Rogers para as questões de significado (e portanto para o sentido dos dados) permite que não o incluíamos, em princípio, sob a crítica que Rezende dirige a um modo de se pensar educação, mas que vale também para a terapia: "A adoção e a permanência numa atitude de mera constatação tem o inconveniente de nos por e conservar diante do mesmo, fornecendo elementos para enfatizarmos a situação existencial sem muita possibilidade de percebermos o que está sendo ou poderia vir a ser a correspondência intencional ao sentido de semelhante situação. A denúncia da educação como sistema reprodutor do mesmo tem certamente a ver com a atitude metodológica daqueles que permanecem ao nível de uma ciência positiva da educação, privilegiando os dados, ou se limitando a um tratamento de mera constatação." REZENDE, Educação e Ser-no-Mundo, p.166.
- (4) - Este texto encontra-se no prefácio à Psicoterapia Centrada no Paciente, que é um livro de 1957. Mais recentemente foi retomado num artigo de 1974, escrito por Rogers em parceria com John Wood, intitulado Teoria Centrada no Cliente: Carl R. Rogers, que é um capítulo do livro de BURTON, Teorias Operacionais da Personalidade. Neste último, p.192.
- (5) - Ver, por exemplo, em Tornar-se Pessoa, cap.6: "Ser o que realmente se é: os objetivos pessoais vistos por um terapeuta".
- (6) - Cf. Tornar-se Pessoa, cap.7: "O funcionamento integral da pessoa: o conceito de 'vida plena' visto por um terapeuta".
- (7) - Cf. Tornar-se Pessoa, p.147-150.
- (8) - Esse outro que assim nos define e fixa nossa identidade nesse nível, sem que tenhamos flexibilidade para admitir outros níveis, ou mobilidade para atuar a partir de outros níveis, é, exatamente por essa função, o "opressor" de que fala Paulo Freire.
- (9) - Cf. Tornar-se Pessoa, p.147-150.
- (10) - O termo "descobrir" pode ser entendido de duas maneiras. Num sentido dinâmico, descobrir para que possa atuar,

"soltar", e num sentido mais puramente cognitivo de "tornar conhecido". é no sentido dinâmico que níveis mais profundos de identidade são ditos "descobertos". Ver também REZENDE, Educ.e_Ser-no-Mundo, p.290.

- (11)- "Esta abertura ao que se passa no interior está associada a uma abertura semelhante à experiência da realidade exterior" (Tornar-se_Pessoa, p.153).
- (12)- Cf.Tornar-se_Pessoa, p.150-155.
- (13)- Cf.Tornar-se_Pessoa, p.168.
- (14)- Vem a propósito a seguinte fala do prof.Rezende: "O que faz do signo linguístico um fenômeno propriamente humano é sua propriedade de presencializar o sentido como tal" (Em Educ.e_Ser-no-Mundo, p.235). A faia autêntica é a que realiza plenamente essa função presencializadora do sentido, e é só quando autêntica que o signo veiculado atinge sua qualidade de símbolo; sobre isso ver nosso cap.7.
- (15)- Pode ser até possível termos um conhecimento objetivo da experiência, mas neste caso não a estamos conhecendo enquanto experiência, não estamos experienciando neste ato.
- (16)- Gendlin apresentou seu conceito de "experienciação" no lugar do de "experiência" de Rogers. Aqui prefiro apresentá-los como complementares, como o entende o próprio Rogers. - Sobre o conceito de experienciação (experien-cing), ver, do próprio Gendlin, Experiencing_and_the_Creation_of_Meaning, cap.7. Também PUENTE, O_Ensino_Centrado_no_Estudante, cap.2; e Experienciação_(experien-cing)_em_psicoterapia. Referências completas na Bibliografia. - Ver também, mais adiante, nossa nota 38.
- (17)- Estamos abreviando assim a referência do livro de ROGERS & KINGET, Psicoterapia_e_Relacões_Humanas.
- (18)- A consideração do que se passa no organismo é a proximidade à experiência, é a consciência. Já a consideração do que se passa no corpo é algo mais complicado e indireto; supõe a abstração do corpo e um olhar objetivante; daí nasce o conhecimento, como ciência, e não a consciência. É claro que um conhecimento do corpo (em geral e em particular, do meu) pode favorecer a uma consciência. Mas esse conhecimento e a consciência não são a mesma coisa. Ademais, nos termos aqui definidos, não existe propriamente uma "consciência corporal". Esta expressão ambígua pode designar uma de duas coisas diferentes. Ou um conhecimento do próprio corpo através de sensações proprioceptivas (e não consciência), e a expressão mais correta seria então "conhecimento corporal" (ou "conhecimento do próprio corpo"); ou pode designar a

consciência simplesmente, e a expressão mais correta seria então "consciência organísmica" (Rogers reserva o adjetivo "orgânico" para se referir ao que é do corpo - enquanto oposto a mente -, e cria o adjetivo "organísmico" para se referir ao que é do organismo como totalidade concreta). A consciência é organísmica, não "corpórea" nem "mental". A experiência se refere ao que se passa no organismo como totalidade concreta atuante na relação com o meio, e é pois "organísmica" também. E a autenticidade se refere à atualização das possibilidades de integração do organismo. - Quando se fala de "abordagem corporal" em Psicologia, corre-se o risco de confundir a intencionalidade organísmica (que situa o ser humano no seu contexto de relação) com uma simples sensação corpórea (que acaba isolando o ser humano numa espécie de subjetivismo). Não é a isso, em todo caso, que leva Rogers com sua noção de organismo incluída na busca de autenticidade, como também não é a um mentalismo que abstrai do organismo. O termo organismo, mais uma vez, faz referência à totalidade concreta do ser humano. Vale dizer, faz referência a esta quantidade de matéria, digamos, circunscrita espacialmente, mas enquanto funcionando na sua forma própria de relação com o meio.

- (19)- Cf., por exemplo, A Pessoa como Centro, p.73.
- (20)- Diz o prof. Rezende: "Ao contrário do subjetivismo idealista, esta experiência subjetiva não é a da introspecção, mas a da intencionalidade, em sua dupla dimensão de finitude e transcendência. O homem experimenta-se como sujeito aberto, voltado (intencionado) ao mundo." (Em Educ. e Ser-no-Mundo, p.164).
- (21)- Talvez o termo que mais se aproxime da idéia, em Rogers, seja o de "significado", que, em inglês ("meaning") não alude tanto a "signo", como o faz em português, mas a "intenção". "Qual o significado", em inglês, equivale a "qual o intento". - Mas é preciso reconhecer o risco de uma leitura subjetivista de Rogers. O que estou aqui dizendo é que essa leitura não é necessária.
- (22)- GENDLIN, Existentialism and Experiential Psychotherapy, p.82 e 83.
- (23)- "Havendo maior auto-consciência torna-se possível uma escolha mais bem fundamentada, uma escolha mais livre de introjeção, uma escolha consciente mais em sintonia com o fluxo evolutivo" (Um Jeito de Ser, p.46). Essa sintonia com o fluxo evolutivo, no estágio humano, implica em consciência e escolha consciente. Essas capacidades não se opõem àquela sintonia, segundo Rogers, mas justamente são requeridas por ela, no caso do homem.
- (22)- "Quando há um alto grau de incongruência, a tendência para a realização (tendência atualizante) passa a ter um

papel confuso e dividido. Por um lado a tendência apoia o auto-conceito, e o indivíduo luta para intensificar a idéia que tem de si mesmo. Ao mesmo tempo o organismo se esforça por atender às suas necessidades, que podem ser muito discordantes dos desejos conscientes da pessoa" (ROGERS & WOOD, in BURTON, Teorias Operacionais da Personalidade, p.198).

- (25)- "Apenas nos últimos anos, cheguei a reconhecer quão 'radical' e 'revolucionário' tem sido nosso trabalho. Utilizo esses termos em seu sentido original, não no popular. Nosso trabalho "foi até às raízes de" muitos conceitos e valores de nossa cultura e propiciou 'uma mudança completa ou acentuada' em muitos princípios e procedimentos. Alterou mais especificamente o pensamento sobre poder e controle nos relacionamentos entre pessoas" (ROGERS, Sobre o Poder Pessoal, p.10). "Gradualmente dei-me conta de que minha experiência era paralela à velha história do homem inculto e seu primeiro contato com um curso de literatura. 'Sabem', disse ele a seus amigos, mais tarde, 'descobri que tenho falado em prosa toda a minha vida e nunca o soube'. De modo similar eu poderia agora dizer 'tenho praticado e ensinado política durante toda a minha vida profissional e nunca me dei conta totalmente disso até agora'" (id., p.13). - Sobre os conceitos de "tendência atualizante" e "tendência formativa", básicos na proposta da Abordagem Centrada na Pessoa, ver em Um Jeito de Ser, cap.3.: "Os fundamentos de uma abordagem centrada na pessoa".
- (26)- Desenvolvimentos poderiam ser feitos aqui sobre formas concretas com que um terapeuta ou um educador poderiam deturpar ou deservir o processo a que no entanto declararam servir, na prática impedindo as pessoas, ou pelo menos dificultando a elas, essa abertura experiencial que está além do subjetivismo; e isso seja por ingenuidade, seja por estreiteza mais ou menos interessada de seus próprios auto-conceitos. Paulo Freire sendo lido sob o enfoque desta questão, traria esclarecimentos interessantes. O desenvolvimento desses aspectos, contudo, ultrapassa o objetivo desse momento de nossa reflexão.
- (27)- Cf. Um Jeito de Ser, p.46.
- (28)- O diálogo de Buber com Rogers, encontra-se em BUBER, The Knowledge of Man, no Appendix.
- (29)- Para falar como o título do principal livro de Rogers.
- (30)- Ver texto de Rezende, na nota 20.
- (31)- Essa descrição parte da observação de clientes tratados por Rogers, ou com sua metodologia terapêutica, e vale, portanto, primeiramente, para eles.

- (32)- É verdade que essa integração só se dá face a um outro. Mas então realmente outro. No entanto quem o diz de forma inequívoca não é Rogers, mas Buber.
- (33)- Num texto mais recente, aquele escrito em parceria com J.Wood já mencionado, Rogers retoma a descrição do processo do cliente na terapia. Aí ele analisa as etapas pelas quais passa o cliente no que diz respeito a seis aspectos (organizando um pouco diferentemente quase o mesmo material aqui apresentado): 1) mudança em relação a sentimentos; 2) mudança no modo de vivenciar; 3) mudanças nas concepções pessoais; 4) mudança na comunicação do eu; 5) mudança na relação com os problemas; e 6) mudança nas relações interpessoais. A variação destes seis aspectos tem uma característica peculiar. Nos primeiros estágios eles são bem distinguíveis, mas na medida em que o cliente vai evoluindo, eles começam a convergir, e nos estágios mais avançados vai se tornando mais difícil separá-los na descrição, como vimos no texto anteriormente citado. Por isso Rogers coloca um sétimo aspecto, que não se condiz do mesmo modo com os seis anteriores, mas representa uma convergência final deles. "Na extremidade superior da escala, essas linhas tendem a convergir, tornando-se uma só. O sétimo estágio, ou estágio final, é mais uma tendência ou objetivo, do que algo que é plenamente alcançado. É uma descrição da pessoa em pleno funcionamento." Em seguida ele descreve sucintamente essa pessoa. Destaco algumas frases: "Nesse nível a pessoa não mais recebe experimentar sentimentos de forma direta", "ela se aceita e confia em seu próprio processo global, que é mais sábio que a mente sozinha (ou o corpo sozinho)", "sua experiência casa com os símbolos que ele atribui a ela em sua consciência, e é capaz de comunicar essa unidade" (in BURTON, Teorias Operacionais da Personalidade, p.203). - Essas descrições do processo do cliente deram origem às "escalas" segundo as quais se pode determinar em que ponto de uma graduação se encontra a fala de um cliente ou mesmo de um terapeuta. Um dos primeiros desses estudos, senão o primeiro, encontra-se no artigo de WALKER, RABLEN e ROGERS, Development of a Scale to Measure Process Changes in Psychotherapy. No Brasil os estudos nessa linha foram retomados por PUENTE. Ver, por exemplo, PUENTE, GALLO e CURY, O caso "Miss Mun": estudo do processo experiencial psicoterapêutico pela escala de experiência de Gendlin e Tomlinson, e Um estudo exploratório sobre a relação existente entre nível de experienciamento (experienting) e grau de distúrbio em pacientes psicóticos, publicações de 1983 e que contém bibliografia.
- (34)- Este texto é de 1964, quando Rogers já tinha conhecimento das contribuições de Gendlin (O "Experiencing and the Creation of Meaning", de Gendlin, é de 1962).

- (35)- Se bem que a fala secundária possa ser instrumento de uma integração, sem ser o cumprimento, se inserida num processo cujo sentido é a integração. É o caso de um conhecimento objetivamente formulado, sendo pronunciado ou atuando de alguma forma no decorrer de um processo pessoal, e participando concretamente do dinamismo deste processo.
- (36)- A discussão dos conceitos de Rogers, por Gendlin, encontra-se em Experiencing and the Creation of Meaning, no cap.7.
- (37)- O termo "experenciiação" pode significar a experenciiação a partir de pontos de vista diferentes, e por isso o "modo de significar" varia. Podemos elencar alguns desses modos de significar. Em primeiro lugar podemos querer nos referir à experenciiação em si mesma considerada, independentemente de sua interação com símbolos. Mesmo que ela só seja diretamente acessível em algum tipo de interação, posso querer me referir a ela na sua anterioridade lógica em relação a esta interação, e isso é útil porque mostra a relatividade de qualquer determinado tipo de simbolização. Ela aparecerá então, pelo menos como passível dessa interação, passível de ser simbolizada. É nesse sentido que Rogers fala de experiência. Aqui eu a designo como um objeto de conhecimento e não como algo que eu possa sentir, uma vez que me refiro a ela enquanto anterior a qualquer simbolização (e nesse sentido é um construto, sem referencial empírico, como diz Gendlin). - Em segundo lugar ela pode ser considerada enquanto simbolizada, de qualquer modo que seja (e portanto não necessariamente por um conceito, nem mesmo de forma verbal, mas sempre implicando numa referência direta). Aqui ela é visível, digamos, enquanto que no primeiro modo de significar, não, justamente porque lá visamos o que está além do símbolo. É nesse segundo sentido que o termo é usado o mais frequentemente por Gendlin, e é nesse sentido que ela equivale ao "significado sentido" enquanto sentido, e para o qual podemos atentar para além do símbolo (é isto a focalização de Gendlin). Mas também aqui ela já traz consigo alguma especificação que é como um significado implícito (não ainda explícito porque não "conhecido" mas apenas "sentido"). - Em terceiro lugar teremos a simbolização enquanto experiência. O ato de simbolizar é, em si mesmo, uma experiência passível de ser vivenciada. E aqui experienciar e simbolizar são sinônimos, bem como experienciar e conscientizar. Nessa linha poderíamos falar em instâncias superiores de simbolização na medida em que um ato de simbolizar é reflexivamente captado numa simbolização ulterior. - Em quarto lugar teríamos a experenciiação como fluxo de mudanças, enquanto processo que evolui e se altera, enquanto está sendo levada adiante. É a vivência do processo que poderá se referir a determinados "conteúdos" ora como passados, uma vez que foram exatamente simboli-

zados, e então superados, ora como a serem simbolizados, correspondendo à nova experiencição que surgiu no lugar da anterior já atualizada (adequadamente simbolizada), e que portanto é ainda vaga em termos de especificação. - Teríamos, por último, o símbolo em si mesmo considerado, independentemente da experiência que ele simboliza; mas aqui já não podemos mais falar de experiencição, mas somente de símbolo (como um objeto e portanto abstratamente). - Penso que Gendlin usa o termo "experiencição" dentro de pelo menos estes quatro modos de significar: ele não o usa apenas num modo, o que não deixa de gerar uma certa confusão.

- (38)- Ver, por exemplo, o quadro que faz Miguel de la PUENTE dessas diferenças entre Rogers e Gendlin, em O Ensino Centrado no Estudante, p.49. Em geral apresentações como essa de Puente seguem o ponto de vista de Gendlin, e Rogers passa a ser visto sob a luz das críticas de Gendlin. A meu ver esta luz, embora traga esclarecimentos, não é suficientemente compreensiva do ponto de vista de Rogers. E o que pretendo estar fazendo aqui é superar essa limitação, chegando a uma compreensão do que Rogers quer dizer, e que não fica totalmente dito com Gendlin.
- (39)- "Diferenciaremos 'experiencição' do uso comum de 'experiência' em dois pontos: a) o termo 'experiência' é comumente um construto teórico enquanto que "experiencição" no nosso sentido, refere-se diretamente a um fenómeno dado. b) O termo 'experiência' comumente significa conteúdos conceituais de alguma forma, enquanto que o termo 'experiencição' se refere ao significado sentido implícito e experienciado" (GENDLIN, Experiencing and the Creation of Meaning, p.239).
- (40)- Um texto em que Rogers exemplifica o conceito de experiencição de Gendlin de forma muito clara é o seguinte: "Num grupo de encontro, um homem vinha fazendo comentários vagamente negativos a respeito de seu pai. O facilitador diz: 'Parece que você está com raiva de seu pai.' Ele replica: 'Não, acho que não.' 'Quem sabe está insatisfeito com ele?' 'Bem, sim, talvez...' (dito sem muita convicção). 'Talvez você esteja decepcionado com ele'. imediatamente o homem responde: 'É isto! Estou decepcionado pelo fato dele não ser uma pessoa forte. Acho que sempre estive decepcionado com ele, desde menino.'" E Rogers comenta: "Em relação a quê o homem está verificando a exatidão destes termos? Na opinião de Gendlin, com quem concordo, ele as compara com o fluxo psicofisiológico em curso dentro dele, a fim de verificar sua exatidão. Este fluxo é algo muito real, e as pessoas podem usá-lo como um ponto de referência. Neste caso 'raiva' não corresponde ao significado sentido; 'insatisfeito' está mais próximo, mas não é totalmente correto; 'decepcionado' corresponde exatamente, favorecendo um novo fluxo de vivências (de experiencições), como costuma acontecer." (A Pessoa como Centro, p.72-73).

- (41)- Cf. A Pessoa como Centro, p.72. O original é de 1975.
- (42)- O estado anterior de isolamento e quase autonomia é que é derivado. O homem não é basicamente inautêntico, podendo conseguir a autenticidade. A inautenticidade é um estado defeituoso, digamos assim, tornado possível pelo fato de o homem já ter abertura a esse outro nível de integração. O inautêntico não é como o animal. A inautenticidade é tipicamente humana, mas derivada.
- (43)- Rogers cita pesquisadores que se referem à vivência de outros níveis de unidade com o cosmos. "Seus estudos parecem revelar que em estados alterados de consciência, as pessoas entram em contato com o fluxo da evolução e apreendem o seu significado." E "Este contato é vivenciado como um movimento que os aproxima de uma experiência transcendente de unidade." Ou ainda: "A realização obstinada de pesquisas parece que vem confirmando as experiências de união dos místicos com o universo." (Em Um Jeito de Ser, p.47). Sobre este assunto, ver todo o final deste capítulo de "Um Jeito de Ser", que é o cap.3.
- (44)- Resumindo o trabalho de Ilya Prigogine, Rogers escreve: "Quanto mais complexa uma estrutura - seja ela química ou humana - mais energia ela expende para manter sua complexidade. (...) A medida em que aumentam, essas flutuações (do sistema) são transmitidas através de várias conexões do sistema, e, assim o dirigem - seja ele um componente químico ou um ser humano - para um estado novo, alterado, mais ordenado e coerente que o anterior. Esse novo estado possui uma complexidade ainda maior e, portanto, um potencial ainda maior para provocar mudanças." (Um Jeito de Ser, p.49) - Isto vem a corroborar a maneira como o próprio Rogers concebe as coisas.
- (45)- Entendido como algo mais que aprendizagens mecanizadas. Rogers distingue a aprendizagem mecanizada e a aprendizagem significativa, numa distinção que corresponde àquela entre a educação bancária e a educação problematizadora, de Paulo Freire.
- (46)- Um bom exemplo disso é a evolução do conceito de "sentimento" em Gendlin. No artigo mais recente (The Client's Client), ele evita o conceito para designar a experiência, dizendo que sentimento pode nos fazer concentrar no que é intenso, enquanto que a intensidade não é o mais característico, mas sim uma certa sutileza. E assistimos ao esforço de Gendlin para descrever essa sutileza que, no fundo, é o caráter intencional da experiência. Não é o sentimento em si que interessa, em seu grau, mas o fato de que ele é sentimento ou sentido de algo, e portanto o que se busca é o sentido para o qual aponta. É pois o sentimento enquanto intenção, o que o coloca fora de si mesmo. Mas isso é difícil de ser expresso nos moldes positivistas, em que cada coisa é o que é.

(47)- Mas isso mesmo evidencia a necessidade de um método fenomenológico para a pesquisa psicológica, coisa que Rogers até faz, mas não no momento por ele considerado como "científico" de seu trabalho, e sim, quando ele está preparando hipóteses a serem testadas.

...oooOooo...

Cap.5

A EXPRESSÃO COMO DECISÃO

Existem alguns pontos que foram tocados mas não suficientemente examinados no decorrer dos capítulos anteriores. Um deles é a questão da decisão. Até que ponto podemos dizer que o ato de expressão original que "rompe o silêncio" de gestação da fala, pode ser descrito como uma decisão?

Merleau-Ponty se refere à fala original como uma "tomada de posição" do sujeito no mundo da significação (1). Buber considera que no contexto da relação não há causalidade, mas decisão e liberdade, e que portanto a "resposta" se insere num campo de liberdade:

"(No mundo da relação) o Eu e o Tu se defrontam um com o outro livremente, numa ação recíproca que não está ligada a nenhuma causalidade e não possui dela o menor matiz (...). Somente aquele que conhece a relação e a presença do Tu, está apto a tomar uma decisão." (Eu e Tu, p.60) (2)

Mas "conhecer a relação e a presença do Tu", para Buber, é a vivência da palavra, e esta é o germe da fala. A fala original corresponde, pois, àquela que brota da relação. A fala é decidida; ela não é causada: aqui não tem sentido se falar assim, porque estamos fora do "reino da causalidade" (3).

Para Paulo Freire "dizer a própria palavra" é um exercício de liberdade em relação à palavra pré-determinada pelo opressor; e sua busca é uma busca de libertação. A palavra própria, autêntica, não é dissociável da ação. O simples reconhecimento sem um engajamento, não só não é suficiente em termos de processo libertador, como também torna o próprio reconhecimento falso. Os oprimidos "somente superam a contradição em que se acham, quando o reconhecer-se oprimidos os engaja na luta por libertar-se" (4). É "o mero reconhecimento de uma realidade que não leve a uma inserção crítica - (ação já) - não conduz a nenhuma transformação da realidade objetiva, precisamente porque não é reconhecimento verdadeiro" (5). O reconhecimento só será verdadeiro, portanto, quando for equivalente a uma tomada de posição.

Na reflexão que fizemos a partir de Rogers, fica claro também que a nomeação do vivido já inclui uma especificação dele, especificação esta que tem a ver com o tipo de interação que estabelecemos com o meio.

O que dificulta um assumir o aspecto decisório da expressão é que ela não será expressão verdadeira se não corresponder àquilo que expressa, e quanto a isso não faz sentido falar-se de decisão. Essa "correspondência" é o aspecto semântico ou significativo da fala, sem o qual a fala não nos diria nada. Acontece, porém, que a fala tem também uma dimensão política: ela não apenas diz, mas efetua algo no mundo das relações. A articulação dessas duas dimensões da fala corresponde à articulação de seu aspecto de expressão com o de decisão. Ou seja,

se pudermos entender em que sentidos a expressão é uma decisão, estaremos ao mesmo tempo entendendo como é que se articulam na fala suas dimensões semântica e política.

Mas essa questão é importante para compreendermos educação e terapia. O que aprendemos é indissociável de nossos posicionamentos, e o termo "aprendizagem", aqui, vale também para a terapia. Nossos "significados" não podem ser entendidos independentemente de nossas "decisões" (6). Ao mesmo tempo que buscamos o "significado implícito", é preciso também que esclareçamos a "decisão implícita" (7). Educação e terapia não são processos meramente conceituais, mas processos decisórios; envolvem a pessoa como totalidade atuante. Supõem um rever posições e um tomar posições.

Pois bem, na base de todas essas considerações parece estar a questão da expressão como decisão. - Como podemos responder a esta pergunta: em que sentidos podemos dizer que a expressão é uma decisão?

- 1 -

A primeira e mais óbvia resposta é que é uma decisão porque é um ato, e eu poderia não atuar, não expressar. Trata-se da decisão de expressar ou não.

