

Venicio A. de Lima
Clifford G. Christians

Paulo Freire: A Dimensão Política da Comunicação Dialogal*

O crescente poder dos meios de comunicação eletrônicos unidirecionais recolocou o diálogo como um tema de pesquisa, cada vez mais pertinente nos estudos sobre comunicação. Todas as nossas realizações técnicas no setor, do telégrafo ao Intelsat, transmitem as informações essencialmente numa única direção. Até mesmo Norbert Wiener — pai dessa revolução na comunicação que foi a cibernética — revelava preocupação diante do seu caráter manipulatório.¹ O clássico estudo de Wright Mills referia-se ao fluxo unidirecional de informação como indicativo de uma sociedade de massa;² e nem mesmo nossos mecanismos mais sofisticados diminuíram essa preocupação. O telégrafo de segunda geração — ou seja, bidirecional, formando um sistema plenamente interativo — gera a esperança de uma mudança nesse padrão; mas continua a ser um ideal virtualmente não realizado e, em si mesmo, estimula o debate sobre o que significa efetivamente uma autêntica bidirecionalidade.

Desse modo, os especialistas nos meios de comunicação — que assistem a uma crescente concentração econômica e tecnológica — voltam-se com vivo interesse para a comunicação dialogal e para seus mais

brilhantes defensores, desde o filósofo Kierkegaard até o psicólogo Carl Rogers. Mas algumas idéias não menos fundamentais podem ser encontradas no próprio Martin Buber, cujo "Eu-Tu" domina o quadro dialógico de referência.

Todavia, uma questão decisiva sobre Buber e a visão dialógica da qual ele é arquétipo centra-se sobre sua ambigüidade política. Essa dúvida é particularmente pertinente para os que são atraídos pela teoria dialógica, fora dos quadros de uma rebelião contra os meios de comunicação modernos tecnologicamente orientados e dominados pelo espírito da eficiência. A bidirecionalidade radical de Buber representa evidentemente uma alternativa renovadora, mas sua acuidade política parece embotada ou mesmo inexistente. Decerto, essa aparente inadequação nada tem a ver com a própria atitude de Buber. Sua biografia está repleta de posições dotadas de sensibilidade social e ele vê o diálogo, numa perspectiva social, como "o problema central da humanidade". Mas o caráter não-direcional, humano, comunitarista da teoria empresta ao diálogo uma aparência romântica e ingênua, em particular para os especialistas em comunicação convencidos de que a "unidirecionalidade" é nada mais que um eufemismo para designar a concentração do poder.

Compartilhamos essas dúvidas sobre Buber e a perspectiva que ele representa. Por isso, nosso objetivo neste ensaio é desenvolver o aspecto político da comunicação dialógica, valendo-nos das formulações do brasileiro Paulo Freire. Freire baseia-se inteiramente na comunicação como diálogo. Ele aceita seus pressupostos básicos o amor como fundamento, a auto-suficiência como tabu, a confiança recíproca como o *summum bonum* e o caráter *a priori* das relações entre os homens. Contudo, devido às circunstâncias singulares em que se desenvolveram seu pensamento e sua teologia, Freire busca estabelecer o diálogo como centro do processo de libertação humana. Ele é um claro exemplo de como um engajamento religioso influencia profundamente a teorização e a atividade de uma pessoa.³

* Publicado na revista *Communication Research*, em número especial sobre "Comunicação e espiritualidade".

1. Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1954, pp. 12-27; e *Cybernetics: On Control and Communication in the Animal and the Machine*, ed. revista, Cambridge, MIT Press, 1961, cap. II.

2. C. Wright Mills, *The Power Elite*, New York, Oxford University Press, 1956, cap. 13.

3. Para uma completa descrição do engajamento religioso de Freire, cf. John Lawrence Elias, "A Comparison and Critical Evaluation of the Social and Educational Thought of Paulo Freire and Ivan Illich, With a Particular Emphasis Upon the Religious Inspiration of Their Thought", Dissertação de PhD, não publicada, Temple University, 1974.

Pode-se ler Buber e seus discípulos, pedir às pessoas que se amem mais umas às outras, mas sem se sentir compelido a existir novas estruturas institucionais. Johannesen, por exemplo, resume a obra de Buber; insiste na necessidade de uma maior análise das alternativas e investiga o uso de técnicas não obstrutivas, mas não alude a uma mudança revolucionária.⁴ Por outro lado, a obra de Paulo Freire levou-o a exilar-se de seu país e, catorze anos mais tarde, motivou um decreto no qual todos os seus livros foram proibidos na Argentina por serem politicamente perigosos.⁵ Nosso objetivo é investigar porque e como a obra de Freire, fundada na mesma teoria dialogal da comunicação que aparecem em Buber, tem uma dimensão e um impacto políticos que não encontramos em outras orientações dialogais. É evidente que a problemática social da comunicação é bastante complexa para ser resolvida por uma pessoa.⁶ Devemos resistir a essa ilusão intelectual; apesar disso seguimos a linha de argumentação de Freire e a recomendamos como uma séria contribuição à tradição da comunicação-como-diálogo.

1. Para compreender as idéias de Paulo Freire, em particular seu conceito de diálogo, deveremos tomar seriamente em consideração o contexto da sua obra. Freire escreve a partir de uma experiência histórica concreta. Ele próprio enfatiza essa circunstância. Seus livros e ensaios são reflexões sobre atividades em processo e, por isso, ele os considera sob constante revisão e correção. Vejamos como ele expressa isso em sua mais recente obra:

Todos os livros que escrevi foram, sem exceção, o relato de alguma fase da atividade político-pedagógica na qual me engajei desde minha juventude. Alguns relatam experiências já concluídas. Outros surgiram em meio a experiências em andamento [...] E, como a experiência descrita nos livros progride, sinto-me obrigado a continuar a relatar experiências capazes de aprofundar as afirmações e as análises já oferecidas ou de corrigir algumas delas.⁷

4. Richard L. Johannesen, "The Emerging Concept of Communication as Dialogue", in *The Quarterly Journal of Speech*, 57:4 (dez. 1971), pp. 378-382.

5. Aluizio Machado, "Argentina Proíbe Difusão da Obra de Paulo Freire", in *Jornal do Brasil*, 20 de outubro de 1978, p. 19.

6. A teoria crítica de Jurgen Habermas dá o exemplo de um outro especialista animado pela mesma preocupação de definir a comunicação em sua relação com a emancipação humana. Cf. Venício de Lima, "Some Explorations on the Concept of Communication as Dialogue and Its Implications for Human Liberation", ensaio não publicado, University of Illinois, 1977.

