

CELEBRAÇÃO DA SURPRESA

CELEBRATION OF THE SURPRISE

RESUMO: este trabalho propõe uma reflexão sobre determinadas maneiras de se conectar com os outros, que impactam significativamente a qualidade do vínculo construído. Faremos uma revisão, em particular, do que tem sido chamado de “capacidade de se surpreender”, expressão associada à “curiosidade”, características valorizadas na “pós-modernidade”. Discutiremos também o papel desempenhado pela reflexividade na produção da intersubjetividade e na geração de conexões transformadoras. Do mesmo modo, nos deteremos sobre alguns dos desafios que se apresentam, quando se busca transmitir/ensinar a curiosidade e a capacidade de se surpreender, como “técnicas” instrumentais na psicoterapia, na facilitação ou na pesquisa.

PALAVRAS CHAVES: curiosidade, surpresa, assombro, reflexividade.

ABSTRACT: This paper proposes a reflection about certain ways to connect with others who significantly impact the quality of the link is built. In particular we will review what has been called “surprising ability” associated with “curiosity”, a position that has regained prominence in the “postmodern”. We will also discuss the role of reflexivity in the production of intersubjectivity and processing transformative connections. We’ll also briefly review some of the challenges that arise when trying to convey / teach curiosity and capacity to be surprised as instrumental “techniques” in psychotherapy, facilitation or research.

KEYWORDS: curiosity, surprise, surprise, reflexivity

SAÚL I. FUKS

*Terapeuta de casal,
formador de terapeutas e de
facilitadores de grupos.*

E-mail: cocofuks@gmail.com

Tradução de

ELOISA ROSAS

A veces la curiosidad puede despertar el coraje o avivarlo. Pero, en la mayoría de los casos, la curiosidad enseñada se desvanece. La valentía tiene que recorrer un camino mucho más largo. La curiosidad es igual a un amigo simpático en quien no puedes confiar. Te instiga y cuando le parece, se va. Y entonces, tú solo, tienes que tirar para adelante haciendo acopio de coraje.

(Murakami, 2010)

A curiosidade converte as pessoas em estátuas de sal* e mata o gato**?

Na tradição filosófica ocidental (Gomperz, 2000), o interesse pelo “ser curioso” emerge associado à busca de conhecimento, embora muito precocemente ele se desdobre em sua dupla face: como busca da sabedoria e como transgressão mítica. Aristóteles (1997) sustentava que a filosofia começa com o assombro. No início de sua *Metafísica*, ele afirma que:

... os homens começam e começaram sempre a filosofar movidos pela admiração; no começo, admirados diante dos fenômenos surpreendentes mais comuns; depois avançando pouco a pouco e concebendo problemas maiores, como as mudanças da lua e os relativos ao sol e às estrelas, e à criação do Universo. Mas o que se coloca como um problema, ou se admira, reconhece sua ignorância.

Em Karl Jaspers (1989) há uma interessante distinção sobre o lugar ocupado pelos questionamentos:

Recebido em 20/09/2011.

Aprovado em 03/10/2011.

* Relato bíblico da mulher de Lot, convertida em estátua de sal por ter se deixado levar pela curiosidade

** Dito popular: a curiosidade matou o gato

A palavra grega filósofo (philosophos) se formou em oposição à sophos. Quer dizer, amante do conhecimento, diferente de quem, na posse do conhecimento, se denominava sábio. Este sentido da palavra perdura até hoje: a busca da verdade – não a posse da verdade – é a essência da filosofia [...] Filosofia significa fazer caminho. Suas perguntas são mais essenciais do que suas respostas, e cada resposta se converte em uma nova pergunta. (Jaspers, 1989).

Nas histórias que narram a busca humana pelo conhecimento de seu mundo, o posicionamento diante “das coisas”, a partir da curiosidade, do assombro e da paixão pelo descobrimento, chegam a nós organizados como relatos dramáticos ou trágicos. Nos mitos* antigos, o conhecimento podia ser “outorgado” por alguém superior, como Prometeu ou Jeová, ou podia ser inventado ou obtido, por meios lícitos ou ilícitos, definindo essas histórias diferentes em lugares e tramas relacionais para o ser humano. Cada uma dessas formas narrativas mostrava modelos particulares de maneiras de se relacionar com o conhecimento, com a educação, com as interações entre “mestres” e “aprendizes” e/ou com a cultura da época. Em uma formulação esquemática e polarizada é possível definir duas formas extremas de contar com esses vínculos: a visão receptiva ou passiva** apresenta cenários nos quais as relações de transmissão, de ensino e a passagem – mais ou menos ritualizada – dos saberes pela via hierárquica ocupam lugar central. Na visão oposta encontramos, ao contrário, relatos heroicos, nos quais se destacam a busca da independência, a rebeldia diante da hierarquia, a paixão pela aventura e o risco, e os grandes desafios de buscar o conhecimento, transgredindo proibições e rompendo tradições.

A concepção que valoriza a posição receptiva – a forma “Abrahâmica”*** – concebe o ser humano como um recipiente que precisa ser preenchido com informações e ensinamentos, como um ser evolutivo que transita por graus de conhecimentos progressivos, até alcançar o nível de seus mestres (ou seus deuses). Posicionamo-nos nos territórios da humildade, da gratidão, do respeito, do reconhecimento, da troca, “quando o discípulo está preparado, o Mestre aparece”, das tradições místicas.

A forma “Prometeica” concebe o ser humano como alguém com direito a acessar os conhecimentos, a elevar-se à altura dos deuses, com liberdade de colocar em dúvida a própria existência destes, para reivindicar sua condição de Herói; de ser “a medida de todas as coisas” do Iluminismo, do Renascimento e do Humanismo. Essa forma ativa de se posicionar diante da busca do conhecimento foi construída na trama das tensões entre liberdade e destino; entre os tempos de busca e os da necessidade de saber e como expressa Leonardo Boff (1998):

Todos nós temos, de um jeito ou de outro, uma dimensão-galinha e uma dimensão-águia dentro de nós. A dimensão-galinha é o sistema social imperante o nosso arranjo existencial, a nossa vida cotidiana, os hábitos estabelecidos e o horizonte de nossas preocupações. São também as limitações (...) A dimensão-águia são os sonhos, os projetos, os anelos, os ideais e as utopias que, mesmo frustrados, nunca morrem em nos porque de novo ressuscitam (Boff, 1998).