Mas essa resposta não é tão simples assim. Seria simples se pudéssemos entendê-la como se aquilo que eu fosse expressar já estivesse pronto, completo, em mim, somente se tratando de externar ou não pela comunicação. Mas se assim fosse estaríamos

falando da expressão segunda, onde a fala não se identifica com o pensamento, não libera o sentimento, não cumpre uma intenção, não leva adiante uma relação, não envolve a pessoa. - Mas a expressão de que estamos falando não é essa, e sim a da fala original, que realiza tudo aquilo. Ora, neste caso, a simples decisão de expressar ou não, já equivale à decisão de assumir, dar forma (e uma determinada forma), definir o sentimento ou a experiência, propor uma definição da relação. A própria expressão aqui é que é a explicitação do implícito, a fala é o pensamento, a comunicação é a concepção (e esta, relacional). A definição que ela representa não é anterior ao ato mesmo de expressão, mas é o próprio ato. Então ele já tem a ver com o conteúdo expresso. Quando decido me expressar, estou decidindo, de fato, a me por a caminho, ou melhor, já estou caminhando, e caminhando por um determinado caminho (que no início pode ser hesitante como um "projeto", mas que tende a se precisar na sequência dos próprios passos do caminhar). Essa decisão acaba sendo pois a decisão de estar em processo, de "trabalhar" meus conteúdos.

Podemos, pois, falar de uma decisão pelo sim ou não da expressão, mas devemos saber que, sendo original, ela já atinge o nível do conteúdo bem como o dinamismo processual da própria expressão, uma vez que, neste caso, decidir expressar é decidir dar andamento àquilo que "quero expressar" e àquilo que "expresso", e fazê-lo no contexto de uma relação que, ao expressar, eu também defino.

- 2 -

Em segundo lugar, posso decidir sobre o modo de expressar. Posso fazê-lo de forma enfática, calorosamente ou friamente, discursivamente com argumentos, ou de forma sintética e, como quê, intuitivamente, em português ou em outra língua, verbalmente ou não verbalmente, etc. Mas aqui também cabe uma observação análoga àqueia que fizemos para o expressar ou não. O modo de expressão pode ser entendido em relação à expressão segunda, e então não estaríamos falando da expressão no sentido próprio, mas simplesmente da escolha de instrumentos para a comunicação do já concebido. Se quisermos entretanto falar da expressão original, a escolha do modo se confundirá com a determinação do conteúdo daquilo que queremos expressar. É claro que podemos sentir se o modo escolhido (ou seja, aquilo que foi de fato expresso) se adapta ou não àquilo que "queríamos estar expressando", o que mostra que a escolha não é totalmente livre, isto é, que existem critérios que vêm da intenção significativa (da experiência, do significado implícito sentido). Mas, mesmo adaptando-se, o "leva adiante", ou melhor, é precisamente quando fiel ao implícito, que o determina e o leva adiante. O vivido, embora critério, é prenhe de possibilidades, e nesse sentido, incompleto, informe, não ainda posto à prova da relação concreta que é onde ele vem a existir plenamente. A escolha do modo de expressão, nesse sentido, não é reflexiva, mas espontânea, confunde-se com a própria expressão e lhe determina o sentido.

- 3 -

Em terceiro lugar, falamos de decisão, então, no sentido direto de que a própria expressão corresponde a uma determinação do conteúdo do que queríamos expressar. Não apenas expressar ou não, ou expressar assim ou assado, correspondem a uma decisão, mas também o que expressei, o que criei ao expressar. É aquilo com que os dois sentidos anteriores de decisão se confundem, em se tratando de expressão original. Expressar ou não, expressar assim ou assado, e expressar isto ou aquilo, na totalidade concreta do ato expressivo e em se tratando de expressão original, correspondem a uma só e mesma decisão (o que não quer dizer que não possamos analisar essa totalidade concreta através de abstrações).

O que torna estranho falar-se de decisão aqui, mais uma vez, é que normalmente este termo designa uma ruptura numa cadeia semântica. Numa dedução lógica não há semelhante ruptura, sob pena de a cadeia deixar de ser lógica. A dedução de uma conclusão a partir de premissas não implica em "decisão" mas somente em explicitação do que já estava lá implicitamente. Decisão aqui refere-se a uma mudança de cadeia: interrompo uma e inicio outra. Por mais que eu raciocine a respeito dos sabores oferecidos numa sorveteria, só decidirei qual sabor vou tomar se interromper aqueles raciocínios, aquele tipo de cadeia, e iniciar outro. Por mais que esse outro tipo de cadeia possa combinar com o primeiro, ele não é uma dedução lógica a

partir dele, mas um outro tipo de coisa (e um outro tipo de coisa que deve ser iniciada, "criada").

Ora, acontece que a expressão não se assemelha a uma dedução (a não ser a secundária, que então não seria mais propriamente uma expressão), mas muito mais a uma ruptura onde o germe eclode, certamente, mas transformando-se. A intenção significativa é implícita em relação à expressão explícita, mas "implícito" e "explícito" aqui são muito diferentes do "implícito" e "explícito" de uma dedução lógica. Nesta, o implícito é uma presença completa e acabada do explícito (só que escondida). Não há alternativas possíveis uma vez determinados os parâmetros. Mas esse não é o caso da expressão. Aqui o implícito é indiferenciado, indeterminado, e sua explicitação não é um simples desvelamento, mas um levar adiante, uma determinação. Aqui o implícito é um potencial (e neste sentido, indeterminado), embora seja um determinado potencial (e só neste sentido, determinado). A expressão, por mais fiel que seja ao vivido, é uma ruptura. Por isso mesmo ela nunca é total, deixando sempre um excesso, o qual, entretanto, nem por isso é determinado e acabado. A expressão, por mais adequada que seja, não esgota o vivido, mas aponta para ele. É nesse apontar que ela cria um significado, atribui um sentido. A margem de liberdade não é absoluta, certamente, porque deve haver uma correspondência com o vivido, mas é infinita porque não existe um específico sentido previamente definido (mas apenas uma orientação de sentido). A passagem de uma orientação de sentido para um sentido definido, é uma criação.

Nesse processo há lugar, certamente, para se falar em determinações várias. Uma delas, e a mais básica, é a que lhe vem do potencial do vivido enquanto é um determinado potencial, como vimos (- nesse sentido dizemos que a expressão é determinada pelo vivido). Em seguida temos as determinações vindas do coletivo como padrões herdados de comportamento, sentimento, pensamento ou estruturas linguísticas, que em nós são como uma espécie de repertório de disponibilidades de significação (- nesse sentido dizemos que a expressão é determinada pelo coletivo). Temos ainda as determinações pessoais, individuais estas, se comparadas ao coletivo, mas que na realidade são impessoais se comparadas à derradeira determinação, como veremos imediatamente. Essas determinações individuais são as que se prendem à maneira como me defino (auto-conceito ou estrutura de eu - sempre operativo, mais do que declarado) a partir de minha história de vida (minhas opções anteriores, explícitas ou implícitas), e que funcionam também como critério em relação ao que posso assumir como meu (- nesse sentido dizemos que a expressão é determinada pelas possibilidades permitidas pela estrutura do eu).

Existe, entretanto, uma última e derradeira determinação, esta sim definitiva e pessoal, que é a determinação do ato. O fato de ela representar um "mistério", ou ocorrer segundo uma "lei desconhecida", como diz Merleau-Ponty, não significa que seja secundária ou de menor importância (8). O fato de não a conhecermos (no sentido de podermos reproduzi-la experimentalmente) não significa que ela não possa ser descrita e locali-

zada. E não é porque ela absorva as anteriores determinações que ela não seja essencial, porque ela as absorve numa ordem totalmente nova de organização da complexidade. A não ser que sejamos meros autômatos. O que até é pensável em alguns casos. Mas esses são os casos exatamente em que esta última determinação fica tão sufocada ou restrita que não mais pode atuar. Mas nem por isso inexistente como potencialidade (a não ser que tenhamos deixado de ser humanos, mesmo ao nível do ser natural). Essa determinação do ato, derradeira, é exatamente o que significa que a expressão é uma decisão. Como diz Ladriere, é a decisão que confere a determinação do ato à indeterminação da questão (9), e isso se aplica aqui. - Nesse sentido dizemos que a expressão é determinada pelo próprio ato expressivo, ou seja, aquilo que expressamos só existe plenamente no próprio ato expressivo.

- 4 -

Em quarto lugar, a expressão é uma decisão na medida em que corresponde a uma definição da relação (para o sujeito que se expressa, e, para o interlocutor, pelo menos uma proposta de definição). E a relação de que falamos aqui não é a relação entre o vivido e o nomeado (esta, foi vista no item anterior) mas entre o sujeito que se expressa e o outro face a quem ou para quem ele se expressa, seja ele uma pessoa ou não. Em outras palavras, a expressão corresponde a um posicionamento em que sujeito e mundo se definem mutuamente. É interessante

notar que a articulação entre os aspectos de "correspondência" e de "criação" da expressão, aqui, aparecem de outro ponto de vista: que sujeito e mundo se definam mutuamente na expressão, isto significa que o sujeito se define em função do mundo que lhe fala, ao mesmo tempo que este mundo falado se define em função do posicionamento do sujeito.- Contudo, mais uma vez, esta decisão (definição da relação e, conseqüentemente, de seus polos enquanto relacionados, que ocorre no ato expressivo) é a mesma que as anteriores.

Vale ressaltar aqui que essa definição de sujeito e mundo é processual, o que significa que não é definitiva no sentido de totalmente acabada. É na trama da interação sujeito-mundo que ambos vão se definindo e re-definindo, e o ato expressivo se insere exatamente nessa trama.

- 5 -

Seria o caso de separarmos um outro sentido de decisão para destacarmos justamente este aspecto interacional da definição que a expressão realiza? A expressão seria, então, uma decisão no sentido de representar uma ação sobre, e não apenas uma definição de. É certo isso, embora estejamos, de novo, falando da mesma coisa. Talvez não devamos separá-lo, contudo, como um quinto sentido distinto de decisão por já estar incluído no primeiro: a decisão do ato.

A decisão de expressar ou não, em termos concretos, implica numa decisão de agir sobre. Sob esse aspecto a intenção signi-

ficativa aparece como uma intenção de influenciar. E não estou falando de uma intenção de influenciar distinta da intenção significativa, como é o que pode ocorrer na expressão segunda. Na expressão original, a intenção significativa é uma intenção de influenciar, pelo menos no sentido de ser uma intenção de comunicação, um desejo de que algo ocorra ou continue ocorrendo entre os que se falam. O ato expressivo inclui isso. O que não inclui é um desejo de influência no sentido de um desejo manipulador do comportamento do outro como se fosse um objeto (o "uso" de que fala Buber, e que não tem nada a ver com a "relação"). O ato expressivo é um ato de comunicação. E a rigor não faz sentido falarmos de uma expressão na solidão. Mesmo quando estou "só" pode existir uma referência muito real à alteridade. A eliminação completa de toda alteridade equivaleria à eliminação da própria palavra, no sentido de Buber, mesmo que não elimine "palavras".

- 6 -

Gostaria de acrescentar ainda uma outra resposta àquela pergunta. Refere-se a algo de que falei mais explicitamente na introdução deste trabalho. O ato significativo, na sua forma, se relaciona com outras decisões que estão ocorrendo no processo pessoal do sujeito, e com outras, de um processo coletivo onde o sujeito se insere. Existe uma espécie de solidariedade simbólica entre esses três níveis (entendendo-se agora o símbolo como um signo elevado à segunda potência). O que um

indivíduo diz num discurso filosófico, por exemplo, tem a ver com os posicionamentos de vida que ele vem assumindo, e tem a ver com os posicionamentos por ele assumidos (ou que o assumem) no interior de um processo que excede sua individualidade (como seria o caso, por exemplo, do processo político de seu país). Mas isso significa que o ato significativo contém simbolicamente outros posicionamentos pessoais e coletivos. Ao nível deste simbólico, trata-se de uma só e mesma decisão. Não posso fazer avançar meu discurso filosófico sem fazer avançar meu processo pessoal de vida, e sem fazer avançar um processo coletivo no seio do qual me encontro (ainda que esse "fazer avançar", neste último caso, corresponda a um simples "dar minha contribuição", - mas isto, de fato, é, realmente, um fazer avançar), e vice-versa, quer dizer, essas três coisas são, de fato, "lançadas juntas", embora uma não se confunda com a outra.

Mas se é assim, de novo devemos dizer que, embora possamos distinguir abstratamente mais esse sentido de decisão para o ato expressivo, ele se confunde no ato concreto, com os outros sentidos anteriormente considerados, não se constituindo numa outra decisão, mas num outro aspecto da mesma. - Tudo isso está contido num simples ato expressivo original.

...oooOooo...

NOTAS DO CAP.5

- (1) - Cf. Phénoménologie de la Perception, p.225.
- (2) - Ver também Eu e Tu, p.61.
- (3) - Cf. id. ibid.
- (4) - Pedagogia do Oprimido, p.37.
- (5) - Id, p.40.
- (6) - "O engajamento histórico passa a ser condição da consciência histórica e vice-versa. (...) É impossível separar, com relação à história, o logos e a praxis: o acontecimento é o lugar do sentido em relação com uma intencionalidade prática (...). É com relação aos acontecimentos que a dupla acepção da palavra sentido - significação e orientação - reúne-se numa só, numa intencionalidade plenamente humana, em que a compreensão se reúne à opção em vista de uma existência humana plenamente assumida" (o último grifo é meu). REZENDE, Educação e Ser-no-Mundo, p.92.
- (7) - "A hermenêutica da significação prolonga-se e se completa na hermenêutica das opções, nível em que as mensagens são percebidas como verdadeiros apelos, de tal sorte que também a participação no diálogo só tem sentido através de respostas mais do que simplesmente verbais, e que, ao contrário, se encarnam em comportamentos existenciais." (grifo meu). REZENDE, Educação e Ser-no-Mundo, p.70. - Este texto de Rezende é importante também para os nossos capítulos seguintes.
- (8) - "A intenção significativa nova só se conhece a si mesma recobrando-se de significações já disponíveis, resultantes de atos de expressão anteriores. As significações disponíveis se entrelaçam subitamente segundo uma lei desconhecida, e de uma vez por todas um novo ser cultural começou a existir. O pensamento e a expressão se constituem pois simultaneamente, quando nosso repertório cultural se mobiliza a serviço dessa lei desconhecida, como nosso corpo subitamente se presta a um gesto novo na aquisição do hábito." (grifos meus). (Phénoménologie de la Perception, p.214).
- (9) - Em A Articulação do Sentido, p.154.

...oooOooo...

Cap.6

DECISÃO, INTERPRETAÇÃO E RECIPROCIDADE

- 1 -

Falar da expressão como decisão significa dizer que o ato expressivo faz parte daquilo mesmo que ele expressa, e não é uma simples manifestação posterior. O ato expressivo, de alguma forma, afeta aquilo mesmo que ele expressa, determinando-o. Ou ainda, a experiência original é em parte constituída pelo ato através do qual eu a expressei.

Isso em termos práticos significa que a nível propriamente humano não existem sentimentos puros enquanto pré-existentes absolutos. Enquanto pré-existente o sentimento ainda não existe plenamente. Ele é um pré-sentimento, não assumido ao nível de integração que é possível ao ser humano. É neste nível que a consciência se faz presente, e portanto um certo grau de auto-determinação (é claro que estamos entendendo aqui a consciência não como consciência reflexa imediatamente, no sentido que prestemos atenção a tudo que fazemos, detalhadamente, mas no sentido de um novo grau de integração onde um domínio maior é possível, e conseqüentemente um maior grau de liberdade). Todo material pré-consciente, pré-verbal - digamos: dado - é assumido e transfigurado quando passa a existir ao nível humano de integração. Mas isso quer dizer que temos um certo domínio (ou possibilidade de domínio) sobre os nossos sentimentos. Eles são também, em parte, decididos, mesmo quando não nos da-

mos conta disso (1). Um sentimento tanto me possui quanto eu o possuo, tanto ele ocorre independentemente de mim, digamos assim, quanto ele é construído por mim. Posso compreender isso considerando que um sentimento ainda não expresso, é apenas um pré-sentimento (um pressentimento do sentimento), e nesse sentido algo incoativo, germinal. Sob esse ponto de vista, a expressão consiste em determiná-lo, identificá-lo, pronunciá-lo trazendo-o à existência como algo concreto na trama da interação. Mas essa determinação, identificação, pronúncia, existência, não existiam enquanto tais (apenas pré-existiam, e num todo amalgamado de muitas potencialidades em relação existência). Podemos afirmar que também definimos nossos sentimentos, e não apenas somos definidos por eles. Quero que isto que sinto, por exemplo, seja amor; mas poderia também querer que fosse ódio. Não é verdade que somos donos absolutos de nossos sentimentos, mas também não o é que eles nos dominem: na passagem do germinal para o acabado (ou momentaneamente assumido) existe espaço para decisões. Uma coisa é o sentimento nascente, um "voto", diria Merleau-Ponty, e outra o sentimento definido, acabado, assumido, ao qual eu dei à luz na trama de minha interação com o mundo. É voltando sempre ao germe que reencontro sua originalidade, mas no estado germinal ele não existe ainda em toda sua forma, o que significa que não basta voltar ao germe, mas é necessário refazer também o caminho de seu parto.

Um possível e frequente não se dar conta do que existe de decidido em nossos sentimentos, mostra apenas que o grau de

integração que seria possível não está sendo atingido, o que não deixa de criar espaço para a atuação de forças autônomas, ou seja, para a atuação de "partes" de nós mesmos existentes ainda enquanto partes, e portanto mais ou menos separadas, e conseqüentemente com um certo grau de autonomia ou vida própria (ver sobre isso, nosso capítulo 4).

Geralmente na "decisão" da qual não me dou conta (e que portanto não é plenamente decisão) o sentimento me aparece como um dado já definido diante do qual nada posso fazer. Mas ele só pode ser definido por uma "decisão" ou uma passagem que lhe confira sua determinação última. E essa passagem pode ser chamada de decisão (mesmo que tenhamos que por aspas quando se trata de uma decisão que não é plena ou plenamente assumida) se entendermos que decisão é justamente o que confere a determinação do ato à indeterminação da questão, como diz Ladriere. Só não implica em decisão o sentimento enquanto ainda indeterminado, ou seja enquanto material a ser integrado. Mas essa integração já é um ato do sujeito, e não apenas uma passividade do sujeito.

Mas então como é possível haver um sentimento definido, e portanto um ato do sujeito na relação, sendo que de sua decisão ele pode não se dar conta? Que decisão é esta? Trata-se, na realidade, do acesso de um indeterminado ao determinado, sem entretanto estar plenamente integrado na unidade humana atual. Já é algo determinado e representa um ato do sujeito; mas esse ato tem ainda muito de passividade. Em outras palavras, existe a determinação própria do ato, só que essa deter-

minação enquanto tal não é plenamente assumida. O sujeito "deixa-se levar", é como se estivesse abdicando de uma possibilidade sua. Não necessariamente por ter decidido fazê-lo, mas por não ter claramente decidido a por-se a caminho.

Essa decisão da qual não nos damos conta está na origem do secundário, ou de uma certa forma de secundário. Este pode ser descrito como uma "decisão" que nos leva por não a termos assumido, por não apormos nossa atualidade. Simplesmente nos entregamos aos modelos impessoais de determinação. Ou melhor, nada fazemos para nos redirmos dessa entrega. As falas secundárias daí decorrentes (ou quaisquer comportamentos expressivos assim ocorrentes) se baseiam, na realidade, em uma abdição.

- 2 -

Falar da expressão como decisão é falar dela também como interpretação. Ao determinar uma intenção significativa no contexto de uma relação específica, eu lhe atribuo um sentido. Por mais que me apoie numa orientação de sentido já contida na experiência original, a expressão a especifica, determinando também o próprio contexto da relação: essa determinação e essa especificação são, na realidade, a mesma coisa, concretamente falando. Aquela "orientação de sentido" é ainda vaga, apresentando-se, sob este ponto de vista, como uma potencialidade aberta. O seu acesso ao nível expressivo, e portanto da linguagem, implica em uma especificação de sentido, a qual estava

pré-contida só implicitamente ou potencialmente; vale dizer, sua atualização, ao implicar numa escolha, corresponde também a uma explicitação de sentido, ou seja, uma interpretação. E mais; essa explicitação de sentido não esgota a experiência original (orientação de sentido), mas deixa em aberto um espaço para sucessivas interpretações, na medida em que a relação prossegue.

Pela própria origem da questão hermenêutica, somos levados a entender a interpretação como sendo interpretação de um "texto" (ou de uma fala ou comportamento significativo) com que nos deparamos, isto é, de um outro que se nos faz presente. Mas aqui estamos falando de uma interpretação anterior a esta, mais radical, e na linha da qual esta mesma deve ser compreendida: é a interpretação de si mesmo, da própria experiência enquanto "massa" indiferenciada face a expressão definida (como diria Gendlin), na continuidade da qual a interpretação do outro será também uma interpretação de nós mesmos no contexto da relação em que estamos envolvidos. Nessa linha podemos dizer que ninguém interpreta ninguém, mas o que fazemos é interpretarmos a nós mesmos em nossa relação com o outro. A interpretação do outro é, na realidade, nossa resposta ao outro, e, como tal, corresponde a uma definição de sentido daquilo que ocorre em nós face ele ou uma definição de sentido daquilo que em nós é uma resposta a uma interpelação. Sentidos sucessivos podem brotar nele a partir das respostas que lhe cheguem, mas também devendo ser definidos por ele no contexto da interação.

Teremos então, uma orientação de sentido (uma intenção significativa nascente, uma experiência, um vivido ainda não explicitado ao nível do manifesto) cuja expressão corresponde a uma especificação de sentido, uma decisão, uma interpretação, uma definição de um sentido. Tal especificação ocorre na passagem do simplesmente vivido, para o vivido manifesto. E esta é a interpretação radical que sómente cada um pode fazer de si mesmo. Face a ela o que o interlocutor faz, ou tem a fazer, é basicamente ouvir, receber, acolher, e não interpretar. Somente desse ouvir, digamos puro, é que nasce a resposta: meu posicionamento face ao outro. Essa resposta será uma interpretação de mim mesmo face ao outro, interpretação ainda no sentido radical do termo, isto é, enquanto nela, resposta, faço passar o meu vivido do nível do simplesmente vivido para o nível do vivido manifesto, o que implica em posicionamento, ou seja, decisão e interpretação de mim mesmo face ao outro. Poderíamos dizer que tal resposta é uma interpretação do outro? Não, no sentido radical do termo interpretação: neste sentido, só a própria pessoa é que se interpreta a si mesma, a outra o que pode fazer é simplesmente ouvir, o que já é muito. Com efeito, podemos facilmente não ouvir, no afã de "interpretarmos", ou seja, no afã de descobrirmos o oculto, o não manifesto: perdemos então a mensagem, saímos da relação, não contactamos com a intenção explícita que constitui a própria comunicação, considerando-a apenas como um indício (não mais um símbolo, mas um mero signo) de algo outro. No âmbito da terapia isso consistirá em nos situarmos num plano meramente intelectual, de deci-

fração mais ou menos perspicaz, e não mais num nível vivencial ou experiencial (podendo isso ser útil, sem dúvida, mas indiretamente, e de forma limitada). Interpretação do outro, no sentido radical do termo, não existe. Mas de alguma forma a resposta poderá ser entendida como interpretação do outro. É na medida em que, se recebida pelo outro, suscita nele o surgimento de novos sentidos de sua experiência, até então contidos implicitamente nela, realmente embora não de forma diferenciada, mas não ainda contidos em suas explicitações ou manifestações anteriores; e sentidos que então aparecem, na sequência do diálogo, explicitados por ele, seja por palavras, seja por outros atos significativos que podem ocorrer no silêncio, como sejam decisões referentes ao próprio andamento da relação. A pessoa "fica" diferente, age de outra forma, posiciona-se diferentemente na própria relação (e em outras relações), mesmo sem verbalizações específicas diretamente referentes a isso. Vale ressaltar que esse surgimento de novos sentidos se dá na própria pessoa do outro (sendo portanto interpretações sucessivas que ele mesmo faz de si mesmo), e no contexto da relação, ou seja, face ao interlocutor que se faz presente com sua resposta. Fica patente aqui, a meu ver, que o termo interpretação passa a ser usado já num sentido derivado, quando dizemos que é do outro. Na realidade trata-se de uma interpretação indireta, digamos, na medida em que o que houve, diretamente, foi uma resposta (baseada num real ouvir) que suscitou a possibilidade do surgimento de novos sentidos no outro. E digo indireta, porque se fosse direta (uma decifração

do oculto no outro, através de uma fala do tipo de um juízo - "no fundo aquilo que você está dizendo não é aquilo que você está dizendo, mas outra coisa", o que coloca de imediato um fantasma na relação) representaria a redução do interlocutor a um objeto de análise, e portanto um sair_da_relação que é somente onde as pessoas se revelam no mais fundo de si mesmas ou simplesmente se revelam diretamente. Diferente disso seria uma interpretação como explicitação do não_dito_contudo__presente_no_dito_como_ato_total_da_comunicação. Mas isto está contido como uma das possibilidades da resposta autêntica, e nessa medida não nos retira da relação. Preferimos aqui designá-la como "resposta" exatamente para que fique mantida a relação, e para evitarmos o uso objetivante do termo interpretação como se fosse equivalente à resposta. - O que estou propondo aqui é que mantenhamos o sentido radical do termo interpretação (quando ela é dita de_si e não do_outro) como primário, e que compreendamos outros sentidos derivados (segundo os quais ela pode ser dita do_outro, seja como qualidade da resposta, seja como seu efeito de fazer surgirem novos sentidos no outro) em continuidade com esse.