7. Paulo Freire, *Pedagogy in Process — The Letters to Guinea-Bissau*, New York, Seabury Press, 1978, p. 176. Freire afirma também: "Somente o pensamento e o estudo não produziram *Pedagogia do Oprimido*; esse livro se enraza na situação concreta e descreve as reações

Deve-se então ter em mente que Freire não teoriza abstratamente, mas descreve, reflete e analisa uma experiência concreta.

Essa “ênfase na experiência” é algo que ele tem em comum com Buber.⁸ Contudo, Buber fala principalmente da “experiência do mundo”, isto é, de coisas e de pessoas, enquanto a experiência de Freire vincula-se mais a épocas e locais específicos. É preciso recordar que o contexto das idéias de Freire é o Terceiro Mundo.⁹ Nascido no Brasil em 1921, ele cresceu conhecendo a fome e começando a compreender “a fome dos outros” numa das regiões mais pobres do mundo, o Nordeste brasileiro. Foi também aqui, com a idade de 10 anos, que Freire percebeu primeiro a existência de “muitas coisas erradas [...] nesse mundo dos homens” e perguntou a si mesmo como poderia ajudar os que vivem em contínua privação.¹⁰

A obra de Freire tem sua origem na tentativa de responder a essa questão, quando dirigiu seus primeiros programas de alfabetização de adultos durante o final dos anos cinquenta. Em 1963, ele se tornou coordenador da campanha nacional de educação de adultos, patrocinada pelo Governo Federal. Após o golpe militar de 1964 no Brasil, Freire foi forçado ao exílio. Dirigiu-se para o Chile,

dos trabalhadores (camponeses e urbanos) e das pessoas de classe média que eu observei, direta ou indiretamente, durante o curso de meu trabalho educativo. Contínuas observações deram-me a oportunidade de modificar ou de corroborar, em meus posteriores estudos, as afirmações propostas nessa obra introdutória” (Prefácio, *Pedagogy of the Oppressed*, New York, Seabury Press, 1970, p. 21).

8. Martin Buber, *I and Thou*, ed. Walter Kaufmann, New York, Charles Scribner's Sons, 1970, p. 54.

9. Freire afirmou esse ponto de modo explícito, em várias ocasiões. Por exemplo, na introdução a *Educação como Prática da Liberdade* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, p. 35), ele escreve: “Não há educação fora das sociedades humanas e não há homem no vazio. O esforço educativo que desenvolveu o Autor e que pretende expor neste ensaio, ainda que tenha validade para outros espaços e em outro tempo, foi todo marcado pelas condições especiais da sociedade brasileira”. Cf. também a argumentação de Freire, em sua introdução a “Ação Cultural para a Libertação”, publicado como monografia pela *Harvard Educational Review* e pelo Center for the Study of Development and Social Change, em 1970. Explicando “o condicionamento social do pensamento aqui exposto”, ele insiste: “Na época em que, no Brasil, a cultura do silêncio começava a revelar sua verdadeira face, comecei — enquanto homem do Terceiro Mundo — a elaborar métodos não-mecânicos para a alfabetização de adultos, mas uma teoria educacional gerada no seio da própria cultura do silêncio; uma teoria que, na prática, podia se tornar não a voz da cultura, mas um dos instrumentos dos que ainda não tinham voz”.

10. Cf. a carta autobiográfica de Freire, escrita para uma coleção de materiais que pretendia ser uma documentação sobre a perseguição de cristãos após o golpe militar de 1964 no Brasil (in Márcio M. Alves, *O Cristo do Povo*, Rio de Janeiro, Editora Sabiá, 1968, pp. 200-203).

onde continuou a aplicar seu método junto aos camponeses, trabalhando para o Governo chileno e para a UNESCO.¹¹ Finalmente, como membro do Conselho Mundial das Igrejas e do Instituto para a Ação Cultural, Freire está trabalhando junto à Comissão de Educação do Governo de Guiné-Bissau desde 1975.¹² O Brasil (nos inícios dos anos sessenta), o Chile (na segunda parte dessa década) e a Guiné-Bissau (em meados dos anos setenta) geraram a "atividade político-pedagógica" de onde emergiram e se desenvolveram as idéias de Freire.¹³

Esses três países, cada um à sua maneira, tipificam as sociedades desumanizadas que levaram Freire a ver na humanização o problema central de nossos dias e a encarar a dominação como tema fundamental de nosso tempo, um tema que implica o seu oposto — a libertação — como a meta permanente a perseguir.¹⁴ Esse contexto histórico-social torna mais fácil compreender porque ele defende uma dimensão política necessária para o diálogo, porque não pode conceber os princípios filosóficos do diálogo separados de suas implicações políticas. No interior das sociedades desumanizadas do Terceiro Mundo que marcham para a libertação, Freire forjou sua definição do diálogo. Através de sua experiência pessoal, ele modelou algumas contribuições originais para a teoria dialógica e viu também o surgimento de alguns paradoxos aparentes. Voltaremos a essas questões.¹⁵

11. Para uma exposição dessas atividades, ver Paulo Freire, *In-forme de Actividades*, Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria, ICIRA, Chile, 1968. Traduzida como apêndice em John DeWitt, "An Exposition and Analysis of Paulos Freire's Radical Psycho-Social Andragogy of Development", dissertação de Ed. D, não publicada, Boston, University, 1971.

12. *Pedagogy in Process* pode ser considerado como uma espécie de memorial das experiências de Freire na Guiné-Bissau, de maio de 1975 a março de 1977.

13. Para um tratamento abrangente do contexto histórico-social das idéias de Freire, cf. Venício de Lima, "An Analysis and Evaluation of Paulo Freire's Ideas on Culture and Communication", dissertação de PhD, não publicada, University of Illinois at Urbana-Champaign, 1979.

14. Cf. *Pedagogy of the Oppressed*, pp. 27 e 93.

15. Mais adiante, apresentaremos pontos de vista opostos, formulados por alguns dos mais extremados críticos de Freire. O ensaio de David Nasaw, "Reconstructing Freire" (*Liberation*, sept./oct. 1974, pp. 33-36), é um exemplo. O autor afirma: "O erro da teorização de Freire é que analisa a situação social com certa clareza, mas — quando o faz — esquece completamente de falar sobre o processo 'dialogal' [...] O único caminho que Freire pode nos indicar, teoricamente, para passar da existência desumanizada à nossa essência humanizada é o de nos lançar inteiramente fora da história. É o que ele faz quando apresenta como único instrumento de mudança um processo que é absolutamente a-histórico. Para Freire, o diálogo é um processo de libertação precisamente porque ocorre separado da história". Embora não tenhamos a intenção, no presente artigo, de responder a críticas como a de Nasaw, gostaríamos de chamar a atenção para os seguintes pontos: 1) Os cri-

