

Manuel Alemán

Praxis y Educación

**Teorías subyacentes en el sistema
psicopedagógico de Freire**

Reconocimiento a la Caja de Canarias por su tan valiosa promoción educativa en el ámbito cultural canario. Y mi gratitud personal porque ha hecho posible la publicación de este libro.

Manuel Alemán

MANUEL ALEMAN

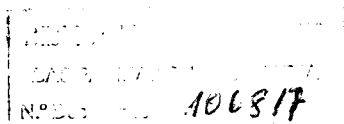
PRAXIS Y EDUCACION

TEORIAS SUBYACENTES EN EL SISTEMA
PSICOPEDAGOGICO DE FREIRE

CAJA INSULAR DE AHORROS DE CANARIAS

LAS PALMAS DE GRAN CANARIA

1987



© Manuel Alemán

© Caja Insular de Ahorros de Canarias



Impreso en España

Printed in Spain

ISBN: 84-7580-499-3

Depósito legal: M. 38838-1987

Artes Gráficas Clavileño, S. A. - Pantoja, 20-28002 MADRID

PALABRAS DE PRESENTACION

Es una satisfacción para la Caja de Canarias el haber llevado a cabo la edición de esta importante obra de Manuel Alemán. Se inserta en la línea emprendida hace algunos años, especialmente a través de las publicaciones de nuestro Centro de Investigación Económica y Social de Canarias, de colaboración con el mundo universitario.

Este título corresponde a la tesis doctoral presentada por el autor para la obtención de su grado y que obtuvo los máximos elogios y la mayor calificación académica.

Si bien hasta ahora, prácticamente, todas las tesis que ha publicado la Caja de Canarias corresponden a temática económica, hemos considerado oportuno afrontar la financiación para la edición de una relacionada con el mundo de la pedagogía, ciencia de futuro y cuya investigación supone unas aportaciones de aplicación casi inmediata.

Por otro lado, el aval que supone el nombre de Manuel Alemán es una garantía más de lo acertado de nuestra decisión. No es el doctorado en Pedagogía el único que luce en su brillante currículum académico. Hombre intelectualmente inquieto, ha abordado la filosofía, la psicología, la teología, ciencias todas ellas cercanas al hombre. Tampoco es ésta su primera obra publicada; otros títulos debidos a su pluma son objeto de ávida lectura que han supuesto reiteradas ediciones.

Estamos seguros que la lectura de las páginas que siguen constituirá un importante aporte al mundo de la Pedagogía y un instrumento útil para estudiantes y profesionales de esta rama del saber, a la que la Caja de Canarias no es ajena.

Juan Francisco García González
Director General de la Caja de Canarias

INDICE

	<u>Págs.</u>
SIGLAS	9
INTRODUCCION	11
CAP. I: Pautas de Interpretación	17
CAP. II: La Praxis	47
CAP. III: Praxis y Conciencia	75
CAP. IV: Praxis y Alienación	131
CAP. V: Praxis y Comunicación	177
CAP. VI: Praxis y Revolución	211
CAP. VII: Praxis y Educación	287
A MODO DE CONCLUSION	339
BIBLIOGRAFIA	343

S I G L A S

ESCRITOS DE PAULO FREIRE:

- E. P. L.: *La Educación como Práctica de la Libertad*, Santiago de Chile, Icirá, 1969.
- P. O.: *Pedagogía del Oprimido*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970.
- A. C.: *Sobre la Acción Cultural*, Santiago de Chile, Icirá, 1969.
- E. o C.: *Extensión o Comunicación*, Santiago de Chile, Icirá, 1969.
- C.: *Cambio*, Buenos Aires, América Latina, 1971.
- I. E. L.: *Las Iglesias, la Educación y el Proceso de Liberación Humana en la Historia*, Buenos Aires, Aurora, 1974.
- M. P. F.: *El Mensaje de Paulo Freire*, Marsiega, 1976.
- I. L. L.: *La Importancia de Leer y el Proceso de Liberación*, Madrid, Siglo XXI, 1984.

INTRODUCCION

Las ideas de Freire han traspasado las fronteras de su país originario. Varios de sus libros han sido traducidos a diversos idiomas: castellano, francés, inglés, italiano.

Los estudiosos del pensador brasileiro vienen analizando su obra y han publicado múltiples escritos, pero en orden a un tema casi único: el método educativo de Pablo Freire. La larga lista de bibliografía sobre Freire que presentamos como anexo en el presente estudio es testimonio fehaciente del eco despertado por el pensamiento freireano y del interés suscitado por su teoría en el campo concreto de las corrientes pedagógicas. Pero toda teoría educativa comporta una filosofía del hombre e implica una comprensión de la sociedad. Y, sin duda, un concepto del hombre y de la sociedad subyace y anima la teoría educativa de Freire. Y es este precisamente —la filosofía subyacente en el pensamiento de Freire— un tema que ni el propio Freire desarrolló con amplitud ni sus exegetas han analizado con detenimiento. Este dato fue un reclamo que se fue convirtiendo en un reto para mi afán de profundización sobre el pensamiento freireano.

En un avance ulterior en orden a la concreción temática de la tesis doctoral nos impusimos un criterio selectivo que, por la vía de la exclusión, nos llevó a prescindir:

- a) del tema educativo tratado por Freire en cuanto método pedagógico-didáctico.
- b) De los temas estudiados por la literatura aparecida en torno a Freire.
- c) Del proyecto de síntesis global del ideario de Freire.
- d) De los temas periféricos del filosofar freireano.

Hecha esta exclusión, el posible argumento marcaba sus linderos e iba adquiriendo concreción. Se impuso con la fuerza de lo inédito y el valor del cimiento fundante en el sistema del pensamiento de Freire, su concepto de «praxis» que constituye, a mi modo de ver, el quicio filosófico de todo su discurso.

El tema elegido, «el concepto de praxis en Pablo Freire», constituyó, por tanto, el objetivo global de nuestro estudio, que, a su vez, fuimos desentrañando a través de cuatro objetivos específicos:

1.º La génesis del concepto de «praxis» en Freire, localizándola en tres datos: la biografía, la circunstancia histórica y la herencia filosófica de Freire.

2.º El significado y dimensiones de la praxis en la teoría de la sociedad de Freire.

3.º La «praxis» en la configuración psicosocial del hombre conforme a la interpretación freireana.

4.º La situación contextual de la teoría freireana de la «praxis», en referencia a las teorías de la praxis de la filosofía contemporánea.

Para estos objetivos fijé las claves hermenéuticas que he hilvanado con dos pautas de interpretación: un criterio intrínseco de penetración en el interior de las ideas, en la entraña de las opciones y, en interconexión, un criterio extrínseco de análisis desde categorías extrínsecas y perspectivas sociales. Con estas claves, nuestro estudio ha sido expositivo y exegético. Sobre los textos del autor mi labor ha sido de extracción, de síntesis, de esquematización y, dado el carácter asistemático, informal y truncado del discurso de Freire, mi labor ha sido también de sistematización e interrelación entre los textos de sus distintas obras y hasta en el propio contexto de cada una de ellas. Pero, en definitiva, he intentado que los propios textos del autor se interpreten a sí mismos.

El itinerario metodológico ha avanzado por el siguiente recorrido:

- Comprensión global de los escritos de Freire.
- Análisis y clasificación de la literatura sobre Freire.
- Acotamiento del tema y concreción del campo sectorial de estudio.
- Relectura de Freire desde la óptica de la veta seleccionada.
- Elaboración de las claves interpretativas.

— «Discurso», que ha consistido en la organización sistematizada de los textos freireanos, la aplicación a los mismos de las claves hermenéuticas y su ubicación en las corrientes del pensamiento contemporáneo.

— Redacción del ensayo.

La distribución formal de nuestra monografía obedece a su estructura interna. A manera de pórtico, el índice, el sistema de siglas de las obras principales de Freire y la presente introducción sirven de acceso al contenido del discurso.

En el «corpus» monográfico propiamente dicho, cabe distinguir dos partes. La primera, a su vez, está distribuida en dos capítulos: el primero desarrolla el recorrido biográfico de Freire y la ruta del pensamiento filosófico que él hereda, imprescindibles para comprender la «gestación experiencial» de su peculiar concepto de praxis en que las dos dimensiones, filosófica e historicosocial, son indivisibles. El segundo, con carácter también de fundamentación-base, expone una especie de infraestructura antropológica en que Freire cimenta su teoría sobre la praxis.

La segunda parte se divide en cinco capítulos que corresponden a la polidimensionalidad de la praxis en orden a cinco grandes temas: conciencia, alienación, comunicación, revolución, educación. Estos epígrafes intetan ser categorías sistematizadoras de una temática que, de modo asistemático, es tratada por Freire y cuyo abordamiento es necesario para una comprensión de su concepto de praxis dado siempre en referencia a la realidad y, muy en concreto, a la realidad significada en dichos cinco temas.

El apartado «Conclusión» no contiene un elenco pormenorizado de deducciones. No lo exige así la estructura de nuestro estudio. Tan sólo quiere ser una síntesis abreviada de los elementos sustantivos que, conforme a nuestro análisis, enuclean la descripción de praxis en la concepción de Freire.

El apéndice «Bibliografía» recoge un doble catálogo de obras: los escritos de Freire y la literatura sobre Freire.

Si bien es cierto que los ejes nucleares de nuestro análisis han sido sus dos obras más significativas, *La educación como práctica*

de la libertad y *La pedagogía del oprimido*, nuestro análisis, en verdad, ha requerido la confrontación de la totalidad de sus obras. Sólo así fue posible constatar que el concepto de praxis ha sido en Freire procesual y progresivo. Por otra parte, la literatura sobre Freire nos ha ofertado un aporte de utilidad para corroborar nuestros asertos y complementar nuestra visión del filósofo.

CAPITULO I

PAUTAS DE INTERPRETACION

ITINERARIO PERSONAL HERENCIA FILOSÓFICA

Hay hombres cuyo pensamiento no puede entenderse sin comprender su vida ni su vida puede desligarse de su pensamiento porque en ellos vida y pensamiento crecen en mutua referencia y se desarrollan en interacción recíproca. A este género de hombres pertenece Freire. Inserto en el contexto sociohistórico de su tiempo, Pablo Freire reflexiona la realidad existencial del hombre y ofrenda a la vez su pensamiento traducido en la praxis concreta de su vida. En definitiva, vuelve a ser verdad en Freire la afirmación de Fichte:

«La clase de filosofía que se elige depende del hombre que se es... un sistema de pensamiento está animado por el alma del hombre que lo profesa» (1).

El pensamiento filosófico de Freire puede tematizarse a través de una categoría dialéctica: la «praxis». Nuestro autor se sitúa en la línea del pensamiento contemporáneo que, a partir de Kant y pasando por Fichte y Marx, asume tres coordenadas: la práctica, la crítica y la política. Estas tres dimensiones, en la perspectiva filosófica de Freire, son dialécticas e inseparables y pueden organizarse bajo una sola categoría formal: *sub specie praxis*. Y esta «praxis» en Freire significa sintéticamente: «reflexión y acción sobre la realidad» (2).

(1) «Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre», en *Sämtliche Werke*, I, Berlín, 1845, p. 434.

(2) P. FREIRE: *Concientización y liberación*, Argentina, 1975, p. 32.

Esta síntesis es la culminación en Freire de un proceso evolutivo de su quehacer filosófico en el que convergen tres datos: su biografía personal, el contexto sociohistórico y la herencia filosófica. Por lo mismo, estas tres variables se convierten en pautas de interpretación, en principios hermenéuticos del pensamiento freireano.

EL DATO BIOGRÁFICO: PERSONA Y CONTEXTO

El 19 de septiembre de 1921, en Recife, nace Freire en Encameto, barrio de la Casa Amarela.

Este lugar y esta fecha —Recife, 1921— son dos referencias trascendentales en la biografía de Freire: Recife era la zona más miserable de lBrasil y 1921 la fecha en que Brasil sufre el «proceso de modernización» por medio del cual las sociedades atrasadas se adaptan a las pautas de comportamiento que prevalecen en aquellas sociedades más avanzadas, incorporando estas pautas a su modo de vida (3).

Y su primera infancia vino a ser para Freire la ontogénesis de las «actitudes» existenciales que generarían su praxis: la capacidad crítica y su resonancia ante la problemática social surgieron en él desde los años de infancia y adolescencia. Sus vivencias serán fuente a la que Freire tornará repetidamente como referencias vivas que explican el porqué de sus intuiciones filosóficas.

Previo al aprendizaje de la «lectura escolar», se ejercitó Freire en la «lectura» de la realidad. En su proceso cognitivo, siempre en referencia existencial a la realidad circundante, incidió la «lectura del mundo»:

«En las experiencias más lejanas de mi infancia, de mi juventud... la importancia del acto de leer se fue formando dentro de mí...» (4).

Fue una «experiencia existencial» que cubrió tres momentos procesuales e interconexos: El primero, la «percepción» exterior de sus

(3) L. COSTA PINTO: «Modernización, desarrollo y dependencia», Boletín de Ciencia Política, Madrid, 1970, p. 3.

(4) P. FREIRE: *El mundo y la letra*, Correo de la Unesco, febrero 1984, pp. 29-30.

espacios convivenciales en el momento en el que todavía no leía la palabra»:

«Me veo así en la casa sencilla en que nació... En verdad, todo aquel mundo especial se entregaba a mí como el mundo de mi actividad perceptiva, por tanto, como el mundo de mis primeras lecturas» (5).

El segundo momento significó la «comprensión», el paso de un «ver exterior» a un «ver interior» que presenta el contenido y la entraña de la realidad percibida:

«Los textos”, las “palabras”, las “letras” de aquel contexto —en cuya percepción me ejercitaba...— se encarnaban en una serie de cosas... cuya “comprensión” iba percibiendo en el teatro con ellas» (6).

El tercer momento significó la unión de «abstracción-concreción», «pensamiento-realidad» que rompe el idealismo:

«La lectura de la palabra, de la frase, de la oración nunca significó una ruptura de la “lectura del mundo”... este movimiento del universo a la palabra y de la palabra al universo está siempre presente» (7).

Y, junto a la capacidad crítica de «lectura del entorno», la infancia significó para él el nacimiento de su sensibilidad social y los primeros pasos de su peculiar forma de filosofar: preguntarse sobre la realidad sociológica e intentar comprometerse en su transformación:

«La crisis económica de 1929 obligó a mi familia a trasladarse a Jaboaao donde parecía menos difícil sobrevivir. Una mañana de abril de 1931 llegábamos a la casa en donde había de vivir experiencias que influirían en mí profundamente... En Jaboaao experimenté lo que es el hambre y comprendí el hambre, de los demás. Yo sé lo que es no comer no sólo cualitativa sino cuantitativamente. En Jaboaao, niño aún, me convertí en un hombre; cuando tenía diez años comencé a pensar que en el mundo había muchas cosas que no marchaban bien. Y aunque era un chiquillo, empecé a preguntar qué podría hacer yo para ayudar a los hombres» (8).

Así, en este sencillo relato autobiográfico de su infancia primera nos traza Freire cómo nació desde muy pronto al oficio de «pensar» y cuáles fueron los temas de su reflexión y los componentes de su dinámica de pensamiento que en maduración progresiva iban a per-

(5) Ibidem.

(6) Ibidem.

(7) Ibidem.

(8) P. FREIRE: *Yo, Pablo Freire, El mensaje de Paulo Freire*, F.C.P., Madrid, 1976, pp. 19-20.

manecer a lo largo de su vida: la experiencia vivida en su contexto sociofamiliar (hambre y pensar) le llevó a un descubrimiento: «en el mundo muchas cosas no funcionan bien» y este pensamiento le lanzaba a la acción: «qué puedo hacer yo para ayudar a los hombres». Este triángulo dialéctico: experiencia histórica-reflexión-acción constituyeron los ejes nucleares del filosofar freireano. Era, en definitiva, una forma de entender la praxis que Freire interpretaba no en la óptica de la noción griega (zeorein= teoría) que se orienta hacia el éxtasis, sino en torno a una base no idealista que él más tarde formalizaba en estos términos:

«Porque admira el mundo, y por eso lo objetiva, capta y comprende la realidad y la transforma..., el hombre es un ser de la praxis. Más aún, el hombre es praxis; y porque así es, no puede reducirse a mero espectador de la realidad, ni tampoco a mera incidencia de la acción conductora de otros hombres que lo transformarán en cosa. Su vocación ontológica, que él debe existir, es la de sujeto que opera y transforma el mundo» (9).