A mitologia antiga é plena de lições de moral nas quais o desejo de saber é associado à soberba e à transgressão dos ditames dos deuses. No mito grego de origem do Homem, o relato do presente de Zeus a Epimeteu e Pandora**** é uma densa representação dessas ten-

* Faz parte do processo de construção dos mitos que organizem formas binárias e dilemáticas de formular os desafios.

** Qualificar-se-ão como receptiva ou passiva a interdependência, o livre arbítrio e os graus de liberdade, de acordo com a concepção de ser humano.

*** Fazendo referência à maneira receptiva com que Abraão recebe de Jeová os conhecimentos e sua convivência com seus questionamentos que não eram respondidos. Um livro que encarna esta dramática é escrito pelo Rabino Nilton Bonder:

Tirando os sapatos: o caminho de Abraão, um caminho para o outro, realizado por ocasião do projeto de diálogo público chamado O caminho de Abraham (www.abrahampath.org) (Bonder, 2008).

**** Conta o mito que Zeus enviou Pandora como presente a Epimeteu, e ele ficou tão fascinado por sua beleza que decidiu se unir a ela imediatamente. Como presente, Zeus lhes ofereceu uma linda caixa enfeitada com pedras preciosas. A caixa estava fechada e, ao dar a chave a Pandora, Zeus advertiu que, se queriam viver felizes, não a abrissem nunca. Assim fizeram e viveram sem problemas e sem envelhecer, até que a curiosidade de Pandora fez com que a abrisse, deixando surgir os males do mundo (doenças, amarguras, dores, guerras e outras desgraças...), mas surgiu também a esperança, sob a forma de um pássaro que levantou voo. A curiosidade parece ter sido – para os antigos gregos – a fonte de todos os males, mas também a origem da esperança. (Gomperz, 2000)

sões. Algo valioso que é dado implica na proibição de saber o que contém. Zeus aparece como um deus que tenta o ser humano com a curiosidade, prevendo que o desejo de saber será mais poderoso do que as advertências divinas. Um presente dos deuses incentiva a desobediência e desata as desgraças para a humanidade, embora também libere o pássaro da esperança.

A situação é semelhante à enfrentada por Adão e Eva que, nos relatos bíblicos, confrontam o dilema da curiosidade com o da inocência, e enfrentam a tentação de querer “saber” o que não lhes era permitido. Como grande parte dos relatos que nos colonizam, os “ensinamentos” advertem sobre os perigos de nos deixarmos levar pela paixão da curiosidade, alimentada pelo desejo de saber. No entanto, na história humana, aqueles que promovem a necessidade de limitar os desejos pelo conhecer e investigar o “invisível” dificilmente conseguem tomar o controle permanentemente; outras narrativas se infiltram, crescendo nos interstícios, expandindo suas redes de sentido, até alcançar a visibilidade e a força para expressar sua voz.

José Saramago (2009), com sua iconoclástica irreverência, nos transporta à cena do castigo original – no seu Livro de Caim – e constrói um relato “Prometeico”, no qual desnuda o eterno paradoxo enfrentado pelo ser humano Ocidental: é convidado a ser um quase-deus, criado à imagem e semelhança Dele, com capacidade de discutir de igual para igual, mas obrigado a limitar sua curiosidade, sob pressão de ameaças terríveis.

Disse então o senhor, tendo conhecido o bem e o mal, o homem tornou-se semelhante a um deus, agora só me faltaria que fosses colher também do fruto da árvore da vida para dele comeres e vive-

res para sempre, não faltaria mais, dois deuses num universo, por isso te expulso a ti e a tua mulher deste jardim do éden... (Saramago, 2009).

Estas maneiras de entender os relatos culturais questionam ou relativizam as versões nas quais as histórias são apresentadas como verdades “eternas” reveladas, e fornecem versões mais complexas da vida social, como tramas de relatos nas quais alguns ocupam uma posição dominante, à custa do silenciamento de outras versões. Assumimos, aqui, um olhar cético sobre as versões das coisas que parecem contar com certificados de veracidade ou que aparentam ser inquestionáveis.

A curiosidade: ela matou o gato?

Em sua magnífica revisão da história da curiosidade na filosofia, Jeanne Hersch (2010) destaca que o primeiro motivo de curiosidade na nascente filosofia (ocidental) foi a consciência da mudança de todas as coisas. Este impacto alimentou uma série de perguntas que, até esse momento, não haviam sido formuladas sobre o Universo e as coisas que o habitam. Estes questionamentos se expandiram, até que as indagações sobre *persistência e mudança*, e o transcorrer do *tempo* se tornaram a matriz a partir da qual teve início a aventura humana do amor ao conhecimento. De acordo com a autora:

Pode o leitor imaginar o extraordinário radicalismo de tais perguntas quando foram formuladas pela primeira vez? Podemos viver perfeitamente em meio às coisas que mudam enquanto estas possuem, para nossa vida prática, uma estabilidade relativa, suficiente para nós: se colocamos um pão sobre a mesa, um pouco mais tarde o encontramos de novo ali, e isso basta (Hersch, 2010).

Sócrates, ao propor sua “ironia socrática”, foi o primeiro a formular um método para guiar a reflexão do interlocutor, e conduzi-lo à experiência da perplexidade e confusão que produzem a experiência do não-saber; o sentido disso é provocar o reconhecimento de que sentir-se seguro de sua verdade é uma ilusão, e esta descoberta o conduzirá a um novo começo de reflexão.

Nessa tradição, Santo Agostinho (2010) nos confrontou com o incompreensível e com o efeito produzido na maneira como “o que fazer diante do incompreensível, diante do problemático?”.

Um “problema” se refere aos obstáculos contra os quais se chocam nosso pensamento, que não dependem de nossa dificuldade de compreensão ou do montante de conhecimentos, mas de nossa condição humana. A diferença entre uma “pergunta” e um “problema” (Hersch, 2010) é que, diante de certo tipo de pergunta, é possível encontrar uma resposta (mesmo provisória), mas ao ser formulada uma questão à qual somente podemos responder com outra – numa série que a aprofunda, sem oferecer uma resposta – estamos, então, diante de um “problema”. Em cada problema, reside um mistério que, quanto mais buscamos esclarecer, mais se aprofunda.