2. Paulo Freire elabora seu conceito do diálogo do modo mais amplo em *Pedagogia do Oprimido*. Contudo, num ensaio mais antigo, escrito como um pequeno documento para discussão numa equipe interdisciplinar no ICIRA-Chile, encontramos as bases filosóficas do seu conceito de diálogo. Discutindo o "ato de conhecer", Freire reporta-se nesse seu ensaio à obra do filósofo espanhol Eduardo Nicol.¹⁶ Nicol afirma que, ao lado das três relações constitutivas do conhecimento (epistemológica, lógica, histórica), há uma quarta relação, também constitutiva, sem a qual nenhum ato cognoscitivo é possível. Nicol chama-a de relação dialógica. Freire resume a questão do seguinte modo:

Não existe um "eu penso", mas "nós pensamos". É o "nós pensamos" que estabelece o "eu penso" e não ao contrário. Essa co-participação dos sujeitos no ato de pensar é comunicação... Comunicação implica uma reciprocidade que não pode ser quebrada. Portanto, não se pode compreender o pensamento sem sua dupla função: a de algo que aprende e comunica. [...] A comunicação se caracteriza pelo fato de ser diálogo, um diálogo que comunica. [...] A educação é comunicação, é diálogo. Não é a transferência de conhecimentos, mas o encontro de sujeitos em diálogo na busca do significado do objeto a conhecer e pensar.¹⁷

Assim, seguindo Nicol, Freire faz do diálogo um elemento fundamental no ato do conhecimento. O conhecimento é uma atividade social e "o objeto não é o fim do ato de conhecimento mas o mediador da comunicação". Sem diálogo, argumenta Freire, há

ticos de Freire normalmente se recusam a considerá-lo em seu próprio contexto; e, já que seu pensamento "é essencialmente um pensamento em situação, toda tentativa de elevá-lo à universalidade abstrata faz com que seja, ao mesmo tempo, mal-entendido e desfigurado"; 2) Os críticos recusam-se também a levar em conta as próprias autocríticas de Freire, dirigidas particularmente aos seus primeiros ensaios. Quem se interesse pelas autocríticas de Freire deve ler: "Conscientization and Liberation — A Conversation with Paulo Freire", Genebra, Series IDAC Documents, 1, 1973; e "Some Notes on Conscientization", *Risk*, 2:1, Genebra, 1975.

16. Em seus primeiros escritos sobre "conscientização", Freire chamava seu método de dialógico e utilizava uma definição de diálogo dada por Karl Jaspers, em *The Origin and Goal of History* (New Haven, Yale University Press, 1953). Mas só quando ele começou a operar com o conceito de conhecimento de Nicol é que o diálogo se tornou central, tanto como condição *sine qua non* para a existência do próprio ato de conhecimento (isto é, como teoria do conhecimento) quanto como método. Cf. Eduardo Nicol, *Los Principios de la Ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, cap. 1. Desnecessário dizer que o diálogo em Freire tem suas raízes na sua definição existencialista do homem como um ser essencialmente comunicativo, um ser "que não pode ser verdadeiramente humano fora da comunicação".

17. Paulo Freire, *Education for Critical Consciousness*, New York, Seabury Press, 1973, pp. 137-139. Trata-se da tradução inglesa abreviada de *Educação como Prática da Liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967, e de *Extensión o Comunicación?*, Santiago do Chile, ICIRA, 1969.

conquista, invasão cultural e manipulação, mas não há comunicação. Numa outra passagem do mesmo ensaio, Freire enfatiza:

O diálogo não é intromissão, manipulação de *slogans*. É dedicar a si mesmo à constante transformação da realidade [...]. O diálogo não pode aprisionar-se em nenhuma relação antagonista. O diálogo é o encontro de amor com as pessoas, que — mediatizadas pelo mundo — “proclamam” esse mundo. Elas transformam o mundo e, ao transformá-lo, humanizam-no para todas as pessoas. Esse encontro no amor não pode ser um encontro de irreconciliáveis.¹⁸

Nesse parágrafo, com clareza absoluta, Freire considera fundamental que o princípio filosófico do diálogo, no nível do ato do conhecimento, seja trazido para o plano social. O diálogo deve ser vivido pelo homem como sua vocação humana. Em outras palavras, o conceito de diálogo em Freire deve ser vivido em sua dimensão política. Foi esse o ponto através do qual Freire se ligou ao programa chileno de reforma agrária e de extensão rural.¹⁹ Essa é também sua argumentação em *Pedagogia do Oprimido*, já agora no contexto do que ele chama de “ação cultural para a libertação” e “revolução”. O diálogo é definido como “o encontro do homem com o mundo para transformar o mundo”, ou como “o encontro entre homens, mediatizado pelo mundo, para dar nome ao mundo”.

Freire introduz a idéia de “dizer a palavra verdadeira” ou “dar nome ao mundo” como a dimensão política específica do diálogo, uma definição certamente mais agressiva do que a de Buber, que vê o diálogo como a realização da relação Eu-Tu.²⁰ Analisando

18. Freire, *Education for Critical Consciousness*, p. 115. A mesma questão aparece em *Ação Cultural para a Libertação*: “Para ser um ato de conhecimento [isto é, para ser dialogal], o processo de alfabetização de adultos deve, de um lado, necessariamente, envolver as massas populares num esforço de mobilização e de organização em que elas se apropriam, como sujeitos, ao lado dos educadores, do próprio processo. De outro, (o ato de conhecimento) deve engajá-las na problematização permanente da sua realidade ou da sua prática nesta” (*Ação Cultural para a Liberdade e Outros Escritos*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, pp. 55-56). Curiosamente, a edição inglesa resume todo esse parágrafo em apenas uma frase: “Para ser um ato de conhecimento, desse modo, o processo de alfabetização de adultos deve engajar os alunos numa constante problematização de sua situação existencial” (*Cultural Action for Freedom*, p. 18).

19. Numa entrevista concedida a V. de Lima em abril de 78, Freire se critica, indicando que deveria ter dito explicitamente no seu ensaio “*Extension a Comunicación*” que educação é diálogo e é comunicação somente desde um certo ponto de vista político, pois o que ele denomina “educação bancária” não é nem pode ser comunicação. No entanto, ele não fez essa distinção de maneira suficientemente clara no referido ensaio, para servir-se dela agora.

20. Buber, *I and Thou*, pp. 61-63; ver também, do mesmo, *Between Man and Man*, trad. de Ronald G. Smith, New York, MacMillan, 1965, pp. 3-4, 8 e 10. Nesse ponto, Freire demonstra suas raízes religiosas ao reiterar a noção bíblica da nomeação, em *Gênesis* 2:19.

o diálogo como fenômeno humano, a "palavra" aparece como "a essência do próprio diálogo"; mas, argumenta Freire, a palavra é mais do que um instrumento que torna o diálogo possível. Examinando os elementos constitutivos de uma palavra, Freire encontra duas dimensões: reflexão e ação. E ambas "em tal relação, que se uma é sacrificada, mesmo em parte, outra ressent-se imediatamente. Não há palavra verdadeira que não seja, ao mesmo tempo, uma práxis. Então, pronunciar uma palavra verdadeira é transformar o mundo".