«Si los hombres son seres del quehacer esto se debe a que su hacer es acción y reflexión. Es praxis. Es transformación del mundo. Y, por ello mismo, todo hacer del quehacer debe tener necesariamente una teoría que lo ilumine. El quehacer es teoría y práctica. Es reflexión y acción» (10).

«... no hay revolución con verbalismo, ni tampoco con activismo, sino con praxis. Por tanto, ésta sólo es posible a través de la reflexión y la acción que incidan sobre las estructuras que deben transformarse» (11).

Más tarde, hacia 1944, se siente vocacionado hacia la educación. Para entonces Freire había enriquecido su visión filosófica con lecturas de Maritain, Bernanos, Mounier y otros (12).

Había terminado la carrera de Derecho en la Universidad que hoy se llama Federal de Pernambuco y se había casado con Elsa Costa Oliveira, profesora de primaria y directora de escuela más tarde. A partir de su matrimonio, en contacto ilusionante con su mujer, comienza a interesarse por el campo educativo. «Estudiaba más la educación —confiesa Freire— y la filosofía y la sociología de la educación que el derecho.» Abandonando el campo jurídico, el campo educativo se le ofrecía como «mediación» concreta para su praxis (13).

(9) P. FREIRE: *Sobre la acción cultural*, Chile, 1969, p. 20.

(10) F. FREIRE: *P.O.*, Montevideo, 1970, p. 161.

(11) P. FREIRE: *o. c.*, p. 162.

(12) P. FREIRE: *Yo, Pablo Freire, o. c.*, p. 21.

(13) P. FREIRE: *ibidem*, p. 21.

El Brasil, escenario político —educativo de Pablo Freire—, alcanzaba, a finales de la década de los cincuenta, cotas máximas de una crisis socioeconómica que frustraba los intentos del «movimiento populista» accionado desde la década de los treinta (14). Esta crisis de los años sesenta se caracterizaba con perfiles de tragedia en los procesos vitales de la socioeconomía: estancamiento económico, marginalidad de la población rural y de la población trabajadora de las ciudades, desnacionalización económica, tecnológica, cultural y militar (15). Estos procesos configuran la estructura del capitalismo dependiente latinoamericano perpetuando las situaciones de miseria en el continente, en interconexión con el capitalismo internacional y su reparto de desigualdades (16). En el nordeste brasileño vivían más de 25 millones de habitantes: 20 millones vivían la trágica expectativa de saber que el límite de su vida era de 27 años y que el 50 por 100 de los niños morían al nacer. De los 25 millones de habitantes se contaban 15 millones de analfabetos. Esta situación obligó a Freire a una búsqueda de incidencia más operativa estrenando su método pedagógico (17).

Es en esta época (1960) y en este contexto cuando se impone la personalidad original de Freire, y cristaliza su auténtico compromiso. No es él el único, ciertamente, que reacciona.

Durante la aguda crisis política que se da en Brasil, del 1960 al 1964 —escribe Silva Gotay—, en que el país se ve en la disyun-

(14) SAMUEL SILVA GOTAY: *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Salamanca, 1981, p. 29.

(15) *Ibidem*, p. 30.

(16) *Ibidem*, p. 31.

(17) Así, la preocupación por la situación de su país se irá perfilando cada vez más desligando su tarea de toda otra cosa que no sea la educación y sus problemas. De aquí que, de 1946 a 1954, primero como director del Departamento de Educación y Cultura del SESI (Servicio Social), y más tarde como superintendente realiza sus primeras experiencias pedagógicas. Experiencias con adultos analfabetos, que desembocaría en un método de alfabetizar propio, que fue puesto en práctica a partir de 1961 bajo la tutela del Movimiento de Cultura Popular de Recife.

Freire llega a ser profesor de Historia y Filosofía de la Educación de la Universidad de Recife; y cuando más tarde es director del Servicio de Extensión Cultural de dicha Universidad, su método de alfabetizar comienza a usarse de manera sistemática. Primero, en el Nordeste, donde, de 25 millones de habitantes, 15 millones eran analfabetos. Y más tarde, como los resultados obtenidos fueron sorprendentes 300 trabajadores alfabetizados en 45 días—, el Gobierno Federal apoyó la idea de extender el método por todo el territorio nacional. Y así, de junio de 1963 a marzo de 1964, se realizaron cursos de coordinadores en la mayor parte de las capitales de los estados brasileños. M. GOMES GARCÍA: *Los conceptos educativos en la obra de Paulo Freire*, Madrid, 1982, p. 10.

tiva de decidir entre el socialismo y el neofascismo, los cristianos involucrados en la acción social habrán de sufrir una rápida radicalización que en gran medida representa el proceso que se da en los demás países.

Desde la década de 1940 la Acción Católica había estado operando en Brasil. A finales de la década de los cincuenta sigue la tendencia de independizarse del control de la jerarquía y comienza su creciente actividad en la reforma universitaria, la lucha por la sindicalización rural, la reforma agraria, los programas de alfabetización, de cultura popular y educación de base. Esa actividad se realiza mayormente a través de la Juventud Obrera Católica y los equipos del Movimiento Educativo de Base y el equipo del Movimiento de Cultura Popular. Un importante aliado de estos grupos católicos lo será el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), organización brasileña de estudiantes protestantes afiliada a la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC). De aquí se irradia el pensamiento protestante radical de Bonhoeffer, Richard Shaull y del Movimiento Continental de Iglesia y Sociedad (ISAL).

El mismo proceso político le va enseñando la dificultad de entender la realidad con las guías de Maritain del «ideal histórico» para la creación de «una nueva cristiandad». Su influencia va a ser suplantada por la de Lebrét, el francés de la «teología del desarrollo», Mounier, el filósofo «personalista» que rechaza la instrumentación democristiana de la doctrina social de la iglesia, Teilhard de Chardin, quien rechaza el cosmos estático del esencialismo tomista y postula la historia como un proceso hacia la socialización que es inherente a la naturaleza psicosocial del hombre, y la de éstos, a su vez, va a ser enriquecida y complementada por la sociología marxista y las concepciones de Gramsci y Luckacs sobre el problema de la ideología y la formación de la conciencia. Se destaca el protestante Richard Shaull y Pablo Freire será un instrumental en esa transformación ideológica (18).

(18) E. Dussel admite abiertamente la paternidad de Freire respecto al nuevo pensamiento latinoamericano. Cfr. entrevista aparecida en *Vida Nueva*, núm. 842, 22 de julio de 1972.

Gustavo Gutiérrez lo expresa en estos términos: desde este último punto de vista, uno de los esfuerzos más creadores y fecundos que se han hecho en América Latina son las experiencias de Paulo Freire, que intenta constituir una «pedagogía del oprimido». Las ideas y métodos de Freire siguen haciendo su camino. La concientización despliega, poco a poco, todas sus virtualidades; pero revela también ciertos límites. Se trata, en realidad, de un

El papel de Pablo Freire fue decisivo. Su obra significó «el punto de partida de un pensamiento latinoamericano coherente» (19) en orden a la construcción de un modelo teórico que, orientado hacia la praxis, ha constituido la llamada «Ética de Liberación». Es un proyecto que, intentando superar la filosofía ética europea fundamentada en los principios de Schelling, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Levinas, se fundamenta en dos principios nucleares:

- El hombre como valor supremo.
- El hombre «esencia» que «se construye», no «esencia» que «se conoce».

Esta «Ética de Liberación» que como proyecto teórico, formal y sistematizado ha sido elaborado posteriormente por Dussel y otros filósofos tiene en su base los principios filosóficos que de modo asistemático e informal recorren la orientación de la obra freireana en su comprensión de la praxis (20).

HERENCIA Y OPCIÓN FILOSÓFICA

En un análisis global de sus escritos podemos afirmar que Freire se apunta a una misma línea básica de interpretación: el Humanismo. Pero se advierte un proceso evolutivo de su pensamiento que le hace avanzar sobre categorías interpretativas de «humanismos» de diverso rango: Existencialismo, Personalismo, Psicoanálisis, Marxismo... Y ahí, en esta opción por el Humanismo como clave interpretativa y en esta incorporación de las variantes de diversas de las manifestaciones humanistas, vuelve a confirmarse la interrelación pensamiento-vida en el filosofar de Freire. Porque Freire estaba urgido por la coyuntura social concreta del continente latinoame-

proceso susceptible de ahondamientos, modificaciones, reorientaciones y prolongaciones. En esta tarea están empeñados en primer lugar su iniciador, y también muchos de los que, de una manera u otra, han participado en este movimiento. GUSTAVO GUTIÉRREZ: *Teología de la liberación*, Salamanca, 1972, pp. 132-133.

En términos similares escriben L. A. GOMES DE SOUZA: «Problemática de la educación en América Latina», en *Educación latinoamericana*, Bogotá, 1977, pp. 54-64; los estudios de H. CONTERIS, J. BARREIRO, J. DE SANTA ANA, R. CETRULO y V. GILBERT reunidos en *Conciencia y revolución*, Montevideo, 1969; E. FIORI: *Concientización y educación, vispera 19-20* (1970), pp. 23-32; H. ASSMAN: *Opresión. Liberación*, Montevideo, 1971, p. 36.

(19) F. FRANCO: *El hombre, construcción progresiva*, Madrid, 1973, p. 39.

(20) E. DUSSEL: *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, p. 183.

ricano (21), y el Humanismo es —como señala L. Althusser— una respuesta conceptual y emotiva a problemas concretos de organización social (22), la respuesta a una serie de amenazas que se cierren sobre el género humano (23). En esta misma línea, el que Pablo Freire incorpore en su reflexión variantes de diversas de las manifestaciones de los Humanismos filosóficos viene explicado por el proceso evolutivo de su pensamiento, por su actitud de búsqueda y por ese componente «emotivo» de los Humanismos de que habla Althusser y que en Freire viene dado por las urgencias históricas de su praxis. Y, predominantemente, porque Freire opera a impulsos de la realidad y la realidad desborda cualquier sistema filosófico.

Por lo mismo es banal la búsqueda de un sistema filosófico determinado, estructurado y único en el que Freire pueda ser encajillado. Freire piensa a impulsos del acontecimiento, no opera desde los principios formularios de un sistema, no reflexiona desde el «ser», reflexiona desde los «existentes» y desde los existentes concretos con los que se va encontrando, fechados en el tiempo y ubicados en la historia (24). Pero, si bien es cierto que Freire no se mueve desde un sistema filosófico cerrado, sí actúa desde unos principios filosóficos concretos que, desde el rastreo de su proceso biográfico, quedan bien localizados en una categoría dialéctica para él primordial: realidad-reflexión-acción (25). Pero pone en juego claves diversas de interpretación, activando el recurso de múltiples registros recogidos en amplia antología de pensadores contemporáneos.

Esta categoría dialéctica, «realidad-reflexión-acción», se hace en él referencial porque o es el punto de partida o el punto de confluencia en la incorporación de las tres claves que él maneja. Y aquí radica el aspecto novedoso y original de Freire: saber crear una línea de pensamiento: la praxis-reflexión-acción sobre la realidad como núcleo de su pensamiento con una interpretación en la que va incorporando, cohesionando, elementos filosóficos, sociológicos, psicológicos y pedagógicos que otros pensadores antes que él habían ya tratado, porque

(21) Podemos ver, entre otros, los siguientes textos: *Pedagogía del oprimido*, pp. 5-8, 13, 15-17, 21-25; *Educar para la libertad*, pp. 15-16, 89, 101-102, 104-105; P. FREIRE: «Concientizar para liberar», *Contacto*, año 8, pp. 43-51.

(22) L. ALTHUSER y otros: *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, 1969, p. 64.

(23) E. FROMM y otros: *Humanismo socialista*, Buenos Aires, 1969, p. 15.

(24) *P.O.*, pp. 118-199.

(25) P. FREIRE: *Concientización y liberación*, p. 32.

«la originalidad —dice Freire citando a Dewey— no está en lo fantástico sino en el nuevo uso de cosas conocidas» (26).

En esta labor de incorporar los ingredientes filosóficos de la tradición más cercana a su pensamiento, Freire apuesta primordialmente por cinco sistemas de la filosofía interpretativa del hombre:

- La antropología de Max Scheler.
- El Personalismo de Mounier.
- El Existencialismo.
- El Marxismo.
- El Psicoanálisis.

LA ANTROPOLOGÍA DE MAX SCHELER

El pensamiento de Freire se vertebra sobre un tema primordial: el hombre. Es su punto de partida. Se sitúa en la línea maestra de la filosofía antropológica, primordialmente de Scheler, que convierte al hombre en la piedra angular del pensamiento antropológico contemporáneo.

La pregunta «qué es el hombre» ha tenido presencia y profusión en las filosofías de todos los tiempos, primordialmente desde Kant, que redujo a esta última pregunta toda la esencia de la filosofía (27). Pero fue Max Scheler quien primero construyó una antropología filosófica con un programa sistemático y una elaboración de sus núcleos primordiales (28).

La pregunta por el hombre es para Scheler la pregunta básica y nuclear:

«En una comprensión consciente todos los problemas de la filosofía pueden reducirse a la pregunta qué sea el hombre y cuál su lugar y posición dentro de la totalidad del ser, del mundo, de Dios... Toda la

(26) P. FREIRE: *Educar para la libertad*, p. 148, nota 88.

(27) Kant, *Logik* A 26. Dos importantes estudios sobre este tema en el pensamiento kantiano: J. SCHWARTLÄNDER: *Der Mensch its Person. Kants Lehre vom Menschen*, Stuttgart, 1968; F. P. VAN DE PITTE: *Kant as philosophical Anthropologist*, The Hague, 1971.

(28) Landman distinguió entre «antropologías implícitas» y «antropologías explícitas» (*De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg, München, 1962, XI). Con esta distinción intentamos decir que fue Scheler quien primero realizó una «antropología explícita» sistematizada.

filosofía actual está en realidad empapada del contenido de ese problema» (29).

Freire se autoidentifica con Scheler coincidiendo en la misma radicalización de la pregunta que formula con casi idénticas expresiones:

«Qué es el hombre, cuál sea su posición en el mundo, son preguntas que tenemos que hacer en el mismo momento en que nos inquietamos a propósito de la educación» (30).

Y para ambos la cuestión del hombre es la cuestión más urgente:

«En ninguna época de la historia —escribe Scheler— el hombre ha resultado tan problemático para sí mismo como en la actualidad» (31). «Una vez más —repite Freire— los hombres, desafiados por la dramaticidad de la hora actual, se proponen a sí mismos como problema» (32).

En su intento de dar respuesta a esta pregunta, Freire, que no elabora una antropología sistemática, hizo suyos los planteamientos Schelerianos reinterpretándolos a tres niveles antropológicos y desde tres categorías: esencia-existencia-potencia:

— El «hombre-esencia», lo que todo hombre, cada hombre es por exigencia esencial del esquema antropológico universal, por un imperativo de la condición humana (33).

— El «hombre-existencia», el hombre que de hecho existe, inmerso en un contexto, condicionado por las situaciones estructurales, impedido a ser por los condicionamientos de su entorno, «en lucha por la humanización amenazada constantemente por la opresión que lo ahoga» (34).

(29) *Vom Ewigen in Menschen*, Bern, 1955. *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, 1960.

(30) P. FREIRE: *A.C.*, p. 19.