O que existe é na realidade uma interação_geradora_de_sen- tidos, ou, se quisermos, uma_interação_de_sentidos_geradora_de_mais_sentido: é assim que pode ser entendida aqui a fórmula do prof. Rezende: "há sentido, há sentidos, há mais sentido" (2).

Insistiria redizendo isso de outra forma ainda. Podemos entender a interpretação do outro de duas maneiras. Primeiro, como uma resposta através da qual eu permaneço na relação (no

sentido de Buber) e a prolongo. Mas também posso entendê-la como uma observação_perspicaz, onde não estou mais na relação, mas somente num relacionamento onde o outro é visto como um objeto independente. Mas mesmo neste segundo caso a interpretação se apoia numa tomada de posição minha face ao outro. Interpreto apenas o efeito que experimento em mim vindo dele, e por esse ato mesmo eu o constituo como mero efeito, separando-me do, então, "objeto" assim também constituído. Na primeira interpretação eu não constituo um efeito e um objeto, mas me abro a uma presença, e situo-me no "entre" da relação, como diria Buber. Ela se baseia num ouvir e não num observar. Mas fazer uma dessas duas coisas já é fazer uma interpretação (na medida em que explicito um sentido possível da interação que vivencio), e uma tomada de posição (na medida em que defino o tipo de relação a que me proponho). Todo problema é que existem alguns tipos de interação que são mais terapêuticos do que outros. Quero dizer que aquela relação que possibilita uma atualização da pessoa, uma "presentificação" dela e não uma "objetificação", é a que possibilita também tanto uma revelação mais profunda de si, quanto uma mudança de posicionamento global, ou pelo menos a possibilidade de tal coisa. E que é nesta relação que podem surgir novos sentidos "encarnados" (e não apenas novas significações, no sentido de apenas novos enfoques intelectuais do problema).

Mas dizer tudo isso é ainda dizer que a verdadeira interpretação é a que se dá num clima de reciprocidade. É na vivência efetiva de uma relação que surgem novos sentidos (3). A

interpretação do outro (naquele sentido derivado do termo) só ocorre na vivência de uma relação, vale dizer no contexto da interlocução em que uma pessoa está face a outra (e não um sujeito face a um objeto). É só nesse contexto dinâmico, que já é também aliás uma lida efetiva com o mundo porque nos compromete, que surgem novos sentidos. E, da mesma forma, a interpretação de si mesmo (no sentido radical do termo interpretação) também só se dá no contexto de uma relação: é só no "face-a" que me expresso e portanto me interpreto fazendo surgir o sentido, mesmo que o outro (o interlocutor, não apenas o receptor, e muito menos o objeto) não esteja fisicamente presente, isto é, não esteja nem aqui, nem agora. A reciprocidade é condição de surgimento do sentido, mesmo quando estou na "solidão". É a reciprocidade que encarna o sentido e o faz existente. Sem ela o sentido é apenas uma possibilidade. É ela que acrescenta à dimensão significativa do sentido, sua dimensão existencial.

Se a decisão corresponde à expressão como ato, a interpretação corresponde a ela como significação, e a reciprocidade corresponde a ela como existência. Tomo aqui "existência" no sentido em que Rezende usa o termo na seguinte expressão: "O que há de extraordinário na noção de estrutura fenomenal é exatamente a reunião da existência e da significação" (4). O "critério de realidade" da expressão, que corresponde a ela como existência, é dado exatamente enquanto a compreendemos na relação. E não apenas na relação signo-significado (que é uma relação abstratamente considerada), mas na relação sujeito-

mundo, ou na relação concreta de interlocução. A essa luz, o conhecimento da realidade nunca é abstrato; o que são abstratos são os conceitos; o conhecimento é sempre concreto (na medida em que é uma relação vivida).

Numa terapia, conhecer o "paciente" é interagir significativamente com ele, é vivenciar a relação com ele. É só nessa relação que passam a existir significados comuns, e novos significados na medida em que a relação avança.

Na educação, conhecer o aluno é relacionar-se com ele no mesmo esforço de se posicionar face ao mundo, de interpretar o mundo (isto é, interpretar-se a si mesmo face ao mundo), de lidar com o mundo, enfim. E esse mundo se torna comum aos dois (objeto de nossa lida com ele) exatamente na medida em que existe a relação professor-aluno. Se o aluno é um mero espectador, pretexto do discurso do professor, o que pode existir de comum aos dois serão apenas conceitos existentes fora do contexto de uma interação, de uma lida concreta, e, então, conceitos sujeitos ao risco de serem totalmente irrelevantes, malogrados quanto ao seu destino, como diria Buber, o que significa falsos quanto à sua intencionalidade última (à sua vocação, digamos), por mais corretos que sejam do ponto de vista lógico.

O verdadeiro significado, sob esse ponto de vista, é aquele que se tornou nosso, por mais terrível, comprometedor e, às vezes, difícil e conflitivo que isso possa parecer (principalmente a quem, como nós, vive numa sociedade individualista). O "meu" e o "teu" do significado, só existem como participações

ao "nosso". - O que pode ocorrer é que esse "nosso" exista em relação a um grupo de pessoas que não inclui o aluno ou o "paciente" como participantes ativos. Mas nesse caso tanto a educação como a terapia passam a ser atos de dominação, talvez úteis, mas então na medida em que suscitam a insurreição.

O mundo só se constitui plenamente (ou só se constituirá...) quando assunto de um "nosso" total; o que não quer dizer é claro, que todos devam estar de acordo sobre ele, e nem que ele se constitua assim de forma acabada ou definitiva. Educar é acolher o outro em nossa busca, acreditando que com isso essa busca se enriqueça, e portanto possa se transformar. Fazer psicoterapia, oferecer ajuda psicoterapêutica, não difere muito disso. Não posso ajudar muito a uma pessoa perturbada se não acreditar que sua busca é, de alguma forma, também a minha. Isso não quer dizer, evidentemente, que eu confunda o "lugar" (o tópico) de meu paciente nessa busca, com o meu "lugar" nessa busca (este termo está sendo entendido aqui como lugar da manifestação do sentido, ou de encarnação do sentido, em continuidade com o que propõe Rezende (5)). Nem tampouco que eu considere que o seu lugar seja anterior, mais atrasado ou primitivo que o meu (como se houvesse um único caminho). Mas simplesmente que seu "lugar" seja outro (embora a busca seja a mesma, em certo sentido). É justamente por essa alteridade, que deve ser reconhecida como tal, que ele, o "paciente", quem quer que seja, me enriquece, a mim terapeuta, e pode ser recebido em nossa, então comum, busca. É claro que a situação terapêutica, bem como a educativa aliás, são específi-

cas em termos de papéis, e não abertas e nesse sentido inespecíficas, como seria a de um encontro simplesmente, como mostramos no capítulo 2, com Buber. Mas essa especificidade não elimina que o encontro e a relação sejam aí também necessários para que o instruir e o curar possam ir até onde podem, como vimos naquele mesmo capítulo.

- 3 -

Retomemos essas considerações a partir de um exemplo. Posso dizer "eu te amo" de dois modos. No presente, ou no passado (mesmo que use a forma gramatical do presente), para falar com os conceitos de Buber. Ou de forma original, ou secundária, para falar como Merleau-Ponty. Ou ainda, posso falar sobre meu amor, ou expressá-lo, como diriam Rogers ou Gendlin. E, se quisermos, posso dizer isso como "minha palavra atual", ou como palavra colocada em minha boca por algum opressor, para usar expressões mais no estilo de Paulo Freire. A mesma frase pode ter o mesmo significado literal, mas dois sentidos completamente diferentes, sendo o sentido dado pelo contexto total onde ela se encontra ou é pronunciada, enquanto que o significado dado apenas por um aspecto do contexto, o linguístico. - Vamos considerar aqui o "eu te amo" como uma expressão original, primeira, e não como uma fala secundária. O que se passa nesse caso?

Uma pessoa está diante da outra; este "diante de" não precisa ser necessariamente no sentido espacial do termo. Algo se

passa entre elas, e isso é também sentido em cada uma. Isso que se passa entre elas, e esse sentimento que é uma consequência em cada uma, já são coisas reais, já são eventos, sem dúvida. Mas não ainda eventos nem plenamente assumidos, nem plenamente conhecidos por eles. A nível de consciência poderíamos, quem sabe, dizer que são coisas "pressentidas", o pressentimento sendo algo que se refere ao mesmo tempo ao presente e ao futuro: um sentimento atual do que ainda não aconteceu, um sentir de antemão, um sentir que vai acontecer, uma presença do que ainda não existe, uma presença de anúncio, portanto prévia, do que se tornará pleno, manifesto, e, portanto, assumido e conhecido plenamente, depois, mas que desde já se anuncia assumível e cognoscível quando vier a acontecer ou manifestar-se. Um modo próprio de intencionalidade, enfim.

Muito se pode pensar a respeito dessa situação, digo, muito as pessoas envolvidas podem pensar a respeito dela. Podem, por exemplo, até tramar estratégias de ação, de conquista ou sedução. E isso é movido, certamente, por uma intenção já presente. Mas nada disso que assim se possa pensar ou tramar é a eclosão do que possa vir a acontecer. E se o que vier a acontecer for apenas a consequência diretamente causada por essas estratégias, perde-se o que poderia ser criado. Desvirtua-se na medida em que fica preso, restrito a um esquema de causalidade direta. O que pode acontecer de mais rico há que ser algo novo, criado no momento, e não meramente resultado mecânico ou lógico.

Um dos dois, num determinado momento, encontra-se diante de uma encruzilhada decisiva. O momento oportuno se apresenta. Ele pode ou não atuar tornando presente o que era virtual, possível. Não que ele esteja na soleira de manifestar o que já existe ou de apenas descrever um sentimento formado; ele está, na realidade, na soleira de tornar real, no que depende dele, o que ainda não é real. O que ele está por fazer, se o fizer, mudará o nível de realidade da intenção. Não será uma simples manifestação, mas será uma criação: dizer de fato e pela primeira vez "eu te amo". Sabe ou pressente que dizer isso, por mais ligado que esteja a sentimentos presentes, muda tudo. Esse dizer será pois uma decisão, e uma decisão que cria o novo. Significando ele cria e se abre para uma possível relação nova, por mais pressentida que tenha sido.

Mas ao mesmo tempo que uma decisão que define uma orientação de relação, esse dizer representará uma interpretação do que se passa com ele. Ele dá um nome a isso. E esse nome não é neutro. Por um lado ele (o nome) carrega consigo tudo que a ele se associa na cultura e no uso que se faz dela pela comunidade a que os dois pertencem, por mais que sejam preservadas as margens de criatividade possíveis que as formas de amar poderão assumir depois. A nomeação, entretanto, sem definir uma daquelas eventuais formas, define uma forma prévia, geral face àquelas, sem dúvida, mas determinada face ao que era ainda indeterminação antes da nomeação. Ele só poderá dizer que ama se disser que ama, se podemos assim nos expressar; (ou se atualizar esse amor de alguma forma equivalente ao dizer em sua fun-

ção simbolizante, mesmo que seja não-verbal). Ou, por outra, ele só poderá dizer que amou se tiver dito, tornado presente, esse amor. E essa atualização confere um sentido determinado, interpreta, o que antes era apenas uma possibilidade de sentido, ou melhor, um conjunto virtual e amalgamado de diversas possibilidades de sentido. A rigor ele poderia dizer também que odeia (para darmos o exemplo mais radical e paradoxal). Ele decide e interpreta face ao conjunto de significados disponíveis na comunidade linguística e cultural a que pertence, e face ao conjunto de significados implícitos de sua experiência ou vivência pessoal. Ele significa-resolve, e realiza, que é amor. É claro que a liberdade que tem não é absoluta, porque o significar-resolver se prende a uma intenção prévia pressentida que a direciona, e sem isso seu dizer seria uma falsidade. Mas seu dizer-significar-realizar o coloca em outro âmbito, onde aquela intenção se encontra transmutada. E é só a partir deste outro âmbito que ele poderá dizer o que era a intenção original.

Por isso mesmo ele pode hesitar em dizê-lo, porque sabe que poderá estar mudando tudo com isso, e de uma mudança que o envolve inteiro, e pode afetar toda sua vida. Hesitar, digo, mas também, e ao mesmo tempo, poderá estar, quem sabe, ansioso por dizê-lo, é claro.

Mas temos que considerar ainda um outro aspecto. A verdade do amor (pronunciado) não estará ainda completa só pelo fato de um deles o dizer. O outro poderá recusar. E então o amor ficará impedido de sua plena realização, estancando-se a um

nível de potencialidade anterior, se bem que já tendo caminhado em relação à intenção original. Ao dizer "eu te amo" pela primeira vez e originalmente, a pessoa sabe que a plena verdade dessa definição não depende só dela. (Ou está em condições de saber, embora possa se auto-enganar a respeito disso.) Se não houver a reciprocidade esta mesma proposição não será plenamente verdadeira. Ela expressará quando muito apenas uma intenção de amor que não pôde se cumprir. Mas isso significa que a plena verdade da proposição original "eu te amo" como atualização do amor, não está completa só pelo fato de ser pronunciada originalmente por uma pessoa. E isso por mais sincera que seja sua expressão, por mais correta ou significativa que seja sua interpretação, e por mais livre que seja sua decisão. Aqui vale a frase de Rezende: "A palavra não é minha mas nossa, como significativa da coexistência". Não apenas o código há que ser nosso, mas até certo ponto, a "palavra viva" na medida em que, sendo comunicação tanto quanto significação, ela é uma proposta e um projeto a respeito da relação. Assim como "ninguém aprende a falar sozinho", assim também ninguém fala sozinho (a não ser no sentido quase mecânico do termo) (6). Antes da resposta o amor só existe ainda como projeto. Mesmo que isso seja mais que sua existência como pressentimento.

Poderíamos contra-argumentar dizendo que isso só é assim porque o termo do nosso exemplo (o amor) é um termo eminentemente relacional, o que não acontece com outros termos muito mais comuns de nossa linguagem. E que portanto este exemplo não é típico. - É outro contra-argumento (este mais ao gosto

psicológico) seria a vivência do próprio amante frustrado: ele sente que ama de verdade embora seu amor não seja correspondido.

E a ocorrência aqui desses contra-argumentos mostra, por oposição, onde estamos querendo chegar: que este é o caso típico do que seria uma fala autêntica, todas as demais possíveis devendo ser entendidas por comparação a esta como referência, pois é aqui que todos os elementos estão em jogo. O falar do homem é primeiro isso, e depois, por sucessivas possíveis transformações disso, outras coisas; e não o contrário como se esta forma de falar é que fosse derivada de outras mais simples, por composição e complexificação.

Sabendo o que está em jogo, vejamos então aqueles contra-argumentos, começando pelo da vivência do amante frustrado. Mesmo psicologicamente, creio que seria um erro dizer que o amor não correspondido é um amor completo. E muitas pessoas podem cair na prisão que esse erro representa: deixam de amar porque pensam que já amam, e não há mais lugar nelas para outro amor. Esse "lugar preenchido" de fato não está preenchido e isso por mais forte que seja o sentimento prévio, e por mais decidida que esteja a disponibilidade para a relação. Nem o pressentimento nem a disponibilidade são ainda o amor, a não ser que, psicologicamente, estejamos reduzindo o amor a um mero sentimento (coisa que Buber mostra muito bem que é um erro (7)). São no máximo intenções de amor que podem até prender (e de fato muitas vezes o fazem), mas não são ainda o amor atual, e nem essa prisão é indevassável. A pessoa pode se fe-

char, sem dúvida, mas isso também, a seu modo, é uma decisão e uma interpretação que ela faz de seu sentimento, e, portanto, um posicionamento específico face a ele.

Enquanto linguagem a frase "eu te amo" do amante frustrado, que inicialmente representou uma decisão de disponibilidade para a relação de amor recíproca (dando continuidade a um "sentimento" original, mas criando a partir dele), significa efetivamente uma intenção presente, mas a um nível que aguarda uma resposta. Ela foi verdadeira a esse nível do processo, como um momento dinâmico. Mas se esse momento for fotografado, fixado, já não mais será um momento dinâmico, e sim um momento estático. Havendo a reciprocidade ela se torna verdadeira a outro título. Mesmo no que diz respeito ao falante (como participante de algo que é feito a dois), a frase aguarda a resposta do outro para se tornar plenamente verdadeira; ou, então, para retornar ao estágio de, agora, um momento passado que não obteve resposta. E então ela não pôde se tornar plenamente verdadeira.

Repito, então: a verdade plena desta fala, quando pronunciada pela primeira vez e de forma original, por mais paradoxal que possa parecer, não pode existir no momento mesmo em que é pronunciada. Ela tem que aguardar a resposta para se tornar plenamente verdadeira. E se isso ocorrer, ela significará, na realidade, "nós nos amamos", ou seja, seu significado pleno só ocorrerá nesta outra transformação de si mesma. O significado pleno da fala original só ocorre através de suas transformações.

Isso nos remete ao primeiro contra-argumento. Vimos então que o "eu te amo" como pressentimento que já contém uma intenção, transforma-se no "eu te amo" da decisão-interpretação de amor como disponibilidade real para a relação e projeto, que poderá se transformar no "eu te amo" da vivência plena da relação amorosa recíproca. São pois três níveis de significação, ou três estágios da mesma intenção significativa nunca diretamente nomeável, entrelaçados. E a passagem de um para outro desses estágios ocorre por mutações, e não por simples inferência ou nexos lógicos, ou por causalidade mecânica. E essas mutações correspondem a eventos que alteram o nível semântico da fala, ou seja, o ponto a partir do qual ela é considerada ou vivida. Ou seja ainda, essas mutações alteram o próprio estatuto existencial daquilo mesmo que está sendo significado. E o fazem de tal forma que aquilo mesmo que estava sendo significado num estágio, só adquira sua plena verdade quando já não for exatamente aquilo mesmo.

Pois bem, o primeiro contra-argumento nos dizia que este modelo de concretização da significação, mesmo se for verdadeiro em relação a realidades significadas como o amor (realidade eminentemente relacional), não o é para outras realidades significadas, e portanto não pode ser aplicado a elas em geral - as realidades relacionais sendo apenas um caso especial onde se verifica uma complexidade particular que não pode ser considerada como norma.

Ora, o que nós estamos querendo dizer é exatamente que este é o caso normal em se tratando de fala autêntica, porque é aí

que todos os elementos da fala estão presentes. Os outros casos é que são derivados, e derivados graças a abstrações ou subtrações de presença, as quais não se encontram primariamente na gênese da fala. E mais, a função simbolizante da fala só se realiza plenamente naquele caso. (Nos outros, derivados, ela terá muito mais uma função de signo do que de símbolo, ou, para falar de forma mais dinâmica, ela terá muito mais uma função "significante" do que uma função "simbolizante").

Vejamos, como exemplo, o caso mais radical, o de uma simples nomeação, o qual, poderíamos pensar a princípio, é mais típico da origem da fala: "isto é um livro". Devemos considerar esta nomeação como fala original, isto é, como um surpreender uma intenção significativa em estado nascente, como um dizer pela primeira vez, e não como repetição do já dito. Devemos pensá-la, enfim, como o acesso à palavra se realizando e não como uma simples descrição de algo passado, porque senão estaríamos falando já de uma fala secundária ou derivada, e não é aí que está o nosso problema agora. Queremos de fato verificar se esse caso mais simples de pura nomeação não seria mais típico do acesso à palavra.

Ora, nesse dizer "isto é um livro", aparentemente não se encontram nem decisão, nem interpretação, nem reciprocidade. Eu não decido que isto seja um livro, nem interpreto, mas apenas identifico sem determinar sentidos novos, e nem espero que o livro me responda. Ocorre porém que isso só assim se esta fala for entendida como secundária, o que não o nosso caso.

Só posso dizer originalmente que isto é um livro no ato de "descobrir" o livro, e essa descoberta soa para mim como uma "invenção" ao mesmo tempo. Se se trata de fala original devemos considerá-la como um verdadeiro "gesto de iniciação", como diria Merleau-Ponty, iniciação do livro, "batismo" através do qual invisto o livro de uma realidade em meu mundo, e assim o constituo como parte integrante e identificada deste mundo, transformando totalmente seu estatuto existencial, e minha relação com ele; e essa iniciação normalmente inclui a participação de outros que comigo ampliam o mundo para incluir o livro. Poderia constituí-lo como objeto, diferente, distante, autônomo, que eu apenas considero, mas com o qual não estou em relação. Se tal distanciamento for radical nem vejo mais, aliás, como a fala poderia ser ainda original, de iniciação. Com efeito o acesso primeiro à palavra implica numa descoberta tal que é incompatível com a objetividade pura, com a total eliminação de presença (ficando apenas a forma, sem existência). Ora, um mínimo de presença que seja, necessária para que a fala seja original (um acesso à palavra), já é a reciprocidade, como diria Buber. Essa presença significa que o livro é que nos fala primeiro, nos interpela, interfere conosco, ou até mesmo, quem sabe, nos ameaça. Nosso iniciático "isto é um livro" é na realidade uma resposta. É claro que pode não ser assim, que é o que ocorre quando a objetitificação do livro é total. Aí elimino a possibilidade de reciprocidade exatamente pelo tipo de distância que defini. A reciprocidade aqui não existe, não porque nunca existiu, mas porque foi eliminada

quando, com o tipo de "batismo" que fiz, tornei_o_livro_mudo. Mas isso é exatamente uma derivação que se apoia no fato de que algum dia eu ouvi o livro, ou simplesmente algum_dia_eu_ouvi.

Uma vida tecida de falas secundárias, despojada de presenças, é uma vida que se sustenta de lembranças, mesmo quando já não se sabe mais de que se está lembrando. Contudo são lembranças. E aí está a esperança, aliás. Se eu puder entender que são lembranças, isso será um primeiro passo para o resgate. A potencialidade para se resgatar a presença, a originalidade, está inscrita na própria possibilidade da fala secundária. Faz parte de sua natureza.

Gostaria de lembrar, só para ser mais completo, que Buber, a partir do acesso à palavra, dá a entender a possibilidade de uma bifurcação. De um lado uma fala que respeita a vocação da palavra, isto é, permanecer aberta à presença, e que seria o que estamos denominando por fala autêntica ou original. E de outro lado, uma fala que não respeita essa vocação, malogrando o destino da palavra, que no ato mesmo em que vem a existir já transforma irreversivelmente o Tu num Isso (e conseqüentemente elimina a presença). E é nessa segunda direção que estamos situando a fala secundária. Mas essa fala, mesmo ela, só é possível a partir de uma experiência original da palavra como relação. Um certo aprisionamento do Tu é inevitável sempre que deixamos o mundo silencioso da experiência original da palavra e nos adentramos ao mundo da linguagem. Mas esse aprisionamento pode ter aquele duplo sentido: o de um fechamento no mundo

do Isso, ou o de uma permanente abertura para um retorno do Tu (8).

Creio podermos concluir que a fala original, a que existe no ato do acesso criativo à palavra, inclui decisão, interpretação e reciprocidade. É uma fala de iniciação, incluindo portanto o encerramento de alguma coisa e a inauguração de outra. Sua verdade é dinâmica, dependendo do estágio seguinte ao que com ela se encerra. Outras situações é que são derivadas dessa, por abstrações ou supressões.

- 4 -

Será preciso dizer que não estou me posicionando diretamente aqui sobre conceitos psicanalíticos, mas simplesmente procurando uma construção conceitual que se adapte melhor às propostas da Abordagem Centrada na Pessoa (9)? E quero lembrar ainda que existe um outro sentido para o termo interpretação: aquele que se refere à transcodificação, como é o caso basicamente do intérprete tradutor. Ele torna acessível a uma pessoa que desconhece um código, o que é dito neste código, transpondo a mensagem para outro, conhecido da pessoa. Tomando este sentido como básico poderíamos entender a interpretação psicológica como sendo um tornar acessível ao próprio sujeito a mensagem subjacente àquela que é manifesta e explícita, considerando a frase codificada no código escolhido pelo sujeito, como codificação em outro código (codificação esta que surpre-

ende o sujeito mesmo contra sua vontade), e que portanto dá acesso a outra mensagem. O intérprete aqui ainda seria como uma espécie de tradutor. - Pois bem, também não estou me pronunciando sobre este tipo de interpretação, a não ser para dizer que não é disso que estou falando, bem como nem estou usando certos conceitos por ela implicados, como por exemplo, a existência de duas mensagens, uma explícita e outra subjacente. A interpretação radical a que nos referimos não é uma tradução de uma linguagem para outra, mas a passagem de um silêncio para uma linguagem. Silêncio é um termo de Merleau-Ponty que se refere à experiência original, um vazio, uma carência que procura se preencher, um voto mudo, e que corresponde em Buber a algo que já é uma vivência da palavra, só que no ouvir anterior à resposta, onde o espírito está presente embora não se manifeste. E nem a interpretação do_outro, da forma como usamos o conceito (possibilitação do surgimento de novos sentidos a partir de minha resposta na sequência do diálogo), pode ser entendida como tradução. O que o interlocutor faz com sua resposta, repito, não é tomar a fala do outro como codificação diferente da pretendida e, portanto, referente a outra mensagem, e efetuar então a tradução de um código para outro para depois retraduzir para o código que está sendo usado pelo sujeito emissor da mensagem. O que ele faz é ouvir_a_única_mensagem_que_se_esforça_por_se_comunicar_efetivamente_e_posicionar-se_face_a_ela_no_contexto_da_relação, possibilitando assim o surgimento de novos sentidos que aparecerão em novas mensagens, subsequentes, sentidos esses que até então, se

podemos dizer que existiam, é só enquanto amalgamados na vivência original e portanto de forma implícita e indiferenciada.