Freire aplica também a idéia de "pronunciar a palavra verdadeira" à compreensão do processo histórico-social no qual pensamento e linguagem foram gerados. Para ele, "pensamento e linguagem, formando um todo, referem-se sempre à realidade do sujeito pensante. O pensamento linguagem autêntico é gerado na relação dialética entre o sujeito e sua realidade histórica e cultural concreta". Então, no caso de sociedades "dependentes" ou "culturalmente alienadas", o pensamento-linguagem é também alienado, já que está "dissociado da ação implicada pelo pensamento autêntico". Ele gera somente palavras falsas e não palavras verdadeiras. Freire chega até a afirmar que o tema fundamental do Terceiro Mundo é exatamente "a conquista de seu direito a ter voz, do direito de pronunciar suas palavras", acrescentando que quem "tem voz" é "sujeito de suas escolhas, alguém que projeta livremente seu próprio destino".²¹

Nesse ensaio, "Ação Cultural para a Libertação", Freire é mesmo ainda mais explícito sobre o sentido que atribui à idéia de dar nome ao mundo:

Aprender a ler escrever faz-se assim uma oportunidade para que homens e mulheres percebam o que realmente significa *dizer a palavra*: um comportamento humano que envolve ação reflexão. [...] Como tal, não é o privilégio de uns poucos com que silênciam as maiorias. Dizer a palavra, num sentido verdadeiro, é o direito de expressar-se e expressar o mundo, de criar e recriar, de decidir e optar, e, finalmente, de participar no processo histórico da sociedade.²²

21. Cf. a introdução de Freire a "Ação Cultural para a Libertação". Pode-se argumentar que a noção de Freire de "palavra falsa" é um conceito similar ao da "comunicação distorcida" de Habermas. Habermas propõe a constatação empírica de que os desvios do modelo de ação comunicativa pura, ou seja, a comunicação distorcida, "aumentam de acordo com o grau de variação da repressão que caracteriza os sistemas institucionais no interior de uma dada sociedade; e que, por sua vez, o grau de repressão depende do estágio de desenvolvimento das forças produtivas e da organização da autoridade, isto é, da institucionalização do poder político e econômico" (Jurgen Habermas, "Toward a Theory of Communicative Competence", in H. P. Dreitzel, ed., *Recent Sociology* n.º 2, New York, MacMillan, 1970, p. 146).

22. "Cultural Action For Freedom", p. 12. Grifado no original.

Para Freire, a dimensão política do diálogo — a transformação do mundo por meio da sua nomeação — pertence à verdadeira natureza dos seres humanos. Sob esse ângulo, afirma ele, “a existência humana não pode ser silenciosa, nem pode se alimentar de falsas palavras, mas somente de palavras verdadeiras, com as quais o homem transforma o mundo. Existir humanamente é dar nome ao mundo, transformá-lo”. A ação cultural dialogal pela libertação e a revolução dialogal são os caminhos através dos quais, segundo Freire, o homem e a sociedade podem reconquistar sua verdadeira voz num mundo desumanizado.

Para compreender a idéia de Freire sobre a ação cultural revolucionária, devemos examinar cuidadosamente o que ele considera como o problema central de nosso tempo: a desumanização. Já que o traço fundamental de nossa época é a dominação, a libertação deve se tornar o objetivo a ser conquistado na ação cultural. A dominação (ou desumanização) é caracterizada pelo fato de ser um processo “que marca não somente aqueles cuja humanidade foi seqüestrada (os oprimidos), mas também aqueles que a seqüestraram (os opressores)”. Por conseguinte, no processo de libertação (ação cultural revolucionária), “os oprimidos não devem, ao lutarem pela reconquista da sua humanidade, tornarem-se por sua vez opressores dos seus opressores, mas sim restaurar a humanidade de ambos”. Freire identifica a libertação com a luta pela humanização, ou seja, “pela emancipação do trabalho, pela superação da alienação, pela afirmação dos homens enquanto pessoas”. Para ele, “a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos” é a “de libertar a si mesmos e a seus opressores”, através do processo histórico permanente da libertação.²³

Compreendendo a libertação como um processo de humanização total, Freire postula a ação cultural revolucionária como “um ato de amor”. Assim fazendo, ele retoma a ênfase sobre o amor que é típica da teoria dialogal, mas o redefine como um processo no qual “o homem emerge em um novo homem, viável somente quando a contradição opressor-oprimido é superada pela humanização de todos os homens”. Ele diz:

Estou cada vez mais convencido de que os verdadeiros revolucionários devem experimentar a revolução como um ato de amor. A distorção imposta à palavra “amor” pelo mundo capitalista não pode impedir a revolução de ser essencialmente amorosa em sua natureza, não pode impedir os revolucionários de afirmarem seu amor pela vida.²⁴

23. *Pedagogy of Oppressed*, cap. 1.

24. *Ibid.*, pp. 77-78.

Dentro desse contexto, para Freire, o diálogo de tipo político ocupa o centro da ação cultural revolucionária. Com efeito, ele já tornara explícita essa centralidade ao longo da *Pedagogia do Oprimido*:

O valor de qualquer revolução resultante de uma ação anti-dialogal é bastante duvidoso. [...] O diálogo com o povo é radicalmente necessário para toda revolução autêntica. [...] A verdadeira legitimidade [da revolução] reside no diálogo [...] Gostaria de enfatizar que não há dicotomia entre diálogo e ação revolucionária. Ao contrário, o diálogo é essência de ação revolucionária.²⁵

A revolução que nega o diálogo é, na verdade, uma “completa autonegação” e revela uma “perda de confiança no povo”. Mas, se “o povo não pode merecer confiança”, completa Freire, “não há razão para a libertação”.

Quando descreve seu conceito de ação cultural para a libertação e de revolução, surgem alguns aparentes paradoxos na concepção do diálogo de Freire. Tentaremos agora discutir três desses aparentes paradoxos.

3. O primeiro paradoxo envolve a impossibilidade do diálogo entre antagonistas. Na *Pedagogia do Oprimido*, Freire coloca uma grandiosa tarefa: a dos oprimidos libertarem ao mesmo tempo a si mesmos e a seus opressores. Ela profetiza que “o homem que emerge [do processo de libertação] é um novo homem, viável somente quando a contradição opressor-oprimido é superada pela humanização de todos os homens”. Contudo, ele insiste que o diálogo não é possível entre oprimidos e opressores, isto é, entre os que desejam dar nome ao mundo e às coisas e os que impedem esse processo de nomeação. Como é então possível que os oprimidos libertem os opressores, se eles não entram em diálogo uns com os outros? Se o diálogo só pode ocorrer entre não-opressores (oprimidos e “opressores convertidos”), o que deverá ocorrer com os opressores?