(31) *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Bern, 1966; *El puesto del hombre en el Cosmos*, Buenos Aires, 1968. Idea repetida por Heidegger: «Ninguna época acumuló tantos y tan ricos conocimientos sobre el hombre como la nuestra. Ninguna época consiguió ofrecer un saber acerca del hombre tan penetrante. Ninguna época, no obstante, supo menos qué sea el hombre. A ningún tiempo se le presentó el hombre como un ser tan misterioso.» M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 175.

(32) P. FREIRE: *P.O.*, Montevideo, 1970, p. 37.

(33) P. FREIRE: *E.P.L.*, Montevideo, 1971, pp. 28-29.

(34) *Ibidem*, p. 442.

— El «hombre-potencia»: lo que el hombre no ha logrado aún ser, pero puede llegar a ser porque potencialmente está capacitado, manifestándolo en el «ansia de libertad, de justicia, de lucha...» (35).

EL PERSONALISMO

Una etapa que podríamos cronologizar entre 1947 y 1964: desde el comienzo de su quehacer educativo y hasta su exilio en Chile, está caracterizada por un franco influjo del Personalismo.

Mounier, a quien Freire había estudiado desde la edad de 20 años, vivió unas coordenadas sociohistóricas de su época con connotaciones tan similares a las vividas por Freire que generaron una similitud de reacciones vitales y comprensiones conceptuales. La percepción del estado de miseria de su pueblo, el valor de la persona, la sensibilidad ante el hombre explotado por el hombre, la clave cristiana de interpretación, el valor del compromiso, la misión profética y el sentido revolucionario son, entre otras, actitudes coincidentes en Freire y en Mounier. Esta sintonía de actitudes vitales explica la identificación entre ambos de sus planteamientos conceptuales.

El contenido filosófico de la obra de Mounier (36) podemos matizarlo en tres categorías dialécticas: encarnación-trascendencia, objetividad-subjetividad, mediación-libertad (37).

Mounier no emplea esta nomenclatura. Tampoco Freire. Pero su contenido y significado están presentes en Mounier y, por su influjo e inspiración, también en Freire, como núcleos constituyentes de su discurso sobre la persona.

Existencia incorporada: encarnación-trascendencia

Para Mounier, el hombre —todo entero cuerpo y todo entero espíritu— vive no sólo en dependencia de los otros, sino en conexión con la Naturaleza y arraigado en el mundo; es irrenunciablemente

(35) P. FREIRE: *P.C., o. c.*, p. 40.

(36) E. MOUNIER: *Oevres*, Éditions Du Seuil, París, 1961-63.

(37) Seguimos en esta categorización a M. MACEIRAS en «La realidad personal en el pensamiento de E. Mounier», *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, 1979, pp. 109-114.

existencia corpórea, de tal modo que la persona sólo puede ser comprendida desde el sentido de su encarnación.

Y a la vez la persona trasciende la Naturaleza con una triple modalidad de trascendencia: conocer, transformar, hominizarse.

Encarnación y trascendencia, que son para Mounier dos principios dialécticos que se requieren recíprocamente. Para Freire, que define al hombre «cuerpo consciente», son dos claves filosóficas de interpretación:

«Este ser, que en esta forma actúa y que, necesariamente, es un ser consciente de sí... no podría ser, si no estuviese siendo en el mundo con el cual está, como tampoco existiría este mundo si este ser no existiera» (38).

«A partir de las relaciones del hombre con la realidad resultante de estar en ella, con ella y de ella, por los actos de creación, recreación y decisión, éste va dinamizando su mundo. Va dominando la realidad, humanizándola» (39).

«Estar-con es estar abierto al mundo, captarlo y comprenderlo, es actuar de acuerdo con sus finalidades para transformarlo» (40).

«Implica estar no solamente en el mundo, sino con él» (41).

«El hombre... es un ser engarzado en el espacio y en un tiempo que su conciencia intencionada capta y trasciende» (42).

Objetividad-subjetividad

Mounier, partícipe de la idea de Jaspers, considera al ser en tensión entre la doble vertiente objetivo-subjetiva. Pero objetividad-subjetividad en reciprocidad: la subjetividad es objetiva y la objetividad subjetiva.

Freire, en referencia continua a esta categoría objetividad-subjetividad, al hablar de la acción, al estudiar la concientización, al interpretar la transformación, se manifiesta en franco influjo del Humanismo personalista:

«No se puede pensar en objetividad sin subjetividad. No existe la una sin la otra y ambas no pueden ser dicotomizadas» (43).

(38) P. FREIRE: *P.O.*, o. c., p. 122.

(39) P. FREIRE: *E.P.L.*, Montevideo, 1971, p. 32.

(40) P. FREIRE: *P.O.*, o. c., p. 122.

(41) P. FREIRE: *A.C.*, o. c., p. 7.

(42) *Ibidem*, pp. 20-22.

(43) P. FREIRE: *P.O.*, o. c., p. 47.

«Ni objetivismo, ni subjetivismo, sino subjetividad y objetividad en permanente dialéctica» (44).

Mediación-libertad

La libertad, poder del hombre, necesita de la mediación para expresarse en ella, decidiendo, transformándola, trascendiéndola. La libertad no existe en abstracto, no se manifiesta en abstracto, necesita de la mediación (biológica social...) como condición necesaria para la realización de un acto libre. A la vez, toda mediación biológica, económica, social, política..., es creación del acto libre del hombre. Pero la mediación que en sí misma es necesaria para el ejercicio de la libertad puede convertirse y de hecho se convierte en impedimento, en prohibición de libertad para el hombre.

En esta aproximación dialéctica «mediación-libertad» insistirá Mounier (45) y desde la misma interacción plantea Freire la «Pedagogía del Oprimido» y contrapone la educación bancaria frente a la concepción humanista y liberadora de la educación, entendiendo que

«los hombres... dado que son conciencia de sí y así conciencia del mundo... viven una relación dialéctica entre los condicionamientos y su libertad» (46).

EXISTENCIALISMO

Al lado de la herencia del «personalismo», en el modelo filosófico de Freire ocupan un puesto central las filosofías de la existencia, representadas sobre todo por Jaspers y Marcel.

La influencia de Marcel queda patente en dos elementos de la teoría de Freire:

- La conciencia crítica.
- La temporalidad.

El contenido de conciencia fanatizada, en términos de Marcel, es asumido en la obra de Freire como conciencia del hombre masi-

(44) *Ibidem*, p. 48.

(45) E. MOUNIER: *Ouvres*, III, pp. 85, 492.

(46) P. FREIRE: *P.O., o. c.*, p. 120.

ficado. Es exactamente esta distorsión de la transitividad ingenua lo que llevará al tipo de conciencia que Marcel llama «fanatizada», de la cual hablaremos más adelante (47). Para luego precisar, en clara resonancia con Marcel: la conciencia propia del hombre masificado que «teme la libertad, aunque hable de ella». Le gustarían las fórmulas generales, las prescripciones: es un dirigido. No se dirige a sí mismo» (48).

Las consecuencias, en la obra de Freire, de este aserto de Marcel son predominantemente tres:

La temporalidad

El hombre «ser en el mundo» echa sus raíces en un espacio determinado y se mueve en un espacio concreto (49).

Historicidad

Esta historicidad no es aséptica e inocua. Conlleva una incidencia desde la interpretación de la categoría praxis que lanza a la transformación de la realidad insertándose activamente en la historia (50).

El hombre como ser histórico

El hombre como ser histórico ha de dominar y encauzar los momentos de la historia (51).

Jaspers informa parte del planteamiento de Freire, dando relevancia a uno de sus puntos temáticos: el significado del existir (52).

Jaspers, y Freire con él, contraponen «vivir» y «existir». La existencia (ex-sistere) es para Jaspers un salir de sí. Mientras el vivir

(47) P. FREIRE: *E.P.L.*, o. c., p. 54.

(48) *Ibidem*, p. 57.

(49) *Ibidem*, p. 39.

(50) P. FREIRE: *P.O.*, o. c., p. 320.

(51) *Ibidem*, p. 57.

(52) K. JASPERS: *La fe filosófica frente a la revelación*, Madrid, 1968, pp. 102 ss.

es algo que viene dado, el existir es imposible sin la decisión de existir. Jaspers presenta una clara distinción entre «existencia empírica» y «existencia»; sólo ésta es lugar abierto para la conciencia, es «poder ser» en lugar de «ser así simplemente» (53). Freire, interpretando con las categorías jasperianas el existir que rebasa las fronteras del «vivir», precisa las notas que caracterizan el hecho de la existencia:

- Emerger del tiempo.
- Heredar el pasado.
- Incorporar el pasado al presente.
- Transformar el presente de cara al futuro (54).

Avance de Freire sobre las filosofías de la existencia

Freire, que es deudor a las filosofías de la existencia de categorías y conceptos que incorpora en su discurso, no es un mero repetidor del pensamiento existencial.

El pensamiento existencial, como observa Marcel (55), se orientó hacia la realidad concreta. Rompe la espiral abstraccionista del Idealismo, e intenta enraizar en la problemática experiencial del hombre concreto. Este intento es uno de sus aportes verdaderamente valiosos y es precisamente su característica identificativa (56).

Directamente las filosofías existenciales realizan una detección de las experiencias dolorosas del hombre: la angustia, el fracaso,

(53) En la medida en que emerge del tiempo el hombre, liberándose de su unidimensionalidad, discerniéndola, sus relaciones (las del hombre) con el mundo se impregnan de un sentido consecuente (...) heredando la experiencia adquirida, creando y recreando, integrándose a las condiciones de su contexto, respondiendo a sus desafíos, objetivándose a sí mismo, discerniendo, trascendiendo, se lanza el hombre a un dominio que le es exclusivo: el de la Historia y el de la Cultura (*P.O.*, p. 40).

(54) Existir es más que vivir porque más que estar en el mundo. Es estar en él y con él. Y esa capacidad o posibilidad de unión comunicativa del existente con el mundo objetivo, contenida en la propia etimología de la palabra, da al existir el sentido de crítica que no hay en el simple vivir. Trascender, discernir, dialogar (comunicar y participar) son exclusividades del existir. El existir es individual; con todo, sólo se da en relación con otros seres, en comunicación con ellos. Sobre este aspecto véase K. JASPERS en *Origen y metas de la Historia y Razón y antirazón de nuestro tiempo*. P. FREIRE: *Educación como práctica de la libertad*, o. c., pp. 29-30, nota 2.

(55) L. MARCEL: *Filosofía concreta*, Madrid, 1959.

(56) ALBERT DONDEYNE: «Las filosofías existencialistas», en *Humanismos y fe*, Madrid, 1979, p. 23.

la incomunicación... Pero no pasan del diagnóstico. Se quedan en la descripción. No se detienen en detectar las causas. No ven horizontes y no apuntan la posibilidad de transformación.

Freire, en cambio, con igual conciencia del desgarramiento del mundo, abre el ímpetu de «la acción transformadora de los hombres, de la cual resulta su humanización» (57).

Las filosofías existenciales quedan hipotecadas en las abstracciones propias del Idealismo pese a su crítica y a su intento de separación, catalogándose en la tipología de la incoherencia que Freire denuncia porque «dice» pero no «actúa» (58).

El pensamiento existencial concibe al hombre como existencia, como apertura. Heidegger habla de «ser en el mundo», Merleau-Ponty de «sujeto volcado al mundo», Sartre de la «llamada al ser», L. Marcel de «ser con». El prefijo «ex» de «existir» y más aún el prefijo «das» de «Dasein», en el concepto de Heidegger es esa esencial apertura de la conciencia humana «al «no yo» (59). Es, sin duda, un punto clave en el pensamiento existencial el «ser en el mundo». Freire, que asume también como supuesto básico esta condición, profundiza en su significado y descubre su connotación verdaderamente existencial, el mundo como producto de la acción humana (60).

El «ser en el mundo» va ligado en las filosofías de la existencia con el «ser con otro». Pero, como haremos ver en otro apartado de este estudio, Freire redimensiona esta categoría «ser con otro» cortando el cordón umbilical de la intersubjetividad existencialista para descubrir la relación hombre-pueblo. En la misma línea, la interpretación de la personalidad como realidad dinámica es traspasada por Freire a la comprensión dinámica no sólo del hombre individuo, sino de la Humanidad y la idea de cosmos que constituye otro de los supuestos de la filosofía existencial es reemplazada por los cosmogénesis en que la presencia del hombre como «ser en el mundo» significa el ser agente de evolución ininterrumpida del mundo.

(57) *P.O.*, p. 99.

(58) *Ibidem*, p. 47.

(59) *DONDEYNE: o. c.*, p. 26.

(60) *P.O.*, p. 48.

Freire y el tratamiento existencialista de Dios

Con el tema «Dios» marca Freire una coincidencia y una divergencia con el pensamiento existencial.

El tema «Dios» es tratado por las filosofías de la existencia con orientaciones diversas dentro del cuadro de tendencias diferentes y hasta contrapuestas.

Cabría distinguir tres direcciones sobre este punto:

Existencialismo ateo

Dios es una proyección del espíritu, es la expresión conceptual de un ideal irrealizable del hombre. Es una «pasión inútil» en expresión sartriana. «El hombre se aniquila como hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria; de ahí que nos aniquilemos en vano», escribió Sartre en el «ser y la Nada» (61). «La conciencia metafísica y moral, perece al contacto con el absoluto», afirma Merleau-Ponty (62), y añade: «... si Dios existe, la plenitud está ya realizada fuera del mundo y no sería susceptible de aumento; no queda literalmente nada por hacer» (63).

Existencialismo teísta

Es el pensamiento opuesto, defendido por Jaspers y Marcel. La existencia humana adquiere su planificación en la fe en Dios o en la «existencia ante Dios» (Coram Deo). «Hay en nosotros una cierta exigencia que no se satisface con el mundo..., y por ello hay una exigencia de Dios» (64).

(61) SARTRE: *L'ete e le neant*, París, 1943 (en castellano, *El ser y la nada*, Buenos Aires, 1956, p. 604).

(62) MERLEAU PONTY: *Sens e non sen*, o. c., p. 191.

(63) *Ibidem*, p. 356.

(64) G. MARCEL en *Age Nouveau*, núm. 90, enero 1955. Respuesta de Marcel a una encuesta sondeo sobre la imagen de Dios.

La posición heideggeriana

Heidegger entiende que la filosofía no tiene competencia para tratar el problema de la fe religiosa. Distingue entre el Dios de la fe y el Dios de la ontología clásica entendido como causa primera (65). No obstante, la filosofía contribuye, valorando la diferencia ontológica entre el ser y el ente, a dejar en libertad el espacio esencial donde es posible el encuentro con Dios (66).

Freire conecta con el existencialismo teísta, arrancando de dos categorías de la filosofía existencial: finitud y trascendencia. Pero la trascendencia en el concepto freireano abre a la existencia de Dios. El Dios de Freire, no obstante, no es el Dios que aísla y encierra al hombre en una esfera espiritual, sino que le lanza al despliegue de su «ser» en el mundo porque El mismo está presente activamente en la Historia (67).

MARXISMO

Junto a las filosofías «Personalismo-Existencialismo», la cosmovisión marxista ocupa una presencia privilegiada en el sistema freireano. Para la generación de pensadores latinoamericanos de la década de los sesenta concienciados y comprometidos con la situación histórica de su pueblo el marxismo ofrecía una actitud ética, una intención de cambio, una teoría de sociedad, un instrumental científico para el análisis de la realidad que estaba acaeciendo y se constituía en convocatoria sugerente al compromiso revolucionario. Por lo mismo, la alternativa marxista como sistema de acción-reflexión sedujo a Pablo Freire que incorpora las categorías marxianas a sus pautas de interpretación. No obstante, para entender el marxismo de Freire es preciso destacar dos características que le son «peculiares»: la primera, su connotación «cristiana» hasta el punto que si hubiera que etiquetar su marxismo podríamos denominarlo «marxismo-cristiano» con toda la carga de polémica y posible contradic-

(65) HEIDEGGER: *Identität und differenz*, p. 70 (Pfulligen, 1957).