Essa distinção entre pergunta e problema permite destacar que as diferenças não estão ligadas ao conhecimento que se persegue, mas à atitude diante do conhecimento que se sustenta. Essa diferença abre caminho para refletir sobre nosso posicionamento e a responsabilidade assumida, pelo modo como nos colocamos diante dos questionamentos. Nessa bifurcação abrem-se opções que conduzem a caminhos diversos: podemos nos situar do lado da busca e/ou produção de respostas

que detenham ou posterguem a inquietude, ou no risco de transitar pelo mistério de questionar, sabendo que não encontraremos a resposta.*

Em desenvolvimentos posteriores, especialmente na América Latina, a “problematização” se converteu em método dialógico, herdeiro da maiêutica Socrática e potencializador da consciência crítica: nesse terreno é insuperável a obra de Paulo Freire (1970). Foi precisamente esse pedagogo quem destacou o papel alienante de olhar o mundo como algo “natural” e, em consequência, indicou o papel perturbador da pergunta sobre “o já dado”.

Não obstante a maneira que se considere a curiosidade e o assombro, não estão eles desligados da concepção de homem que se tenha. Um exemplo é que tanto Santo Agostinho (2010) como Heidegger (1951) consideravam a curiosidade como uma forma degradada e perversa do amor pelo saber, uma “paixão epistêmica”. Walter Benjamin (1986) – ao contrário – a considerava como algo que amplia e enriquece a capacidade perceptiva humana**.

No centro dessa antiga discussão encontramos a questão em torno do papel destinado – na vida – ao ócio, ao prazer e à dimensão lúdica da existência.

Agostinho/Heidegger – irmanados na moral ascética do trabalho – qualificam a distração gerada pela curiosidade como pecaminosa e como falta de autenticidade. Em Benjamin, chega a ser proposta como fonte de abertura a novas experiências, ligada à criatividade. Isso parece ser uma tensão que perdura até nossos dias e que – com frequência – se expressa nas falsas opções, que opõem rigor e criatividade***.

A palavra curiosidade tem origem no latim *curiosus* (cuidadoso, diligente) e – como emoção – está relacionada à conduta de investigar, explorar e aprender, tanto presentes em huma-

* Queremos resgatar o lugar que Barnett Pearce deu, em sua obra, a esta dimensão misteriosa do conhecimento.

** Paolo Virno (Virno, 2003) faz uma análise crítica aprofundada deste ponto em um relato que vai além deste trabalho.

*** Para aprofundar este aspecto, a obra de Nachmanocitch, *La improvisación en la vida y en el arte* é uma leitura insuperável.

nos como em animais. Apesar de se constatar a existência da curiosidade na maioria dos seres animados, uma das características distintivas – entre a curiosidade do ser humano e a de outros animais – é que o homem parece ser o único que pôde desenvolver uma meta-curiosidade: uma curiosidade sobre a curiosidade.

Depois do processo histórico crítico – associado ao humanismo – que permitiu a revalorização das formas criativas e libertárias de acesso ao conhecimento, a curiosidade tende a ser considerada, atualmente, como uma paixão, que impulsiona a busca do saber, diferenciando-se, por contraste, de um olhar sobre as coisas, sustentado no natural e no óbvio, que lança uma luz uniforme sobre a vida.

*“A vida te dá surpresas, surpresas te dá a vida, ai Deus” **

Tooru Okada, o protagonista da novela de Murakami, ao afirmar: “A curiosidade é igual a um amigo simpático em quem não se pode confiar. Te instiga, e quando lhe apetece, se vai”; expressa a volatilidade da curiosidade e a necessidade de contar com a valentia de seguir investigando quando a curiosidade decresce.

De onde vem essa energia que evita que nos dispersemos diante de tudo o que pode despertar nosso interesse?

O interesse é um sentimento ou uma emoção que faz com que a atenção se centre em um objeto, um acontecimento ou um processo. Nos desenvolvimentos da psicologia contemporânea, o termo tem sido utilizado como um conceito geral, capaz de abarcar outros conceitos psicológicos mais específicos, tais como a curiosidade e, em menor medida, a surpresa.

Na opinião do pesquisador das emoções, Paul Silvia (2005), as caracte-

rísticas do interesse são pouco conhecidas, e ele é considerado uma forma de avaliação da novidade, relacionada ao desconhecimento e à complexidade, assim como com a avaliação da capacidade e o potencial de confronto diante de determinada situação.

Quais as semelhanças e as diferenças entre a curiosidade despertada em um gato, diante do movimento de uma cortina; a curiosidade de um ser humano diante de uma atitude inesperada de outra pessoa e a curiosidade de um sujeito sobre sua própria maneira de reagir diante de algo imprevisível?

Voltaremos adiante a essa questão especialmente relevante para aqueles que trabalham facilitando ou promovendo processos de transformação e mudança, seja em contextos terapêuticos, educativos ou de transformação social.

A atenção sobre o que atrai nosso interesse, para poder se sustentar como uma intenção consistente de busca de conhecimento, parece requerer o suporte de uma atitude que poderíamos chamar de “capacidade de se surpreender”, já que ela é que pode trazer o suporte para que a volúvel curiosidade não se disperse, saltando de um lado para outro.

A surpresa pode ser considerada tanto um estado emocional de breve duração, produzido por um acontecimento inesperado, como um estado epistêmico, gerado pela não satisfação de uma expectativa. Para que ocorra um estado de surpresa é necessário que tenha existido – previamente – um cenário de expectativas, e que estas não tenham sido cumpridas**. Nesse sentido poder-se-ia considerar que as surpresas são o resultado final de predições ou antecipações fracassadas.

A surpresa – como experiência – não pode ser duradoura, assim como

* “Pedro Navaja”, canção de Rubén Blades

** Poderíamos incluir, sem dúvidas, a expectativa “negativa”: uma atitude de não esperar que aconteça nada que chame nossa atenção.

não pode manter constante sua energia original, e costuma ser inversamente proporcional à capacidade da pessoa de se habituar às situações inesperadas. À semelhança da curiosidade, elas podem apresentar “graus” em sua manifestação, já que podem ser produzidas situações de maior ou menor surpresa, que podem ser neutras, agradáveis ou desagradáveis, cuja intensidade parece estar relacionada ao grau de expectativas que não são satisfeitas.