Trata-se, na realidade, de outra maneira de ver as coisas, e a existência de muitas maneiras de ver ilustra o fato de que haja "sentidos" (no plural) implícitos na vivência. Reduzir essa riqueza de sentidos a um único sentido seria no mínimo um empobrecimento, assim como o seria pretender que não exista uma única especificação de sentido num determinado ato de explicitação do implícito. Esta última afirmação não significa, é claro, que o interlocutor educador ou terapeuta não possa prestar sua ajuda ao interlocutor aluno ou "paciente" no sentido de que este, "refazendo o caminho que rompe o silêncio", possa explicitar outros sentidos (implicitamente contidos em sua experiência original, mas que uma vez explicitados serão também novos). E esta ajuda consistirá em favorecer a ele o dar-se conta (operacionalmente, nem sempre declarativamente), do tipo de decisão e interpretação através do qual rompeu seu silêncio, face a qual interlocutor e construindo que tipo de relação, coisa que acontecerá com um voltar-se (do terapeuta ou educador) para o silêncio primordial a partir de uma simples escuta do que foi realmente dito no contexto da relação, isto é, de um voltar-se para o indizível que passou por aquelas palavras, escuta essa que é também uma forma de fazer-se presente. É bem verdade que essa simples escuta não é nada "simples" se considerarmos toda complicação que interpusemos ao ato de escutar, criando entre os interlocutores uma distân-

cia tal que o escutar já não tenha mais quase nada a ver com um abrir-se para uma presença que nos fala, e o faz diretamente e não de forma cifrada (10). - Sem dúvida o educador e o terapeuta podem prestar esse serviço. Mas isso é exatamente o que ocorre pelo respeito ao que foi dito e pela entrada no diálogo que descrevemos acima. O que o papel de educador ou de terapeuta acrescentam ao interlocutor em situação de diálogo aberto (não especificado por expectativas de papéis mais ou menos definidas pelo contexto social) é simplesmente a proposta de estar centrado nas necessidades do aluno ou do "paciente", diretamente, pelo menos nos momentos em que a relação pode ser dita propriamente de educativa ou terapêutica, tudo o mais podendo aparecer na relação enquanto a isso se volta. Essa limitação, que sob outro ponto de vista não é uma limitação mas uma concentração que torna possível o que se espera de educação e terapia propriamente ditas, não significa entretanto que a situação deixe de ser dialógica.

- 5 -

Retomemos o que foi visto para seguirmos um dos fios desse tecido, e assim terminarmos esse capítulo.

Vimos que o verdadeiro processo da fala autêntica, vale dizer, o verdadeiro processo do crescimento humano (e vale dizer também, o verdadeiro processo de simbolização), não é um processo racional no sentido de constituído por nexos lógicos de tal forma que um elo ou passo possa ser deduzido necessaria-

mente do anterior. Ao contrário, cada passo é um evento novo, e é isso que significa que a decisão e a reciprocidade sejam fundamentais para se compreender a natureza desse processo. É o que a decisão é no plano da existência, a interpretação o é no plano semântico ou da significação. Cada passo é criado, inventado, tanto quanto acolhido, descoberto ou em continuidade com o anterior. Cada passo é totalmente imprevisível nesse sentido que é novo, e não pré-contido (o que só é possível entender se o considerarmos como ato existente e não simplesmente como estrutura formal possível). Mas por outro lado, também cada passo se prende ao elo anterior, ao passado, se bem que não a qualquer passado, mas ao passado tal como ele é visto a partir do presente. O passado em si é um feixe de possibilidades infinitas (se bem que possam existir infinitos feixes de possibilidades, e nosso passado é somente um desses feixes). O que faz dele um determinado passado, é o nosso presente (ao mesmo tempo que ele evolui para o presente, tudo o mais restando como passado). - Cada passo, dizíamos, se prende também ao elo anterior: o manancial está lá. Se o processo é constituído de novidades, ele tem também uma origem. É dessa origem que tiramos o material com que construímos o novo. Certamente material que será transfigurado na obra final, mas também de que a obra depende. Ocorre que podemos ter nosso acesso a esse manancial estreitado, ou funcionando de tal forma que limite nosso alcance ao material que estaria disponível para de lá emanar, o que resultará também numa limitação ou mesmo numa deturpação da obra construída.

Coloquemos os nomes. A novidade de cada passo do processo de crescimento lhe advem em virtude do que nele existe de de- ci- ção, e decisão face a uma presença (reciprocidade). E a origem, o manancial? Experiência é o nome que tem quando visto a partir do passo seguinte. Só que esse ponto de vista já o limita, no sentido de que ele se nos apresenta como determinado, como visto de um ponto de vista (mas sempre tem que ser assim). Experienciação é o "aspecto" do manancial; é ele tal como vivido por nós (mas tudo quanto "soubermos" dele será uma "aspecto" necessariamente). Mas ele está lá, disponível, rico: a nossa vivência que mesmo antes de ser nomeada dá sua força a todas as possíveis nomeações. Se quisermos olhar essa vivência não a partir do passo seguinte, mas em si mesma, então já não a veremos mais porque o passo seguinte é justamente o começo da visão. É por isso que assim considerado, seu nome, por comparação com a fala, é silêncio, o silêncio primordial de que falava Merleau-Ponty, o silêncio da escuta face à presença, de que falava Buber. Só conhecemos esse silêncio por aquilo que fazemos dele. Mas podemos, antes de qualquer conhecimento explícito, experimentá-lo. Mas isso, mais uma vez, já é um abrir-se para o outro.

...oooOooo...

NOTAS DO CAP.6

- (1) - "O existencialista não crê na força da paixão. Não pensará nunca que uma bela paixão é uma torrente devastadora que conduz fatalmente o homem a certos atos e que por conseguinte, tal paixão é uma desculpa. Pensa, sim, que o homem é responsável por essa sua paixão. O existencialista não pensará também que o homem pode encontrar auxílio num sinal dado sobre a terra, e que o há de orientar; porque pensa que o homem decifra ele mesmo esse sinal como lhe aprouver. Pensa portanto que o homem sem qualquer apoio e sem qualquer auxílio, está condenado a cada instante a inventar o homem." SARTRE, O Existencialismo é um Humanismo, p.228-229.
- (2) - Ver, por exemplo, em "Fenomenologia e Dialética", in FORGHIERI (org), Fenomenologia e Antropologia, p.37.
- (3) - "Nossa participação no discurso cultural como circulação histórica do sentido implica, além da simples compreensão da mensagem que nos é transmitida, uma tentativa de resposta que precisamente esteja relacionada não só com o sentido que nos é proposto, mas ainda que pretendemos dar através de mensagens que nos são próprias." (grifos meus). REZENDE, Educação e Ser-no-Mundo, p.69. - Nos termos de Algeroni, poderíamos dizer que a expressão como manifestação de uma intenção significativa em estado nascente, corresponde a uma experiência coletiva (não só do sujeito, mas relacional), extraordinária (onde existe a novidade), de ruptura e união, assim como no enamoramento. O que chamamos de "reciprocidade" como característica da fala original, corresponde ao aspecto coletivo de que fala Algeroni no enamoramento. Essas três características do enamoramento (algo coletivo - isto é, que pertence a dois - extraordinário, e de ruptura e união), de algum modo são também características da fala original, e de toda aprendizagem. De ALGERONI, ver Enamoramento e Amor.
- (4) - Em Educação e Ser-no-Mundo, p.46.
- (5) - No cap.IV de Educação e Ser-no-Mundo. Só que estamos usando o conceito aqui não em relação ao todo da sociedade ou da cultura, mas em relação ao todo da vida do indivíduo. Ver também em Fenomenologia e Dialética, p.44: "A cada um desses aspectos, a cada uma das experiências históricas damos o nome de tópico - do grego topos - como lugar de determinada experiência, isto é, como lugar de uma "determinação" do sentido da existência. Entre eles os diversos tópicos se entredeterminam na coconstituição de um mundo."
- (6) - Cf. Educação e Ser-no-Mundo, p.224.
- (7) - Ver nosso cap.2, §3º, f.

- (8) - Ver, por exemplo, em Eu_e_Tu, p. 46-47.
- (9) - Como também à análise existencial. Ver, por exemplo, BOSS, A_Noite_Passada_Eu_Sonhei, e Angústia... Culpa... e Libertação; e SARTRE, L'Être et le Néant, no cap. "La Psychanalyse Existentielle".
- (10) - "Somente conquista o significado quem permanece firme, sem retrocessos ou reservas, perante todo poder da realidade, e lhe responde de forma viva." BUBER, Eclipse de_Dios, p.35.

...oooOooo...O

Cap.7

LINGUAGEM DIRETA, PRESENTIFICAÇÃO, E PODER.

Nessa exploração a que nos propusemos do sentido original da palavra restam ainda alguns pontos a serem precisados. Como se articulam, de um lado, a autenticidade ou inautenticidade da fala, e, de outro, diferenças de registro (linguagem direta ou elaboração conceitual) que não se confundem com a questão da autenticidade, mas segundo as quais podemos ainda falar de uma secundariedade ou derivação em relação ao que ela é originalmente? Mais simplesmente: quais as linhas de derivação possíveis a partir da fala original? - Mas essa questão carrega consigo uma outra. Com essas derivações o que é que se perde em termos de presentificação ou poder da palavra? - A partir daí poderemos nos perguntar qual o modo de fala que serve à intenção de promover ou resgatar a fala autêntica; e isto será o assunto de nosso próximo capítulo. Neste, para as duas primeiras questões, gostaria de recorrer a um texto de Ladriere sobre a fé e a teologia, que completaremos com indicações preciosas que podem ser encontradas num artigo de Ricoeur sobre o símbolo (1).

- 1 -

De forma semelhante, mas não idêntica, a outras distinções que vimos, como aquela entre a fala original e a secundária,

Ladriere, a propósito de seu problema que é o da estrutura simbólica do discurso teológico, distingue uma *linguagem_direta* de uma *linguagem_segunda* (e essa distinção nos ajudará a completar aquela de Merleau-Ponty). A linguagem direta é a do contato e do envolvimento. Aquela que toma a forma, por exemplo, de um "eu creio...", com tudo que isso implica de assentimento, engajamento e participação (2). E a linguagem segunda é a de uma reflexão que, em continuidade com a força e a significação sintética da primeira, visa explicitar as potencialidades de sentido aí contidas face às mais diversas situações com as quais o indivíduo ou a comunidade, que uma vez pronunciou a fala direta, deve se defrontar (e uma "exigência da vida do espírito" não deixa de ser uma dessas situações). Essa linguagem segunda é aquela de que se constitui propriamente o discurso teológico.

Embora isso seja dito a propósito do problema de Ladriere, parece-me claro que não se restringe a esse campo. Toda ciência e toda filosofia se constituem como linguagens segundas que se apoiam em uma linguagem de contato e envolvimento, e desse apoio é que tiram o sentido que no fundo têm, a não ser que se reduzam a um mero jogo de palavras sem nenhum alcance existencial. É o fato de essa linguagem segunda transcórrer em um "registro diferente" (que a constitui exatamente como segunda), com suas exigências próprias de validade ou correção interna, não elimina isso, ou seja, que seu sentido dependa do apoio de onde tira sua força, ou da experiência que aí, a nível da linguagem direta, se constitui. Essa experiência é exa-

tamente o fenômeno básico cujas potencialidades se trata de explorar através de desdobramentos de sentidos possíveis. Mas esses desdobramentos não são tais que já existissem como totalmente e completamente pré-contidos. São explicitações que criam, e o fazem face a novas situações, seja de diálogo, seja de interação com o mundo (e essas duas últimas coisas não são totalmente separáveis).

Ladriere vê dois riscos no desenvolvimento dessa linguagem segunda. Um deles é aquele a que nos referimos logo acima; o de o discurso, cortando-se da força existencial que o apoia, transformar-se num mero jogo de palavras, onde, aliás, as palavras já não exercem a função da palavra, mas, como que, se autonomizam numa espécie de vida própria, mas uma vida meramente lógica. E o resultado é a irrelevância, mesmo que dessa irrelevância possa haver usos diversos que, face a outros contextos, não sejam irrelevantes. O que foi que se perdeu? A força que se fazia presente na linguagem direta e que, somente ela, podia dar o sentido pretendido ao discurso em linguagem segunda.

O outro risco é o que aparece, no contexto do problema de Ladriere, como o da "redução antropológica". E é um risco porque também aqui, no fundo, se perde a intenção original e se trabalha em função de outra intenção. No caso da Teologia ele consiste em se tomar o discurso religioso ou a confissão religiosa direta como manifestação-ocultação de anseios ou angústias profundas do homem, os quais se tratará então de desocultar para que se evidenciem características da condição humana.

Não se exclui a validade de uma tal hermenêutica, mas é preciso que se reconheça também o que nela existe de redução. Aqui também se perde algo, e algo que é essencial àquilo de que se constitui a linguagem direta enquanto intuição, experiência ou posicionamento. Teremos talvez uma verdadeira ciência do homem, que toma uma de suas manifestações (no caso a religiosa) como caminho, mas não teremos uma Teologia propriamente dita no sentido acima definido de um desdobramento de sentidos apoiado na experiência original. Essa experiência é desacreditada, ou, pelo menos, colocada entre parêntesis. O que anima, dá força existencial, ou vida, a tal discurso, é outra intenção, diferente daquela que anima a linguagem direta que é tomada como assunto, caminho, e, então, mero texto objeto. Não se entra na dinâmica existencial, ou interlocucional, desse texto.

Mas aqui também devemos dizer que tal colocação extrapola o campo religioso que é o contexto imediato de Ladriere. Podemos efetuar uma tal elucidação baseada numa redução, em cima de qualquer experiência original, não apenas a experiência religiosa, reduzindo a intenção primeira que a constitui, trabalhando a partir e com a força de outra intenção que será, então, a nossa (não a que gerou o texto). Não que isso, mais uma vez, não seja possível, ou mesmo não seja válido. Mas que será sempre parcial. Lembro-me aqui da frase de Merleau-Ponty: a principal lição da redução é que ela nunca pode ser total. E acrescento: a não ser que aceitemos limitar o âmbito de nossas pretensões, o que implica em aceitar, ou reconhecer, que já

não explicamos ou elucidamos aquilo mesmo que pretendíamos no começo. A não ser que admitamos que essa já não era, desde o começo, nossa pretensão. Mas então realmente permanece algo por fazer.

Se bem que tudo isso possa se dizer no âmbito das elaborações teóricas em geral (filosofia, ciência), creio ainda podermos estender semelhantes considerações para o âmbito daquelas elucidações que ocorrem no contexto de uma relação terapêutica ou educativa. Também aqui o que o terapeuta ou o professor dizem a partir das colocações do paciente ou do aluno, podem ser entendidas destas três maneiras: 1) como elucidações ou desdobramentos de sentido que, no contexto da interlocução concreta que ali se estabelece, assumem a intenção original do interlocutor, posicionando-se face a ela; 2) como "jogos de palavra" a partir da fala do outro tomada quase como mero desencadeante ou pretexto, o que supõe um não entrar na relação, e representa, na verdade, algo de lamentável (por vários motivos facilmente imagináveis); ou 3) como elucidações parciais, vasadas no modelo da redução antropológica, às quais mesmo podendo ser interessantes, deixam o interlocutor com a "sensação" de não ter sido, na verdade, compreendido em sua intenção original, mas quando muito, surpreendido, o que, no mínimo, é uma maneira de trabalhar que não parte, acreditando, no que de vida possa nele estar existindo nesse exato momento. - É preciso tomar cuidado, entretanto, com esse tipo de extensão de conceitos. A clarificação que ocorre no contexto de uma relação de ajuda (terapêutica ou educativa), mesmo que tenha um

valor semântico expressável em uma proposição abstrata, não é uma proposição desse tipo exatamente pelo contexto no qual se insere. Neste contexto o seu sentido não é o de uma elaboração conceitual pura, mas sim o de uma presença efetiva num processo concreto de crescimento. Essa diferença pode ser acidental em relação à idéia ou conteúdo abstrato expresso, mas não o é em relação à fala como um todo concreto existente numa relação em movimento. Por mais que as clarificações trazidas pelo terapeuta ou pelo educador possam ser consideradas em sua significação objetiva abstratamente, elas não se reduzem a isso.

Vejamos então outros conceitos que vão possibilitar uma ampliação dessa discussão.

- 2 -

Uma outra distinção que surge no texto de Ladriere, acompanha esta entre uma linguagem direta e uma segunda. É a distinção entre uma interpretação fundadora que se confunde com o próprio ato de falar enquanto linguagem direta, na medida mesmo em que é com esse ato que a própria experiência da relação se constitui, e uma interpretação que, por comparação com essa, bem poderíamos chamar de segunda, uma vez que supõe uma separação entre a fala e a experiência da qual ela é uma interpretação, e que vem a caracterizar exatamente a linguagem segunda. Vejamos isso mais de perto.

O ato de fé que exemplifica no problema de Ladriere a linguagem direta, não é simplesmente um "eu creio", mas um "eu

creio, Senhor". Não é uma simples afirmação abstrata a respeito de um objeto, mas um ato no qual se estabelece um contato com uma presença viva, ao mesmo tempo que define esta relação. Esta é a significação deste ato: uma significação fundadora. A fala "eu creio" não é dita para ninguém. Ela tem um interlocutor; e não um interlocutor anterior ao ato (a respeito do qual o ato afirma certas coisas), mas que se constitui como esta presença no próprio ato e por ele. Esse interlocutor é aqui afirmado (no sentido de contactado), por mais que de fé se trate (ou seja, por mais que esse ato seja envolto pela obscuridade típica da fé). É por isso que se trata de um ato fundador. Nele o objeto é o próprio interlocutor, e é ele que cria a relação que expressa: ele tem um alcance existencial absolutamente primeiro. Poderíamos dizer que ele não expressa um sentido mas o constitui. Esta é a interpretação fundadora da palavra original. Ladriere a chama de fundadora exatamente porque constituinte da experiência da relação (onde significação e existência se unem), e a distingue da outra, que estamos chamando de segunda, que é a que já pressupõe a experiência constituída e a fala que lhe diz respeito. Esta interpretação segunda é a que "busca uma compreensão mais aprofundada", uma explicitação de mais sentidos a partir da riqueza sintética do ato fundador, graças a uma espécie de reflexão sobre algo já constituído, a qual introduz o sujeito num outro registro, justamente o da linguagem segunda, espaço do desdobramento teórico do sentido. É aí que se constitui a teologia propriamente dita. Por mais que esta se apoie na linguagem direta da

fé, como linguagem segunda a teologia não realiza o contato, mas o pressupõe e opera em sua dinâmica.

Esta distinção de dois tipos de interpretação (uma fundadora e outra segunda) também não se limita ao problema de Ladrerie e é particularmente interessante para a questão que nos interessa.

Na interpretação fundadora a fala adere à experiência neste sentido que interpretar é expressar, e expressar é experienciar. Nesse sentido toda fala original traz em seu bojo uma interpretação fundadora (é mesmo constituída por uma interpretação fundadora). É interessante que o exemplo aqui seja o de um ato de fé, porque este, ao mesmo tempo que uma significação (contendo uma afirmação abstrata), é uma decisão do sujeito (que o envolve e situa); ao mesmo tempo que tem um alcance semântico, tem, indissociavelmente com ele, um alcance existencial (que lhe é básico). E assim também são as falas originais diretas. Nesse sentido podemos dizer que elas são atos de fé, totais, e não meras explicitações semânticas: envolvem a pessoa, e criam um mundo.

Na interpretação segunda a fala não adere à experiência como a fundadora o faz, mas justamente a pressupõe, toma distância em relação a ela e pode então correr o risco de viver fora de sua dinâmica existencial, exatamente pelo tipo de derivação que a linguagem torna possível. Aqui interpretar não é o mesmo que expressar, e por isso essa interpretação pode estar mais ou menos próxima da experiência. De qualquer maneira ela transcorre num registro de não identificação, de afastamento em relação a ela.

No capítulo anterior chamávamos de "radical" a essa interpretação que aqui, com Ladriere, chamamos de fundadora. E lá falávamos de um sentido derivado de interpretação, segundo o qual a resposta de um interlocutor (como fala original e portanto interpretação fundadora de sua experiência na relação comigo) pode suscitar o surgimento de novos sentidos para minha própria experiência (devendo ser expressos por mim como atos de interpretação fundadora de minha própria experiência face a resposta dele, gerando uma resposta minha). Dizíamos que esse sentido é derivado porque não é o ato interpretativo de meu interlocutor que interpreta minha experiência (de forma fundadora). Ele interpreta a_dele (referente à relação comigo, certamente), e esse ato suscita novos sentidos em mim (uma vez que se me a-presentam na relação). Ele me interpreta, portanto, só indiretamente. Diretamente o que ele faz é interpretar-se a si mesmo. - Pois bem, a interpretação segunda de Ladriere não é essa que chamávamos de indireta. E isso porque essa é um ato ainda fundador, que, na trama do diálogo, é gerador de mais sentido, como vimos. Vejamos então como Ladriere introduz a possibilidade dessa interpretação segunda (3).

A intenção significativa original que anima a fala direta "traz em si um sentido que comporta sempre um excesso e como uma reserva" em relação ao que é falado, ou melhor, colocado nas palavras; "excede as expressões através das quais ela se dá", e "propõe-se a uma compreensão sempre mais aprofundada" exatamente por causa desse excesso que a caracteriza. É precisamente aqui que surge a possibilidade, e mesmo o "apelo" a

uma interpretação, a qual visará fornecer um "espaço conceitual do sentido que se anuncia, onde este poderá se desdobrar" (4). Eis pois o espaço aberto para a teoria, diríamos, denominando assim toda elaboração conceitual, cuja função será a de ser um "lugar de desdobramento do sentido".

Mas é preciso que o compreendamos bem. A intenção original, em termos de potencialidade de sentidos é sempre mais rica do que a fala que a veicula e faz presente. Contudo essa riqueza está no nível do implícito, existindo no todo amalgamado da experiência, e qualquer explicitação deia será uma determinada explicitação, ou uma explicitação determinante, diferenciando o que era indiferenciado, e face a alguma situação, portanto num contexto dado. Podemos dizer que o sentido ou o significado contido nas palavras, ou aprisionado de alguma forma por elas, enquanto expresso ou explicitado, é menor do que a totalidade de sentido potencial que no entanto, mesmo sem ser expresso, faz-se presente. É nisso que se baseia a possibilidade da interpretação. É através do sentido expresso que a totalidade de sentido potencial se faz presente. Mas aquele é menor do que este. Aquilo que de fato se faz presente pelo significado é maior do que este significado enquanto expresso explicitamente. Mais ainda. Por mais que se expresse dessa forma, essa presença vai além do que pode ser considerado simplesmente em termos de significado ou em termos semânticos. O gesto é significativo, mas falar de seu significado não o esgota como potencialidade de sentido, ou como todo concreto simplesmente presente. - O excesso, pois, de que se trata aqui, não é um

excesso meramente semântico, mas de outra ordem, se bem que essa ordem inclua no seu todo potencialidades semânticas.

Quando falamos pois de uma possibilidade, ou mesmo de um apelo à interpretação, não quer isso dizer que o gesto foi insuficiente para tornar presente uma intenção original ou para realizar uma experiência, nem que por trás daquele significado existam outros escondidos; e que, então, minha interpretação terá por função tornar presente o que não estava totalmente presente, ou desocultar sentidos que, plenamente constituídos, permaneceriam, no entanto, ocultos. O gesto significativo original torna plenamente presente o que tem que tornar presente, sob pena de não ser um gesto significativo original, mesmo que não explicita, a nível de significado expresso capturado pelas palavras, todo potencial de significado nele contido. Mas é justamente através de uma explicitação de sentido, determinada, que o gesto torna presente o todo. Todo este, que é mais do que semântico.