(66) «Sólo desde la verdad del ser es posible pensar la esencia de la divinidad; y sólo a la luz de la esencia de la divinidad podemos pensar y decir el significado que hay que dar a la palabra de Dios», en *Über den humanismus*, p. 36.

(67) Sobre este tema ver un desarrollo más amplio en nuestro capítulo «Praxis y comunicación».

ción que conlleva esta fórmula; la segunda, su carácter de «incorporación» advenediza al esquema anterior del sistema freireano.

Marxismo cristiano

El pensamiento de Freire sobre el hombre y la sociedad evoca los rasgos de la comprensión judeo-cristiana de la historia. El se confiesa explícitamente cristiano (68).

Esta confesión explícita de su opción cristiana está latente y operativa en la redacción de sus escritos (69). Su actitud creyente explica su posición de compromiso concreto con los oprimidos que él entiende la primera condición del cristiano (70).

Una integración coherente del binomio «marxismo-cristianismo» no era tarea fácil. Para algunos eran dos monolitos inintegrables. Esta interpretación se impuso en el siglo XIX y estaba viva y virulenta en las fechas en que Freire intentaba la interrelación cristiano-marxista (71). Freire encontró la coherencia y la conciliación e incorporó en su sistema filosófico claves específicas del marxismo:

«La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación —escribía Marx— y de que, por tanto, los hombres modificados son productos de circunstancias distintas, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado» (72).

(68) «El cristianismo es para mí una doctrina maravillosa. Aunque dicen que soy un líder comunista (...), yo nunca he tenido la tentación de dejar de ser, de “estar siendo” católico (porque todavía no soy católico, sino que estoy siéndolo todos los días; la condición de ser “estar/siendo”). Hasta ahora no he sentido la necesidad para decir lo que estoy diciendo, ni para ir o no ir a la cárcel, al exilio. Sólo siento apasionamiento, corporalmente, físicamente, con todo mi ser, en postura cristiana.» P. FREIRE: «Concientizar para liberar», en *Contacto*, año 8, núm. 1, pp. 43-51.

(69) En *Pedagogía del oprimido* termina con un texto síntesis de latente contenido cristiano: «Si nada queda de estas páginas, esperamos que por lo menos algo permanezca: nuestra confianza en el pueblo. Nuestra fe en los hombres y en la creación de un mundo en el que sea menos difícil amar» (*P.O.*, p. 243).

(70) P. FREIRE: *E.P.L., o. c.*, p. 25

(71) Véase, por ejemplo, CELAM: «Instrumentalización política de la Iglesia en A. L.», declaración de su departamento de acción social en julio de 1968; Comisión permanente del Episcopado argentino, «Condenación del movimiento de sacerdotes del Tercer Mundo»; «Evangelio, política y socialismo», documento de trabajo de los obispos de Chile, 1971. D. MUTCHLER: *The church as a political factor in latin America*; R. VEKEMANS: *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*.

(72) MARX-ENGELS: *La Sagrada Familia*, México, 1962, p. 404.

Esta interpretación la anexiona Freire y escribe:

«La inserción crítica de las masas en su realidad a través de la praxis por el hecho de que ninguna realidad se transforma a sí misma» (73).

Incorpora igualmente las diferencias señaladas por Marx como diferenciadoras del animal y del hombre (74): la relación objetividad-subjetividad (75), la comprensión de la historia (76), la lucha de clases (77). Pero estos distintos aspectos coincidentes en Marx y en Freire son, en definitiva, explicitaciones de una convergencia fundamental y básica: «compromiso en el proceso de liberación del hombre». Y precisamente para que este compromiso sea «histórico» y se convierta en «acción transformadora», ¿qué aportaba el Marxismo? —una racionalidad científica que incluye:

- Un instrumental socioanalítico.
- Un proyecto histórico de orden social que se desprende de la misma teoría científica, con una estrategia política.

El materialismo histórico se fundamenta en los descubrimientos de Marx que señalan que «la forma económica específica con la cual se extraen de los productores directos el trabajo excedente no pagado» (78), determina la relación entre dirigentes y dirigidos, y en última instancia, determina también «todas las relaciones sociales del conjunto» (79). Marx descubre que esa estructura social es «la base real sobre la cual se levanta la superestructura jurídica y política a la que corresponden determinadas formas de conciencia social» (80). En consecuencia, se necesita un instrumental socioanalítico que revele esa «base oculta» del conjunto de la construc-

(73) P. FREIRE: *P.O., o. c.*, p. 52. En otro lugar escribe: «La realidad social, objetiva, que no existe por casualidad sino como el producto de la acción de los hombres, tampoco se transforma por casualidad. Si los hombres son los productores de esta realidad y ésta es la inversión de la praxis, se vuelve sobre ellos y los condiciona; transformar la realidad opresora es tarea histórica, es la tarea de los hombres» (*P.O.*, p. 48).

(74) «Como seres transformadores y creadores que los hombres son, en sus relaciones permanentes con la realidad producen no solamente los bienes materiales, las cosas sensibles, los objetos, sino también las instituciones sociales, sus ideas, sus concepciones» (*P.O.*, p. 123).

(75) P. FREIRE: *P.O., o. c.*, pp. 46-48.

(76) *Ibidem*, pp. 169 y 209.

(77) *Ibidem*, pp. 186-187.

(78) K. MARX: *El capital*, III; sección 6, cap. XLVII.

(79) *Ibidem*. También el Prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política*.

(80) Prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política*.

ción social para lograr entender la raíz de la opresión y articular la estrategia apropiada para la transformación social.

En síntesis, el materialismo histórico postula que es la lucha de clases lo que mueve la historia, que esta lucha se origina con los cambios que ocurren en las fuerzas materiales de producción, y que, por lo tanto, esta lucha tiene una relación primaria con las condiciones económicas y no con la condición moral de los hombres.

Esto constituye el fundamento teórico que sirve de base al instrumental socioanalítico del socialismo marxista.

Como resultado, el análisis científico de todas las ciencias sociales latinoamericanas comienza a concentrarse en el análisis de la contradicción de clases sociales y a refinar la aplicación del materialismo histórico en sus estudios científicos sobre la realidad latinoamericana. Esta adopción del materialismo histórico como instrumental científico es realizada también por Paulo Freire (81).

Pero esta vertiente marxista de la teoría freireana no fue una personalización exclusiva de Freire. Tiene todo el color del movimiento cristiano revolucionario que en orden a una interpretación-transformación cristiana de la sociedad adoptó el aparato marxista de análisis científico. Fue una práctica de determinados grupos cristianos nacida originariamente del fenómeno sociológico que pasó a denominarse «diálogos cristiano-marxistas» (82). Alcanzaron su auge

(81) «El mensaje cristiano y el pensamiento científico de Marx no son, el primero, una invitación a permanecer pasivos frente a la opresión; el segundo, un instrumento demoníaco para la esclavitud del hombre. Marx es tan poco responsable de la distorsión mecánica de su concepto de hombre y del mundo, cuanto Cristo es responsable de nuestra cobardía. Por eso la primera palabra para saber escuchar y no solamente escuchar, sino efectivamente poner en práctica la palabra de Dios es, en mi opinión, estar genuinamente dispuesto a comprometerse en el proceso de liberación del hombre. Pero (...) tal esfuerzo exige el compromiso histórico, exige la acción transformadora que implica el enfrentamiento con los poderosos de la tierra (...). La palabra de Dios no es un contenido que conservo dentro de mí, como si fuera algo estático. Esa palabra no podría ser salvadora si nosotros fuéramos simples recipientes en relación a ella» (P. FREIRE: «Carta a un joven teólogo», en *Perspectivas de diálogo*, Montevideo, 1970).

(82) Los diálogos fueron una importante contribución para hacer posible, por un lado, que los cristianos vieran en el socialismo marxista un posible instrumento científico y un posible proyecto histórico y, por el otro, para que los marxistas tomaran en serio la contribución del cristianismo vista desde su perspectiva no-cristiana. S. SILVA GOTAY: *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Salamanca, 1981, p. 48.

en 1964 (83), fecha clave en el proceso conceptual y práctico de Freire (84).

La gestación de estos diálogos vino dada, entre otros, por cuatro datos interconexos:

- El marxismo surgido en los países del Este de Europa y de Europa Occidental.
- La publicación de los manuscritos filosóficos de Marx.
- Las invitaciones al diálogo emitidas por los filósofos marxistas Maurice Thorez y Roger Garaudy.
- La actividad del católico Mounier y su revista *Esprit* (85).

A partir de estos diálogos y a raíz sobre todo de la publicación de los manuscritos filosóficos del «joven Marx» se fue abriendo paso la figura de un Marx «humanista», preocupado por la liberación del hombre. Freire, junto con Althusser y Gramsci, destaca entre los protagonistas de este movimiento cristiano-marxista (86).

(83) Entre los diálogos más divulgados han sido los de Lyon en 1964, por la fundación católica alemana Paulus Gesellschaft. S. SILVA GOTAY: *o. c.*, el de la Mutualité en el mismo año y el de Salzburgo en 1965, auspiciados p. 48.

(84) De 1964 a 1969 Freire vive en Chile, como profesor de la Universidad de Santiago y asesorando los programas de alfabetización que el gobierno de Frei lleva a cabo. M. GÓMEZ GARCÍA: *Los conceptos educativos en la obra de Paulo Freire, o. c.*, p. 11.

(85) De estos diálogos, libros y declaraciones, los más divulgados, traducidos al español, que han circulado en América Latina son los siguientes: AGUIRRE y otros: *Cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo*; CARDONNEL y otros: *El hombre cristiano y el hombre marxista* (con presentaciones de Gorz, Garaudy, Mury, Verley, Casanova, Colombel, Dumas, Bosc, Dubarle, Cardonnel, en Lyon y la Mutualité en 1964); J. DALMAU: *Distinciones cristiano-marxistas*; L. FABRI: *Los comunistas y la religión*; R. GARAUDY: *Del anatema al diálogo* (selecciones del diálogo de Salzburgo de 1965); G. GIRARDY: *Marxismo y cristianismo* (diálogos de Baviera, 1966; Mariembad, Checoslovaquia, 1967); A. MOINE: *Cristianos y comunistas después del concilio*; A. MARCHES: *Marxistas y cristianos*; B. TOWER, A. DYSON y otros: *Evolución, marxismo y cristianismo* (estudios sobre Teilhard de Chardin, dictados por la B.B.C.); *Teología para el Tercer Mundo, los cristianos, la violencia y la revolución* (coloquio de marzo de 1968 en la Cimade de Francia); J. M. GONZÁLEZ RUIZ: *Marxismo y cristianismo frente al hombre nuevo*; H. GOLLWITZER: *Crítica marxista de la religión*; H. MARCUSE y otros: *Marxismo y religión* (encuentro organizado por el departamento de religión de la Universidad de Temple en 1969).

(86) MIEC-JECI (Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos, documento núm. 1, febrero 1972).

Incorporación tardía del Marxismo

Pero el Marxismo llega a Freire cuando su esquema de interpretación actuaba con las claves de la «relación hombre-cosmos», «intersubjetividad», «ser en el mundo», «ser con los otros», «ser proyecto histórico» (87). En este encuadre ya asimilado incorpora claves y planteamientos marxistas, naciendo con esta simbiosis de elementos el peculiar sistema freireano de interpretación-transformación de la sociedad. Si hubiera que denominar este sistema de Freire, podría decirse de él que es un «Personalismo-Marxista».

A partir de la anexión marxista Freire descubre el papel de las ideologías, el conflicto de los intereses sociales, la íntima conexión entre «condicionamiento social» e «interés de clase» y desde ahí la interrelación social existente entre manipulación y dominación, entre alienación y praxis, entre educación y política (88). Manteniendo las claves personalistas de «dialogicidad», «comunicación», «temporalidad», «trascendencia», Freire comienza a descubrir al hombre pasando de la clave «relación hombre-cosmos» a la relación «hombre-estructura social de dominación» (89).

Fácil es, por tanto, constatar que Marx supuso para Freire un cambio epistemológico y conceptual. Y así se explica, en parte, que la incorporación de Marx en las categorías de Freire fuese paulatina, gradual y hasta ambigua. Fue en su segundo libro, *Pedagogía del Oprimido*, donde introduce por vez primera los principios marxianos de análisis para pasar desde esta iniciación tímida a la admisión abierta de las clases sociales y la defensa de la lucha de clases (90). Más aun, dentro de las perspectivas de Marx, Freire integra el fenómeno del colonialismo, trascendiendo más allá de las «claves» en que Marx detuvo el análisis de la opresión a la dependencia entre

(87) P. FREIRE: *E.P.L., o. c.*, p. 37.

(88) P. FREIRE: *La misión educativa de las Iglesias*, Bogotá, 1972.

(89) Es ésta la diferencia cualitativa de orientación ideológica entre su libro *Educación para la libertad* y su otro libro *Pedagogía del oprimido*: «Una vez establecida la relación opresora está instaurada la violencia. De ahí que, en historia, ésta jamás haya sido iniciada por los oprimidos. ¿Cómo podrían los oprimidos iniciar la violencia si ellos son el resultado de una violencia? ¿Cómo podrían ser los promotores de algo que al instaurarse objetivamente los constituye?»

No existirían oprimidos si no existiera una relación de violencia que los conforme como violentados en una situación objetiva de opresión» (*P.O.*, p. 54).

(90) P. FREIRE: *La misión educativa de las Iglesias, o. c.*

naciones. Plantea el análisis del hombre oprimido entre los polos: «clase oprimida-sociedades dependientes y marginadas»-«clase opresora-sociedades metropolitanas y dominantes» (91).

EL PSICOANÁLISIS: FREUD, FROMM

La irrupción de Marx en su pensamiento no significó para Freire la respuesta última y definitiva en su búsqueda e interpretación-transformación de la sociedad.

Ciertamente en el movimiento de preocupación por el hombre tan generalizado a mediados del siglo xx, la teoría de Marx significó una referencia obligada en el ámbito de los pensadores neomarxistas (92). Se estructuró un movimiento estructurado en dos coordenadas: el «hombre» y la «ciencia». Mientras un grupo de seguidores marxistas acentuaban la vertiente antropocéntrica, empeñados en una filosofía antropológica preocupada por la liberación de la humanidad, otros destacaban la dimensión «ciencia», desarrollando un método científico de conocimiento de los procesos sociales (93).

Pablo Freire, en su búsqueda de una liberación integral del hombre oprimido, a la vez que incorpora esta doble intención de Marx hace un recurso, más allá del marxismo, al campo de psicoanálisis.

Freud, valorando el marxismo, reconoció:

«La aguda demostración del influjo decisivo que tienen las relaciones económicas de los hombres sobre sus actitudes intelectuales, éticas y artísticas. El Marxismo puso al desnudo una serie de relaciones y condicionamientos que hasta entonces habían permanecido totalmente ocultos» (94).

Pero, junto a esta valoración, Freud añade:

(91) F. FRANCO: *El hombre, construcción progresiva, o. c.*, p. 142.

(92) La «condición humana» descrita como alienación en la obra juvenil de Marx *Nationalökonomie und Philosophie*, reaparece como tema medular en *Historia y conciencia de clase* de Lukacs. La ecuación marxiana «comunismo = humanismo» legitima la versión antropológica de aquél que desarrollan J. P. Sartre y A. Kojève en Francia, los sociólogos de la escuela de Frankfurt, y otros autores polacos, L. Kolakowski y A. Schaff. Cfr. A. VON WISS: *Neomarxismus*, München, 1970, pp. 62-63, 116-117; J. HABERMAS: *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M., 1971, pp. 422-428, 445 ss.

(93) Ambas orientaciones quedan encuadradas en la década del 50.

(94) Freud *Gensalmen Werke*, XIV, p. 193 (FGW).

«No se puede aceptar que los motivos económicos sean los únicos que determinan el comportamiento de los hombres en la sociedad» (95).