A superação desse aparente paradoxo pode ser encontrada ao significado que Freire atribui à libertação dos opressores. Para ele, quando os oprimidos tomam o poder aos opressores num processo revolucionário, eles ao mesmo tempo os impedem de realizar uma opressão. E, por não serem capazes de continuar oprimindo, os opressores são libertados. Uma cuidadosa leitura do primeiro capítulo da *Pedagogia dos Oprimidos* torna essa colaboração de Freire bastante clara:

25. *Ibid.*, pp. 121-130.

Já que os opressores desumanizam os outros e violam seus direitos, tornam-se eles mesmos também desumanizados. Já que os oprimidos, lutando para serem humanos, tomam o poder dos opressores de dominar e o suprimem, restauram a humanidade que os opressores haviam perdido no exercício da opressão.

E Freire chega a afirmar:

Isso pode parecer simplista; não o é. A solução da contradição opressor-oprimido implica certamente o desaparecimento dos opressores como classe dominante. Contudo, as restrições impostas pelos antigos oprimidos aos seus opressores, a fim de que esses últimos não possam reconquistar sua antiga posição, não constitui opressão. Um ato só é opressor quando impede um homem de ser mais plenamente humano.²⁶

Com efeito, Freire afirma que não é possível diálogo entre classes que, por sua própria definição, sejam antagônicas. Sua experiência no Brasil e no Chile comprovou-lhe a realidade dessa impossibilidade. O diálogo pode ocorrer entre indivíduos de diferentes classes, mas não é possível entre classes antagônicas. Aqui, a reconciliação só pode ocorrer mediante a superação do problema no movimento dialético da história. Contudo, Freire tem plena consciência de que os opressores não se julgarão liberados:

Mesmo quando a contradição é resolvida autenticamente numa nova situação estabelecida pelos trabalhadores libertados, os antigos opressores não se sentirão libertados. Ao contrário, eles consideram a si mesmos como genuinamente oprimidos. Condiçionados pela experiência de oprimir os outros, toda situação diferente da anterior lhes aparece como opressão.

Tão-somente as situações históricas específicas poderão revelar as dificuldades no processo de adequação à nova realidade.

Quando Freire passa do ato político para o diálogo, emerge um segundo paradoxo: ele advoga, ao mesmo tempo, a desconfiança para com o que chama de ambigüidade dos oprimidos e o diálogo com eles. Com consequência do diálogo fundado no "amor, humildade e confiança no homem", — palavra chave compartilhadas por toda a tradição dialogal, — Freire acredita que se desenvolva uma confiança recíproca, que conduz os "dialogadores a uma mais estreita associação no ato de dar nome ao mundo". Diz também que "o homem dialogal acredita em outro homem mesmo antes de se encontrarem face a face". Contudo, nessa discussão sobre a cooperação como uma das características da ação dialogal revolucionária, ele observa que os dirigentes revolucionários "devem sempre desconfiar da ambigüidade dos homens oprimidos, desconfiar do opressor que 'mora' no oprimido".

26. Esses tópicos estão presentes numa entrevista concedida por Freire a V. de Lima, em abril de 1978.

Mas, então, como é possível desconfiar dos oprimidos e empenhar-se num diálogo com eles? Essa dificuldade surge da tendência de Freire a escrever sobre a base de reflexões acerca de sua atividade político-pedagógica. Embora sua análise da psicologia social dos oprimidos — a dualidade existencial deles e sua autodepreciação — seja historicamente bem documentada por diferentes autores, a referência de Freire à desconfiança origina-se primariamente de seus muitos anos de estreito contato com os camponeses e com as populações marginais urbanas da América Latina e da África.²⁷ Freire sabe que os oprimidos são um grupo dominado, que se sente atemorizado, intimidado, tendo de enfrentar constantemente uma situação repressiva. Por isso, eles experimentam certa ambigüidade ou dualidade, que os levam simultaneamente a desejar a própria liberdade e a introjetar seus opressores.

Porque Freire sabe que essa ambigüidade não só existe, mas é alimentada pela opressão, busca defender uma posição tática que evite o risco de destruir o inteiro processo revolucionário. Em primeiro lugar, desconfia da ambigüidade nos oprimidos, uma ambigüidade que introjeta o próprio opressor, e que não se manifesta apenas contar o dirigente revolucionário, mas também contra o próprio oprimido. Em segundo, já que ele tem um compromisso *a priori* com o diálogo, confia no oprimido, ajudando-o pouco a pouco a confiar em si mesmo e, sobretudo, criando as condições para que uma confiança mútua se desenvolva. Nas palavras de Freire:

O papel da liderança revolucionária é considerar seriamente, enquanto atua, as razões para tal atitude de desconfiança por parte do povo, e buscar o caminho verdadeiro para a comunhão com as pessoas, os meios de — ajudando o povo — ajudar a si mesma a compreender criticamente a realidade que o oprime.²⁸

O terceiro paradoxo que aparece em suas obras pode ser chamado de “caráter misterioso do diálogo”. Apesar das amplas implicações políticas do conceito do diálogo em Freire, ele nunca abandona inteiramente a ênfase de Buber na comunicação oral, face a face. Mas ele é suficientemente honesto para reconhecer a impossibilidade do diálogo direto entre antagonistas (ou seja, entre classes

27. Em sua análise da psicologia social dos oprimidos, Freire se refere às obras de Erich Fromm, Franz Fanon, Albert Memmi, assim como à militância política de Ernesto “Che” Guevara (*Pedagogy of Oppressed*, pp. 47-52 e 166). Sobre a presença desses traços nos oprimidos, ao longo da história brasileira, -cf. V. de Lima, “Communication Perspectives in Selected Brazilian Authors”, artigo não publicado, University of Illinois, 1977.

28. *Pedagogy of Oppressed*, p. 166.

sociais antagônicas). Isso faz com que seja às vezes pouco claro ao estabelecer o modo pelo qual o diálogo pode ser levado até o nível societal.