Em consequência, a surpresa encontra-se intimamente ligada à forma como construímos nosso mundo e o transcorrer da vida cotidiana como cenários estáveis, seguros e previsíveis e, assim, aos modos pelos quais organizamos nosso sentido de identidade(s). Emerge, então, como um estado epistêmico, enraizado em nossas crenças, valores, desejos, emoções, preferências, preconceitos e – nessa direção – vinculada à forma como damos coerência a nossas ações.

Como assinala Gadamer (1997):

Nosso ser não está composto por nossos conceitos, mas por nossos preconceitos (...) os preconceitos nem sempre são errôneos ou injustificados, nem sempre distorcem a verdade. Ainda mais, a historicidade de nossa existência implica em que os preconceitos, em sentido estrito, conformam a direção que terá nossa experiência. São os fundamentos de nossa abertura para o mundo (...) as condições pelas quais experimentamos, pelas quais conseguimos escutar o que a experiência tem para nos dizer. Isso não significa que estejamos presos aos nossos preconceitos e que somente deixamos entrar o que não viole a premissa de que “não há nada de novo a se dizer”. Pelo contrário, os hóspedes que deixamos entrar na nossa vida são aqueles que nos despertam a curiosidade. Mas, como sabemos, de todos, qual será capaz de conseguir? Nossas

expectativas e nosso desejo de saber algo novo não seriam determinados pelo que possuímos previamente?

A experiência surpreendente irrompe como incerteza, instabilidade, desconcerto e – quando muito intensa e de longa duração – pode se converter em um impacto transformador que, com sua energia perturbadora, poderá surgir como poderoso gerador de mudanças em nossos sistemas de crenças. Esse impacto não necessariamente seguirá a senda transformadora, o surpreendente também pode se restringir a um sobressalto ocasional que – não sendo alimentado pela curiosidade – será controlado, mediante os pré-conceitos e as rotinas naturalizantes.

Quando a curiosidade se transforma em capacidade de se surpreender, se maravilhar ou se admirar, e no poderoso motor que impulsiona a necessidade de conhecer mais sobre o que chamou a atenção, essa tensão alimenta o desejo de se converter no explorador de algum aspecto da realidade que, para outras pessoas, pode ser algo banal e sem interesse.

Os “objetos” que despertam interesse, curiosidade ou assombro não existem em mundos paralelos aos de quem vive essas emoções; a trama relacional da qual essas experiências emergem se baseia nas interconexões e interdependências que estruturam e organizam nossa vida. Nesses cenários, o “outro” pode emergir como foco de interesse, nos assombrar e despertar nossa curiosidade e, como consequência desse impacto, abrir espaços para ser explorado, como uma paisagem desconhecida e perturbadora.

As formas ou desenhos que se organizam de “exploração” do outro acontecem (surgem e são sustentadas) em função do tipo e da qualidade das conexões existentes, assim como dos contextos

nas quais estão inseridas, o que resume toda a singular complexidade de nossa vida relacional, de sua ética e das dimensões micropolíticas desses mundos.

Que formas relacionais são estas que nomeamos de “conexões”?

A palavra conectar se refere* a “estabelecer relação entre uma ou mais coisas”, “unir ou colocar em contato uma coisa com outra, de modo que formem uma só coisa ou fiquem ligadas”: ligar elementos que, sem esse fator, permaneceriam isolados, desconectados, sem referência, descontextualizados.

Estas conexões supõem uma forma de acoplamento que implica – de ambas as partes – um interesse genuíno pelo outro, assim como a disposição e a abertura para exploração**. Uma posição relacional que supõe “transparência” e implica em “estar aí”, posicionado “na primeira pessoa” (Fuks, 2010) e sem se proteger pelo uso da técnica. Esta forma de relação foi sintetizada por Shotter (2009) da seguinte maneira:

Desta maneira, como vejo, existem certos momentos cruciais na vida humana, em nossas ativas e vivazes relações com os demais, nos quais uma segunda pessoa responde de maneira espontânea aos pronunciamentos (ou a qualquer tipo de expressão) de uma primeira – seja com uma escuta ativa ou com uma resposta sensível às mesmas – estabelecendo entre elas uma “conexão vívida”, um momento que, conforme Bakhtin (1986), poderíamos chamar de “momento dialógico”; ou o que originalmente eu formulava como “ação conjunta” (Shotter, 1980) e, posteriormente, como um “momento interativo” (Shotter, 1993).

Estamos nos referindo ao tipo de vínculos que, mesmo condicionados pelo contexto (ou contextos) que circunscrevem o sentido do encontro, o

fluxo das ações conjuntas, desenvolvidas para dar/encontrar um sentido singular a esse momento, podem transbordar as restrições do marco em que se desenvolvem, e se converter em encontros transformadores.

Essas tramas enredadas tomam corpo, se plasmam na ação/prática social, nas formas conversacionais que se organizam. Barnett Pearce (2011) sustenta, em sua produção, uma preocupação consistente em torno desses temas. Em seu livro *Communication and the Human Condition* propõe uma relação de causalidade recíproca entre as formas de comunicação que desenhamos e os modos de “ser humano” que geramos. Nessa publicação, sustenta que nos comunicamos da forma que fazemos devido ao tipo de pessoa em que nos convertemos, e que somos o tipo de pessoas que somos devido às formas de comunicação para as quais contribuimos para organizar e nas quais participamos ativamente.

Nessa direção se encontram as posturas construcionistas, quando sustentam que criamos mundos relacionais com nossa forma de falar com nós mesmos e com os outros. Neste trabalho, buscamos refletir – somente – sobre as complexidades e os desafios dos mundos em que participamos, quando nos posicionamos, expandindo nossa curiosidade e capacidade de assombro.

Em suma, falamos de formas de habitar mundos relacionais – geradas pela curiosidade e pelo espanto – que podem ser pensadas como marcos matriciais, inerentes às conversações transformadoras e, nesse sentido, consideradas como metainstrumentos.