Ciertamente, Marx, al explicar los procesos de alienación por la relación del hombre con la naturaleza mediante el trabajo, había olvidado la interrelación dinámica entre represión, procesos de conciencia e instancias psíquicas de la persona que Freud había analizado en su obra (96). Freire debió entender, como Freud, el valor y la limitación del Marxismo y hace un recurso decidido al psicoanálisis (97) en demanda de pautas de explicación y en búsqueda del proceso terapéutico para la reconstrucción del hombre oprimido (98).

No obstante, no fue Freud quien, desde las teorías psicoanalíticas proporcionó a Freire el influjo más fuerte. Erich Fromm marcó impacto más decisivo en el pensar de Freire, que aparece identificado con lo más genuino de las líneas frommianas. En la base primera de esta identificación está la coincidencia de posiciones en el

(95) Ibidem.

(96) E. M. Ureña en su obra *La teoría de la sociedad de Freud* sintetiza las etapas de los modelos freudianos: «En la obra de Freud encontramos fundamentalmente dos modelos topográficos: el primero distingue entre los sistemas Consciente/Preconsciente/Inconsciente; el segundo lo hace entre tres instancias: Yo/Ello/Superego. El primer modelo comienza a dibujarse ya a partir de 1895 para llegar a explicitarse en 1900 en la gran obra sobre la interpretación de los sueños (FGW, II/III, pp. 546 ss., 614 ss.). El segundo modelo comienza a configurarse como tal a partir de 1920, llegando en el *Yo y el Ello* (1923) a una plena explicitación. *Das Ich und das Es* (FGW, XIII, pp. 235-289), o. c., pp. 33-34). Primer intento de establecer una relación con la primera tópica, ese intento no se explicita realmente hasta el *Abriss der Psychoanalyse*, 1938. Cfr. FGW, XVII, pp. 79-86 (E. UREÑA: o. c., pp. 33-34).

(97) Este recurso de Freire al Psicoanálisis puede estar bien justificado por cuanto que el Psicoanálisis sin dar una concepción especulativa del hombre y sin ser una filosofía, sino una ciencia clínico-experimental, aporta datos para entender y revisar las concepciones del hombre. El mismo Freud se expresa a este respecto en su obra *Nuevas aportaciones al Psicoanálisis* (1932): «El Psicoanálisis tiene un derecho particularísimo a intervenir aquí en favor de la concepción científica del Universo, pues no puede hacerse el reproche de haber desatendido lo psíquico en el cuadro del Universo. Su contribución a la ciencia consiste precisamente en la extensión de la investigación al terreno psíquico. Sin una tal psicología, la ciencia sería ciertamente muy incompleta, pero esta incorporación de la investigación de las funciones intelectuales y emocionales de los hombres a la ciencia no modifica en modo alguno su posición general, pues no trae consigo nuevas fuentes del saber...» (o. c., III, pp. 3191-3192).

(98) La referencia de Freire a los elementos psicoanalíticos resaltan en toda su obra a partir de la *Pedagogía del oprimido*. Este dato lo exponemos más ampliamente en el capítulo III de este trabajo. No obstante, hacemos resaltar aquí: P.O., pp. 43, 50, 53-54, 58, 61.

afrontamiento de análisis-transformación de la sociedad: Fromm, a diferencia de Freud, no es un psiquiatra clínico, se trata de un agudo crítico social que describe los males de la sociedad humana desde concepciones psicoanalíticas tratadas en visión histórica de interpretación marxista (99). Freire coincide con Fromm en apreciar que la conducta humana está moldeada primordialmente por el carácter humano y que la base dinámica del carácter, a su vez, está determinada principalmente, no por la organización de la libido como piensa Freud, sino por la manera en que el hombre se relaciona con la sociedad condicionada por el sistema socioeconómico en el que se encuentra inmerso (100).

Freire coincide con Freud en su crítica al «reduccionismo económico» (101) de Marx, pero se aleja del «pesimismo» de la teoría freudiana de los instintos (102) y se abre con Fromm a la esperanza (103) relanzando su orientación desde la ética de la «biofilia» como potencial del hombre sobre las fuerzas «necrófilas» (104).

Esta continua incorporación de «claves interpretativas» de diverso signo filosófico, significaba necesariamente nuevos giros en la línea freireana de interpretación filosófica. De hecho resalta en Freire, como ya indicamos, un proceso evolutivo de su pensamiento, una «metanoia» intelectual que, en propia autocrítica, él mismo reconoce (105), distinguiendo dentro de este desarrollo procesual de sus ideas dos momentos bien definidos que él califica de «ingenuo» el primero y «crítico» el segundo (106). En definitiva, el cambio procesual en una filosofía de la praxis que ocupa el pensamiento de Freire es una connotación identificadora de un modelo filosófico

(99) La mayor parte de las ideas básicas de Fromm están recogidas en tres obras: *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, 1941; *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, 1975; *El corazón del hombre*, México, 1964. Es importante la introducción que Fromm ha puesto a los manuscritos económico-filosóficos de Marx (*Marx's Concept of Man*, Frederick Ungar Publishing Co., Inc., 1961), así como su *Sigmund Freud's Mission* (Harper and Bros, 1959). La mejor crítica de la obra de Fromm es el libro de John H. Schaar, *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm* (Basic Books, Inc., 1961).

(100) E. FROMM: *Ética y psicoanálisis*, pp. 67-68. P. FREIRE: *Pedagogía del oprimido*, p. 49.

(101) FGW, pp. 331, 328; XIV, p. 446.

(102) FGW, p. 506.

(103) P. FREIRE: *P.O.*, pp. 108 ss., 243.

(104) *Ibidem*, p. 173.

(105) P. FREIRE: *Concientización y liberación, o. c.*, p. 26.

(106) *Ibidem*.

de comprensión que, lejos de congelarse en la repetición de ideas codificadas, es expresión de un pensamiento que descubre gradualmente el complejo entramado de la realidad.

Y la captación de la realidad que, por sí misma cambiante, queda también condicionada por los procesos psíquicos de percepción que pasan de lo parcial a lo global y por niveles de conciencia que son también de ritmo dinámico y creciente (107).

Precisamente porque en Freire operó esta mecánica de evolución de conciencia, él fue aceptando y armonizando en orden a una interpretación cada vez más precisa, las categorías filosóficas de distintos sistemas de pensamiento.

La gráfica evolutiva de Freire marca tres fases en el desarrollo de su pensamiento:

«Hombres-cosmos»

Hombre y cosmos son los dos polos de una dialéctica relacional. El hombre es una «pluralidad de relaciones» con el mundo: ser de relaciones sociales, ser de contradicciones. Su praxis queda acotada en el ser «creador de cultura» (108).

«Hombre-estructura social»

La categoría «hombre-cosmos» queda desplazada por la relación dialéctica «hombre-estructura social»: el hombre llamado a la humanización, enfrentado con la estructura deshumanizante desde el despertar de su «conciencia crítica» (109), orienta su praxis hacia los elementos estructurales de la sociedad.

(107) P.O., p. 152.

(108) Es la tesis básica de su libro *Educación como práctica de la libertad*. Constituye la fase que el propio Freire ha denominado «ingenua».

(109) Constituye la segunda época de los escritos de P. Freire, enmarcada por su libro *Pedagogía del oprimido, o. c.*

«Concientización-politización»

Conciencia crítica-conciencia política constituyen una realidad conjunta, inseparable (110) en la praxis del hombre sobre la realidad.

En esta tercera fase las teorías marxistas toman cuerpo en el entramaje orientativo de Freire. Destaca, por sí mismo, un nuevo marco de referencias bibliográficas que hacen mención casi exclusiva a Marx y otros autores de diversas tendencias marxistas: Lenin, Mao, Lukács, Karel Kosic, Nicolai Andrey, Regis Debray, Fanon, Fromm, Marcuse. El mero elenco de referencias bibliográficas tiene correspondencia con un nuevo enfoque de la praxis en el pensamiento de Pablo Freire. Fiel a su categoría nuclear trifásica: realidad-reflexión-acción, el nuevo enfoque de la praxis con las específicas connotaciones marxistas —materialismo histórico, lucha de clases...— viene sustentado por una filosofía del ser también de origen marxista: frente a una ontología de «lo ya sido» (Dios, yo absoluto, espíritu) frente a una comprensión de la realidad del devenir con una apelación al pasado, se interpreta el problema del devenir con una apelación al futuro: el ser supera la categoría de «lo acontecido» para apuntarse en la perspectiva de «lo no sido» (111). Sobre la futuricidad que encierra «lo no sido» del ser, vertebra Freire su comprensión de la praxis (112).

(110) Es el tercer momento en la evolución ideológica de Freire cuyo primer hito viene señalado por su escrito sobre la «Acción Cultural».

(111) Los filósofos anteriores a Marx, incluso los materialistas, han hecho consistir lo auténtico en algo «ontológicamente ya sido» y «estáticamente ya acabado» desde el agua del elemental Tales hasta la «idea-en-y-para-sí» del absoluto Hegel. El recuerdo «anamnesis» platónico se impuso siempre, una y otra vez, al «eros» abierto y dialéctico.

(112) «Su vocación ontológica, que él debe existenciar, es la de sujeto que opera y transforma el mundo» (*Acción Cultural, o. c.*, p. 20).

CAPITULO II

LA PRAXIS

FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA EL PRINCIPIO SUPREMO: LA PRAXIS

Freire organiza los contenidos filosóficos bajo una sola perspectiva formal: la praxis, que constituye el principio supremo de la antropología freireana. Surge como una vertiente connatural del hombre. Por lo mismo, la teoría freireana no sólo concibe al hombre como «ser de la praxis» (1), sino que considera la praxis como elemento constituyente del ser humano hasta el punto que afirma al definirlo: «el hombre es praxis» (2). La praxis es en tal grado constitutiva del ser-hombre que lo especifica y lo diferencia del ser-animal: «los hombres son seres del quehacer y por ello diferentes de los animales, seres del mero hacer» (3). La praxis es, por tanto, dimensión antropológica porque nace de «la vocación ontológica del hombre que él debe existenciar: la de sujeto que opera y transforma...» (4).

SER PROCESUAL

El hombre es un ser inconcluso. También el animal. Pero, a diferencia de éste, el hombre es *consciente* de su inconclusión (5), se sabe inacabado, se reconoce a sí mismo como ser que está siendo, ser histórico «en una realidad que siendo histórica es también in-

-
- (1) *E. o C.*, pp. 29, 33; *P.O.*, p. 161; *A.C.*, p. 20.
 - (2) *A.C.*, p. 20.
 - (3) *A.C.*, p. 22.
 - (4) *A.C.*, p. 20.
 - (5) *A.C.*, p. 21.

acabada como él» (6). Y a la vez el hombre —he aquí otra diferencia suya frente al animal— tiene capacidad natural de transformar, de comprometerse, de proponerse finalidades, de tomar decisiones, de impregnar la realidad de su propio sentido, hacer de su vivir existencia y ésta desenvolverla históricamente (7). Este complejo innato de capacidades del hombre constituyen la base primera de su naturaleza práxica. La activación y puesta en marcha de esta capacidad de praxis arranca de la conciencia de su inconclusión que le constituye en un «ser de búsqueda permanente», lanzado innatamente a la praxis, en orden a completar el déficit de su propia inconclusión. Es una tendencia connatural cuya dinámica implica tres elementos:

- un sujeto,
- un punto de partida y
- un objetivo (8).

El sujeto de esta búsqueda-lanzamiento tendencial es el propio hombre (9). El punto de partida arranca en él, en cuanto consciente de tres datos: su propia inconclusión, la referencia existencial a su contexto, la capacidad de trascendencia (10).

El objetivo de la búsqueda: la humanización que se «le presenta como un imperativo que debe ser existenciado», realizando así su vocación ontológica (11).

Desde esta dinámica, la praxis deviene en Freire con connotaciones específicas: connatural, permanente, trascendente, autónoma, comunitaria, contextual (12):

— *connatural*: porque el lanzamiento tendencial surge de la propia inconclusión congénita del hombre (13).

— *permanente*: en razón de la realidad en proceso siempre abierto y continuo (14).

(6) *P.O.*, p. 96.

(7) *A.C.*, pp. 66-70; *P.O.*, p. 119.

(8) *A.C.*, p. 21.

(9) *Ibidem*.

(10) *A.C.*, pp. 21-22.

(11) *A.C.*, p. 22.

(12) *Ibidem*.

(13) Esta sistematización no es de Freire, pero sí el contenido que en ella se significa.

(14) *P.O.*, p. 96.

— *progresiva*: en cuanto intenta realizar al hombre «más allá de sí mismo —como proyecto—..., como ser que camina hacia adelante» (15).

— *autónoma*: porque el punto de arranque «radica en el hombre mismo» como sujeto de su propio movimiento (16).

— *comunitaria*: porque ha de hacerse en un movimiento de acción con los otros hombres evitando el convertirse en contrarios antagónicos (17).

— *contextual*: porque el punto de partida es el aquí y el ahora que constituyen la situación en que se encuentran los hombres «ora inmersos, ora emersos, ora insertos» (18).

— *viable*: porque es necesario descubrir que la situación en que se encuentran no es algo fatal e intrasponible, sino una situación desafiadora que sólo los limita (19). Y así, la propia situación, lejos de ser un freno, es un desafío al acto de buscar (20).

La categoría: *ser más*. Este movimiento de búsqueda permanente se opera en el hombre por la propia dinamización de su vocación ontológica: «ser más» (21). Este «ser más», precisamente por ser ontológico, es, en el pensar de Freire, patrimonio de todos los hombres e imperativo existencial que constituye la vocación histórica que el hombre realiza al existenciarlo, y que, por otra parte, puede sufrir una distorsión constituyendo, por lo mismo, la existencia como un riesgo permanente (22).

El «ser más», al reclamar por sí mismo la praxis, constituye para Freire una categoría central y en ella, en conexión complementaria con las categorías del «ser inconcluso», «ser histórico», «ser de búsqueda permanente» fundamenta su comprensión ontológica. La filosofía freireana se sustenta, por tanto, sobre una ontología que con la categoría dinámica «ser más» comprende la realidad no en la línea del ser acabado de las ontologías realistas ni en el enfoque de la nada de los existencialismos nihilistas. Con la categoría «ser más» Freire rompe con el conservadurismo estático de lo «ya acontecido», con el idealismo de la conciencia, con el optimismo hegeliano

(15) Ibidem.

(16) *P.O.*, p. 97.

(17) Ibidem.

(18) *A.C.*, p. 22.

(19) *P.O.*, p. 97.

(20) Ibidem.

(21) *P.O.*, p. 96.

(22) *P.O.*, p. 54.

de la totalidad realizada y con el pesimismo de los existencialismos nihilistas, con el fatalismo del «sentido de la historia».

La realidad en Freire es tendencialmente procesual, «en constante devenir y no como algo estático» (23). El ser es lo «ya devenido» y en parte lo «por devenir»; el «ser más» convierte a la utopía en parte fragmentada de la realidad y lanza a la realidad fragmentaria a la búsqueda de la realidad siempre acosada por la posible distorsión (24). Y esta comprensión del ser y de la realidad como un proceso (25) y un poder «ser más» constituyen la base antropológica de la praxis humana: es posible hacer el ser porque existe el poder-ser, es posible perfeccionar el ser porque el ser es «ser-más». Y precisamente estas connotaciones constituyen la esencia del «optimismo» humanista en que se sitúa Paulo Freire.

PESIMISMOS Y OPTIMISMOS FRENTE AL HOMBRE

Entre los múltiples canales del pensar filosófico se han abierto frente al hombre dos comprensiones diferentes, antagónicas de sus capacidades. Por un lado, la interpretación optimista de la naturaleza humana; por el otro, el concepto pesimista del hombre y de la vida. El optimismo filosófico arranca de la interpretación del hombre como un viviente *in fieri*; descubre en el humano un potencial orgánico que se expresa en un lanzamiento tendencial y en una intención perfectiva hacia la transformación de sí mismo y de la realidad. El pesimismo filosófico, al contrario, descubre al hombre como ser desvalido, abocado por su propio impulso orgánico a la destrucción, a la nada, a la muerte.