Os problemas realmente complexos aqui implícitos envolvem, em particular, a relação entre a liderança revolucionária e os oprimidos. Ora, para sermos mais explícitos, ficamos em dúvida sobre como uma organização política voltada para a ação revolucionária pode ser construída internamente sobre uma base dialogal. E, mais ainda, como pode o conceito de diálogo ser aplicado a instituições tais como o moderno sistema eletrônico de comunicação de massa. O próprio Freire, nos últimos tempos, abordou alguns aspectos dessas questões.²⁹ Na *Pedagogia do Oprimido*, ao descrever a organização como um dos elementos constitutivos da teoria dialogal da ação cultural, Freire enfatiza a necessidade de que os dirigentes "dêem testemunho do fato de que a luta pela libertação é uma tarefa comum". Em certas circunstâncias, afirma Freire, é através do testemunho que uma relação dialogal entre dirigentes e oprimidos pode ser estabelecida. Ele enfatiza isso:

O próprio testemunho é um elemento indispensável da ação revolucionária. A fim de determinar o *que* e o *como* desse testemunho, é portanto essencial ter um crescente conhecimento crítico do contexto histórico atual, da visão do mundo assumida pelo povo, da principal contradição da sociedade e do aspecto principal desta contradição. [...] O testemunho é, na teoria dialogal da ação, uma das principais expressões do caráter cultural e educacional da revolução.³⁰

Nesse tipo de relação dialogal, deve haver uma correspondência entre as ações dos dirigentes e as expectativas dos oprimidos. A ação subsequente dos oprimidos retroage sobre essa correspondência. Se o dirigente não traduz as expectativas dos oprimidos, não sabe quais são essas expectativas; ou então elevou-se por si mesmo a porta-voz dos oprimidos. A fim de conhecer as expectativas dos oprimidos, o dirigente deve encontrar os meios de se manter em constante comunicação com eles. Isso pode ser feito, por exemplo, através de freqüentes encontros públicos (comícios), nos quais uma relação dialogal pode ocorrer mesmo no silêncio dos oprimidos, que reelaboram criticamente dentro de si o dis-

29. Há uma referência explícita de Freire ao papel de uma instituição, em seu ensaio "Education, Liberation, and the Church", in *Study Encounter*, Genebra, Conselho Mundial das Igrejas, 9:1. Freire condena as Igrejas tradicionalistas e modernizadoras, defendendo resolutamente o engajamento político ao lado das "classes dominadas". Ele elogia a Igreja profética que está surgindo na América Latina, comprometida com a luta pela libertação. Contudo, não discute a implantação dialogal de seu engajamento político.

30. *Pedagogy of Oppressed*, pp. 177 ss. grifos no original.

curso do dirigente. Trata-se, portanto, de uma relação dialogal misteriosa para ele, no sentido de que pode ser estabelecida em silêncio.

Para Freire, o testemunho corajoso do dirigente e sua simultânea habilidade para se comunicar com os oprimidos não são fundamentais apenas para a ação revolucionária, mas são também a medida de sua liderança efetiva. Freire tem plena consciência dos riscos aqui implícitos: o risco de que um dirigente perca o contato com o povo e se vincule com os oprimidos através de uma relação antidiológica, manipulatório, traindo seu anterior compromisso revolucionário com o diálogo. Mas Freire argumentaria que esse é um desafio inevitável, que deve ser assumido em todo autêntico processo revolucionário.

4. Esse resumo da orientação política de Freire indica claramente que ele trabalha a partir de um paradigma social estrutural-institucional. Essa característica fundamental de sua posição e seu contraste com uma mentalidade individualista são evidentes, mesmo a partir das poucas indicações que demos mais acima. Outros defensores da tese da comunicação como diálogo tendem a se valer de uma perspectiva personalista, enquanto a de Freire é socialmente totalizante.

Uma ênfase multilateral sobre os indivíduos é evidente em portavozes da teoria dialogal como o psicoterapeuta Carl Rogers e o existencialista Soren Kierkegaard. É bastante conhecido o ponto de vista de Rogers, centrado sobre o cliente; e a busca da fé pelo indivíduo kierkegaardiano, sua luta solitária contra o cosmos, são também intensamente personalistas. Mas pode-se levantar algumas questões sobre Martin Buber, dado seu enraizamento judaico; de certo, a teologia e a ética judaicas são casos marcantes de justiça social no mais refinado sentido estrutural. Contudo, o hasidismo dos séculos XVIII e XIX — que Buber ajuda a reviver — não partilha desse aspecto da tradição judaica. O hasidismo se desenvolveu no clima hostil da Europa do Leste, onde a relação pessoal com Deus era virtualmente a única alternativa. Uma vida comunal em ampla escala não podia florescer; pequenos grupos eram a entidade social mais ampla que poderia existir num sentido significativo. O hasidismo pregava uma identificação intuitiva mística com o ser divino, excluindo as poderosas e proféticas formas de solidariedade cultural e de justiça social presentes no Velho Testamento. Inclusive no ensaio de Buber mais orientado para os problemas da civilização, *Esperança para agora*, ele condena a desconfiança generalizada de nossa época, mas nada diz sobre os males estruturais.³¹

31. Martin Buber, *Pointing the Way*, New York, Harper and Row, 1957, pp. 220-229. Vários conhecedores observaram que, embora Buber

Quando sublinhamos que Freire é o único, entre os integrantes da corrente dialogal, a ser categoricamente social, acentuamos intencionalmente sua grande diferença para com a tendência individualista. A ênfase no pessoal, na auto-realização, existiu no Ocidente desde Sócrates; mas o domínio do individualismo no século passado emprestou-lhe uma situação de quase exclusividade, sobretudo nas nações industrializadas. Freire impregna todo o seu quadro de referências de uma orientação comunal, gestaltista. Essa visão universalmente totalizante é hoje pouco defendida, dificilmente articulada, pouco apreciada e habitualmente desconhecida. Sua natureza radical só se manifesta quando se observa o modo pelo qual Freire a utiliza em seus programas de ação social imaginativos e incessantes.

Freire condena as abordagens que promovem a ilusão de que os corações individuais possam ser transformados deixando-se intactas as estruturas sociais que levaram esses corações à doença. Ele é enfático quando diz que uma "mudança radical nas estruturas sociais é pré-condição para o despertar da consciência". Em seu significativo ensaio *Educação, Libertação e Igreja*, a descrição da Aleluia nos fornece importantes indicações para compreender sua teologia:

A verdadeira Aleluia não é uma retórica comemorativa. É praxis: é envolvimento histórico [...] Tão-somente na autenticidade da práxis histórica é que a Aleluia se torna a morte que faz a vida possível.³²

Freire prega assim uma veemente teologia da libertação, provinda de uma Igreja profética. Ele critica as Igrejas carente de visão profética, que vivem no formalismo e na alienação. Freire dá ênfase às Igrejas, desde que elas não sejam "entidades abstratas", mas "instituições envolvidas na história". Teme que elas se tornem politicamente neutras, consolo para as massas, aliadas das classes dominantes, tão anunciadoras do silêncio cultural como a sociedade como um todo. Mas ele não crê tampouco nas Igrejas modernizadoras, caracterizadas por uma ideologia nacional-desenvolvimentista, cuja defesa da modernização nunca se traduzirá na libertação do povo, já que esquecem que as reformas de estrutura não são o mesmo que a transformação radical das estruturas. Portanto, ele defende instituições eclesiais proféticas, empenhadas na teologia e na prática da mudança social radical.

tenha significação social geral, ele é politicamente ingênuo. Para um resumo, cf. Harold Stahmer, *Speak That I May See Thee: The Religious Significance of Language*, New York, Macmillan, 1969, pp. 258-273.