O que torna possível celebrar a aparição do que não esperávamos?

Quais são os movimentos que produzimos para que o desconcerto que nos perturba e atemoriza se converta no desejo de nos aproximar, conhecermos mais

* Dicionario Manual de la Lengua Española Vox. 2007. Larousse Editorial, S.L.

** Usamos a expressão “explorar” para substituir a palavra “pesquisar”, que tem uma conotação e um peso acadêmico que não condiz com o sentido do que estamos propondo.

sobre o que nos inquieta e abrir-nos a conexões íntimas que nos comprometem?

Que mudanças precisamos produzir em nós, para sermos capazes de detectar algo surpreendente, onde só víamos coisas conhecidas, que não despertavam nosso interesse?

Quais são os aspectos que distinguem essas curiosidades e surpresas entre as que fazem o gato saltar e aquelas outras que deixam uma pessoa pensativa diante de algo que não compreende?

A principal diferença entre a surpresa do gato e a nossa parece residir nessa estranha capacidade humana de se observar como se fosse “outro”, e de olhar para si, a partir dos olhos dos outros.

Essa possibilidade de sentir curiosidade pelo fato de estar experimentando curiosidade, de ser capaz de se desdobrar e de se re-conhecer nesse desdobramento é o que faz a diferença. O estar aberto à curiosidade e prestar atenção a um acontecer (como o gato!) e – simultaneamente – ser perturbado pela experiência de vivenciar essa emoção (curiosidade) que inunda de indagações parece ser uma das linhas divisórias que nos distingue como espécie.

Em um pensar complexo que transcende a razão, este segundo nível de curiosidade se desdobra em um cenário existencial perturbador, que questiona quem o vivencia sobre seu modo de transitar na vida relacional.

O processo é expansivo e quase fractal, já que, partindo da inquietude pelo “o que está acontecendo comigo?”, se transforma em “quem sou eu, o que sou eu; esta pessoa que está sendo impactada pelo que está acontecendo” e expandindo-se: “A partir de agora, que consequências terá o que estou experimentando em minha maneira de viver, nos compromissos que assumo, nas responsabilidades que enfrente, nos testemunhos que produza?”

A REFLEXIVIDADE: DE QUE OUTRA COISA ESTAMOS FALANDO?

Barnett Pearce (2011) propõe, em seu trabalho *At Home in the Universe with Miracles and Horizons: Reflections on Personal and Social Evolution*, uma concepção do desenvolvimento da consciência do ser humano baseada no que denomina “milagres”. No *Quinto milagre: a autoconsciência: desde a consciência de si mesmo à consciência reflexiva (consciente de ser consciente)*, diz:

Esta qualidade da mente é, pelo que sabemos, um desenvolvimento tardio na evolução do universo, única em uma espécie neste planeta e, acredito, um desenvolvimento relativamente tardio em nossa espécie em seu conjunto e na maturação de cada um de nós individualmente. A consciência autorreflexiva é a capacidade da mente que permite a homens e mulheres trocarem de perspectiva intencionalmente. Não estou seguro de que todos nós desenvolvamos uma autoconsciência reflexiva. Não estou seguro que todos nós queiramos desenvolvê-la. Uma consciência autorreflexiva nem sempre é algo que desejamos ter. É ela que nos faz temer a morte ou o fracasso, perguntarmos sobre que forma tinha nosso rosto antes que nascêssemos, temer o futuro, etc. Nossa consciência autorreflexiva é também o mecanismo que permite ao nosso espírito voar, imaginar o que não podemos ver, construir e pôr em marcha planos para mudar o mundo em que vivemos. Quando a admiração e o assombro são gerados, é permitido ao nosso cérebro ser integrador e à nossa mente funcionar nos níveis superiores da consciência.

Este observar-se do observador em suas próprias observações é uma manifestação de uma “reflexividade” diferente da mera racionalidade, uma concepção desta que transborda o “pensar-se” associado aos processos cognitivos ou à clássica introspecção

da psicologia moderna, e que se constituiu como princípio essencial de uma relação com o conhecimento a qual poderíamos denominar Epistemologia da Reflexividade.

A reflexividade assim entendida limita a conexão íntima entre a compreensão/construção que fazemos de nosso mundo nos diálogos internos, e a expressão de dita compreensão nos relatos que produzimos para os outros. Essas narrativas configuram tanto o suporte como o veículo dessa compreensão, e não existem fora da comunicação em que se constroem e onde se expressam.

Diversos autores se detiveram diante do tema da reflexividade, da qual se pode encontrar referências precoces em Maquiavel (1972); na sociologia esse conceito foi introduzido por Alfred Schutz (1973), que a definia como a forma em que os sujeitos conferem sentido-significado às suas condutas, com o nome de intersubjetividade. Recentemente, Bourdieu (1995), Giddens (1997) e Luhmann e de Georgi (1993) se ocuparam especialmente da noção de reflexividade. Em Bourdieu essa noção se faz notar tanto em sua teoria como em sua prática intelectual, partindo de seus estudos na aldeia dos Pirineus onde cresceu, até a pesquisa no mundo universitário; a sociologia representa para ele uma autoanálise, uma reflexão da realidade sócio-histórica e a possibilidade de interrelação entre ciência e sociedade. Por sua vez, Giddens ligou a reflexividade com os conceitos de “sociedade de risco” e “desenvolvimento do eu”, pontos notáveis de sua definição da modernidade tardia. Luhmann localiza o conceito de reflexividade no centro de sua teoria do sistema social, onde situa a capacidade de observação do ator como fundamento da complexidade social.

Partindo de outros questionamentos, desde os anos 1960 a etnometodologia

vem trazendo notáveis contribuições para o aprofundamento dessa temática, destacando que os métodos a que os pesquisadores recorrem para conhecer o mundo social são, basicamente, os mesmos utilizados pelos atores para conhecer, descobrir e atuar em seu próprio mundo (Garfinkel, 1967; Heritage, 1984; Fuks, 2010; Hammersley, 1994).