La praxis del hombre como acción transformadora de sí mismo y de la realidad sólo es posible desde el optimismo filosófico que descubre en la propia capacidad connatural del hombre la base antropológica que avala el lanzamiento a la praxis. Y, por lo mismo, porque niega este potencial antropológico, el pesimismo filosófico niega al hombre la posibilidad de la praxis. Ante este doble movimiento filosófico pesimismo-optimismo es fácil situar a Freire

(23) A.C., p. 23.

(23*) P.O., p. 110.

(24) P.O., p. 38.

(25) P.O., pp. 44-45.

en una franca posición optimista desde una simple localización de su pensamiento en la clave de la praxis: el hombre está impulsado a llegar a ser lo que todavía no es, para ser más él mismo (26). El mundo y la sociedad son de un modo y debería haber sido y puede llegar a ser de otro, y por eso hay que transformarlos (27). Estas posiciones freireanas frente al sí mismo del hombre y en orden a la realidad circundante evidencian desde donde arranca su filosofía.

La confrontación de su pensamiento con otras teorías interpretativas del hombre permite resaltar el perfil propio de la interpretación de Freire que, con su comprensión de la praxis, se destaca en el marco ideológico de las filosofías optimistas.

FREIRE Y LAS FILOSOFÍAS DEL PESIMISMO

Freire y Schopenhauer

Schopenhauer (28), trasvasando la propia experiencia negativa de su vida al ámbito del planteamiento metafísico (29), marcó una etapa de lanzamiento de las filosofías del pesimismo cuya presencia más vigorosa despertó un siglo después.

La metafísica de Schopenhauer puede sintetizarse como una filosofía de la voluntad..., con una original combinación de pensamientos kantianos, goethianos y primitivos indios y todo ello bajo el signo de una radical negatividad..., de un esencial pesimismo (30). La vida es muerte y la existencia acaece entre los deseos y «el aburrimiento paralizador de la vida» (31). El hombre es «el más indigente de todos los seres: abandonado a sí mismo, en incertidumbre respecto a todo, excepto a su propia indigencia y necesidad» (32). El planteamiento de Schopenhauer arranca de un primer principio

(26) *Cambio*, p. 11.

(27) *P.O.*, pp. 40-55.

(28) A. SCHOPENHAUER: *Sämtliche Werke*, texto crítico editado y preparado por W. von Löhneysen, 5 vols. (Darmstad, 1961-1965), citadas abreviadamente como *Werke*, vol. I-II: *El mundo como voluntad y representación*. Trad. cast. de Ovejero Bauri, Buenos Aires, 1959. Para bibliografía complementaria ver M. MACEIRAS: *Schopenhauer y Kierkegaard*, Madrid, 1985, páginas 190-191.

(29) H. KUNG: *Existe Dios?*, Madrid, 1979, p. 491.

(30) *Ibidem*, p. 492.

(31) *WERKE*, I, p. 241.

(32) *WERKE*, I, p. 428.

de su filosofía: el ser es voluntad, y la voluntad de vivir, impulso primario que nace de la esencia del hombre y rige su vida; pero la existencia de la voluntad es contingente y de este carácter contingente suyo se sigue la pregunta por el valor y sentido de la existencia. La respuesta de Schopenhauer es negativa: la existencia no tiene sentido, la vida es dolor, caducidad, miseria, mal. ¿Cuál es la solución? La nada (33). La finalidad del hombre es anular en su ser la voluntad de vivir. La liberación definitiva es, por tanto, un asunto de la ética: de una «ética de renuncia y compasión» (34). Y ¿qué se logra con ella?, la nada: «Lo confesamos libremente: lo que queda tras la total superación de la voluntad... es realmente nada» (35).

Esta comprensión del ser, de la existencia, del hombre, de la vida es una abolición de la capacidad humana de praxis: sólo resta al hombre como posibilidad única de realización práxica: la búsqueda de su destrucción.

La inversión de estos principios constituye precisamente la teoría de Freire: al hombre, anulado en sus potencialidades por elementos exteriores a él, es preciso devolverle la conciencia de su capacidad realizativa (36). Admite Freire dos posibilidades en la configuración histórica del hombre: humanización y deshumanización. Pero sólo una —la realización humana— corresponde a su «vocación de hombre». La deshumanización es «posible» en cuanto «distorsión de su vocación» pero nunca en cuanto «vocación histórica», que sólo corresponde a la «vocación de SER MAS» (37). Y es precisamente esta diferenciación la que marca la posibilidad de la praxis realizativa en orden a la «afirmación de los hombres como personas» frente a la «actitud cínica de total desespero» (38). No se trata de negar la realidad opresora, se trata de concienciar la capacidad transformadora del hombre. No se trata tampoco de un reconocimiento meramente teórico, idealista. Se trata de una toma

(33) WERKE, I, p. 557.

(34) WERKE, I, pp. 373-538.

(35) WERKE, I, p. 558.

(36) *P.O.* p. 40.

(37) *P.O.*, p. 38.

(38) *P.O.*, pp. 38-39, dice así: «En verdad si admitiéramos que la deshumanización es vocación histórica de los hombres nada nos quedaría por hacer sino adoptar una actitud cínica o de total desespero. La lucha por la liberación... por la afirmación de los hombres como personas... no tendrían significación alguna.»

de conciencia que «compromete en la lucha», que lanza a «la praxis liberadora» (39).

Freire y Nietzsche

En la línea de Schopenhauer camina Nietzsche, con un complejo pensamiento filosófico de enorme creatividad, sugestivo, asistemático, cargado de contradicciones (40).

La voluntad de poder resalta en la apretada temática de Nietzsche como idea nuclear en una parte importante de su producción que los intérpretes han llamado «última etapa» (41). Entrelazada con el «eterno retorno» y la «transvaloración», la «voluntad de poder» es el principio preeminente: «mi fórmula dice así: la vida es voluntad de poder» (42). Es un principio metafísico fundamental: «¿Qué es para mí el mundo? Un monstruo de fuerza sin principio ni fin..., que no se consume, sino sólo se transforma..., envuelto por “la nada” como su frontera..., en sí mismo un mar de fuerzas tempestuosas y torrenciales, que eternamente retrocede en un flujo y reflujo de sus distintas formas..., como un devenir que no conoce hartura ni cansancio: este mundo mío “dionisiaco” del eterno hacerse a sí mismo, del eterno destruirse a sí mismo..., ¿queréis un “nombre” para este mundo?... , “este mundo es la voluntad de poder, y nada más”. Incluso vosotros mismos sois esta voluntad de poder, y nada más» (43).

(39) P.O., pp. 46-47.

(40) Citamos siguiendo la edición de Karl Schlechta: F. NIETZSCHE: *Werke in drei Bänden mit einem Index-Band* (Munich, 1954-1965), indicadas abreviadamente como Werke. Para la obra tardía y las cartas ver también: NIETZSCHE: *Werke...*, edit. por el Nietzsche-Archiv, 19 vols. divididos en tres secciones y uno de índices (Leipzig, 1894-1912). F. NIETZSCHE: *Gesammelte Briefe*, 4 vols. (Leipzig, 1905 ss.). F. NIETZSCHE: *Werke und Briefe, Historischkritische Gesamtausgabe*: Werke, 4 vols.; Briefe, 4 vols. (Munich, 1933-1942) F. NIETZSCHE: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, edit. por G. Colli y M. Montinarica, 30 vols. divididos en 8 secciones (Berlín, 1967 ss.). En castellano, F. NIETZSCHE: *Obras completas*, Madrid, 1960.

(41) La idea de poder o potencia ha estado casi siempre presente en el pensamiento de Nietzsche, pero se ha abierto paso especialmente a partir de *Así habló Zaratustra* (Also sprach Zarathustra, 1883-1891) y de *Más allá del bien y del mal* (Jenseits von Gut und Böse, 1886), culminando en los fragmentos póstumos que la hermana de Nietzsche agrupó bajo el título *La voluntad de poder* (Der Wille Zur Macht). Sobre este tema, cfr. G. FERRATER MORA: *Diccionario de Filosofía*, Madrid, 1980, pp. 2361 ss.

(42) F. NIETZSCHE: *Werke*, III, p. 480.

(43) F. NIETZSCHE: *Werke*, III, p. 917.

¿Qué es exactamente la voluntad de poder? No es fácil su precisión. Se trata de una «fuerza impulsora» presente en toda fuerza física, dinámica o psíquica porque «toda fuerza impulsora es voluntad de poder» (44), un impulso orgánico, biológico que constituye la primitiva forma del afecto (Affekt-form), de la cual los demás afectos son sólo transformaciones (45).

Sin referencia expresa a Nietzsche, Freire se orienta en la perspectiva opuesta. El actual movimiento filosófico en América Latina, sistematizado en la llamada filosofía de la liberación, cuyos principios básicos son coincidentes con el pensamiento freireano, señala una nueva categoría para la comprensión del ser: la alteridad (46). Supone —observa E. Dussell— la ruptura con la clave de la «totalidad cerrada», el fin de la experiencia moderna en el sentido de la comprensión del ser del pensamiento moderno desde Kant hasta Nietzsche (47). La obra de Paulo Freire —hace notar expresamente Dussell— arranca de esta nueva comprensión ontológica (48). Y esta nueva filosofía latinoamericana «comienza por hacer una crítica a la totalidad como totalidad» (49). Consecuentemente surge un rechazo al pensamiento de Nietzsche en cuanto Nietzsche se presenta en la modernidad expresando la coherencia de la «totalidad cerrada», proclamando lo esencial que describe en todas sus obras: «todo es uno». «Si todo es uno, el único movimiento posible es el “eterno retorno” de lo igual o, mejor, de “lo mismo”. Nietzsche experimenta la totalidad como movida por la “voluntad de poder”. ¿Por qué voluntad de poder? Simplemente porque, sin saberlo, su experiencia suponía la totalidad y su necesaria bipolaridad, que quedaba fundada en lo *a priori* (la totalidad como tal). Por eso, detrás de “la voluntad de poder está la totalidad”... Y de ahí entonces que la “voluntad de poder” incluya, como a su opuesta la “voluntad dominada”...» (50). Provoca, en el decir de Freire, la distorsión de la vocación ontológica del hombre, porque «no existirían oprimidos si no existiera una relación de violencia que los conforme como violentados» (51). «Nietzsche tiene mucho que ver con Hitler y tiene que ver en aquello de que la totalidad cerrada de Nietzsche tiene su

(44) F. NIETZSCHE: *Werke*, III, p. 688.

(45) *Ibidem*.

(46) Ver, entre otros, E. DUSSELL: *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974.

(47) E. DUSSELL: *o. c.*, p. 259.

(48) *Ibidem*, pp. 277-278.

(49) *Ibidem*, p. 266.

(50) *Ibidem*.

(51) *P.O.*, p. 54.

héroe» (52). ¿Cuál es la consecuencia? La negación de la vocación del hombre, dice Freire, «vocación negada en la explotación, en la opresión, en la violencia de los opresores» (53). «Schopenhauer y Nietzsche, al criticar el orden vigente lo hacen en nombre de la ontología dominadora, de la esencia misma de la violencia...» (54). Freire, con los filósofos de la liberación, opera su análisis desde la vocación ontológica del «ser más», negada, pero afirmada en el ansia de recuperación de la humanidad despojadaa (55).

Freire y Freud

Freud opera con un doble modelo: el modelo biologicista, nacido del dualismo instintual eros-muerte y el modelo psicoanalítico con el que construye la teoría de la personalidad. Primordialmente la teoría de los instintos corre pareja con un pesimismo antropológico (56).

Freud, en una elaboración metapsicológica construida sobre los datos recogidos en la experiencia psicológica, llega a afirmar la naturaleza regresiva de los instintos. Por lo mismo, la instintividad se orienta a la disolución del organismo vivo: «la meta de la vida es la muerte; la muerte es el verdadero resultado y, por tanto, el objeto de la vida» (57). El deseo de morir es el impulso más fuerte y radical del ser humano arrastrado por el «thánatos» en el proceso hacia la regresión inorgánica. El «eros», «voluntad de vivir», instinto de vida, está subordinado a la pulsión tanática y al servicio de los instintos de muerte (58). En «el malestar de la cultura» enhebrado sobre el mismo dualismo constitutivo de la naturaleza humana, al plantear una nueva hipótesis dualista: búsqueda de placer-tendencia a evitar el dolor, concluye que «el plan de la creación no

(52) E. DUSSELL: o. c., p. 274.

(53) *P.O.*, p. 38.

(54) E. DUSSELL: o. c., p. 123.

(55) *P.O.*, p. 38.

(56) A. HELLER: *Instinto, agresividad y carácter*, Barcelona, 1980, p. 12.

(57) S. FREUD: «Más allá del principio de placer», caps. 5-7, en *Obras Completas*, I, Madrid, 1967, pp. 1111-1118.

Nos atenemos en general a S. FREUD: *Studienausgabe*, edit. por A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey, 10 vols. (Francfort, 1969-1975).

En castellano la traducción de las obras de Freud realizada por L. López Ballesteros y R. Rey Ardid, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948 y 1968, 3 vols. Las *Obras Completas* se citan *O.C.*

(58) *O.C.*, vol. I, pp. 1114, 1118, 1124.

incluye el propósito de que el hombre sea feliz» (59). Es justo, como hizo Agnes Heller, catalogar a Freud dentro de las filosofías del pesimismo y fácil entender que «la metapsicología freudiana presta así un léxico psicoanalítico a cierto pesimismo teórico que desde Schopenhauer hasta nuestros días no ha cesado de buscar a favor suyo bases científicas» (60). Destruye, por tanto, Freud la base antropológica de la praxis: si el hombre es un proceso hacia la muerte, la praxis no tiene base antropológica y no es, por tanto, posible. Freire, cuyo pensamiento es una filosofía de la praxis y cuya comprensión de la praxis estriba en su propia comprensión del hombre, no podía, en esta coordenada, coincidir con Freud.

Freud, desde el dualismo instintual eros-muerte llega a la conclusión de la inviabilidad de la liberación total de la cultura (61). Freire, en cambio, cree que con la movilización del «ser-más» se insta una revolución cultural que «asume a la sociedad en reconstrucción en su totalidad» (62).

Mientras Freud cree inevitable la agresión destructiva del hombre contra el hombre porque nace de «un trozo irremediable de nuestra naturaleza» (63) y mientras rehuye ofrecer la promesa de una liberación futura y no quiere erigirse en profeta para los revolucionarios (64), Freire afirma que la única vocación ontológica del hombre es «ser-más» (65), que se muestra profética y esperanzada (66). «De ahí que corresponda a la condición de los hombres como seres históricos y a su historicidad. De ahí que se identifique con ellos como seres más allá de sí mismos —como “proyectos”— como seres que caminan hacia adelante, que miran al frente; como seres a quien la inmovilidad amenaza de muerte; para quienes el mirar hacia atrás no debe ser una forma nostálgica de querer volver, sino una mejor manera de conocer lo que está siendo para construir mejor el futuro» (67).

(59) O.C., vol. III, p. 10.

(60) A. FIERRO: *El crepúsculo y la perseverancia*, Salamanca, 1973, página 224.

(61) S. FREUD: *Werke*, XIV, pp. 247, 336.

(62) P.O., p. 203.

(63) S. FREUD: *Werke*, XIV, p. 437.

(64) E. M. UREÑA: *La teoría de la sociedad de Freud*, 1977, p. 162.

(65) P.O., p. 38.

(66) P.O., p. 96, nota.

(67) P.O., pp. 96-97.