A interpretação de que fala Ladriere, segunda, consiste em extrair desse todo (que não é apenas semântico) outras possibilidades de sentido (semânticas). Ora, essa operação, em seu resultado, é algo de extremamente abstrato, não só porque abstrai um aspecto semântico de um todo que não é apenas semântico, mas também porque não considera diretamente o contexto existencial concreto em que ela mesma é feita (o qual somente, lhe dá seu sentido último). Nesse grau de abstração e caracterização, entretanto, ela pode ser útil para definir Teologia, Filosofia e mesmo Ciência (enquanto elaborações teóricas),

mas, mesmo assim, um determinado modelo de Teologia, Filosofia e Ciência dentre outros possíveis. Não é nosso assunto aqui explorar isso, mas eu diria, só para dar um exemplo, que não é esse o modelo, por exemplo, da Teologia da Libertação, tal como é desenvolvida entre nós na América Latina. Operações desse tipo podem até compor a teologia da libertação, mas elas são assumidas sempre explicitamente em função de um contexto concreto. E é por isso que Francisco Catão pode afirmar, por exemplo, que a teologia da libertação é uma libertação da teologia (5).

Seja lá como for, essa caracterização de Ladriere visa esclarecer o outro registro, próprio da linguagem segunda, que é o de uma elaboração conceitual, apoiada num distanciamento em relação à experiência imediata e sua linguagem. E o que acrescentamos com o questionamento que fizemos acima não é que esse outro registro esteja mal definido, mas que sua definição somente não basta para caracterizarmos a teologia, ou a filosofia (as quais devem se assumir em seu próprio exercício, como ato). As extensões que poderíamos fazer para o caso da interpretação tal como ocorre no contexto de uma relação de ajuda, se partirem somente dessa definição do outro registro, resultariam em uma operação de uma pessoa sobre os conteúdos expressos por outra, mais ou menos como falamos de uma reflexão teológica (ou filosófica ou científica) de um fato concreto. A interpretação não seria como a teologia em si ou em sua generalidade, mas como a interpretação teológica (ou filosófica ou científica) de um fato. Uma espécie de ciência aplicada. A is-

so se acrescenta que tal operação é, não apenas executada diante da pessoa interessada, como também proposta a ela na expectativa de que ela, incorporando tal luz, possa reestruturar seu comportamento. E é por isso que não basta falarmos da verdade de uma interpretação no contexto da relação de ajuda (a qual, certamente, é confirmada ou não pelo outro), mas é preciso também falar de sua oportunidade.

Mas o que resulta daí é um estranho diálogo, para dizer o mínimo. Estranho, porque o que uma pessoa diz não é exatamente resposta ao que a outra diz, mas sim uma fala mais ou menos independente, tomando a outra (ou a intenção da outra) como assunto ou objeto. Não nego a utilidade que tudo isso possa ter, como também Buber não o nega. Mas gostaria de propor um outro caminho (ou propor de novo, pois é o que vimos fazendo já desde o começo deste trabalho). Existe uma outra forma pela qual podemos descrever o "desdobramento de sentidos" (6), e é na própria linha da linguagem direta e da interpretação fundadora, quando colocadas no seu contexto que é o do diálogo, ou da interlocução.

Nos termos da experiência religiosa de que fala Ladriere, devemos dizer que o ato de crer, como ato do contato que instaura a presença (acolhendo-a, certamente), que a linguagem direta realiza, é um ato que se basta a si mesmo. Ele não carece de algo outro que o venha completar naquilo mesmo que ele cumpre. Ele não carece de nenhuma interpretação para ser o que é, e isso porque ele já é em si mesmo uma interpretação, uma interpretação fundadora, através da qual se cumpre efetivamen-

te algo. O que ocorre é que outras situações, diferentes daquela original que suscitou o ato primeiro, aparecem, e aparecem como novos apelos face ao sujeito (que um dia pronunciou a palavra primeira). Em outras palavras, o "desdobramento" que ocorre não é primeiro um desdobramento de sentidos abstratamente considerados, mas um desdobramento de situações concretas, com seus apelos ao surgimento de novos sentidos em continuidade com o primeiro. E esse desdobramento se polariza por novos posicionamentos concretos onde se re-nova a fé, ou seja, por falas diretas ou comportamentos que tenham a mesma função significativa.

Onde entra aí a linguagem segunda? Ela pode entrar quando se quer tematizar o que nesse processo existe de significações implícitas, seja para que se possa descortinar o alcance semântico do que acaba de acontecer, seja para preparar o que deve acontecer a partir do potencial implícito nas experiências originais. Existe uma teologia implícita na vida da fé (ou na vida com fé) sem dúvida, assim como existe uma filosofia implícita numa existência humana que se desenroia, e uma ciência implícita no fazer do homem. E existe a possibilidade de se tematizar essas coisas num "registro" diferente de linguagem, como diz Ladriere. Mas temos que lembrar que essa tematização é em si mesma um ato, e como tal se insere naquele processo. E é precisamente a consideração disso que pode fazer dela algo crítico, capaz de se dar conta de seus pressupostos (ou de seu contexto concreto). Essa tematização terá pois uma função naquele processo existencial. Mas é o processo que dá o

sentido ao todo, e ele se instaura por atos de relação, e não pela tematização de seus conteúdos.

Quando entramos nesse outro registro fazendo a tematização "por si mesma" (aspas porque esse por si mesma não a tira do processo concreto, fazendo com que ela deixe de ser, também e a seu modo, um posicionamento perante uma situação), então estamos fazendo teologia, ou filosofia, ou psicologia, por exemplo. Quando vivêmo-la sem diretamente tematizá-la, estamos, por exemplo, numa relação de ajuda, onde o que é visado é o crescimento do outro ou do grupo, ou nosso-com-o-outro. Mas vivê-la assim é o que ocorre ao nível da linguagem direta enquanto é esta que faz efetivamente circular o sentido (7). E isso é o que ocorre essencialmente numa relação. Interpretar outra pessoa (no sentido segundo de Ladriere) é certamente possível, mas não é o que de melhor podemos fazer por ela. Entrando na relação, ouvindo e respondendo, no sentido forte que esses termos podem ter, é que possibilitamos o surgimento de novos sentidos não abstratamente considerados, mas vividos.

O que queremos dizer, em suma, é que as falas do terapeuta só serão terapêuticas no sentido mais profundo do termo, e as do educador educativas, se forem plenamente respostas, isto é, falas inseridas na trama do diálogo e o fazendo evoluir, e não apenas considerações teóricas a respeito de um processo com o qual ela não contatua realmente. E que mesmo considerações teóricas só serão relevantes se vividas explicitamente no contexto relacional em que se inserem, vale dizer, levando em conta esse contexto naquilo mesmo que dizem. A linguagem tera-

pêutica, bem como a educativa, há que ser direta e, portanto, sem fazer abstração do interlocutor, e a interpretação que ela realiza, fundadora. A linguagem segunda, com sua interpretação segunda, quando ocorre, também adquire seu sentido último (embora não sua significação imediata), de sua inserção num processo relacional (e é quando se assume como tal que pode se tornar crítica e autêntica). Isso é válido para quando essa interpretação segunda possa ocorrer no contexto de uma relação de ajuda, mas também para quando ocorre no contexto de uma elaboração filosófica ou científica.

A consideração da função simbólica da fala nos levará a conclusões semelhantes.

- 3 -

Ladrière distingue uma simbolização que é o uso de símbolos num discurso (no sentido restrito em que símbolo é uma das coisas que se pode usar no discurso), de uma simbolização na qual consiste a função mesma da palavra. É nesse segundo sentido que a simbolização ajuda a compreender o discurso teológico; e é também nesse sentido que ela nos interessa aqui.

Passo a comentar alguns textos de Ricoeur.

"É somente para a interpretação que há dois níveis de significação e é porque elaboramos um nível literal de interpretação que se pode falar do símbolo como um excesso de sentido, este excesso sendo

apenas o resíduo de uma interpretação literal. Mas para aquele que participa da significação simbólica, não há duas significações, uma literal e outra simbólica, mas um só movimento que nos transfere de um nível a outro e que nos assimila à significação segunda graças, ou através da significação literal." (8)

Isto é dito para ilustrar aquilo que o símbolo tem de semelhante à metáfora. Na metáfora também há um só movimento e não um raciocínio por etapas. Isto, que é essencial à metáfora, ocorre também no símbolo. Mas tomemos agora o símbolo no seu sentido amplo de que toda palavra original é simbólica. A significação literal corresponderá então àquilo que as palavras do texto dizem direta e imediatamente (ao nível da língua, digamos). E a significação simbólica corresponderá ao que no fundo elas querem dizer (neste ato de fala). Se a primeira faz referência às palavras usadas, a segunda faz referência à intenção significativa ou à experiência original que com essas palavras se faz presente. O que o texto de Ricoeur, assim entendido, nos diz é que eu só posso falar de algo que no fundo a fala quer dizer, se antes defini que ela diz algo na superfície. Tal oposição decorre pois de minha interpretação, e eu poderia ainda dizer que decorre da limitação que eu mesmo introduzi quando compreendi a fala num nível simplesmente literal, o que, na verdade, considerando o todo da fala como ato em seu movimento de comunicação, é uma incompreensão. Não há

duas significações, e portanto uma profunda e uma superficial, para "quem participa da significação simbólica". Ou, para usar os termos que vimos usando, não há duas significações para quem realmente ouve o que está sendo dito. Para quem entra na relação, sem determinar de antemão faixas limitadas de significação ou esquemas limitados de compreensão objetificando a fala e de fato distanciando-se dela como mensagem a mim dirigida, não há nenhuma significação oculta, subentendida, profunda. Há apenas aquilo que a pessoa quer dizer e que se faz presente realmente no que ela de fato diz. Só vejo duas exceções possíveis a isso. Uma, é uma deficiência no conhecimento do código usado, e então sim, se faz necessário um intérprete (tradutor), cuja função, no entanto, será a de permitir que a mensagem chegue a mim (9). E a outra, é que a própria pessoa, que a mim se dirige, não fique satisfeita com o que acaba de dizer, nesse sentido que não considere que sua fala seja realmente expressiva. E acredito que ela possa ser ajudada a que sua fala se torne cada vez mais expressiva. Esta é, sem dúvida, uma questão importante para a terapia e a educação, e voltaremos a ela. Mas o que é preciso que fique claro agora é que a fala expressiva, original, autêntica, é eficaz em tornar presente o que pretende, mesmo que isso que se faça assim presente vá mais longe do que o simplesmente semântico, e nesse sentido, seja também, de certa forma intraduzível. Mas mesmo sem ser traduzível, é respondível, ou seja, na trama da interação direta posso me posicionar como um todo face ao todo que se me a-presenta.

Existe uma outra exceção, de outro tipo, porém. É a de uma deficiência na compreensão - não na decifração (pois não há nada para decifrar, ou melhor, há, mas isso é automático se os interlocutores são da mesma comunidade linguística) - deficiência na compreensão, digo, do interlocutor, o que pode ocorrer por vários motivos, dos quais um é, sem dúvida, a crença de que exista uma camada literal de significação no ato do outro. Como vimos, essa camada pode existir, mas não se recebermos a fala do outro como ato a mim dirigido, mas somente se a considerarmos como um objeto. Se participo da significação simbólica, tal camada não existe. Ou então ela representará simplesmente um mal-entendido (aliás compreensível quando o interlocutor que escuta, por exemplo, não souber o que fazer com o que lhe foi colocado nas mãos).

Vejamos um segundo texto de Ricoeur.

"O símbolo, mais do que apreender uma semelhança, ele assimila. Mais ainda, assimilando as coisas umas às outras, ele nos assimila ao que é assim significado. (...) Todas as fronteiras entre as coisas e entre nós e as coisas se esfumaçam."(10)

É muito forte esse texto se for considerado na perspectiva do simbolismo em que se constitui a palavra; e acredito, pelo conjunto do artigo de Ricoeur, que essa leitura possa ser feita.- Interessante, de início, o jogo de palavras que se pode

fazer entre "apreender a semelhança" e "assimilar" ou assemelhar, isto é, tornar semelhante. A palavra, enquanto símbolo, torna semelhante a experiência original e a significação que lhe é dada, e por isso a expressão, atribuindo um sentido, arremata a experiência. A experiência não é a mesma antes e depois de ser expressa. Antes ela é incompleta. Depois, ela se encontra no ato de dizer.

Mas essa assimilação vai mais longe. Ela assimila-assemelha também o interlocutor (que seja, de fato, um interlocutor, e não apenas um observador). "Participar da significação simbólica" tem também esse sentido: tomar parte. Se participo, torno-me semelhante. Vivencio em comum com o outro o que ele está dizendo, ou até mais, o que ele está fazendo com esse dizer. Nesse sentido torno-me semelhante a ele. Minha resposta será então minha interpretação fundadora dessa vivência tornada minha, no nós da relação. E é tal resposta que atuará da mesma forma nele, quando a ele for dirigida também com a mesma força simbólica, suscitando a interpretação dele. Eis a força do símbolo. Mas essa força não existe fora da relação.

Para Buber a relação é algo diferente de um atuar à distância. É um encontro tal que desloque as pessoas envolvidas para um momento de vivência que é anterior à vivência de sua separação ou distinção. Por isso ouvir é o mesmo que "tremar" ou "exultar", ou alguma outra mobilização; ouvir, digo, como mensagem a mim dirigida.

Quero trazer ainda um outro texto de Ricoeur, retirado da parte de seu artigo onde ele fala do "momento não semântico do símbolo", e que nos mostra como o símbolo não pode ser compreendido simplesmente a partir do modelo da metáfora. O símbolo é mesmo aquilo pelo que se efetua a passagem da experiência bruta, digamos, para o manifesto, expresso, nomeado, com sentido explícito; a passagem do ser natural para a existência, como diria Merleau-Ponty.

"A metáfora fica no universo já purificado do *logos*. O símbolo balança na linha divisória entre o *bios* e o *logos*. Ele testemunha o enraizamento primeiro do Discurso na Vida. Ele nasce onde Força e Forma coincidem." (11)

Se a palavra tem essencialmente uma função simbólica, ela não é só "logos". E exatamente porque através do "logos" ela conduz a, indica, manifesta, leva adiante, o "bios". O excesso de significado que tem a palavra se refere ao que nela não é puro significado. É que portanto só pode ser mobilizado na sequência da interação e não num só ato hermenêutico. O que equivale a dizer, mais uma vez, que é a relação que é hermenêutica, ou suscitadora de novos significados.

Finalmente, um texto de Ricoeur, agora a propósito do mito.

"O elemento 'numinoso' não é primeiramente linguagem, se é que ele se torna tal coisa totalmente. Dizer poder, é dizer outra coisa que palavra, mesmo se falamos do poder da palavra. O poder é o que não 'passa' na articulação do sentido, é a eficácia por excelência." (12)

E ele fala do "carater pré-verbal da experiência" no contexto da experiência do sagrado, mas como algo abrangente, e que inclui o que, em Buber, é a experiência da presença simplesmente. Lembro-me aqui de um texto de Merleau-Ponty que, a essa luz, posso finalmente compreender:

"Minhas palavras surpreendem a mim mesmo e me ensinam meu pensamento. Os signos organizados têm seu sentido imanente, e este não depende do "eu penso", mas do "eu posso". (13)

E ele se refere em seguida à "intencionalidade corporal".

Existe um poder na fala que lhe advem de seu enraizamento no pré-verbal. E este pré-verbal é muito mais um "eu posso" do que um "eu penso", ainda que seja um "eu penso" implícito.

É a relação que é hermenêutica, e a relação enquanto um confronto de poderes, e não apenas enquanto uma troca de significados (se é que esta pode existir sem aquela). Essa troca de significados só é viva na medida em que se enraiza num encontro mais amplo. Está aqui a raiz da dimensão política da

fala (a respeito da qual falávamos na introdução deste trabalho). Nesse sentido, é pelo que o diálogo realiza de política (enquanto encontro, definição ou confronto de poderes), que ele pode se tornar hermenêutico ou suscitador de novos sentidos vividos.

O diálogo terapêutico e o diálogo educativo estão muito longe de ser uma troca de idéias. E é só indo além desses limites - e isto quer dizer: é só permitindo que eles não se reduzam a meras trocas de idéias, ou ainda, não impedindo que eles cumpram o que a um diálogo genuíno compete cumprir - é só indo além desses limites, dizia, que eles se tornam de fato terapêutico e educativo. (14)

- 4 -

Podemos agora verificar que correspondência pode haver entre a distinção que, com Merleau-Ponty, fizemos entre fala autêntica e fala inautêntica, e aquela outra distinção de Ladriere entre linguagem direta e linguagem segunda.

É claro que essas duas distinções não se equivalem, do contrário a linguagem segunda seria inautêntica, o que nem Merleau-Ponty nem Ladriere aceitariam. Temos aí dois critérios diferentes de distinção. Para Merleau-Ponty o critério é a expressividade ou não da fala, ou, diríamos, a presentificação da experiência, e conseqüentemente sua mobilização. Para Ladriere, embora a aderência à experiência seja levada em conta, o fato de na linguagem segunda não haver esta aderência, não

significa que ela seja desligada da experiência. Trata-se aqui de uma mudança do registro da linguagem (e não necessariamente de uma mudança de estatuto existencial da fala). A secundariedade do discurso teológico (ou filosófico) não é a mesma que a da fala inautêntica.

Para compreendermos isso temos que recorrer a um "secundário fundador", diria eu, que é a raiz de todas as possíveis secundariedades, e que, a modo da interpretação fundadora, caracteriza a fala simplesmente.

A possibilidade do secundário se enraiza no próprio acesso à palavra. A fala, ao mesmo tempo que une, pressupõe um distanciamento e uma alteridade. O acesso a ela, ou ela própria, é que cria, aliás, essa alteridade a qual não é senão a outra face da união ou do encontro realizado por ela. Não é que esse distanciamento ou alteridade já existissem antes como assim determinados e percebidos. Mas quando a fala promove o encontro, ela reconhece e cria essa alteridade, ela a traz para o nível do manifesto, do explicitado, do significado. A isso chamaríamos de secundário "fundador". - A própria palavra, por mais íntima que seja sua ligação com a experiência, já contém uma espécie de reduplicação. A experienciação, nesse sentido, diz Gendlin, é uma espécie de instância de si mesma (15). É isso, aliás, que está na origem do simbólico, e da própria liberdade. É a possibilidade de um recuo, como bem mostra Gurdorf (16). Nesse sentido falar é unir-se tanto quanto distanciar-se, porque é unir-se a um título diferente, e essa mudança de nível pressupõe exatamente um distanciamento.

Pois bem, é esse secundário "fundador" que está na origem das mais variadas formas de secundário. E a fala original, expressiva-constitutiva-presentificadora-desencadeadora da vivência, por causa do recuo que apesar de tudo já implica, pode se desdobrar em outros tipos de fala, usando outros níveis de linguagem ou não. A mais nobre de todas elas parece ser a do discurso especulativo (teórico, em geral, o que inclui a filosofia, e, de certa forma, também a ciência, enquanto esta também é uma elaboração conceitual), que é derivado da linguagem direta e está a serviço dela em última instância, como vimos (embora opere em outro registro). Mas existem outras formas, menos nobres, onde se encontram outros tipos de desdobramento do mesmo secundário fundador e que não implicam necessariamente uma mudança de registro no uso da linguagem. Uma delas é a fala cotidiana, banal, mais ou menos automática ou desprovida de presença. Aqui a reduplicação implicada pela linguagem é usada para exatamente eliminar toda (ou quase toda) expressividade. E resulta então a fala sobre falas (como diz Merleau-Ponty), e não a fala expressiva-constitutiva da vivência. É também uma fala objetificante e que se reduz ao esquema princípio do Eu-Isso de Buber. Mas não podemos dizer que esta fala cotidiana seja necessariamente "doentia". Na realidade o homem não pode viver sem o Isso, como diz Buber, e será a elaboração metodológica, rigorosa e crítica desse Isso que nos levará à própria ciência, ou ao discurso científico. Sendo uma elaboração do mesmo modo indireto de fala que se realiza por exemplo na fala cotidiana, o discurso científico ou especulativo par-

ticipa, contudo, dessa diminuição de presença que esse modo implica. Mas o aspecto "doentio" advem de outra ordem de considerações, justamente a do grau de autenticidade.

É com base no mesmo distanciamento fundador que possibilita o discurso especulativo e a fala corriqueira, que chegamos também, só que por outros caminhos, à fala inautêntica. Aqui o que está em jogo não é apenas uma questão de registro ou modo de linguagem; mas sim o tornar presente a pessoa por inteiro e em sua relação atual com o mundo numa situação em que isso é de se esperar, isto é, corresponde à atualização possível do ser humano.

Podemos exemplificá-la primeiramente a nível da linguagem direta. A inautenticidade aqui significa uma carência de contato e de envolvimento (num tipo de fala que aparentemente se propõe exatamente a isso). Significa também um distanciamento da vivência, possibilitando aliás um controle da fala ou comportamentos significativos, por outras instâncias, normalmente por padrões introjetados. Ou poderíamos ainda falar de uma parcialidade da fala, nesse sentido que ela não compromete a pessoa toda naquilo que realiza, e conseqüentemente não instrumentaliza uma integração. Isso quer dizer também que sua força ilocucionária não tem condições de se desenvolver muito. Essa inautenticidade pode ser comparada com a falsidade ou inverdade no plano meramente teórico-conceitual, só que aqui, no plano da linguagem direta, a falsidade envolve mais elementos, por isso muda de nome e passa a se chamar inautenticidade. Trata-se, enfim, de uma fala em linguagem direta mas que não

atualiza_o_ser_da_pessoa como_aparentemente_se_propõe_e_seria possível_que_fizesse.

Mas podemos exemplificar também a fala inautêntica a nível do discurso teórico que é o da linguagem segunda. E isso para além da questão de sua falsidade, verdade ou correção. Ocorre que o discurso, por mais que se situe em outro nível do que o da linguagem direta (e deva ser julgado também a partir dos princípios e exigências próprias desse nível), é também uma fala, e uma fala concreta emitida por alguém, para alguém (mesmo que esse destinatário seja apenas o público ou um público específico), uma fala, enfim, que se insere num contexto de interlocução. Por isso, mesmo tendo seu nível próprio de inteligibilidade em função do qual podemos falar de correção ou verdade, o discurso como fala que basicamente e primeiramente é, pode também ser considerado como autêntico ou inautêntico. E os critérios serão os mesmos, embora aplicando-se numa situação diferente: proximidade ou não da vivência, maior ou menor grau de envolvimento ou totalidade do falante, e a menor ou maior tendência que tem de provocar uma resposta, isto é, de estar a serviço do processo de viver também coletivo. - Entendo, pois, que possa haver um discurso teórico inautêntico, e que não basta falarmos dele em termos de sua correção, a qual, sob esse aspecto, será vista apenas como um aspecto seu, abstrato.

Merleau-Ponty dá dois exemplos de fala original: o do amoroso que revela-descobre seu sentimento (nível da linguagem direta), e o do pensador que desperta a experiência primordial

aquém das tradições (nível da linguagem segunda). Isso faz supor que nos dois níveis possamos imaginar também discursos inautênticos: quando minha fala sobre sentimentos não é, na verdade, uma mobilização deles, e quando meu discurso teórico também não é uma mobilização de minha experiência primordial. O que está em jogo aqui é uma atualização da presença, ou uma mobilização da relação sujeito-mundo. Independentemente pois do registro de linguagem, podemos considerar numa fala seu grau de autenticidade. Em termos existenciais é essa autenticidade que é decisiva.

Restam-nos ainda duas questões: 1) a da possibilidade de o sujeito não se sentir satisfeito com sua própria fala em termos de expressividade (ou mesmo presentificação); e 2) o significado da expressão "entrar na relação". E como o contexto para que a expressividade possa vir a emergir será a própria entrada na relação, essas duas questões se aproximam bastante. Proponho, entretanto, que as examinemos no contexto de situações práticas da psicoterapia e da educação, num capítulo à parte.

...oooOoo...