John Shotter, por sua vez, sublinhou a importância de entender nossa existência humana “desde dentro”, e no artigo de 1999 intitulado *At the boundaries of being: Re-figuring intellectual life* afirmava:

Acontecem coisas estranhas no ponto de contato entre duas ou mais formas de vida diferentes entre si. (Ali) emerge outra forma de vida coletiva com seu único e singular mundo próprio (uma cultura?). Como Bakhtin (1984) assinalava, é somente a reunião de uma pluralidade de consciências sem se fundirem, cada um com seu próprio mundo, que tal espaço (estrutura dialógica) se cria... “seu caráter único somente pode ser vivido e compreendido desde dentro das práticas que se criam...” (Shotter, 1999)

A partir dessas concepções, a tarefa de conhecer o mundo dos outros (e como estes o habitam) se focou em: “apreender as formas em que os sujeitos produzem e interpretam sua realidade, para apreender seus métodos de pesquisa” (Guber, 2011). Essas perspectivas surgidas em espaços acadêmicos, ao serem introduzidas nas práticas sociais comprometidas com a mudança – como a psicoterapia –, motivaram um deslocamento desde o poder estruturante dos protocolos e “verdades” em direção a formas de exploração do mundo dos interlocutores e aos modos em que estes constroem o foco da conversa/encontro que os convoca. Não obstante o impacto que essas ideias pro-

venientes do mundo acadêmico tiveram no surgimento do que chamamos “terapias pós-modernas”, esse efeito se aprofundou devido a uma característica singular dos contextos que as aproximam da pesquisa-ação (Lewin 1946; Argyris & Schon, 1974): o processo em espiral que descreve uma sequência de ação-reflexão-ação e que explicita seu compromisso com a mudança*.

Estas concepções sobre os encontros, que resgatam a presença construtiva do observador/pesquisador, tornam mais evidentes – que na pesquisa acadêmica clássica – o fato de que quem pesquisa o mundo do outro está sendo “pesquisado”, por sua vez, por seu interlocutor, que será perturbado por questionamentos similares aos do pesquisador/ator:

Como o outro produz seu mundo, como o conhece, como o transforma e que consequências tem isso tudo na forma de nosso encontro?

Desde suas origens, no âmbito do encontro terapêutico, a “tarefa” para o terapeuta tem sido a compreensão das formas como seus interlocutores buscam dar sentido a sua própria vida e, em particular, àqueles aspectos surpreendentes desta. O transformador foi a incorporação do fato que o cliente, além da tarefa explícita de compreender os aspectos surpreendentes de seu próprio mundo, em outro nível também tenta entender como seu interlocutor/terapeuta constrói sua visão sobre o que têm em comum e que isso, longe de ser algo que deveria ser controlado e restringido, seria uma rica fonte de novas possibilidades. O efeito renovador se produziu a partir de uma nova maneira de conceber o contexto, onde todos os envolvidos nos intercâmbios comunicativos do encontro terapêutico se tornam copartícipes

(com graus diferentes de responsabilidade) da forma que tomem esse encontro, das conexões que se habilitem, da diversidade de histórias que ocorram, das condições em que os corpos possam se manifestar, das sinergias geradas para potencializar o melhor de cada um, das éticas que sejam coordenadas e dos significados transmutados.

A partir daí, entender quais são os questionamentos que os “outros” se fazem e mediante que métodos buscam obter respostas às suas inquietações implica, por parte do “observador/terapeuta”, a expectativa de que a dita exploração possa guiar sua própria reflexividade para entrar em sintonia com a do cliente.

Este desenho de interação, de intérpretes buscando (através do diálogo) dar sentido às surpresas produzidas em suas trocas, pode firmar as bases para um encontro pleno de possibilidades para ambos os participantes. É um processo expansivo, expansível e potencializador que poderá vir a ocorrer se o terapeuta estiver aberto a três dimensões da reflexividade que se colocam em jogo no encontro: sua reflexividade como membro de uma cultura; sua reflexividade como terapeuta, com sua perspectiva teórica, seus interlocutores científicos, seus hábitos disciplinares e seu epistemocentrismo (Bourdieu 1995) e as reflexividades dos sujeitos que o consultam. Tal trama de reflexividades** não produz uma configuração estável, que uma vez alcançada à conexão, se mantém: frequentemente aparecem oscilações, que vão desde o fascínio gerado pelo mágico fluir de uma conexão empática até a perplexidade produzida pelos inevitáveis desencontros e mal-entendidos. Nas reações*** a esses desencontros (perplexidade, assombro, curiosidade) é onde pode emergir a condição dialógica, já que o desconcerto e a surpresa abrem caminho para

* Este compromisso com a ação transformadora encontrou entre nós o aprofundamento da ética que o sustenta, especialmente na IAP (Investigação-Ação-Participação) idiossincrática da Psicologia Comunitária Latinoamericana. Ver: Montero, 2011.

** Descritas de maneira magnífica por Shotter, J. (1999).

*** “A origem e a forma primitiva do jogo de linguagem são uma reação, e só a partir disso se podem desenvolver as formas mais complexas. “Linguagem – quero dizer – é refinamento, no princípio era a ação (Wittgenstein, 1980).”

a possibilidade de explorarem juntos o mistério abismal da linguagem, do qual nos falava Wittgenstein (1980).

Martin Buber (1977) também se referia a esses desencontros quando afirmava que em toda situação de diálogo, necessariamente aberta, o encontro pode se transformar em um desencontro que se converte em incerteza e sofrimento. Esta dialética de encontro/desencontro tece uma linha fina e frágil – um “desfiladeiro estreito”, retomando a metáfora buberiana – de relações duais que nos determinam existencialmente: uma pessoa pode se abrir em presença do Outro e estabelecer um verdadeiro diálogo com ele, ou tentar acomodar o Outro às suas próprias crenças. De acordo com as ideias de Buber, o “encontro” se localiza como um fator predominante do mundo do homem e a tarefa de compreender o Outro – honestamente – implica a aceitação e o abrir-se para essa presença com responsabilidade, sem tentar impor nenhuma verdade ou colonizá-lo com nossa maneira de ver o mundo.

A palavra responsabilidade vem de responder; e a falta de responsabilidade é quando não respondemos ao outro, quando permanecemos fechados em nós mesmos, dentro de nosso esquema de ideias, escondendo-nos detrás de nossas barreiras defensivas, bloqueando dessa maneira a presença do outro (Calles, 2004).