Freud negó el potencial revolucionario del inconsciente canalizándolo estrechamente hacia el individuo y en él hacia la dimensión sexual olvidando la atención de los factores socioeconómicos y políticos que dificultaban el desarrollo pleno del individuo (68). Freire explota la capacidad del descubrimiento de Freud conduciendo a los oprimidos al rechazo del opresor alojado en su psiquismo inconsciente y apuntando como blanco de su acción al contexto objetivo que les frena la capacidad de «ser-más» (69).

Freire y Sartre

Con la perspectiva antropológica de Freud se emparenta la filosofía del hombre de Jean Paul Sartre. Buscador de la seguridad que le negó su infancia, «Sartre —escribe Simone de Beauvoir— ha insistido sobre todo en el aspecto de fracaso de la aventura humana» (70). Apostó, por tanto, por el pesimismo ante el hombre.

En el «Ser y la Nada» (71) construye Sartre un esquema organizado de pensamiento antropológico. Avanza sobre dos categorías básicas de inspiración hegeliana: el ser en sí y el ser para sí, cualitativamente diferenciados en cuanto el en sí es el ser no consciente y el para sí lo constituye la conciencia (72).

En el desarrollo genético del ser se provoca una dinámica que desemboca en el fracaso del existir y que viene dado por la interrelación que se establece entre cosa-conciencia-Dios. El principio dinámico del proceso es la conciencia: surge como negación del en sí: «el “para-sí” es el en sí perdiéndose como en sí para fundarse como conciencia» (73), tal conciencia, por tanto, se autopresencia sobre sí misma, constituyéndose en ser para sí, a la vez que es conciencia de algo que no es ella el ser en sí. Pero la conciencia se aprehende con la nostalgia de la seguridad y solidez del en sí y

(68) E. FROMM: *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, México, 1977, p. 162.

(69) *P.O.*, p. 38.

(70) SIMONE DE BEAUVOIR: *Pour une morale de l'ambiguïté*, París, 1947, p. 17.

Para un estudio del pensamiento filosófico de J. P. SARTRE, cfr. sus obras principales: *L'être et le Neant*, 1943 (en cast. *El Ser y la Nada*, Buenos Aires, 1948); *L'existentialisme est un humanisme*, 1946 (en cast. *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, 1957); *Critique de la raison dialectique*, 1963 (en cast. *Crítica de la razón dialéctica*, 1963); *Las moscas*, Buenos Aires, 1958.

(71) J. P. SARTRE: *L'être et le Neat*, París, 1943.

(72) J. P. SARTRE: *El Ser y la Nada*, pp. 33, 79.

(73) *Ibidem*, p. 124.

desearía ser el en-sí sin perder el seguir siendo el para-sí de la cosa-conciencia. A este ser hipotético, deseado e imposible, el hombre lo llama Dios. Este es el proyecto fundamental que anima todas las actividades del hombre: hacerse Dios. Empeño inútil, proyecto imposible porque «toda realidad humana es una pasión, en cuanto que proyecta perderse a sí misma para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el en-sí que escape a la contingencia, siendo su propio fundamento: el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Por tanto, la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, puesto que el hombre se pierde en cuanto hombre, para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano a nosotros mismos: el hombre es una pasión inútil» (74).

En esta dinámica del para-sí, con tendencia a reconvertirse en el en-sí, coincide Sartre con la teoría freudiana de los instintos en que el instinto de muerte entabla un proceso tendencial de retorno a lo inorgánico: «Todo ocurre... como si el presente fuera una huida perpetua ante la absorción del en-sí que le amenaza hasta la victoria final del en-sí..., reabsorción de la totalidad humana por el en-sí» (75). En definitiva, la regresión al en-sí va marcando el fracaso de la conciencia.

En largo excurso fenomenológico, «El Ser y la Nada» descubre la existencia humana transida de «negativa» que invade la totalidad de sus expresiones en el mundo: el conocimiento del mundo, el valor, la belleza, la sinceridad, el deseo, el cuerpo, la relación interpersonal: el conocimiento del otro, la mirada del otro, el mundo del otro. Ante esta negativa la única estructura posibilitante del «para-sí» es la libertad, pero la libertad es también un absurdo porque es libertad para un proyecto humano de imposible realización (76).

Freire asume las categorías sartianas del ser «en-sí» y ser «para-sí» configurados por un elemento diferenciador: la conciencia (77). Pero esta precisión de dos seres diferentes —el «en-sí» y el «para-sí»—, en abierta coincidencia con Sartre, lleva a Freire a planteamientos antropológicos muy dispares de la comprensión ontológica sartriana. La «conciencia» enmarca, en la filosofía de Freire, la

(74) Ibidem, p. 708.

(75) Ibidem, p. 103.

(76) Ibidem, pp. 61, 65, 515, 516, 528, 563.

(77) A.C., p. 23.

línea divisoria del ser-animal y el ser-hombre. El animal —ser «en-sí»— no consciente, se limita a conducirse en un ambiente sin capacidad de proponerse y realizar un proyecto. El hombre —ser «para-sí»—, ser consciente, es sujeto activo de sus proyectos y capaz de realizar su historia (78). El ser «para-sí» se automoviliza en una dinámica de creciente superación sin marcha atrás como proceso innato. La regresión del hombre desde el ser «para-sí» hacia una reconversión al ser «en-sí» se opera de hecho en el desenvolvimiento histórico del hombre, pero no por imperativos tendenciales de su dinámica, sino —como hicimos notar en el análisis comparativo con Freud— por interferencias exteriores que distorsionan su proceso. Es distorsión posible, pero no es vocación ontológica (79). La dinámica del hombre es el «ser más» que se expresa en permanente búsqueda. Por lo mismo, en la interpretación de Freire, el hombre, abierto a la trascendencia desde otras dimensiones, no inventa a un Dios como proyección de un deseo irrealizable en sí mismo, porque el impulso tendencial de «ser más» es la medida de sus propias capacidades (80). La concepción de la libertad diseñada por Freire está abierta para una inserción del hombre en la historia y por lo mismo lejana al concepto sartriano de libertad. «Para que la libertad del hombre —escribe Garaudy— se articule con la dialéctica de la historia, importa mucho no atenerse a la concepción cartesiana, recogida por Sartre, según la cual la libertad es simple afirmación de la “autonomía de la elección” y no poder efectivo de alcanzar el objetivo perseguido. Quien se atiene a la primera definición no engrana en la historia...» (81). En la perspectiva de Garaudy, frente a Sartre, se sitúa Freire: «La libertad, que es una conquista y no una donación, exige una búsqueda permanente. Búsqueda que sólo existe en el acto responsable de quien la lleva a cabo. Nadie tiene libertad para ser libre, sino que, al no ser libre, lucha por conseguir su libertad» (82).

FREIRE Y LAS FILOSOFÍAS DEL OPTIMISMO

Esta confrontación de la teoría de Freire con algunas filosofías del «pesimismo» clasifica la posición freireana como «antropología optimista» o, en términos de Agnes Heller, «antropología de fe» (83).

(78) Ibidem.

(79) *P.O.*, p. 38.

(80) Ibidem.

(81) R. GARAUDY: *Perspectivas del hombre*, Barcelona, 1970, p. 120.

(82) *P.O.*, p. 43.

(83) A. HELLER: *o. c.*, p. 12.

Fromm, Rogers, Bloch y algunas interpretaciones del Existencialismo, coincidentes básicamente en la coordenada del optimismo humanista, junto con el pensamiento del joven Marx, conforman el marco teórico donde encontramos los sistemas paralelos del pensamiento de Freire. En unos, la similitud se descubre en la coincidencia de pensamiento, y en otros, como Fromm, por explícita referencia en el discurso de Freire.

Freire y Fromm

En la comprensión freireana del potencial-base del organismo humano, parece identificarse más con el pensamiento de Fromm. Sobre la base teórica del carácter dinámico que conserva de la herencia freudiana, Fromm, en abierta disonancia con Freud, construye su antropología psicológica que cabría clasificar —como observa Agnes Heller— dentro de la «antropología optimista», «cuya base reside en la sustancia humana buena» (84). Se aleja E. Fromm de la dualidad freudiana del eros y el instinto de muerte. No acepta que el instinto de muerte sea el impulso primordial de la vida, y no admite que la agresividad destructiva sea una tendencia natural. En un texto de *El corazón del hombre*, afirma Fromm que «el instinto de la vida constituye la potencialidad primaria del hombre y el instinto de la muerte es una potencialidad secundaria» (85). No constituyen una antinomia connatural, pues el instinto de muerte surge como consecuencia del impedimento a la «tendencia de la vida por crecer y por ser vivida; entonces la energía así bloqueada se ve sometida a un proceso de modificación y se transforma en energía destructora de la vida» (86). Es, en definitiva, «el resultado de la vida no vivida» (87) y una desviación patológica por disfunción del eros que no se despliega (88).

Con categorías denominativas diferentes pero con idéntica significación, el planteamiento básico de Freire coincide con esta tesis de Fromm. El «ser-más» de Freire corresponde al «eros» de Fromm y el «ser-menos» freireano es análogo al «thánatos» de la teoría frommiana. Si el «eros» es considerado por Fromm como la única «potencialidad natural», el «ser-más» es valorado por Freire como

(84) Ibidem.

(85) E. FROMM: *El corazón del hombre*, 1966, pp. 52-55.

(86) E. FROMM: *Ética y psicoanálisis*, México, 1967, p. 234.

(87) Ibidem.

(88) E. FROMM: *El corazón del hombre, o. c.*, p. 53.

la «única vocación ontológica» del hombre (89). Si el «thánatos» es para Fromm una desviación patológica del «eros», el «ser-menos» es para Freire una distorsión de la vocación de «ser-más» (90). Para Fromm la potencialidad del hombre «carece de significado a menos que se le relacione con las condiciones específicas necesarias para la actualización» (91); igualmente para Freire: «el hombre sometido a condiciones concretas que lo transforman en objeto, estará sacrificado en su vocación fundamental..., la situación concreta también genera los hombres sujetos» (92).

Freire y E. Bloch

En el planteamiento de Freire se detectan elementos de coincidencias básicas con la filosofía de E. Bloch. No es de extrañar, dado que, al igual que Freire (93), presenta Bloch una preocupación por el hombre «dentro del marco general del interés de nuestro siglo por los problemas antropológicos» y, como a Freire (94), «tres grandes vetas del pensamiento contemporáneo: psicoanálisis, existencialismo, marxismo, sirven a Bloch de punto de referencia y contraste» (95).

«¿Qué es el hombre?», es —ya lo hicimos notar— una pregunta de arranque en el quehacer filosófico de Freire (96). Con el mismo interrogante, desdoblado en cinco preguntas humanas universales: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?, ¿qué esperamos?, ¿qué nos aguarda?, comienza Bloch la más importante de sus obras, *El principio de Esperanza* (97). La respuesta de Bloch es también universal: la realidad es procesual, tendencial, abierta; el hombre, inacabado como individuo y como sociedad, se halla inmerso en un proceso continuo de superación: «yo soy, pero no me poseo a mí mismo, por eso únicamente devenimos, nos vamos ha-

(89) A.C., p. 7.

(90) P.O., p. 38.

(91) E. FROMM: *Ética...*, o. c., p. 235.

(92) FREIRE: «La concepción problemática de la educación», en ICIRA (Chile, 1968).

(93) Cfr. cap. I de nuestro estudio.

(94) Ibidem.

(95) J. M. GÓMEZ-HERAS: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, 1977, páginas 143-144.

(96) P.O., p. 37.

(97) E. BLOCH: *Das Prinzip Hoffnung*, 1967, 3 vols., vol. I, p. 1.

ciendo» (98). La inconclusión, característica esencial del hombre, marca la concepción de Freire. De ahí el asentamiento del principio que, como Bloch, también él formula: «la realidad es un proceso... en constante devenir» (99). El hombre es también para Freire un proceso tendencial, en cuanto hombre-individuo y hombre-sociedad. Sobre esta base articulan ambos su construcción filosófica. Tal ontología, lejos de versar sobre el ser estático, concibe la realidad como proceso y devenir, pergeñada con los rasgos de lo inconcluso y tendencial. Bloch desglosa la realidad en un conjunto de conceptos ontológicos y acuña una variada terminología que, alrededor de un concepto primordial —la esperanza— (100), expresa los momentos fundamentales de la materia procesual: «No» (Das Nicht), «Aún no» (Das Noch-Nicht), la «nada» (Das Nichts), el «todo» (Das Alles), «Frente» (Front), lo «nuevo» (Novum) y sobre todo «lo posible» (Das Mögliche), concepto príncipe de su ontología (101).

Freire, más preocupado por las derivaciones en orden a la praxis, tan sólo asienta un principio básico: la inconclusión, y acuña una sola categoría: «ser-más» (102). Sobre esta cimentación antropológica articula el discurso pedagógico y la praxis ético-política. Pero, en definitiva, la categoría del «ser-más» que Freire desarrolló coincide en síntesis con el sustrato nuclear del rico e inconmesurable discurso blochiano: el ser está en continuo estar, siendo en orden a ser lo que todavía no es pero puede llegar a ser.

(98) E. BLOCH: *Tubinger Einleitung in die Philosophie*, 1963-1964, 2 vols., vol. I, p. 11.

(99) *P.O.*, p. 110.

(100) «Expectación, esperanza, tendencia hacia una posibilidad todavía no realizada: esta es una característica fundamental de la conciencia humana, como también —entendida y formulada en su sentido concreto— una determinación básica de la realidad objetiva total.» E. BLOCH: *Das Prinzip Hoffnung*, vol. I, p. 5.

(101) *Ibidem*, vol. I, pp. 353-354.

(102) *P.O.*, p. 38.

Freire y Rogers

Carl Rogers (103), el fundador de «Client centered therapy» (104), no es un filósofo, es un psicólogo, y su teoría, una teoría terapéutica. Pero su teoría arranca de unos principios filosóficos y se fundamenta en una concepción del hombre.

Rogers sitúa como elemento esencial de su sistema lo que ha denominado «hipótesis de crecimiento» o «tendencia actualizante». La define en estos términos:

«Todo organismo está animado por una tendencia inherente a desarrollar todas sus potencialidades...» (105).

Evidentemente, la hipótesis de Rogers es una hipótesis optimista. Una persona va a desarrollar toda la energía que posee en potencia de una manera orgánica, teniendo dentro de sí mismo una tendencia a organizarse.

En sus distintas obras, con diferentes términos y con aspectos y perspectivas diversos, ha ido Rogers expresando reiteradamente su hipótesis fundamental. En definitiva, intenta significar lo mismo: «la persona posee en potencia todos los medios necesarios para su crecimiento» (106). El «growth» se genera desde una germinación espontánea del fondo de la persona constituida en este esquema estructurante:

- es una totalidad, un organismo.
- es independiente y autónoma.
- los sentimientos constituyen un potencial determinante.

(103) C. R. ROGERS: *The Clinical Treatment of the problem child*, Boston, 1939; *Counseling and Psychotherapy*, Boston, 1942; *Client Centered Therapy. Its current practice, implications and theory*, Boston, 1951; *On Becoming a Person*, Boston, 1961; with G. M. KINGET: *Psychotherapie et relations humaines. Theorie et pratique de la therapie non directive*, Louvain, Belgium, 1962; *Man and the science of man*, Ohio, 1968; *Freedom to learn*, Ohio, 1969; *Carls Rogers on Encounter Groups*, New York, 1970; *Becoming Partners. Marriage and its Alternatives*, New York, 1972; *Carl Rogers on personal power*, New York, 1977.

(104) C. R. ROGERS: *Client centered therapy. Its current practice, implications and theory*, Boston, 1951.

(105) C. R. ROGERS: *The actualizing tendency in relation to motives and to consciousness*, p. 17.

(106) C. R. ROGERS: *On Becoming a Person*, p. 22.

— existe una tendencia al desarrollo, al crecimiento pleno, a la búsqueda de equilibrio.

— se realiza en un inmediato presente y con determinadas condiciones interpersonales (107).

En esta comprensión rogeriana de la persona, el elemento-fuerza motivadora es la «tendencia actualizante», cuyo concepto integra las siguientes características:

— el organismo, en su totalidad, se dinamiza desde esta tendencia de las «potencialidades».