NOTAS DO CAP.7

- (1) - Cf. LADRIERE, J. Le Discours Théologique et le Symbole. E RICOEUR, P. Parole et Symbole. - Saiba o leitor que o nome de Ladriere se escreve com um acento grave no "e" da penúltima sílaba, e o de Ricoeur com o "o" e o "e" unidos numa só letra composta. Os teclados das máquinas construídas para atender aos usos da língua portuguesa, contudo, não permitem essas grafias.
- (2) - Cf. LADRIERE, op.cit., p.116. Também podem exemplificar a linguagem direta (da fé): "eu proclamo...", "eu anuncio...", ou "eu invoco...", por exemplo; ou ainda, "nós proclamamos...", etc.
- (3) - Nós é que a estamos adjetivando como "segunda" para não confundí-la com a "fundadora", mas o termo "interpretação" é normalmente empregado sem nenhum adjetivo, no sentido segundo.
- (4) - Cf. LADRIERE, op.cit., p.116.
- (5) - Ver CATÃO, F. O que é a Teologia da Libertação.
- (6) - Repito que aquilo a que estou propondo uma alternativa é exatamente aquilo que acabo de expor, e não estou me pronunciando sobre a equivalência disso com a psicanálise. Acho mesmo que não equivale. Mais se aproxima, isso sim, talvez, a uma compreensão superficial da psicanálise, tal como pode ocorrer numa formação "apressada" de terapeutas.
- (7) - Esta expressão "circulação de sentido" é tirada de REZENDE, em Educação e Ser-no-Mundo.
- (8) - Cf. RICOEUR, op.cit., p.150.
- (9) - Poderíamos nos perguntar se não é isso que ocorre quando interpretando traduzimos para o próprio sujeito o sentido oculto de sua mensagem cujo código nós possuiríamos, como seria o caso, por exemplo, da interpretação do "sentido oculto" de um sonho. Mas só será possível fazermos isso se, saindo imediatamente da relação, passarmos a operar no registro de uma espécie de redução antropológica. Já examinamos o alcance - real mas limitado - que isso tem, pois não corresponde ao recebimento total da fala como ato relacional a mim dirigido. O que seria direto em relação a um sonho seria a interpretação de seu relato no contexto do diálogo (ou a resposta a seu relato). O que ocorre numa terapia é o contar o sonho e não o sonhar. Do sonhar, em si, só é possível uma consideração indireta que faz de seu texto um objeto. O trabalho feito sobre o sonho, no contexto da terapia, deve voltar sempre ao contar o sonho se

quiser ser experiencial, mesmo que passe por momentos em que o sonho é o objeto direto da consideração (sobre isso, ver meu trabalho sobre Os Sonhos na Psicologia Medieval, principalmente no Apêndice, quando relato uma experiência de "grupo de sonhos"). - E essa questão é particularmente importante no caso da relação educativa onde os momentos de consideração objetiva de um problema são muito frequentes. Mas mesmo aí, para que a relação seja educativa, é preciso que se retorne sempre à significação que tem aquele problema que está sendo discutido para aquelas pessoas naquele contexto concreto de relação professor-aluno (ou da relação dos participantes do grupo de aprendizagem, bem como deste com outros grupos e instituições maiores e envolventes). De fato o que está acontecendo diretamente em uma sala de aula ou grupo de aprendizagem, é o que há de vivo e que pode basear uma aprendizagem significativa (e não uma domesticação, ou aprendizagem bancária). Tomando o exemplo mais radical de um programa de matemática, o que está acontecendo aí não é diretamente um problema que possa ser tratado matematicamente, mas apenas um exercício, ou uma simulação, e portanto transcorrendo no registro de uma linguagem segunda ou indireta. Se o professor nunca chega ao que realmente está ocorrendo diretamente aí, em termos das necessidades expressas das pessoas e do grupo para além das simulações (e necessidades, digo, que constituíram o grupo, é claro), ou, em outros termos, não cria espaço para que esse real possa ser o foco das atividades aí desenvolvidas, ele poderá ser um bom matemático, mas não um bom professor; sua tarefa de educador permanecerá incompleta, e, face ao sentido do grupo, alienante. É o mesmo que ocorre quando um terapeuta trabalha um sonho sem trabalhar o contar o sonho (ou sem levá-lo em conta, e essencialmente, em seu trabalho).

- (10) - Cf. RICOEUR, id., p.150.
- (11) - Id., p.153.
- (12) - Id., p.154.
- (13) - Cf. MERLEAU-PONTY, Sobre a Fenomenologia da Linguagem, em Textos Seleccionados (col. Os Pensadores), p.133. - Ver também em BUBER, Eu e Tu, quando ele fala do "mana", p.23.
- (14) - Ver em ROGERS, Sobre o Poder Pessoal, por exemplo, o cap. 1: "A política das profissões de ajuda". Todo o livro é uma revisão de sua abordagem sob o enfoque do poder.
- (15) - Ver em Experiencing and the Creation of Meaning, no capítulo sobre o que ele chama de IOFI.

- (16) - Em A_Fala. - Sobre isso, em BUBER, além de Eu_e_Tu, ver também, Distance_and_Relation em The_Knowledge_of_Man, cap.2.

...oooOooo...

Cap.8

O RESGATE DA AUTENTICIDADE

As duas questões que restaram no final do capítulo anterior (a possibilidade de não expressividade da fala, e a significação de entrar na relação) são questões interligadas e podemos tratá-las sob o título de resgate da autenticidade. O caminho proposto aqui é o da consideração de situações práticas da psicoterapia e da educação, consideradas exemplares para a questão do resgate da autenticidade.

- 1 -

Começamos pela situação do indivíduo que, em terapia, não sente que tenha conseguido se expressar. Sai insatisfeito do encontro (ou vive um momento, aí, de insatisfação).

A possibilidade dessa situação indica uma separabilidade do discurso ou da fala em sua significação explícita, em relação à vivência presente de onde ela brota. Sua fala pode não ser expressiva. E indica também a presença de critérios na vivência que permitam à pessoa se dar conta de que sua fala ou discurso não é ou não está sendo adequado ou suficientemente expressivo.

O que se pode fazer por uma pessoa que está tentando se comunicar, mesmo que no momento não sinta o sucesso de seu empreendimento, é basicamente ouví-la (no sentido forte em que

vimos usando o termo). Receber suas formulações, por mais tentativas que sejam, sem parcializar ou introduzir esquemas de escuta, é o que permite o fluxo expressivo e, com ele, o aprofundamento (pelo próprio cliente) em direção a maior expressividade (isso evidentemente se a pessoa estiver motivada para isso, como é o caso que estamos examinando, e até o ponto em que esteja motivada).

É preciso que se diga, entretanto, que trabalhar dessa forma supõe que se esteja apoiando na própria tendência ao crescimento atuante na pessoa. É uma forma de trabalho que acredita a pessoa, confirma-a, como diria Buber, naquilo que de vida exista nela. Tem como pressuposto ainda que a própria situação de interlocução assim provida por tais atitudes, seja desencadeadora da expressividade crescente: se eu não tiver a quem falar, e que me ouça totalmente, eu não me expresso, e, conseqüentemente, não atualizo meu ser.

Nos termos da relação, esse ouvir total, sem esquemas seletivos de escuta, só se realiza quando o outro se sente plenamente ouvido; o que significa, na prática, por exemplo, que se lhe dê o tempo necessário, que ele não seja interrompido, e que nem tenha que mudar de assunto em relação à sua intenção original por interferências pouco empáticas de nossa parte. Só assim o fluxo a que nos referíamos pode seguir seu curso ou se estabelecer. - E um outro ponto importante é que, se esse ouvir se insere numa interlocução, ele não se reduz a uma atividade passiva, ou auricular, digamos. O ouvir de que falamos implica em que o terapeuta fale também. Fale para que seja

verdadeiramente interlocução (sem prejuízo de que o outro seja o centro da conversa), e fale para que o outro possa saber que está sendo ouvido, e confirmar se está sendo compreendido no que diz. Nesta situação específica que estamos examinando, esse tipo de fala basta (para promover maior expressividade). O que se pode acrescentar é que falar pode ser entendido aqui no sentido amplo de comportar-se significativamente diante de, não se reduzindo, quero dizer, a expressões ou comportamentos verbais exclusivamente.

- 2 -

Uma outra situação, um pouco mais complicada do que esta, é aquela em que a pessoa expressa cada coisa que quer, mas apesar disso, no conjunto de seu discurso, sente a mesma insatisfação. Ela diz tudo que queria, mas ainda assim, não diz o que lhe parece que seria o essencial (nessa situação à qual veio para pedir ajuda). Isso indica que suas falas efetivas, com relação a esse essencial, podem ser consideradas como "falas banais" no sentido de Merleau-Ponty, "palavreado" no sentido de Buber, "bla-bla-bla" no sentido de Paulo Freire, ou mesmo um "falar sobre" no sentido de Rogers ou Gendlin. São "falas sobre falas" (Merleau-Ponty) e não falas expressivas-constitutivas da vivência presente (não reveladoras do sentimento ou despertadoras da experiência original). Evidentemente que nossa vida cotidiana está cheia desse tipo de falas. A diferença é que aí podemos não estar imediatamente mobilizados para a

expressividade, como é o caso da pessoa que se decidiu por uma psicoterapia e que agora se encontra no diálogo terapêutico.

Isso mostra ainda que na vivência presente, em relação aquilo que é efetivamente expresso, existem níveis de profundidade ou, se pudermos assim nos expressar, de essencialidade: aquilo que expressamos de fato se aproxima mais ou menos daquilo que é essencial à vivência presente. Mas também que a pessoa, ainda que com maior dificuldade ou sutileza, está em condições de se dar conta disso. Ao final do discurso ela sente um como "ainda não cheguei lá". Digo com maior dificuldade, porque a pessoa pode mais facilmente se distrair momentaneamente (ou ser distraída por manipulações externas deliberadas ou não) desse sentimento, o qual, no entanto, como sentimento ou experiência pré-verbal, nesse nível, está presente e pode ser claro (sempre por comparação com a expressão efetiva).

E essas próprias considerações nos fornecem a pista de ajuda. É justamente não distrairmos, ou estarmos atentos, às manifestações efetivas desse sentimento que de fato compõem a comunicação da pessoa. Esse sentimento pode se manifestar por significações explícitas verbalizadas, mas também, e frequentemente, por exemplo, pelo tom de voz mais ou menos reticente, ou quem sabe, quando essas manifestações não encontram eco no terapeuta (que então não será um bom ouvinte), pela vontade (sábia) de mudar de terapeuta. (E neste último caso, se ainda sobrar um pouco de humildade e sabedoria no terapeuta, ele deveria acatar tal vontade como expressão da tendência ao crescimento da pessoa.)

Quero ressaltar que essas manifestações, ainda que não-verbais, compõem de fato, explicitamente, o todo da comunicação. E é a esse todo, texto e contexto da comunicação como diria Paulo Freire, que deve estar atento e receptivo o terapeuta. É por isso que, com Rogers, podemos dizer que o terapeuta responde não às palavras do cliente, mas à comunicação total dele, ou àquilo que com essas palavras assim pronunciadas, se faz efetiva e intencionalmente presente.

O que se pode dizer além disso é que o terapeuta não deve se apressar ou apressar o cliente, mas aguardar que aqueles sinais surjam no interior da própria intencionalidade expressa da comunicação. Por que isso? Porque o risco que ele corre em distrair o cliente de seu processo, é fazer nascer algo, sim, só que no sentido de abortar, o que, no mínimo, não será um exercício de expressividade. Espontaneísmo? Não exatamente, porque o terapeuta tem uma função específica e preciosa à qual não pode se furtar sob pena de sua fala se tornar, ela agora, banal: manter a comunicação o quanto possível ligada aos aspectos essenciais da experiência presente (coisa que ele faz por um ouvir pleno, e um responder em continuidade com esse ouvir). E é isso, somente, que fará surgir o que deve surgir, vindo de dentro, e portanto como um exercício do próprio viver. Fica claro em que sentido dizemos que esta relação é que é hermenêutica, e não um ato específico do terapeuta: assim procedendo o terapeuta possibilita o surgimento de novos sentidos.

Nem todos os momentos de uma sessão terapêutica são de tal densidade. Aceito que possa haver momentos de descanso... Mas essa necessidade aparecerá também compondo o todo da comunicação, e o terapeuta pode ser sensível e receptiva a ela.

Um outro ponto que merece consideração aqui é que, por mais banais que sejam as falas do cliente, existe uma relação simbólica entre o que elas dizem e a vivência imediata desta relação por parte do cliente (e o mesmo se pode dizer no sentido inverso, isto é, em relação às falas do terapeuta). É esse tipo de relação que pode ser insuspeitada por ele. Suas palavras enquanto signos, significam outra coisa. É enquanto símbolos que, de alguma forma, se referem à vivência, e são mesmo determinadas por ela em sua escolha. Quero dizer que nestas palavras, banais que sejam, está lançada junto a vivência, e com um nexos semântico não facilmente evidente, e que portanto pode nos escapar.

Pois bem, penso que isso não pode ser negado. Mas acredito também que isso pode nos oferecer uma pista falsa sobre o desenvolvimento da relação enquanto hermenêutica. Denunciar esse tipo de relação não nos conduziria ao mesmo ponto a que conduz uma atenção aos sentimentos presentes não insuspeitados, tais como são vividos na totalidade da comunicação intencionada. Essa denúncia, exatamente por se referir a algo insuspeitado, mobiliza um poder do terapeuta, para além da camada semântica de suas palavras, que pode se contrapor ao poder do cliente de tal forma que teríamos como resultado, de novo para além do nível semântico, um subjugo. É esse subjugo (não a verdade se-

mântica da denúncia, mas o seu poder) resulta ser exatamente o contrário do que se pretende num processo terapêutico, em termos de resgate da expressividade no próprio cliente. Ao passo que uma atenção aos sentimentos presentes, através de posicionamentos diretos, e portanto não em linguagem segunda, nos levariam por um caminho que (embora aparentando ser lento) respeite a autonomia justamente a ser desenvolvida na pessoa (e por isso, na verdade, pode ser até mais rápido).

Ao nível da camada não semântica do símbolo, podemos dizer que não importa muito o "o que" se faia em uma relação terapêutica. O que importa é o tipo de mobilização de poder que se põe em jogo. Pois é a esse nível que posso facilitar o resgate desse poder num "eu posso", que então se articula de forma mais conveniente e proporcional com um "eu sei", em um "eu digo" ou em um "eu faço" (mesmo que esse "eu sei" não seja total, o que na realidade, seria mesmo impossível ou desnecessário).

Ocorre, isto é verdade, que tal relação simbólica possa não ser insuspeitada pelo cliente, mas se inserir de formas cada vez mais claras em seu movimento expressivo, exatamente pela mobilização provocada pela manutenção do foco do diálogo na proximidade à experiência. Mas nesse caso sua explicitação já não será uma denúncia, mas sim, estará em continuidade com a própria atenção e fidelidade ao sentimento.

E sobre essa mesma relação simbólica, quando ocorre no terapeuta, o que poderíamos dizer? A melhor maneira do terapeuta se proteger das determinações paralelas que ela possa produzir

em suas falas, será exatamente uma atenção vigilante a seus próprios sentimentos, associada a uma disposição (corajosa, diga-se de passagem) de os colocar diretamente como disponíveis para a evolução da relação. E aqui, através de um ponto aparentemente acidental, tocamos no que vem a completar seu ouvir acreditante. Na realidade será tal atenção e tal disposição que, muito frequentemente, trarão para o interjogo da relação os elementos capazes de fazê-la evoluir. - O que está pressuposto aqui é que mais coisas ocorrem numa relação do que aquelas que simplesmente "sabemos". Mas isso só acuará a relação no campo do totalmente incerto, se nos fecharmos à presença desse não-sabido, exatamente por uma recusa em "lidar" diretamente com o que dele se faz presente.

As falas que trazem o diálogo para o nível do puro significado, tendem a instaurar falas banais, embora possam acarretar um significativo acréscimo de conhecimentos. Mas a vivência da fala como símbolo que originalmente ela é, e portanto balançando hesitante entre o bios e o logos sem pretensões a se tornar hipostasiada, mas articulando esses dois níveis - a vivência plena da palavra, digo, por parte do terapeuta (pessoa que nesse momento se coloca, por função, inteiramente a serviço da outra), é que fará desta relação uma relação terapêutica, e, portanto, capaz de gerar novos sentidos encarnados em percepções, decisões face a, afetos e, em definitivo, atos. O terapeuta não interpreta símbolos, ele age com toda a força do símbolo, a partir daquilo que se faz presente, seja pelo cliente, seja por ele.

Entendo que não seja nada diferente disso, aquilo que o prof. Rezende, numa outra linguagem, diz numa frase que ouvi dele, e que cito de memória: "Trata-se, não de interpretar a transferência, mas de interpretar na transferência". A diferença entre o a (transferência) e o na (transferência), é exatamente a diferença entre entrar ou não na relação. E o termo "interpretação" pode ser entendido no sentido em que se identifica com a própria expressão do terapeuta (compreensiva da presença total e intencional do cliente), e portanto interpretação fundadora do terapeuta exatamente em sua vivência da relação; e é exatamente isso que, aqui em nossa linguagem, estamos denominando de resposta (e o fazemos também para não confundí-la com uma interpretação distanciada e distanciadora, "intelectual", e que na realidade é a grande tentação de quem se pretende entendido em psiquismo humano) (1).

Resta dizer ainda que uma resposta que seja compreensiva, e portanto baseada num real ouvir (como deve ser a resposta terapêutica) reconstroi o caminho da interpretação que o cliente faz de si. Mas fazendo isso possibilita a ele uma condição de maior liberdade, e isso porque reconstruir, aqui, equivale a desconstruir. É na medida em que o cliente pode ver, através da resposta do terapeuta, seu próprio caminho, que sua interpretação poderá ser mais plenamente uma decisão. Essa reconstrução do caminho, entretanto, não pode ser feita por uma consideração objetificante da fala do cliente, exatamente porque tal consideração restringe seu alcance, coloca-se fora da intencionalidade total do ato. É só na resposta que o terapeuta

recebe a totalidade da comunicação, ou aquilo que com ela se faz presente. Nesse sentido "considerar" a fala do cliente é algo de parcial e totalmente diferente de "posicionar-se face a ela". Numa simples "consideração" o terapeuta não "participa do símbolo", e portanto não pode reconstruir com_o_cliente seu próprio movimento interpretativo. É, pois, somente na medida em que o terapeuta "entra na relação" que ele valida_inteira-mente_a_fala_do_cliente e possibilita assim o surgimento de mais sentido.

- 3 -

Quero considerar agora uma terceira situação. As duas anteriores tinham em comum que o cliente estava motivado para a terapia, e por uma decisão pessoal se dirigia à relação com essa finalidade. Há casos porém em que tal coisa não acontece. Seja porque a pessoa hesite ainda em sua decisão, embora esteja diante do terapeuta, seja porque, tão perturbada, nem sequer capte sua presença específica. Cito-as porque o que essas situações trazem de novo como exigência, é uma mobilização talvez maior ainda daquela última condição terapêutica de que falamos (e que no fundo equivale à que Rogers denomina de autenticidade ou congruência do terapeuta), aliada, principalmente no primeiro caso, a uma aceitação ainda mais despojada das decisões do "cliente". Aceitar que o cliente, uma vez iniciado realmente o processo no que depende de nós, possa se decidir a não fazer terapia, ou não conosco, como uma possibili-

dade realmente respeitável. E dispor-se, mais totalmente, a expressar nossos próprios sentimentos, diante de um eventual cliente silencioso, colocando-os assim a serviço da relação.

Não vou me alongar mais aqui sobre isso, porque os princípios em jogo são os mesmos. Mas lembro que Rogers, que no princípio de sua carreira restringia sua proposta terapêutica a pessoas motivadas e não gravemente perturbadas (dentre outras restrições), já não fazia mais tais restrições no final (2).

- 4 -

É preciso que, finalmente, consideremos mais uma situação. É a daquela pessoa que, não se enquadrando mais nas situações anteriores, ou já não desde o princípio, sente ainda que tudo que diz e faz, mesmo sendo plenamente expressivo (ou quase), não a satisfaz plenamente, apesar de tudo. Mas aqui devemos dizer que isso não tem mais "solução" no âmbito específico de uma psicoterapia (a não ser que seja para se dar conta precisamente disso). Não que nada mais haja para se fazer, mas que essa é a condição pessoal mais favorável ao estar-se fazendo constante do ser humano. A psicoterapia tem limites. A palavra humana se insere num contexto processual de uma existência que, individual e coletivamente, é uma busca. E o fato de essa busca não ter terminado, já não diz respeito diretamente à psicoterapia. Esta é uma relação específica, cuja principal função será, certamente, abrir a pessoa para outras formas de

relação, ou mesmo para relações que não podem da mesma maneira ser especificadas. Refiro-me simplesmente à relação, sem adjetivos, de que fala Buber.

- 5 -

Voltemo-nos agora para a relação educativa. Ela é também uma relação adjetivada, e o melhor professor é, sem dúvida, aquele que um dia deixa de ser professor, e que sabe disso e o põe em prática desde o princípio, de certa forma. Ele é um suicida nato, como talvez dissesse Paulo Freire; não para morrer, mas para deixar viver a busca com os outros e no mundo.

Uma das coisas que caracteriza a especificidade da relação educativa é justamente o fato de ela se dar em torno do mundo, numa busca comum do sentido, ou dos sentidos, de nossa presença e atuação. Se a psicoterapia busca um resgate da fala autêntica, a educação busca uma promoção dela face aos apelos concretos de um mundo que se nos apresenta. E se não conseguirmos falar autenticamente em torno do mundo, com tudo que isso implica de falar com, então a educação não passará de domesticação. E tudo que então dissermos em nossos exames, para o nosso professor, e depois em nosso exercício profissional, serão palavras "banais" se comparadas ao que poderia ser dito no pensar, repensar e atuar nossa relação com o mundo. E isto mesmo não seria feito, principalmente, nem em exames, nem ao professor, nem mesmo numa execução-repetição profissional. E se este não-dizer já for hábito adquirido, então a educação

terá uma terefa que bem poderíamos chamar de terapêutica também, na medida em que já não apenas promove, mas resgata.

- 6 -

Insatisfações análogas às que nos referimos atrás podem também ocorrer no contexto da relação educativa. Consideremos aquela, tão comum, em que o aluno não sente a relevância do que diz.

Essa última afirmação é propositadamente vaga. Relevância em relação a que? E o que quer dizer relevância aqui? Mas a precisão desse caráter vago, isto é, a possibilidade de se tornar aquela afirmação mais precisa pela resposta a perguntas como estas, não significa, de forma nenhuma, que ela, como experiência, não seja clara em sua presença. Explico-me. Ao nível da experiência pré-verbal em que se encontra, esse sentimento não está traduzido (ou interpretado) em significações precisas, mas já existe de forma clara e inequívoca, e já é portador de critérios implícitos que poderão ser mobilizados face a explicitações várias. É uma tentativa precipitada de responder àquelas perguntas que visavam tornar a afirmação menos vaga, poderia soar como artificial, forçada, ou uma espécie de formalismo que, se conduzido pelo professor, seria também uma forma de dominação ou de bloqueio. Estou com isso dizendo que o professor nada tem a fazer diante dessa tênue manifestação do aluno relativa à irrelevância do que ele mesmo está sendo levado a dizer? Pelo contrário, creio que o profes-

sor tem algo de muito específico a fazer, e tão mais importante quanto mais tênue é esta manifestação. O que ele tem a fazer, a meu ver, é manter o aluno voltado para essa insatisfação, impedindo que se distraia ou que substitua sua atenção (coisa que, mais uma vez, ele o fará por uma escuta integral, e um responder con-gruente). Só assim algo novo poderá ser criado: e, no nosso caso, criado no grupo, do qual, aliás, o professor é também um participante. Essa função do professor, a meu ver, é hoje até mais importante do que a de instrumentar o acesso à informação. Não está na informação o maior problema atual da educação, e sim no tipo de relação que mantemos com ela.

Com facilidade o aluno (ou o grupo) poderá se distrair, camuflar, ou mesmo, sob a influência de todo um modo de proceder adverso, do qual aliás o professor pode ser um agente, francamente substituir, por um deslocamento do olhar, aquilo que é sua experiência original (ou a experiência grupal), na qual, somente, se encontra a raiz de uma fala comprometida e criativa, ou seja, de uma fala autêntica, capaz de fazer evoluir aquele sentimento de insatisfação. Substituir, digo, através de uma fala do "hóspede" introjetado que "interpreta" distorcidamente sua experiência ou a anuaia. Assim sendo compreende-se até que tal sentimento de irrelevância seja distraído: ele será fonte de mudanças se acreditarmos nele. É nele que se encontram os temas geradores, mesmo relativos àquilo que é o assunto do grupo, qualquer que seja ele.

- 7 -

Acrescento aqui uma consideração sobre a articulação entre indivíduo e grupo quanto aos sentidos vividos e criados. Existe uma relação simbólica entre os conteúdos expressos (ou simplesmente vividos a níveis pré-verbais) pelos indivíduos em seu processo individual, e aqueles referentes ao grupo como um todo em seu processo grupal, por um lado; e, por outro lado, entre esses conteúdos em conjunto, e aqueles referentes aos diversos grupos maiores que, fenomenologicamente, podem ser vistos como concêntricos a esse. Isso significa em termos mais simples, que as insatisfações vividas pelos indivíduos, e talvez julgadas por eles como particulares e sem relação nenhuma com o movimento do grupo, e as insatisfações expressas a nível de grupo, não são totalmente díspares. Uma são símbolo das outras, e não apenas no sentido semântico, mas também no sentido pré-semântico de poder. E o mesmo se pode dizer entre as insatisfações do grupo (deste pequeno grupo), e as que se detectam a níveis mais amplos em termos de sociedade, classe social, ou mesmo humanidade. Não é que umas compõem as outras, somando-se: tal concepção seria pelo menos simplória, para não dizer totalmente inadequada. Mas que existe uma relação simbólica entre todos esses níveis. O que quero dizer é que existe uma articulação entre todos esses níveis, tanto em termos de significado sentido e expresso, como em termos de poder. E que em definitivo, não resolveremos nunca nada em apenas um dos níveis isoladamente, mesmo que possamos fazer encaminhamentos úteis embora limitados, em cada um deles.