32. Freire, "Education, Liberation, and the Church", p. 2. Nesse ensaio, ele cita várias vezes o livro protestante que revela maior acuidade para as estruturas sociais, o de Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, New York, Charles Scribner's Sons, 1960.

Desse modo, Freire partilha da teoria geral da comunicação como tradição dialógica, mas sua *Weltanschauung* é única. Seu empenho religioso lhe fornece uma visão social incomparável, que determina em última instância a configuração política de sua epistemologia. Freire exemplifica claramente que se pode romper com a distinção entre sujeito e objeto e escolher o diálogo ao invés do monólogo por razões pedagógicas; contudo, é sua visão do mundo global que, em última instância, determina a meta e a direção desse engajamento intelectual. É a diferente visão do mundo que, em última instância, leva Buber a dizer que o diálogo “promove a personalidade e o conhecimento”³³ e que leva Freire a pedir que ele encaminhe a libertação humana. É a diferente visão do mundo que, ainda em última instância, sugere a Buber que o diálogo prospera melhor em privado, na comunicação oral através de longos períodos, enquanto faz Freire supor que o diálogo deve visar à mudança revolucionária. O primeiro é moralista, enquanto o segundo é mercadamente político; um sublinha a ação anterior, enquanto o outro destaca a ação social; e isso não porque as teorias do diálogo de ambos sejam essencialmente diversas, mas porque são elaboradas no interior de diferentes *weltanschauungs*. Por isso, não basta simplificar a questão falando das raízes religiosas de Freire. Devemos especificar precisamente de que tipo de religiosidade se trata. A recusa de um compromisso religioso nunca é definitiva em si mesma. O catolicismo profético de Freire é basicamente responsável pelo modo como o diálogo assume para ele sua forma mental e situacional.

No que se refere aos estudos sobre a comunicação, a formulação sócio-política de Freire leva-nos ao quadro sociológico da Escola de Chicago, a primeira tentativa americana de formular uma teoria da comunicação. Referimo-nos à Escola de Chicago para mostrar como as preocupações de Freire, embora condicionadas pela geografia e pela teologia, envolvem também soluções de significação permanente para o conhecimento especializado da comunicação. A noção de comunicação, na perspectiva de Chicago, deriva de suas raízes estruturais: comum, comunhão, comunidade, *communis*. A sociedade — diz Dewey — existe em e através da comunicação; e é o quadro de referência comum da sociedade que forma a essência do processo de comunicação. Embora mais dialético do que a definição de Dewey possa sugerir, Freire partilha de uma orientação *communis*; ora, como observa Raymond Williams, ele concorda que “a idéia de uma relação social” é básica em comunicação. Por isso, quando Dewey diz que “a comunicação é a coisa mais maravilhosa que existe”, o faz porque a vida social já está

33. Cf. Johanesen, “Emerging Concept of Communication as Dialogue”, p. 375.

pressuposta na comunicação. E a *Social Organization*, de Charles Horton Cooley, exemplifica o significado da Escola de Chicago, quando coloca a comunicação na Seção II, entre os grupos primários e a democracia efetiva. Podemos — pergunta Cooley — ir com êxito da vida dos grupos até a democracia? Sempre que trata desses problemas, ele assume um ponto de vista totalizante e macroscópico; sua visão da comunicação se enraíza e é construída a partir de uma sociologia mais geral.

A poderosa sociologia da comunidade de Freire também nos recorda os grandes teóricos sociais que caracterizam o século XIX, quando a própria sociologia estava tomando forma em Marx, Tocqueville, Weber, Durkheim etc.

Os intérpretes referem-se habitualmente aos clássicos como “vendedores ambulantes em rota para o empirismo, do mesmo modo como os alquimistas prefiguraram a química moderna”.³⁴ O interesse atual pela metodologia impõe a atenção para com a própria história da ciência social. Nos esquemas típicos, os criadores da sociologia são analisados nos termos de suas contribuições para o método científico, de sua capacidade para organizar estudos sociais empíricos.

Decerto, os clássicos buscavam encontrar um quadro sistemático para o processo social. Contudo, sua preocupação não era abstratamente da crise moral que dominava a Europa da época. Tudo vau para reconstruir um sistema social ameaçado. A razão era colocada “a serviço da felicidade e da situação do homem na Terra”.³⁵ A contribuição última que eles esperavam da ciência social não era uma explicação operacional e uniforme, mas a justiça social. A monografia de Emil Durkheim, *Educação Moral*, trata diretamente da crise moral que dominava a Europa da época. Tudo o que perdura de grande, criador e substancial na teoria clássica surge da percepção de que uma sociedade entrara em seu crepúsculo. Essa dinâmica caracteriza também a posição de Freire. O que os motiva a todos é uma questão moral, não um critério mecânico, não o pedantismo metodológico; é, em última instância, a afirmação do caráter social da responsabilidade moral. Freire concorda com a visão dos clássicos segundo a qual as sociedades são baseadas sobre valores. Também concorda com eles em que nascemos num universo de obrigações, onde a conduta correta e a errada, o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, são absorvidos

34. Gibson Winter, “society and Morality: The French tradition in *Review of Religious Research*, 1 (Fall 1963), p. 12.

35. Robert K. Merton e Robert A. Nisbet, eds., *Contemporary Social Problems*, New York, Harcourt Brace and World, 1966, p. 5; cf. também p. 21.

pelos novos membros da comunidade como guias para a ação humana. Freire, como os clássicos, preocupa-se com o fato de que essas relações constitutivas estão perdendo sua flexibilidade e precisam ser restauradas.