Para o terapeuta, estar em condições de assumir uma posição de abertura diante do surpreendente (de si mesmo) no encontro com o “outro curioso” requer algo mais que o estudo de teorias ou a incorporação de relatos que o informem sobre outras maneiras de construir o encontro terapêutico**. É necessária uma fissura na epistemologia da perícia, tal como foi descrita por Michel Foucault

(1988), Donald Schön (1997), Andersen e Goolishian (1992), Edgar Morin (1994), Paul Ricoeur (1992) entre outros, o que não acontece por mera compreensão de teorias, da mesma forma que não se aprende a meditar com leituras sobre a meditação.

Em função do que viemos afirmando, cabe questionar se esses meta-instrumentos do conhecimento – curiosidade/espanto – podem ser reduzidos a uma dimensão técnica (funcional e operacional) sem que sua potência transformadora seja corroída, e essa é uma questão nodal quando o contexto no qual se insere; esta pergunta é a formação de terapeutas, facilitadores e outros navegantes dos processos de mudança.

A particularidade do conhecimento científico – entendido desse modo – não reside na confiabilidade de seus métodos, mas no processamento da reflexividade e sua articulação com a teoria social de referência, o qual nos trás novamente a pergunta:

O que torna o interlocutor “perito” com sua própria reflexividade, com as perturbações que a curiosidade e o espanto geram em sua relação consigo mesmo e com seus supostos teóricos?

Estes questionamentos podem ser um convite a uma reavaliação do lugar que damos, nos sistemas de formação de terapeutas e facilitadores, ao fortalecimento da capacidade de se posicionar como se tudo pudesse ser vivido como algo novo, inesperado e imprevisível; das maneiras que cuidamos da tendência “natural”, que a insegurança e a incerteza geram, de refugiar-se no conhecido, no rotineiro e no óbvio; e de como construímos contextos que permitam desfrutar do jogo sagrado de inventar(se) mundos, ali onde nada parece capaz de surpreender-nos.

Para subverter a fuga em direção às receitas seguras, que reduzem a inquietude e a incerteza, não bastam as

* Contarmos com teorias aceitas pela comunidade científica modula o impacto perturbador de todo o processo.

contribuições teóricas que expandem o caudal de informações do “expert”, já que essa ampliação conceitual pode se restringir à mera incorporação de uma moda ou à cobertura de chocolate chamada “atitude politicamente correta” ou seja, à mistificação de incorporar “as maneiras adequadas de falar, pensar ou atuar” de forma acrítica.

Que condições nos são necessárias para conectarmos, expandirmos e mantermos vivas essas habilidades?

HOMO LUDENS

Na opinião de Friedrich Von Schiller (2004), primeiro autor moderno a escrever sobre o jogo, este tem a capacidade de transitar entre o prazer e o rigor; questão que foi retomada por Johan Huizinga (2000), que afirmava que o trabalho moderno se tornara “desesperadamente sério”. Este autor sustentava que quando o utilitarismo do fazer se impõe, os adultos perdem algo que é essencial para a capacidade de pensar: a curiosidade livre que produz o espaço e o jogo.

Clifford Geertz (1988), ao estudar o “jogo profundo”, afirmou que existem conexões disponíveis no ser humano que lhe permitem recuperar a capacidade infantil de produzir e renovar as regras de seu fazer e que isso se manifesta nos rituais cotidianos que criam e mantêm a coesão social entre as pessoas.

Depois das intuições iniciais de Freud, Erik Erikson (1983) foi quem estudou mais profundamente a importância do modo infantil de lidar com as regras no jogo e sua relação com a socialização do adulto. Segundo esse autor, as crianças aprendem no jogo a modificar as regras que eles mesmos se impõem, e isso afeta – na vida adulta – a capacidade de repetir práticas de índole técnica e modificá-las pouco a pouco, mudando ou melhorando. Dado que,

para melhorar uma técnica, precisamos mudar as regras que se repetem.

Nos relatos da história do artesanato, os mestres não ensinavam a seus aprendizes: deixavam que observassem enquanto trabalhavam, e a responsabilidade do aprendiz era fazer as perguntas que tornassem compreensíveis os conhecimentos que impregnavam o fazer. Não obstante, em algum momento o aprendiz precisava tentar repetir o “fazer” do mestre, e aí se encontrava com outra dificuldade: as ferramentas do artesão são sempre “feitas à mão”, são adaptadas ao seu corpo, sua força, sua energia, seu ritmo. O aprendiz tinha então que enfrentar o fato de que, necessariamente, teria que construir suas próprias ferramentas, para o qual tinha que compreender seu corpo, seu ânimo, seu espírito e seus tempos, assim como sua capacidade para desfrutar e formalizar seu trabalho.

Tal como afirma Richard Sennett (2009) em seu estudo sobre o artesanato, o jogo inaugura o treinamento e é uma escola onde se aprende a incrementar a complexidade.

O bisturi, uma ferramenta simples, serviu a finalidades de grande complexidade no trabalho científico do século XVII, tal como havia sucedido desde o século XV com a chave de fenda de ponta plana; em seus começos um e outra foram ferramentas elementares. Realizam um trabalho complexo porque nós, como adultos, aprendemos a brincar com suas possibilidades em lugar de lidar com cada ferramenta como se destinada a um único fim. O tédio é um estímulo tão importante no artesanato como o jogo; ao entediarse o artesão procura o que mais pode fazer com as ferramentas das quais dispõe. (Sennett, 2009)

Nesse mesmo sentido, o artesão de contextos* precisa recuperar sua capacidade de jogo para reencontrar suas ferramentas pessoais e afiná-las com a

* Como denominamos em um trabalho o conjunto de habilidades para “ler” contextos, inserir-se neles, modificá-los e construir estruturas alternativas que oferecem mais opções (FUKS, 2004 e 2005).

cena em que se encontra. Como afirmou John Dewey: “O trabalho que se mantém impregnado de brincadeira é arte” (2004), e o prazer de brincar pode expandir a liberdade e permitir aproveitar a aventura de viver a surpresa como um convite ao descobrimento.