- 8 -

Mas quero tirar daí algumas conclusões práticas para o profissional que trabalha com grupos de aprendizagem (a expressão é ampla de propósito, para incluir vários tipos de trabalho). Deve ele revelar essas relações simbólicas? (supondo-se que consiga, é claro, o que não é nada imediatamente e facilmente provável!). A resposta a essa pergunta me parece delicada, ao mesmo tempo que importante e central (e retomamos a um outro nível uma discussão que já fizemos a propósito da terapia). Se essa revelação vier do profissional, na qualidade de um técnico presente, isso definirá a estrutura da relação entre ele e o grupo em termos de poder, com os inconvenientes já acima apontados, de concentrar uma parte do poder nas mãos de uma pessoa, e justamente uma parte a serviço de cujo desenvolvimento se encontra o profissional: se ele o retiver para si, estará anulando sua própria função. O risco é pois o de um contra-senso. Mas uma resposta negativa aqui não é tão simples assim. E isso porque qualquer pessoa só pode servir ao grupo de aprendizagem, se, de alguma forma, for também um participante do processo, vivenciando-o. Caso contrário será um mero expositor, o que pode até ser útil, mas já não configura a relação educativa que estamos considerando. Ora, a um participante é válido falar das relações que percebe e sente como relevantes num determinado momento do processo, e portanto, como participante que é, o profissional poderia revelar as relações que percebe. - Contudo não tem sentido propormos que o profis-

sional, a cada fala sua, explique se está falando em virtude de seu papel específico ou como mero participante. Essa explicação de nada vale, na maior parte das vezes não passando de uma fala sem efeito performativo nenhum (e portanto uma fala não expressiva nem autêntica). E isso também objetivamente se pode ver, uma vez que tal separação entre profissional e participante (ou pessoa investida pelo grupo de um papel específico e pessoa não investida pelo grupo de um papel específico) é totalmente artificial. Não há ali duas pessoas, mas uma só.

- E é exatamente aqui que se encontra a pista.

As falas do profissional, quaisquer que sejam elas, serão úteis e válidas na medida em que provierem dele como pessoa, sem que ele tenha que pensar ou dizer a que título, ou sob que papel. A definição de papéis que de certa forma estrutura a situação, é anterior ao encontro do grupo e não depende do profissional, como bem o mostra Buber no diálogo com Rogers. Ele, o profissional, nada pode fazer quanto a isso. Dizer que ele fala enquanto "isso" ou enquanto "aquilo", não muda nada. Tudo que disser nesta situação assim estruturada, será dito pelo indivíduo que é o profissional aqui de fato. No entanto se este indivíduo for buscar a cada momento em seu papel aquilo que ele deve dizer, isso já o coloca fora da relação, não mais como um participante. O "lugar" onde ele deve buscar o que dizer é a própria situação enquanto vivida, e portanto sua vivência pessoal da situação. O que quer que diga, se nascer daí, será um falar autêntico, integrado e integrador, ainda que eventualmente conflitivo, proveniente de um ser humano que

é ao mesmo tempo um participante e um servidor do grupo. Em resumo, embora os papéis estejam previamente definidos, não é neles que se encontra, imediatamente, a fonte da fala autêntica, nem do profissional, nem dos demais participantes. E dizendo que é nas pessoas, em sua vivência da situação, que se encontra essa fonte, estou ao mesmo tempo dizendo, mais uma vez, que é a relação, enquanto prossegue através de falas diretas e originais, que é geradora de novos sentidos, mesmo que esses novos sentidos possam levar a um questionamento da própria estrutura segundo a qual o grupo se define, e a eventuais reestruturações. Tudo isso está contido na dinâmica do símbolo, mas supõe, por outro lado também, como postulado básico de semelhante proposta de trabalho, uma crença irrestrita no potencial do grupo.

Como poderíamos responder de forma um pouco mais sintética àquela pergunta sobre se o profissional deve ou não revelar as relações que percebe e sente como relevantes? Penso que tudo que ele disser ou fizer será válido se provier de sua vivência da situação (não apenas de sua reflexão sobre a situação), e se ele for uma pessoa capaz de, e atualmente em condições de colocar essa vivência a serviço do grupo. O primeiro critério é o da autenticidade da fala, e não somente o de sua correção ou mesmo oportunidade. E o segundo, é se nesse momento essa pessoa está em condições de se voltar para o processo que se desenvolve no outro, seja ele uma pessoa, seja um grupo.

Creio que com isso descrevemos também o que é o "entrar na relação" que é próprio do profissional, nos limites que seu

papel impõe, e que era a outra vertente da questão com a qual iniciamos esse capítulo.

- 9 -

Resta-nos uma última observação. Assim como uma compreensão da relação educativa se beneficia da compreensão que temos da relação terapêutica, assim também o inverso é válido. Destaco apenas um aspecto. A relação terapêutica configura também um grupo de aprendizagem, ainda que seja um grupo de duas pessoas (e essa idéia foi desenvolvida por John Wood (3)). Aí também se desenvolve uma aprendizagem, e através de um processo grupal. Aquelas questões que aqui discutimos a propósito da relação educativa, e da relação que existe entre os processos grupais (em vários níveis) e o processo de desenvolvimento pessoal, de alguma forma se aplicam também à situação terapêutica dual. E a essa luz o que sobressai é a relação que existe entre o "sucesso" terapêutico e um bom desenvolvimento do micro processo grupal que aí ocorre, mas também a relação entre essas duas coisas em conjunto, e processos grupais mais abrangentes, concêntricos de alguma forma com esses. E se a isso acrescentarmos que o caráter simbólico das relações não se reduz ao seu aspecto semântico (uma simbolizando a outra), mas inclui a dimensão política cuja raiz está na ancoragem biológica do símbolo, teremos que concluir que um sucesso terapêutico, por mais individual que seja, não é dissociável de uma mobilização do sujeito também a nível de sua atuação nos di-

versos grupos "concêntricos" onde ele se contextualiza. Mas também teremos que concluir que um trabalho num grupo de aprendizagem não pode desenvolver toda sua possibilidade, se as pessoas que se relacionam nesse grupo estão sendo apenas domesticadas.

Essa interpenetração dos níveis é de se esperar, e poderia até funcionar como critério de avaliação dos processos. Além disso pode também funcionar como ampliação dos horizontes referenciais do profissional. Contudo, dentro de uma proposta de trabalho como aquela a que nos referimos aqui e que se baseia numa confiança nos processos vitais (afé incluída a relação), tal fato não pode servir para se montar alguma "estratégia de trabalho" mais ou menos pré-concebida. O desafio imediato do profissional é ouvir a vida tal como ela se manifesta aí em sua frente e para ele. Por mais certa que seja essa interpenetração de níveis, isso não lhe dá o direito de prever, ter expectativas específicas ou manipular o processo. Além de ouvir, o que ele pode e deve fazer é responder autenticamente e nos limites que a situação lhe impõe, ou seja, os de uma relação cujo foco é o outro que lhe procura, seja ele um indivíduo ou um grupo. Tudo o mais já não lhe pertence. Mas se entendemos o que significa ouvir e responder, isso é muito. E se pensamos na relação sem adjetivos, isso é tudo.

...oooOooo...

NOTAS DO CAP.8

- (1) - Há lugar apesar de tudo para interpretações "intelectuais", mas desde que o sentido do todo da relação não seja dado por semelhantes interpretações, mas pelo virem de respostas autênticas baseadas num ouvir profundo.
- (2) - Comparar por exemplo as posições de Rogers a esse respeito em *Psicoterapia e Consulta Psicológica*, com as assumidas em *The Therapeutic Relationship and It's Impact*. - Sobre essa evolução das propostas de Rogers, ver o clássico artigo de HART, *The Development of Client-Centered Therapy*; e de WOOD, seus dois primeiros artigos em *Em Busca de Vida* (de ROGERS e outros).
- (3) - Ver, por exemplo, seu artigo *Terapia de Grupo Centrada na Pessoa*, em ROGERS e outros, *Em Busca de Vida*.

...oooOooo...

CONCLUSÃO

E no entanto ainda há o que dizer, mesmo dentro dos limites do propósito deste trabalho. Pretendo aqui recolher algumas conclusões, sistematizando-as em torno de uma compreensão da fala humana, primeiro no que diz respeito às modalidades da fala quanto à sua relação com a vivência, e em segundo lugar, no que diz respeito à gênese da fala.

- 1 -

Passo a enumerar alguns pontos em torno dos quais, penso, podemos obter uma síntese compreensiva a respeito da fala em suas modalidades (no que diz respeito à sua relação com a vivência).

1) É possível distinguirmos uma vivência e seu reconhecimento. A vivência corresponde a algo mais sentido do que sabido, ou a algo mais operativo do que refletido.

Essa distinção fica particularmente clara quando o reconhecimento ocorre depois da vivência. Numa sessão terapêutica posso estar falando de algo que me ocorreu ontem, uma discussão com minha mulher por exemplo, mas no ato de falar o que pretendo é estar pedindo ao terapeuta que me aprove ou dê razão, e essa minha intenção imediata é mais operativa do que refletida. Só depois de algum tempo é que me dou conta do que estou a fazer aqui com o terapeuta, e posso então dizer algo

como "percebo agora o que estou fazendo aqui: estou lhe pedindo que me aprove".

2) Mesmo quando a vivência e seu reconhecimento estão assim separados, sempre existe, junto com qualquer fala concreta, uma vivência operativa em curso que, de alguma forma, se realiza. Ela corresponde ao que está sendo vivido nesta relação, ainda que esteja distante daquilo que está sendo diretamente significado pelas minhas palavras. No entanto há algo presente e em curso. E a pessoa pode ser ajudada a estar mais próxima disso que se faz presente, de tal forma que seu comportamento seja então mais integrado, e, num certo sentido, dono de si. E isso vale também para a relação educativa.

3) Mas não é somente quando assim separadas que essas duas coisas são distinguíveis. Nos exemplos que dá Merleau-Ponty, o do amoroso que revela-descobre seu sentimento, e o do pensador que desperta sua experiência primordial, elas estão juntas. E no entanto, na descrição que ele faz, temos o "sentimento" (do amoroso) e a "experiência primordial" (do pensador) designados em separado do "revelar" (do amoroso), e do "despertar" (do pensador), respectivamente. Por mais que o sentimento se cumpra efetivamente no ato de anunciá-lo, e por mais que a experiência primordial só exista plenamente como desperta, e que portanto essas duas coisas não sejam duas coisas, mas, nessa situação, uma só, ainda assim podemos concebê-las em separado, ou distinguir esses dois aspectos na mesma experiência vivida. E essa possibilidade é importante para a psicologia.

Na verdade podemos estabelecer uma espécie de escala segundo a qual as falas poderiam ser classificadas de acordo com sua proximidade ou integração com a experiência imediata. São justificados os esforços de Rogers e Gendlin, por exemplo, nesse sentido (ver nosso cap.4, nt.33).

Com efeito, próximo àquele nível em que o reconhecimento ocorre logo depois da vivência, mas abaixo dele em direção a um maior distanciamento, estaria aquele nível em que o reconhecimento ocorre muito depois, e num outro clima motivacional, isto é, quando o momento já é outro. Por exemplo, hoje eu reconheço que há algum tempo atrás o que na verdade eu pretendia era tal coisa e não o que eu dizia. Só que esse reconhecimento hoje já não me mobiliza como o poderia fazer naquela época, porque já estou em outra situação. Por isso, aliás, pode ser mais fácil reconhecer plenamente hoje, do que naquela época. Meu reconhecimento hoje é praticamente inoperante. - E abaixo ainda desse nível teríamos aquele onde o reconhecimento praticamente não ocorre. A pessoa vive distante do processo em curso nela, e seu falar é, nesse sentido, praticamente sempre alienado.

E voltando-nos para o outro lado, acima daquele nível em que o reconhecimento ocorre logo depois da vivência, teríamos um nível em que o reconhecimento ocorre no ato mesmo, simultaneamente, mas ainda como algo separado como uma espécie de reflexo, digamos assim. Dou-me conta do que estou fazendo e sou capaz de falar sobre isso no ato mesmo. Mas ainda o que estou fazendo e minha fala não são a mesma coisa. No exemplo dado

acima, é como se o cliente dissesse "estou lhe pedindo que me diga se estou certo ou não", mas isso dito de forma reflexiva, e não de forma direta como seria, por exemplo, "peço-lhe que me diga...". - Acima desse nível, então, o de maior integração seria aquele em que a vivência ocorre no ato do reconhecimento. Aqui, como diria Rogers, já não existe um sujeito que age, mas o sujeito é a própria ação. Ou, como diria Merleau-Ponty, não existe um pensador que pensa e expressa seus pensamentos no discurso, mas seu pensamento é seu falar, e melhor seria dizer com o verbo: seu pensar é seu falar, assim como esse seu falar é seu ser ou seu estar sendo. Esta é a verdadeira fala original, autêntica.

4) é nesse nível que o gesto significativo que se segue à fala participa da mesma intencionalidade, tornando-se também ele palavra, e às vezes substituindo à própria palavra sonora, que passa a ser insuficiente face à força da intenção. Lembro-me de Gandhi que, interrompendo as discussões, deixando-as mesmo inacabadas, levantou-se e dirigiu-se para a cidade que era o foco da guerra civil, para lá jejuar: e esta foi a sua palavra. Aqui a palavra é o ato, e o ato é palavra. Em termos de compromisso da pessoa, ou seja de movimento dela, de ser portanto, essas duas coisas que designamos em separado, e que são manifestações diversas, palavra e ato, a nível daquilo que está sendo manifestado e realizado, são pura e simplesmente a mesma coisa. Mas isso quer dizer que aqui não apenas a vivência e o reconhecimento são a mesma coisa, mas também que a pa-

lavra é o envolvimento da pessoa, sua fala é a efetiva entrada num caminho. Como a vivência é relacional, a fala autêntica, enquanto movimento da pessoa é a transformação do mundo, como diria Paulo Freire. Vivência, reconhecimento e atos subsequentes são a mesma coisa enquanto processo, mesmo que possam ser distinguidos como aspectos ou manifestações diferentes desse único processo.

5) É curioso notar que a situação de maior distanciamento da vivência (o nível inferior da escala), se assemelha àquela de menor distanciamento (o nível superior da escala). Nas duas não há uma reflexão separada. A diferença está no grau de integração da pessoa. A ausência de reflexão separada ocorre por pobreza no primeiro caso, e por riqueza no segundo.

Um observador poderia ver na primeira situação que existem possibilidades humanas não usadas. E provavelmente exista uma angústia conseqüente a esse fato, um sentimento vago de insatisfação; ou mesmo ocorrências mais ou menos estranhas que irrompem na vida da pessoa sem que ela saiba de onde vêm, e que mostram a existência de uma espécie de sub-mundo que às vezes se manifesta. Já na outra situação, o sentimento de insatisfação que poderia existir é outro (ligando-se à condição "inconclusa" do ser humano, como vimos no capítulo 7), e faz apelo não a um sub-mundo, mas a um supra-mundo, diríamos, que pode se fazer presente sob a forma de um projeto que lança o sujeito sempre para além.

é preciso lembrar, contudo, que a atuação do terapeuta ou do educador não é necessariamente aquela consequente à postura deste observador, mas aquela de um participante que entra na relação, como vimos, pois é só na relação, ou através dela, que a fala vem a ser autêntica.

6) O estatuto existencial da vivência não é o mesmo nessas diversas situações. Ela não pode ser definida da mesma forma em cada situação. Ela só é plena quando "informada" pela palavra (ou por algum comportamento que exerça a mesma função). É o que Rogers chama de experiência plenamente vivida, como algo diferente de experiência simplesmente. E creio que a respeito dessa variação de estatuto existencial, Rogers foi mais claro que o próprio Gendlin.

7) Também o estatuto existencial da fala não é o mesmo nas diversas situações. É por isso, aliás, que é tão difícil falar da vivência e da fala em geral. Nas situações de maior distanciamento a fala não tem nenhuma relação com a vivência, a não ser uma relação simbólica no sentido restrito do termo, e não conhecida ou experimentada explícita e intencionalmente pelo sujeito. Na situação intermediária, fala e vivência se relacionam intimamente, e a fala desencadeia novas vivências e atos. Na situação de integração a fala é a vivência, e é só aqui que a linguagem é plenamente performativa, isto é, cumpre o que anuncia, e instaura um processo vivencial.

8) Os próprios atos subsequentes também não têm o mesmo estatuto existencial enquanto significativos. Nas situações de maior distanciamento eles serão conseqüências ou decorrências mais ou menos mecânicas das falas, enquanto que nas de maior integração eles participam da intencionalidade mesma da fala, sendo então plenamente significativos como presença humana que atribui um sentido e cria um mundo. Portanto será só nessa situação que eles serão verdadeiramente transformadores do mundo. Nas outras eles representarão repetições ou rearranjos apenas.

9) Também é só na situação de maior integração que podemos falar plenamente de decisão, interpretação (fundadora) e reciprocidade. É aí que a decisão é livre ou plenamente decisão, é aí que a fala atribui um sentido que arremata a experiência, e é aí que a fala é uma resposta, um posicionar-se face a, um definir a relação com o mundo. Nas situações de maior distanciamento entre experiência e representação, não faz muito sentido falarmos de decisão livre (suas decisões são pré-determinadas pelo que designamos atrás de sub-mundo), a fala não atribui propriamente um sentido mas repete um sentido pré-existente, e não se identifica com um comprometimento do falante.

10) Quando dizemos que a fala é uma atividade simbólica, isso também só se realiza plenamente ao nível de maior integração entre ela e a vivência. Nas situações inferiores sempre fica faltando alguma coisa da totalidade da função simbólica. É

nessas situações, por exemplo, que com maior propriedade podemos falar de dois níveis de significação, um literal e outro simbólico, como duas camadas mais ou menos sobrepostas, das quais aliás o sujeito não se dá conta necessariamente. E é por isso que o sujeito não é aí livre, e podemos dizer que ele é conduzido. Isso não quer dizer entretanto, que na situação de integração exista uma consciência total, e que não exista espaço para nenhum "não se dar conta". Só que aqui o não se dar conta é devido à riqueza do próprio símbolo que torna presente uma série de coisas, sem que delas necessariamente exista um conhecimento explícito (mas sem dúvida um conhecimento). - Na verdade muita coisa passa por nós sem que o saibamos explicitamente, mas é na medida em que conseguimos nos entregar, numa reciprocidade que é também transcendência em relação a nós mesmos, que estaremos de fato lidando com essas coisas mesmo sem ter delas o domínio. Há aqui também um ser conduzido, só que totalmente diferente do ser conduzido da situação de menor integração. Nesta, o ser conduzido não é uma abertura, mas um fechamento. Naquela, é um abrir-se para um processo maior, de cujo acolhimento depende nossa realização. Isso quer dizer que a atuação de nosso potencial depende de um acolhimento, ou, em outras palavras, de uma sintonia com um processo que é maior que nós mesmos isoladamente considerados.

11) O que faz a pessoa experienciar novos níveis de integração é, pois, a vivência de uma relação genuína (cujas condições estudamos principalmente com Buber, no cap.2). Uma revelação

didática da desintegração e das relações simbólicas entre os elementos desintegrados, o que faz imediatamente, é aumentar o conhecimento (como algo que pode permanecer também não integrado na vivência plena), o que não é ainda uma experiencição de um nível superior de integração.

12) A fala original primitiva parece ter sido uma fala autêntica (a despeito de suas eventuais pobreza conceituais), onde idéia e poder estão indissociáveis. Mas não podemos saber isso com certeza. Em todo caso uma análise fenomenológica da fala parece revelar que as falas em que idéia e poder estão mais ou menos dissociados, representam situações derivadas ou secundas em relação àquelas de maior integração.

13) Essa dissociação, derivação ou secundariedade se faz em duas direções que podem ou não se combinar. Uma é a que conduz ao discurso filosófico ou científico, por exemplo, como um estágio mais desenvolvido de objetividade. E outra a que conduz à fala banal, corriqueira, cotidiana que se caracteriza pelo seu desprovimento de presença.

14) Em ambas essas direções, entretanto, podemos falar de maior ou menor inautenticidade. E aqui o critério não é meramente formal, ou uma simples questão de registro, mas é uma questão do tipo de integração na totalidade viva da pessoa. O discurso especulativo será autêntico se, embora num registro de maior distância em relação à vivência, ainda assim repre-

sentar um despertar da experiência, também na linha do poder, e não apenas numa linha semântica. A autenticidade é um nível mais abrangente de verdade. Pode existir um discurso especulativo conceitualmente correto, mas, como um todo, inautêntico, na medida, por exemplo, em que não compromete a pessoa e portanto não leva adiante sua experiência. E esse critério mais abrangente acaba sendo também mais radical, a ponto de contaminar o outro critério: poderíamos dizer que um discurso correto mas inautêntico é, pelo menos, suspeito em sua confiabilidade.

E quanto à fala banal, não podemos dizer que ela é sempre inautêntica, nesse sentido em que nem sempre temos que estar "falando sério", ou seja, vivendo a palavra na plenitude de sua dimensão. O bate-papo descomprometido também tem seu espaço válido no conjunto de nossa vida. Ele será inautêntico quando estiver ocupando um lugar que não deveria estar ocupando. Aí, sim, é que a fala banal nos distancia de nós mesmos. Se permanermos nela, estacionaremos nosso viver.

- 2 -

Por "gênese da fala" refiro-me aqui principalmente a três situações: o nascimento de uma fala original, a produção original de todo um discurso, e o nascimento de falas autênticas a partir de uma situação onde predominam falas inautênticas. Penso que essas três situações podem aqui ser tratadas sob essa denominação genérica. Para fazer isso retomo agora aquele

texto que chamei de "observações de meu processo de estar fazendo uma tese", e que está no começo da introdução deste trabalho. Na realidade ele ilustra o que queremos aqui sintetizar, e podemos comentar aqueles pontos com essa finalidade. Os números dos parágrafos abaixo correspondem aos números dos parágrafos daquele texto.

1) Existir uma direção para a tese, que, no entanto, não é ainda um título, ilustra o fato de haver uma mobilização interior já capaz de guiar o projeto, mas que não é ainda sua palavra final pronunciada. Trata-se de uma intenção significativa em estado nascente, que já é uma "idéia-força", mas que não se conhece plenamente como "idéia" porque não está formada, mas que apesar de tudo já tem um poder de guiar os esforços de produção ou de expressão. A intenção significativa em estado nascente, corresponde nesse contexto da gênese da fala, à vivência em parte formada, enquanto projeto que caminha para seu reconhecimento final. A relação que existe entre o projeto e a redação final (da tese), ou entre a intenção (de terapia, por exemplo) e as falas autênticas que a concretizam, é também como a relação entre a vivência e o reconhecimento de que falávamos acima, porque o segundo termo informa e arremata o primeiro compondo-se com ele, só que aqui isso é visto no transcorrer do tempo, como um processo de criação. A intenção, aqui, precede a palavra (a fala ou o discurso). E a produção de um discurso é ao mesmo tempo a gestação de uma idéia e a concretização de um poder ou dinamismo. Acredito que é essa a

situação que se aproxima mais daquilo que ocorre em psicoterapia e educação: o esforço é de criar, e não simplesmente de descobrir o que já está criado. E essa criação tem um aspecto semântico (nunca completo), e um aspecto dinâmico, de força, poder, de algo que se faz presente.

2) São os atos (como escrever ou falar, ou pesquisar) que vão tornando a intenção mais firme, isto é, vão dando a ela mais força no sentido de tender à sua expressão-criação completa (sem prejuízo do fato de ir tornando-a também mais clara).

3) O sentido de cada expressão parcial produzida como um esboço prévio quando surge antes do próprio conjunto completo, é o de um tatear ou um apontar, mas que não é suficientemente preciso embora já contenha ou proponha algo embrionário e que esteja guiando as expressões parciais. É diferente do caso em que estou tentando me lembrar do nome de uma pessoa que conheço, e não consigo. Aqui existe algo que me guia, certamente, e permite saber com certeza que não é "João" nem "Pedro", mesmo antes de eu me lembrar do nome certo. Mas aqui, aquilo que me guia já está formado, embora não seja lembrado, enquanto que no primeiro caso o que me guia ainda não está formado, se bem que já tenha um poder de guiar. - A completude de cada parte produzida a meio caminho do processo, só é possível com a completude do todo. O sentido completo de cada expressão parcial, enquanto prévia, não existe; ele só é dado em função do conjunto completo. É a expressão parcial prévia, entretanto, que

inicia a construção do sentido. É como se eu procurasse ver como me comporto diante de um determinado problema, para vir a conhecer meus próprios critérios de comportamento. - A conclusão de cada parte do discurso só será possível quando o todo estiver formado; ou: a plenitude de sentido de cada decisão prévia ou provisória, só existirá na decisão final (que aquela anterior pre-para). E mesmo esta decisão final, ao mesmo tempo que retoma e completa (transformando) o sentido das anteriores, em relação a posteriores é informe, incompleta e preparatória. Quando a expressão tiver chegado a algum acabamento ou fechamento de uma etapa, ela já passa a existir no passado, mesmo que esse passado venha a integrar o presente como preparação do futuro. Mas a cada passo algo se cria, por mais continuidade que tenha em relação ao passado. Nesse sentido podemos dizer que a atualidade é fugaz, e o que existe é o processo.