Essa digressão sobre a sociologia clássica tornou-se necessária para demonstrar que o sentido social fundamental de Freire, que se completa com uma forte sensibilidade moral (algumas vezes chamada de seu "otimismo" ou "utopismo"), não são de modo algum uma aberração. Refletem, ao contrário, uma inteira perspectiva sobre o mundo, um compromisso paradigmático integral e não estreito moralismo. É precisamente uma visão clássica, que emerge da preocupação com uma sociedade sob tensão, que também atua na Escola de Chicago. Em particular, Robert Park é um continuador da ênfase clássica nos sistemas sociais não apenas como padrões espaciais, mas como arenas onde a existência comum luta por *status*, compreensão e auto-estima.³⁶ As abordagens de Cooley sobre a cultura americana, por exemplo, nascem desse mesmo espírito, o espírito "que leva os homens a escolherem a teologia ou o socialismo, de modo a resolverem a questão perene de saber se os homens podem viver bem, para si mesmos e em seu íntimo, sozinhos".³⁷

A obra de Freire, sem dúvida, é tão ligada ao contexto que não pode rivalizar em poder teórico — ou seja, em parcimônia e capacidade de generalização — com a de Martin Buber.³⁸ Em certo sentido, Freire descreve um método de ação mais do que teoriza. Talvez, contudo, Freire nos mostre que a insistência na dialética política pode ser primariamente uma questão dialética entre o lado sociológico e o ontológico. Deve-se defender princípios comuns, ele diria; mas a aplicação desses à ação política deve ser feita localmente, pois do contrário eles não irão além da simples abstração. Finalmente, ele parece ser o mais importante teórico da comunicação, desde Harold Adams Innis, a sugerir que as

36. Robert Park, "The Concept of Position in Sociology", in *Publications of the American Sociological Society*, vol. 20, 1925, pp. 1-14.

37. Philip Rieff, "Introduction", in Charles Cooley, *Social Organization*, New York, Schocken Books, 1972, p. VI.

38. Um estudioso de Freire, Bruce Boston, elogia-o por recusar a dicotomia entre ação e reflexão; mas argumenta que Freire é tão contextual que, quando deseja teorizar em geral, tem de abandonar realmente o contexto e, desse modo, tornar-se infiel a si mesmo. Embora o argumento de Boston seja importante, acreditamos que ele não leva na devida consideração a ênfase que Freire atribui à relação como algo fundamental. As relações impregnam de tal modo o pensamento e a prática de Freire que lhe é intrinsecamente impossível operar a disjunção que preocupa Boston. Cf. Bruce Boston, "Paulo Freire: Notes of a Loving Critic", *New Catholic World*, feb. 1973, pp. 83-92.

crenças políticas devem sempre operar apenas nas variadas circunstâncias de tempo e lugar, e não através de uma grande teoria que se pretenda uma verdade universal.

5. Apresentamos o conceito de diálogo de Freire em três etapas. Primeiro, indicamos como a obra de Freire deve ser situada em seu contexto antes de poder ser compreendida, já que seus escritos são reflexões concretas sobre suas experiências vividas em nações do Terceiro Mundo. Segundo, mostramos como Freire liga o princípio filosófico do diálogo — assimilado da discussão de Eduardo Nicol sobre os elementos constitutivos do ato de conhecimento — a um engajamento político voltado para mudar o mundo em seu nível social. E, terceiro, tentamos demonstrar como alguns dos aparentes paradoxos da dimensão política do diálogo podem ser melhor compreendidos se os considerarmos na perspectiva mais ampla da ação cultural para a libertação e/ou revolução propugnadas por Freire.

Sabemos, decerto, que há diferentes meios de explicar o conceito de diálogo no quadro geral das idéias de Freire. Com efeito, temos consciência dos riscos implícitos em qualquer tentativa de isolar conceitos específicos, dada a natureza relacional da linguagem de Freire,³⁹ baseada numa visão da circularidade similar à de Buber, que considerava a “relação” como uma noção primária, em sua famosa afirmação: “No começo, está a relação”.⁴⁰ De fato, há certos conceitos-chave de Freire (tais como “conscientização”, teoria dialogal da ação, colocação de problemas contra armazenamento de informações, cultura do silêncio) nos quais o diálogo desempenha um papel central, mas que não foram examinados

39. D'Arcy Martin chamou a atenção para esse fato, bem como para a utilidade limitada de muitos escritos sobre Freire, “já que os analistas de sua obra [...] reduzem sua teoria a umas poucas definições básicas”. Martin argumenta convincentemente que a linguagem de Freire “reflete uma teoria da relação e não tanto uma teoria de objetos distintos; seu emprego das palavras implica uma epistemologia dialética e não linear”. Então, conclui ele, “destacar qualquer [...] princípio do seu contexto, do conjunto de relações que lhe dá sentido, poderia talvez não torná-lo ‘inteligível’ nos termos do senso comum, mas lhe emprestaria uma formulação indubitavelmente abstrata”. E acrescenta: “A tarefa teórica de Freire é estabelecer conexões entre fenômenos cujas conexões estão distorcidas no atual sistema social. A obra teórica de Freire ganha seu máximo sentido, simplesmente, quando é vista em termos relacionais ou dialéticos”. Cf. D'Arcy Martin, “Reappraising Freire: The Potential and Limits of Conscientization”, dissertação de mestrado, não publicada, University of Toronto, 1975, esp. cap. 1.

40. Buber, *I and Thou*, p. 69. Essa afirmação não é entendida por Buber como uma metáfora, mas tem significado ontológico. Ele acrescenta: “No começo, está a relação — como categoria do ser, de imediatez, como uma forma a ser preenchida, como um modelo da alma: o *a priori* da relação” (p. 78).

aqui. Temos consciência de que a dimensão política do diálogo em Freire é ainda bastante controversa e apresenta aspectos que não são tão claros como se gostaria que fossem. O caráter misterioso do diálogo público exemplifica uma área crucial — a aplicabilidade do diálogo a nível institucional — que não foi satisfatoriamente discutida por Freire.

A despeito dos riscos e dos problemas não resolvidos, o caminho que escolhemos seguir neste artigo teve como principal objetivo indicar as contribuições que Freire faz à discussão sobre o diálogo ao emprestar-lhe uma dimensão política. A teoria dialogal de Freire não pode ser vista como algo que deu resposta a todas as nossas questões; mas revelou uma ressonância revolucionária que brota, em última instância, da sua teologia.

Freire merece uma maior atenção por parte dos teóricos da comunicação de todos os tipos. James Carey criticou corretamente os especialistas, em comunicação, americanos por seu espírito paroquial, por ignorarem as obras relacionadas em outros campos e por se isolarem das outras tradições intelectuais, como as da Europa.⁴¹ Sua advertência é particularmente significativa num momento em que os estudos sobre comunicação abandonam sua orientação positivista e buscam outras orientações. A obra de Freire é uma feliz contribuição a essas tendências mais amplas. No mínimo, ela fornece uma abordagem para o tratamento de um problema que começamos a enfrentar: o de contrabalançar o crescente domínio dos meios de comunicação unidirecionais através de uma sólida teoria bidirecional, animada por um fervor político.

(tr. de CARLOS NELSON COUTINHO)

41. James W. Carey, "Review Essay: Social Theory and Communication Theory", in *Communication Research*, 5:3 (July 1978), pp. 357-368; e também seu "Review Essay: Communication and Culture", *ibidem*, 2:2 (april 1975), pp. 173-191.