Que desenhos precisam ter as capacitações que se orientem nesta direção?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN**, S. (2010). *Confesiones*. Madrid: Editorial Gredos. Libro X.
- ANDERSON**, H. G. (1992). The client is the expert: A not-knowing approach to therapy. En S. M. (Eds), *Therapy as social construction* (págs. 25-39). London: Sage. .
- ARGYRIS**, C. &. (1974). *Theory in practice: Increasing professional effectiveness*. . San Francisco: Jossey Bass.
- ARISTÓTELES**. (1997). *Metafísica*. Madrid: Espasa Calpe.
- BARNETT PEARCE**, W. (2011). At Home in the Universe with Miracles and Horizons: Reflections on Personal and Social Evolution. *unoublish* .
- BENJAMÍN**, W. (1986). *El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov. Sobre el programa de la filosofía futura*. Barcelona: Planeta Agostini.
- BOFF**, L. (1998). *O despertar da Águia. O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*. Petropolis: Ed. Vozes.
- BONDER**, N. (2008). *Tirando os sapatos: o caminho de Abraao, um caminho para o outro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- BOURDIEU**, P. (1995). Las finalidades de la sociología reflexiva. En P. &. Bordieu, *Respuestas. Por una antropología reflexiva* ;. México: Grijalbo.
- BUNER**, M. (1977). *Yo y Tú*. Buenos Aires.: Ed. Nueva Visión.
- CALLES**, R. (2004). *El camino del hombre*. Buenos Aires: Ed. Altamira.
- DEWEY**, J. (2004). *Democracia y educación una introducción a la filosofía de la educación*. Madrid: Morata.
- ERIKSON**, E. (1983). *Infancia y sociedad*. Buenos Aires: Horme-Paidós.
- FOUCAULT**, M. (1988). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Planeta.
- FREIRE**, P. (1970). *Pedagogia do oprimido*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- FUKS**, S. I. (2004). Craftmanship of Contexts; an as unfinished story of my connection with CMM. *Human Systems . Special Edition: CMM. Extensions and applications. Vol. 15 issues 1-3* , 10-22.
- FUKS**, S. I. (2010). En primera persona: investigando mundos de los que somos partes. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, , vol.10, no.1 , 5-20.
- FUKS**, S. I. (2009). FSPC: La facilitación sistémica de procesos colectivos. Una “artesanía de contexto” para la promoción de la creatividad,el acompañamiento de procesos colectivos y la generación de relaciones de cooperación en el trabajo colectivo (grupos, instituciones, o. *Sistemas Familiares*. 25-2 .
- GADAMER**, H. (1997). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sigueme.
- GARFINKEL**, H. .. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice–Hall.
- GEERTZ**, C. (1988). *Intepretacion de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIDDENS**, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península.
- GOMPERZ**, T. (2000). *Pensadores griegos*. Barcelona: Editorial Herder.
- GUBER**, R. (2011). *La Etnografía. Método, Campo y Reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HAMMERSLEY**, M. &. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. “Los relatos nativos: escuchar y preguntar”. Barcelona: Paidos.

- HEIDEGGER**, M. (1951). *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HERITAGE**, J. (1984). *Garfinkel and ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.
- HERSCH**, J. (2010). *El Gran Asombro: La Curiosidad Como Estimulo En La Historia De La Filosofia*. Barcelona: El Acantilado.
- HUIZINGA**, J. (2000). *Homo Ludens*. Madrid: Alianza Editorial.
- IBÁÑEZ**, J. (1998). *Nuevos avances en la investigación social, la investigación de segundo orden*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- JASPERS**, K. (1989). *Introducción a la filosofía*. Círculo de Lectores.
- LEWIN**, K. (1946). Action research and minority problems. *Journal of Social Issues* 2 (4) , 34-46.
- LUHMANN**, N., & de Georgi, R. (1993). *Teoría de la sociedad*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara - Universidad Iberoamericana - Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- MAQUIAVELO**, N. (1972). *El príncipe*. Lima: PEISA.
- MERTON**, R. (1964). *Teoría y estructuras sociales*. México: FCE.
- MONTERO**, M. &.-G. (2011). *Historias de la Psicología Comunitaria en America Latina: Participación y Transformación*. Buenos Aires: Paidos- Tramas Sociales.
- MORIN**, E. (1994). La noción de Sujeto. En D. S. (Comp.), *Nuevos paradigmas cultura y subjetividad*. (págs. 67-86). Buenos Aires: Paidos.
- MURAKAMI**, H. (2010). *Crónica del pájaro que da cuerda al mundo*. Buenos Aires: TROQUEL.
- NACHMANOVITCH**, S. (2004). *Free Play: La improvisación en la vida y en el arte*. Buenos Aires: Paidos.
- PEARCE**, B. W. (2011). At Home in the Universe with Miracles and Horizons: Reflections on Personal and Social Evolution. Não publicado.
- PEARCE**, W. (1989). *Communication and the human condition*. Carbondale: University of Southern Illinois Press.
- RICOEUR**, P. (1992). *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press.
- SARAMAGO**, J. (2009). *El libro de Caín*. Buenos Aires: Alfaguara.
- SCHON**, D. (1997). La crisis del conocimiento profesional y la búsqueda de una epistemología de la práctica: En M. (. Pakman, *Construcciones de la experiencia humana*. Vol I. Barcelona: Gedisa.
- SCHUTZ**, A. (1973). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- SENNETH**, R. (2009). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.
- SHOTTER**, J. (1999). *At the boundaries of being: Re-figuring intellectual life*. Recuperado el 28 de 11 de 2010, de www.learndev.org: <http://www.learndev.org/dl/ShotterAECT2000.pdf>
- SHOTTER**, J. (2009). Momentos de Referencia Común en la Comunicación Dialógica: Una base para la Colaboración Inconfundible en Contextos Únicos. *International Journal of Collaborative Practices* 1(1) consultado en www.ijcp.files.wordpress.com/2009/06/shotter-spanish.pdf , 29.38.
- SILVIA**, P. J. (Mar 2005. Vol 5(1)). What Is Interesting? Exploring the Appraisal Structure of Interest. *Emotion* , 89-102.
- VIRNO**, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas* . Madrid: Traficantes de Sueños.
- VON SCHILLER**, F. (2004). *Escritos breves sobre estética*. Sevilla: Doble J.
- WITTGENSTEIN**, L. (1980). *Culture and Value*. Oxford: Blackwell.