4) Um outro fator importante na gestação da idéia-poder-fala é o destinatário e a posição que tomo face a ele. Conheço-me em minha intenção significativa através de minhas efetivas tomadas de posição face a alguém. É no face a que eu me defino. (Desnecessário é lembrar a importância que isso tem para a psicoterapia e para a educação.) A gestação de uma idéia ou a produção original da palavra é um fato relacional: a palavra é relacional. Não no sentido de ela ser um mero efeito mecânico em mim da presença do outro. Aliás, isso não seria relacional. A palavra verdadeira é totalmente minha, mas ela se dá face a

alguém, ela é sempre dirigida_a alguém. Não falo apenas na presença de: falo para. Isso está incluído na intenção significativa, e portanto determina aquilo que falo e determina a própria relação que a fala constitui.

O que significa então o falar para si mesmo? Seria isso um fenômeno original, ou um fenômeno derivado? O falar para si mesmo pode ser um fenômeno derivado e portanto não propriamente criativo. Quando muito dedutivo. Mas acredito que possa ser também um falar original. Só que, então, o "para si mesmo" deve ser relativizado. Ele significará, na realidade, que o interlocutor não está fisicamente presente. Mas sempre haverá nessa hipótese, um interlocutor intencionalmente presente, mesmo que não seja facilmente identificável, nem mesmo, quem sabe, para o próprio sujeito falante. Seu falar aqui será uma instância, ainda que remota, de uma relação; sem o que ele não poderia ser propriamente um falar no sentido original do termo.

Além disso o tipo de relação criada entre os interlocutores depende do grau de autenticidade da fala. Poderíamos dizer que a fala original, autêntica, cria uma relação autêntica (se houver reciprocidade), e que falas secundárias só criam relações inautênticas (e que não serão propriamente relações, mas relacionamentos, como diria Buber), a não ser quando já inseridas num todo relacional, e consideradas e vividas nesse todo. A relação de dominação (com suas variantes possíveis) é na realidade uma relação inautêntica (um relacionamento e não uma relação), criada por uma fala inautêntica (e é por isso que

tanto o opressor como o oprimido são alienados nessa relação). O tipo de distribuição de poder que a fala estabelece dependerá do grau de autenticidade dela. E a mais autêntica relação, confirmadora das pessoas envolvidas e não opressora, é a que corresponde a falas autênticas. - O que existe é a interlocução, e portanto uma interação de poder; a fala em si considerada, é uma abstração, ou um fenômeno derivado. Este é o fundamento da dimensão política da fala.

5) Se considerarmos o conteúdo de um discurso original, o mundo que ele cria, quando vamos buscar sua origem no sujeito falante, podemos usar a expressão "ignorância": o sujeito ignora essa origem. E isso porque quanto mais recuamos da produção final em direção à sua mobilização prévia, tanto mais informes vão sendo os conteúdos específicos. Na origem, enquanto conteúdos específicos, eles são simplesmente ignorados. Ao olhar para uma tese acabada, ou para uma vida definida com opções claras (o que não quer dizer imutáveis), sabemos que esse conteúdo pode ser explicado em função de outros dados objetivos: "levando em conta tais circunstâncias, minha opção de vida é tal", ou "confrontando o pensamento de tais autores com tais problemas profissionais, pode-se concluir que...". Por este caminho objetivo chegamos a uma origem "objetiva" da tese ou de uma definição de vida, que, na realidade, apenas a "explica" em parte. E é nessa linha objetiva de considerações que iremos encontrar as questões da coerência, da lógica, do método, mas também as questões das determinações culturais ou co-

letivas, como por exemplo, as da língua que instrumentaliza essas produções, e as do momento de uma problemática objetiva. Contudo, quando me perguntava pela origem daquela direção que orienta a construção do projeto, estava mais me referindo à sua origem subjetiva: de onde surge, do interior do indivíduo, uma determinada intenção significativa. Se fizermos essa pergunta desde o enfoque da consciência, a resposta é que ignoramos. A ignorância, isto é, aqui, a inconsciência, aparece mais como resposta a uma pergunta muito específica: a da origem não objetiva, mas subjetiva, e considerada em termos de vivência, ou consciência no sentido amplo. Essa inconsciência é como uma pré-consciência, porque é informe, ou parcialmente informe. Não pode ser totalmente informe porque senão não existiria enquanto experiência, e não guiaria. Mas não é formada completamente porque senão seria a própria consciência explícita, ou a expressão acabada do projeto. Diríamos que são conteúdos dispersos, ou amalgamados (depende do ponto de vista), cujas relações com outros conteúdos não está, por isso mesmo, estabelecida, e cuja significação, portanto, não está feita. Mas devemos acrescentar que quando essas relações que faltam, se estabelecem, ocorre uma como que mutação, e as leis com as quais poderíamos explicar o mundo desses conteúdos enquanto dispersos ou amalgamados (do ponto de vista da consciência expressa), já não explicam mais o mundo deles enquanto relacionados, ou distintos. O que quero dizer é que quando esses conteúdos se relacionam, distinguem-se, ou diferenciam-se, eles passam a constituir uma outra ordem de coisas.

6) e 7) Mas se eu mudar o ponto de vista, e não mais buscar sua origem enquanto conteúdos específicos, mas enquanto mobilização prévia, mais na linha do poder como dimensão pré-semântica do símbolo, então poderei discernir uma origem identificável. No nosso exemplo, o que eu queria era desenvolver um projeto que fosse importante para mim pessoalmente e profissionalmente. E isso era muito claro, se bem que eu não pudesse prever onde isso me conduziria. Era uma decisão que geraria outras decisões. E essa decisão se apoiava no sentimento de um valor. Esse sentimento de valor possui uma força e uma direção, um dinamismo e um critério. No desenvolvimento de um projeto, esse dinamismo e esse critério (claros) são mais importantes do que aqueles "conteúdos ignorados". Apoiando-me nesse dinamismo-e-critério eu estarei de fato lidando com aqueles conteúdos da forma mais útil para a construção do projeto.

8) e 9) O termo "projeto" precisa ser agora esclarecido. Não se trata aqui de algo como um projeto de construção, como os feitos na engenharia ou arquitetura. Estes, não contêm apenas um esboço embrionário da obra completa; eles já devem ter todos os cálculos e prever detalhes de tal modo que só falte a execução. No caso de um projeto de tese (tal como este), de um projeto educacional (no educando, ou enquanto já incluindo o educando), ou do projeto de fazer uma psicoterapia (na pessoa do paciente), o sentido é diferente: aqui a obra final não é apenas a execução de algo prévio completo em seu nível. O pro-

Projeto aqui contém uma direção, certamente, mas já é uma primeira realização de uma "intuição". E ele mesmo evolui junto com a realização da "pesquisa", e, a rigor, poderíamos dizer que sua completude vem a ser a obra acabada: nesse sentido é que existem vários projetos sucessivos que representam aproximações cada vez maiores da obra ou de alguma parte sua. E por mais diferentes que sejam entre si, apontam numa mesma direção, que no entanto não pode ser totalmente definida antes do acabamento que será a "última redação", mas pode ser participada por quem se encontra no interior de seu movimento. Ele é uma intenção, que concretiza uma percepção ou intuição e uma decisão de desenvolvimento, e já representa um primeiro passo nesse desenvolvimento. Os passos seguintes serão outras tantas percepções e decisões que fazem evoluir o projeto. Uma primeira expressão sua interação com situações (que aliás se definem em função dele próprio), e vai gerando novas percepções e posicionamentos. Em algum nível de profundidade a intuição pode permanecer única, mas ela vai se explicitando através de posicionamentos sucessivos do sujeito. E ele só conhece plenamente sua intuição, quando consegue expressá-la. Antes disso ela é apenas um "voto", como diria Merleau-Ponty. - A função básica do educador é permitir uma exploração desse "voto", reconhecendo-o como tal primeiramente, e permitindo sua interação com situações diversas (que ele pode prover até, mas não só ele), nas quais interações, ele - o voto - vai se explicitando e se realizando. Não muito diferente é a função do terapeuta. O que mais difere aqui é a natureza do voto que a pessoa traz, e não tanto a atitude do profissional.

10) Na verdade o desenvolvimento, produção e realização do projeto dão-se por decisões: é tão válido dizer isto quanto dizer que é por percepções. Percepções não se nos abrem a não ser que nos posicionemos de forma a ver. Uma tese, uma terapia, uma fala original, correspondem tanto a processos perceptivos ou de pensamento, quanto a processos decisórios. Um resultado a nível de expressão acabada não é dedução de uma vivência, mas transporta a própria vivência para outro estágio existencial, representando isso uma mutação, e não apenas uma decorrência. Na evolução de um projeto não se trata apenas de esclarecer, mas também de decidir para onde olhar, ou como me posiciono.

11) a 15) Existe ainda, contudo, um outro tipo de relação na realização de um projeto. No nosso exemplo, é a que existe entre o processo de evolução da idéia da tese, e um processo pessoal do sujeito que, em termos de significado direto, não tem nada a ver com a tese, mas sim em termos de relação simbólica. E, mais amplamente, a relação vislumbrada entre esses dois processos e um outro, coletivo. Decisões em cada um desses processos determinam possíveis avanços nos outros.

Trata-se de níveis mais ou menos autônomos de um único processo global só abarcável em termos de símbolo (e portanto em termos de um falar autêntico). E isso significa também que os avanços reais em um nível são os que se "encontram junto" com avanços nos outros níveis. Só mudo meu pensamento, por exem-

plo, se mudar de vida; do contrário a primeira mudança será uma ilusão. Mas também só mudo de vida se mudar a forma como me envolvo num processo mais amplo, coletivo (ou quem sabe até cósmico) de mudança (o que significa: se mudar a forma como me relaciono com as pessoas com quem de fato participo desse processo mais amplo). Mas também podemos dizer que questões intelectuais só são relevantes se forem expressões de questões de vida, e que estas, enquanto problemas pessoais concretos, são também, a seu modo, expressões pessoais de situações coletivas. Mas raciocinar em direção inversa também é válido: o que fazemos a nível individual, se for real, terá uma repercussão a nível coletivo, do contrário não será real. Não estamos afirmando que exista uma dependência mecânica desses níveis, um para com o outro, mas que eles, de alguma forma, "evoluem juntos".

16) Na medida em que uma fala é original ela não pode ser fixada: isto seria uma secundarização. Mesmo quando conseguimos concluir um projeto ele já nos abre novas perspectivas possibilitando outros posicionamentos. Se nos retivermos nesse momento estaremos estagnando a vida. Mudar sempre, então? Não, mas manter-se vivo. O "mudar sempre" pode ser vivido como um programa, e portanto como um processo todo ele secundário, enquanto que o que interessa é a atualidade do original, o que inevitavelmente nos colocará em processo.

17) Naquele relato pensei ter dito tudo isso que estou aqui dizendo agora, só que sob forma de ilustração, e não tão explicitamente nem para mim, naquela ocasião; mas já tornando presente uma vivência.

18) De certa forma é uma coincidência que meu assunto possa ser ilustrado pelo próprio processo de estar escrevendo. Mas acredito que isso, de algum modo ainda que mais indireto, deveria estar ocorrendo com todos os projetos que se pretendam "originais".

Existe um momento que "sentimos" que terminou. Mesmo que esse término seja de um ciclo, etapa ou momento, embora não do processo como um todo. Mas é preciso também decidir terminar, pois há sempre algo que poderia ainda ser dito. E não decidir aqui (e continuar falando) seria estagnar a vida, pois é com essa decisão que se muda de nível; é esta decisão, apoiada sem dúvida no sentimento de completude de uma presença, que transporta o sujeito.

...oooOooo...

BIBLIOGRAFIA DE AUTORES CITADOS

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. (Original italiano de 1960). Trad. Alfredo Bosi. São Paulo, Mestre Jou, 1970.
- ALBERONI, Francesco. Enamramento e Amor. (Original italiano de 1979). Trad. Ary Gonzales Galvão. 4a.ed. Rio de Janeiro, Rocco, 1988.
- AMATUZZI, Mauro M. Reflexões sobre um curso com Paulo Freire: uma carta. Revista das Faculdades Franciscanas (Psicologia III). Vol.3, nº2, p.23-32, 1985.
- AMATUZZI, Mauro M. Os Sonhos na Psicologia Medieval. Trabalho apresentado ao 3º Encontro Latino-Americano da Abordagem Centrada na Pessoa, São Bento do Sapucaí (SP), 01 a 07 set. 1986.
- BASAGLIA, Franco, org. L'Institution en Négation. Rapport sur l'Hôpital Psychiatrique de Gorizia. (Original italiano de 1960). Trad. Louis Bonalumi. Paris, Seuil, 1970.
- BOSS, Medard. Angústia, Culpa e Libertação - Ensaio de Psicanálise Existencial. (O prefácio da ed.original é de 1973) Trad. Bárbara Spanoudis. 3a.ed. São Paulo, Duas Cidades, 1981.
- BOSS, Medard. Na Noite Passada Eu Sonhei... Trad. George Schlesinger, rev. Solon Spanoudis e David Cytrynowicz. São Paulo, Summus, 1979.
- BRANDÃO, Carlos R. A Educação como Cultura. São Paulo, Brasiliense, 1985.

- BUBER, Martin. Do Diálogo e do Dialógico. (Original alemão; inclui: Diálogo, orig. 1930; A questão que se coloca ao indivíduo, orig. 1933; Elementos do inter-humano, orig. 1953) Trad. Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo, Perspectiva, 1982.
- BUBER, Martin. Eclipse de Dios - estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía. Buenos Aires, Nueva Vision, 1984.
- BUBER, Martin. Eu e Tu. (Original alemão de 1923). Trad., introd. e notas, Newton Aquiles von Zuben. 2a.ed. São Paulo, Cortez e Moraes, 1979.
- BUBER, Martin. The Knowledge of Man. Intr. Maurice Friedman, trad. Maurice Friedman e Ronald Gregor Smith. London, George Allen & Unwin, 1965.
- BUBER, Martin e ROGERS, Carl R. Dialogue between Martin Buber and Carl Rogers. In: BUBER, M. The Knowledge of Man. London, George Allen & Unwin, 1965. p.166-184.
- BURTON, Arthur. Teorias Operacionais da Personalidade. Trad. Carlos Alberto Pavanelli, rev. técnica José Luis Meurer. Rio de Janeiro, Imago, 1978.
- CASTORIANDES, Cornelius. A Instituição Imaginária da Sociedade. (Prefácio do original de 1974). Trad. Guy Reynaud, rev. Luis Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- CATÃO, Francisco A.C. O que é a Teologia da Libertação. São Paulo, Nova Cultural, Brasiliense, 1986. (Primeiros Passos, 83).

- CHAUF, Marilena de S., consult. Merleau-Ponty (1908-1961).
Vida e Obra. In: MERLEAU-PONTY, M. Textos Selecionados.
São Paulo, Abril Cultural, 1980. p.V-XIV.
- CORETH, Emerich. Questões Fundamentais de Hermenêutica. (O-
riginal alemão de 1969). Trad. Carlos Lopes de Matos. São
Paulo, EPU/EDUSP, 1973.
- FIORI, Ernani M. Aprenda a dizer sua palavra. In: FREIRE;
P. Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.
p.1-15.
- FORGHIERI, Yolanda C., org. Fenomenologia e Psicologia. São
Paulo, Cortez / Autores Associados, 1984.
- FREIRE, Paulo. A Importância do Ato de Ler. 3a.ed. São Pau-
lo, Autores Associados / Cortez, 1983. (Col.Polêmicas do
Nosso Tempo).
- FREIRE, GADOTTI & GUIMARXES. Pedagogia: Diálogo e Conflito.
Ver: GADOTTI.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. (Original de 1968)
Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.
- FROMM, Erich. Análise do homem. Trad. Octávio Alves Velho.
9a.ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.
- FROMM, Erich. O Medo à Liberdade. Trad. Octávio Alves Velho.
Rio de Janeiro, Zahar, 1972.
- GADOTTI, Moacir. Pensamento Pedagógico Brasileiro. São Pau-
lo, Ática, 1987.
- GADOTTI, Moacir, FREIRE, Paulo, e GUIMARAES, Sérgio. Pedagogia:
Diálogo e Conflito. São Paulo, Cortez / Autores Associados
1986.

- GENDLIN, Eugene T. *The Client's Client: Edge of Awareness*. In: LEVANT, R.F. & SHLIEN, J.M., org. *Client-Centered Therapy and the Person-Centered Approach: New Directions in Theory, Research and Practice*. New York, Praeger Publishers, 1984. p.76-107.
- GENDLIN, Eugene T. *Existencialism and Experiencial Psychotherapy*. In: HART, J.T. & TOMLINSON, T.M., org. *New Directions in Client-Centered Therapy*. Boston, Houghton Mifflin, 1970.
- GENDLIN, Eugene T. *Experiencing and the Creation of Meaning. A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective*. New York, The Free Press of Glencoe, 1962.
- GUSDORF, Georges. *A Eala*. (Ed. francesa de 1953) Porto, Despertar, 1970.
- HART, Joseph. *The Development of Client-Centered Therapy*. In: HART, J.T. & TOMLINSON, T.M. *New Directions in Client-Centered Therapy*. Boston, Houghton Mifflin, 1970
- HOTTOIS, Gilbert. *L'Inflation du Langage dans la Philosophie Contemporaine - causes, formes et limites*. Ed. de l'Université de Bruxelles, 1979.
- HEIDEGGER, Martin. *Achegamento vers la Parole*. (Original alemão de 1959) Trad. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier, e François Fédier. Ed. Gallimard, s.d.
- LADRIERE, Jean. *A Articulação do Sentido*. (Original francês, de 1970). Trad. e pref. de Salma Tannus Muchail. São Paulo, EPU / EDUSP, 1977.
- LADRIERE, Jean. *Le Discours Théologique et le Symbole*. *Revue des Sciences Religieuses*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 49e. Année, n°1-2, p.116-141, 1975.

- LEVANT, R.F. & SHLIEN, J.M., org. Client Centered Therapy and Person Centered Approach: New Directions in Theory, Research and Practice. New York, Praeger Publishers, 1984.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Phénoménologie de la Perception. (Tese defendida em 1945). Paris, Gallimard, 1967.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. La Structure du Comportement. (1a. ed. de 1942). Paris, Presses Universitaires de France, 1972.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Textos Seleccionados. Trad. e notas Marilena de Souza Chauí, e outros. São Paulo, Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).
- MOREL, Georges. Le Signe et le Singe. Paris, Aubier, 1985.
- PUENTE, Miguel de la, GALLO, Suely R., e CURY, Vera E. O caso "Miss Mun": estudo do processo experiencial psicoterapêutico pela escala de experienciamento de Gendlin e Tomlinson. In: KNOBEL, Maurício e SAIDEMBERG, Sílvio, org. Psiquiatria e Saúde Mental. São Paulo, Autores Associados, 1983. p.157-164.
- PUENTE, Miguel de la. O Ensino Centrado no Estudante: renovação e crítica das teorias educacionais de Carl Rogers. São Paulo, Cortez e Moraes, 1978.
- PUENTE, Miguel de la, GALLO, Suely R. e CURY, Vera E. Um estudo exploratório sobre a relação existente entre nível de experienciamento (experienting) e grau de distúrbio em pacientes psicóticos. In: KNOBEL, Maurício e SAIDEMBERG, Sílvio, org. Psiquiatria e Saúde Mental. São Paulo, Autores Associados, 1983. p.165-187.

- PUENTE, Miguel de la. Experienciação (experiencing) em psicoterapia. Psicologia Clínica e Psicoterapia. Junho, 1979. p.27-32.
- REICH, Wilhelm. Escuta_Zé_Ninguém. (texto escrito em 1946). Trad. Maria de Fátima Bivar. 10a. ed. Lisboa, Martins Fontes, 1982.
- REZENDE, Antônio Muniz de. Educação_e_Ser-no-Mundo. Campinas, 1978. 343p. Tese (Livre Docência). Faculdade de Educação, UNICAMP.
- REZENDE, Antônio Muniz de. Fenomenologia e Dialética. In: FORGHIERI, Yolanda C., org. Fenomenologia_e_Psicologia. São Paulo, Cortez / Autores Associados, 1984. p.35-48.
- RICOEUR, Paul. O_Conflito_das_Interpretações: ensaios de hermenêutica. (Original francês de 1969). Trad.Hilton Japiassú. Rio de Janeiro, Imago,1978.
- RICOEUR, Paul. Parole et Symbole. Revue des Sciences Religieuses. Université des Sciences Humaines de Strasbourg. 49e.Année, n°1-2, 1975. p.142-161.
- ROGERS, Carl R. Um_Jeito_de_Ser. (Original americano, em livro 1980). Trad. Maria Cristina M.Kupfer, Heloisa Lebrão, Yone S.Patto; rev. Maria Helena S.Patto. São Paulo, EPU, 1983.
- ROGERS, Carl R. Sobre_o_Poder_Pessoal. (Original americano 1977). Trad. Wilma M.A. Penteado, rev. Estela dos Santos Abreu. São Paulo, Martins Fontes, 1978.
- ROGERS, Carl R. Psicoterapia_e_Consulta_Psicológica. (Original americano 1942). Trad. Manuel José do Carmo Ferreira. Santos (SP), Martins Fontes, 1973.

- ROGERS, Carl R. A_Terapia_Centrada_no_Paciente. (Original americano 1951). Trad. Manuel do Carmo Ferreira. Santos (SP), Martins Fontes, 1974.
- ROGERS, Carl R. Tornar-se_Pessoa. (Original americano 1961). Trad. Manuel J. do C.Ferreira, rev.Rachel Kopit. São Paulo, Martins Fontes, 1985.
- ROGERS, Carl R. A_Way_of_Being. Boston, Houghton Mifflin, 1980.
- ROGERS, Carl R. & KINGET, Marian. Psicoterapia_e_Relacões_Humanas...Teoria_e_Prática_da_Terapia_Não-Diretiva. (Edição original em francês). Trad. Maria Luisa Bizzotto, sup.téc. Rachel Kopit. Belo Horizonte, Interlivros, 1975. 2v.
- ROGERS, Carl R. & ROSENBERG, Rachel L. A_Pessoa_como_Centro. São Paulo, EPU / EDUSP, 1977.
- ROGERS, Carl R. & WOOD, John K. Teoria Centrada no Cliente: Carl R.Rogers. In: BURTON, Arthur. Teorias_Operacionaisda Personalidade. Rio de Janeiro, Imago, 1978.
- ROGERS, Carl R., e outros. Em_Busca_de_Vida: da terapia centrada no cliente à abordagem centrada na pessoa. São Paulo, Summus, 1983.
- ROGERS, Carl R. e outros. Development of a Scale to Measure Process Changes in Psychotherapy. Ver WALKER, A.M. e outros.
- ROGERS, Carl R., e outros. The_Therapeutic_Relationship_and Its_Impact: a_Study_of_Psychotherapy_with_Schizophrenics. Madison, University of Wisconsin Press, 1967.
- SARTRE, Jean Paul. L'Être_et_le_Néant; Essai d'Ontologie phénoménologique. Paris, Gallimard, 1948.

- SARTRE, Jean Paul. O Existencialismo é um Humanismo. Trad. e notas Vergílio Ferreira. 3a.ed. Lisboa, Presença, s.d.
- SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de linguística Geral. (Original francês 1916). Org. Charles Bally e ASibert Secheaye, col. Albert Riedlinger. 12a.ed. São Paulo, Cultrix, s.d.
- SAVIANI, Demerval. Educação: do senso comum à consciência filosófica. São Paulo, Cortes / Autores Associados, 1980.
- SPIEGELBERG, H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry: a Historical Introduction. Evanston, Northwestern University Press, 1972.
- SPRANGER, Eduard. Formas de Vida - Psicologia entendida como Ciência do Espírito e ética da Personalidade. (2a.ed. alemã de 1921). Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- TILLICH, Paul. A Coragem de Ser. (Original americano 1952). Trad. Eglê Malheiros. 3a.ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- VOGT, Carlos. Linguagem, Pragmática e Ideologia. Campinas (SP), HUCITEC / FUNCAMP, 1980.
- WALKER, A.M., RABLEN, R.A. e ROGERS, C.R. Development of a Scale to Measure Process Changes in Psychotherapy. Journal of Clinical Psychology. Vol. XVI, 1960. p.79-85.

...oooOooo...