— la vida es un proceso activo.

— el hombre, cuyas potencialidades permanecen muchas veces latentes, requiere para desarrollarlas un medio de circunstancias adecuadas (108).

Desde esta interpretación de la persona surge en Rogers la fe en el hombre, en su capacidad de autoconstrucción.

La teoría rogeriana se aleja, por tanto, del pesimismo de Freud. Expresamente manifiesta Rogers su aversión al concepto de que el hombre es básicamente irracional y que sus impulsos no controlados conducen a la destrucción propia y de los demás (109). Para él «la conducta del hombre es exquisitamente racional, moviéndose con una ordenada complejidad hacia los fines que su organización está tratando de conseguir» (110). Y continúa: «... la persona así concebida viviría en constante armonía consigo misma y con otros» (111).

El sistema rogeriano se define abiertamente como interpretación optimista del hombre. Desde aquí sus afinidades con la teoría de Freire.

Comparten ambos la misma comprensión filosófica: la «innata potencialidad» que Rogers llama «tendencia actualizante» y Freire denomina «capacidad de ser-más». Y esta dimensión antropológica

(107) C. R. ROGERS: *Counseling and Psychotherapy, o. c.*, p. 29.

(108) *Ibidem*, p. 35.

(109) C. R. ROGERS: *On Becoming a Person, o. c.*, p. 299.

(110) *Ibidem*.

(111) *Ibidem*.

constituye para ambos la capacidad práxica del hombre. Y ambos, al concretar la praxis en la vertiente específica de la educación, coinciden en el principio de la autorrealización que Rogers llama «orientación no directiva» (112) y Freire «educación problematizadora» (113), que significa, en definitiva, una conclusión coherente del principio de la capacidad radical que ambos predicen del hombre. Ambos coinciden también, por lo mismo, en la fe en el hombre.

Es cierto que, junto a esta paridad de postulados, se da una divergencia en el plano de concreciones de la praxis. Mientras Rogers remite a la propia opción del individuo para la configuración y modalidad de praxis, Freire, en cambio, avanza hacia la concreción de una praxis ético-política transformadora de la realidad. Ambos, no obstante, llegan a esta diversidad de conclusiones partiendo del mismo y único supuesto: la «capacidad innata» del individuo, es decir, la infraestructura antropológica de la praxis. Los dos, por tanto, se inscriben en la filosofía «optimista» de la naturaleza del hombre.

Freire y Marx

En el marco de las antropologías optimistas destaca Marx. Prescindiendo del litigio entre los teóricos del marxismo sobre la permanencia continua o no del enfoque humanista de Marx a lo largo de su obra (114), es incuestionable que, al menos los tres manuscritos de 1844 (115) se dimensionan en una clave antropológica.

Marx trazó un ideario antropológico con una caracterización del hombre ideal que Marek Fritzhand reduce a tres términos utilizados por el propio Marx: el individuo debe ser «total», «personal» y «autoactivo» (116). Esta triple caracterización contiene, en síntesis

(112) Cfr. C. R. ROGERS: *Client Centered Therapy...* C. R. ROGERS-G. M. KINGET: *Psychoterapie et relations humaines...*

(113) *P.O.*, p. 89.

(114) E. Fromm, entre otros, defiende la vigencia del humanismo en toda la obra de Marx. Véase *Marx y su concepto del hombre* (México, 1966), *Humanismo y Socialismo* (Buenos Aires, 1966). Por otro lado, los marxistas científicos propugnan que Marx abandonó el humanismo de la etapa juvenil. Así, L. ALTHUSSER, J. SEMPRUM, M. SIMON, M. VERRET: *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, 1968.

(115) Publicados en 1932.

(116) MAREK FRITZHAND: «El ideal del hombre según Marx», en *Humanismo y Socialismo*, 1966, p. 195.

sis terminológica, el pensamiento antropológico de Marx que él fundamenta en una categoría fundante: «impulso de intensidad vital» que expresa bajo formulaciones diversas y distintas tematizaciones:

1.º El hombre está dotado de fuerzas naturales de talento, de capacidades, que actúan en él a modo de impulsos y le constituyen en un «ser naturalmente activo», equipado de disposiciones y actitudes para la acción para la transformación personal y el cambio de la naturaleza (117).

2.º El hombre se caracteriza por el «principio del movimiento» que es impulso, vitalidad creadora, energía, pasión... El hombre es una necesidad natural; necesita objetivarse en la realidad exterior a él, que, alcanzada, le confiere su realización. Esta realización del hombre existe en él como «una necesidad interna, como urgencia...». La dominación del ser objetivo, la explosión sensible de mi actividad es la pasión que, con ello, se convierte en la actividad del ser. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto (118).

3.º La autorrealización del hombre, la autocreación, queda plasmada en la historia que viene a ser la historia de la antirrealización del hombre por el trabajo humano (119). La historia es la concreción del proceso del hombre sobre sí mismo y sobre la naturaleza: «todo lo que se llama historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la Naturaleza por el hombre» (120).

4.º La actividad del hombre, por tanto, es de su propia factura y parte de sus propias necesidades (*selbstbestätigung*). Por consiguiente, la «autoactividad» no es, ni más ni menos, que «la libertad —observa Fritzhand, interpretando a Marx— en el sentido de la actividad voluntaria, una manifestación creadora de la propia vida que emana del desarrollo voluntario de todas las actitudes personales» (121).

(117) K. MARX: *Manuscritos, o. c.*, p. 195.

(118) *Ibidem*.

(119) E. FROMM: *El concepto del hombre...*, o. c., p. 37.

(120) K. MARX: *Manuscritos, o. c.*, p. 99.

(121) M. FRITZHAND: *El ideal del hombre según Marx, o. c.*, p. 199.

5.º Esta esencia activa distingue al hombre del animal. Ambos se relacionan con la naturaleza, pero, mientras en el hombre hace su aparición la conciencia, el animal permanece inconsciente: «la actividad vital consciente distingue al hombre de la actividad vital de los animales... El animal no distingue a la actividad de sí mismo... El hombre hace de la actividad vital misma un objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene una actividad vital consciente» (122). Son aspectos que ya destacaron Hegel (123) y Feuerbach (124).

6.º El trabajo consciente expresa la peculiaridad del hombre frente al animal: el hombre con su trabajo transforma la naturaleza y la pone al servicio del ser humano, mientras el animal se adapta a ella y queda sumergido en ella; el animal produce sólo en orden a las satisfacciones biológicas de su especie; la producción humana, en cambio, es universal: a la vez que arranca de la naturaleza los medios para satisfacer las necesidades humanas, penetra con su conocimiento los secretos ocultos de la naturaleza (125).

7.º El trabajo —capacidad autoactiva del hombre— constituye la esencia del hombre (126).

La antropología de Marx, por tanto, interpreta al hombre desde la categoría «impulso de intensidad vital». Desde él, lo descubre como ser lanzado a la acción, connaturalmente capacitado para la praxis transformadora de sí mismo, de los otros hombres, de la naturaleza. Es lícito concluir que la praxis, en el concepto de Marx, viene fundamentada en la propia estructuración antropológica del ser humano. Marx establece una conexión entre esta capacidad antropológica autorrealizativa y la estructura social, especialmente el modo de organización económica.

Desde estos principios, Marx se erige en figura del optimismo antropológico: asegura la capacidad del hombre para construir la sociedad libre de los hombres autorrealizados.

(122) K. MARX: *Manuscritos, o. c.*, p. 111.

(123) J. HIRSCHBERGER: *Historia de la Filosofía*, Barcelona, 1978, vol. II, pp. 256-279.

(124) *Ibidem*, pp. 304-306.

(125) B. RUSSELL: *Historia de la Filosofía occidental*, Madrid, 1978, páginas 405-413.

(126) Marx sigue en esta tesis a Hegel a quien cita: «Hegel... concibe el trabajo como la esencia; como la esencia acrisolada del hombre.» *Manuscritos*, p. 132.

El esquema conceptual de Marx es resumido por Freire. Los principios antropológicos marxianos que hemos agrupado anteriormente, están incorporados en los principios de la antropología freireana.

1.º Distingue Freire una triple tipología del ser:

- ser en sí.
- ser para sí,
- ser para otro.

El «ser en sí», sin realizar proyecto alguno, se limita a conducirse en un ambiente. El animal es un «ser en sí». El «ser para sí» es el hombre consciente, el hombre sujeto. El «ser para otro» es el hombre distorsionado de su orientación ontológica, el hombre cosificado. Se da, por tanto, una dimensión que especifica al hombre en abierta diferenciación con el animal (127).

2.º El punto de arranque en el marco conceptual de la antropología freireana es el mismo punto de arranque del marco conceptual de la antropología marxista: la diferencia animal-hombre. Y en esta diferenciación, tanto en Freire como en Marx, la línea divisoria es la conciencia, en cuanto el hombre es el único ser «capaz de tener no sólo a su propia actividad, sino a sí mismo como objeto de su conciencia» (128).

3.º Las diferencias que del principio básico «concienciación» le devienen al animal y al hombre, se patentizan, según Freire, en las características de las actividades que despliega el uno y el otro en el espacio en que se encuentran (129). La praxis es también aquí el factor referencial del análisis freireano.

4.º La actividad del animal le constituye en un «ser cerrado en sí mismo» porque el punto de decisión de su actividad está fuera de él, en la especie a que pertenece y en cuanto el objetivo final de su actividad no puede marcarlo más allá de sí mismo (130).

(127) A.C., p. 23.

(128) P.O., p. 118.

(129) Ibidem.

(130) Ibidem, pp. 118-119. Escribe: «En la medida en que su actividad es una adherencia de él, los resultados de la transformación operada a través de ella no lo sobrepasan. No se separan de él, en tanto en cuanto su actividad. De ahí que ella carezca de finalidades que sean propuestas por él... El punto de decisión de ésta se halla fuera de él: en la especie a que pertenece... El animal se constituye fundamentalmente como un ser cerrado en sí mismo.»

5.º El animal es ahistórico. Entendida la historicidad como un existencialismo: el ser percibe y vive la vida como un *continuum* de tres coordenadas: pasado-presente-futuro. El presente es hechura del pasado y momento dialéctico para generar el futuro. La vida del animal se realiza en un presente aplastante (131).

6.º En consecuencia, dadas estas características connotativas de su naturaleza, el animal no está capacitado para la actividad transformadora: «Por esto mismo al animal su condición de ahistórico no le permite asumir la vida y, dado que no la asume, no puede construirla. Si no la construye, tampoco puede transformar su entorno» (132). El animal no es un ser para la praxis, porque ontológicamente no está dotado para ella. La capacidad para la praxis es, en definitiva, el elemento diferenciador entre el animal y el hombre: «La diferencia entre los dos, entre el animal... y el hombre..., consiste en que solamente el hombre es un ser de la praxis» (133).

Junto a este cuadro descriptivo de la estructura y funcionamiento psíquico del animal, coincidente, como vemos, con la descripción de Marx contraponen Freire la estructura del hombre, siempre en referencia a la clave de la praxis:

1.º *Hombre-mundo*

El mundo es una realidad objetiva, independiente del hombre, posible de ser conocida (134). Pero hombre-mundo son dos realidades complementarias, interconexas, en «inquebrantable solidaridad» (135), hasta el punto de que el hombre «no podría ser, si no estuviese siendo en el mundo, con el cual está, como tampoco existiría este mundo si el hombre no existiese» (136). Por lo mismo, es inaceptable «la dicotomía hombre-mundo».

(131) *P.O.*, pp. 118-119. Anota Freire: «En la vida del animal, el aquí no es más que un "hábitat" al cual él contacta... para el animal no hay ni aquí ni ahora un allí, un mañana, un ayer... su vivir es una determinación total.»

(132) *P.O.*, p. 119.

(133) *A.C.*, p. 70.

(134) *E.P.L.*, p. 28.

(135) *P.O.*, p. 110.

(136) *P.O.*, p. 112.

Según Freire «el hombre no sólo está en el mundo, sino con el mundo» (137). Este estar «con» el mundo surge de la apertura del ser a la realidad circundante (138): «estar con, es estar abierto al mundo» (139). Se trata de una apertura sustantiva y connatural del ser del hombre, porque este «con» —en el decir de Xubiri— pertenece al ser mismo del hombre; no es un añadido suyo. En la existencia va envuelto todo lo demás en esta peculiar forma del «con» (140). Y a la vez que connatural, una apertura «intencional» que avanza desde la captación y comprensión del mundo para culminar en su transformación (141). En definitiva, lo que especifica la peculiar presencia del hombre, en su ser con el mundo, es su capacidad connatural para la praxis.

Esta tesis de Freire resume resonancias de la filosofía marxista y se sitúa en hilo directo con Karel Kosick, a quien él cita expresamente (142). Kosick, como Freire, destaca la interrelación sustantiva hombre-mundo: «La pregunta filosófica, ¿quién es el hombre?, siempre implica también otra pregunta, a saber, ¿qué es el mundo? El problema de la naturaleza del hombre solo se puede percibir en esta relación entre hombre y mundo» (143).

2.º *Vivir y existir*

En la comprensión de Freire, la presencia del hombre rebasa el mero vivir, es «existir»:

«Existir es más que vivir porque es más que estar en el mundo. Es estar en él y con él» (144).

La categoría freireana «existir» comporta diversas connotaciones: historicidad, temporalidad, cuerpo, conciencia (145). Entre

(137) *P.O.*, p. 123. Este concepto de «ser en el mundo y con el mundo» es insistentemente repetido por Freire. Así, en *E.P.L.*, p. 28; *A.C.*, p. 20; *E. o C.*, p. 29

(138) *E.P.L.*, p. 28.

(139) *A.C.*, p. 7.

(140) X. ZUBIRI: *Naturaleza, Historia y Dios*, p. 373.

(141) «Estar con el mundo es estar abierto al mundo, captarlo, comprenderlo; es actuar de acuerdo con sus finalidades para transformarlo.» *A.C.*, p. 7.

(142) *P.O.*, p. 123.

(143) K. KOSICK: «El hombre y la Filosofía», en *Humanismo socialista*, 1968, p. 189.

(144) *E.P.L.*, p. 29, nota 2.

(145) Cfr. el desarrollo de estas categorías en la comprensión de Freire en el capítulo de nuestros estudios, pp.

estas categorías destaca la «relación». Precisamente la diferenciación entre existir y vivir viene marcada, según Freire, por dos modos diferentes de establecer formas de presencia en el mundo: contactos y relaciones.

El contacto supone una presencia física, biológica, falta de intencionalidad en orden a la transformación de la realidad existente. Se realiza por adaptación acomodamiento, ajuste, y genera un modo de estar pasivo, incapaz de transformar la realidad (146). La relación, sin embargo, opera una presencia dinámica, genera un ser activo, se dimensiona desde la posibilidad de optar y despliega la capacidad de transformar.

La «relación» —el modo propio de presencia en el mundo— se configura con características definidas: pluralidad, criticidad, trascendencia (147).

La «pluralidad» hace que la respuesta del hombre no sea mecánica, instintiva, aprendida, estereotipada. Responde con la respuesta adecuada conforme a la diversidad de desafíos que le presenta el contexto y a un mismo desafío presenta respuestas diferentes. «En el juego constante de su respuesta, cambia su modo de responder. Se organiza, escoge la mejor respuesta. Actúa (148).

Los procesos de la conciencia se van marcando por el paso de la «doxa» al «logos» (149), en que la criticidad va configurando modos diferentes de concienciación (150). Por otra parte, la capacidad trascender permite al hombre avanzar más allá del hábitat, del aquí y del ahora. El hombre trasvasa el tiempo, su propia persona y los límites aparentes de la realidad (151).

(146) *E.P.L.*, p. 31.

(147) *A.C.*, p. 14; *Cambio*, p. 89; *E.P.L.*, p. 38; *Cambio*, p. 67; *E.P.L.*, página 39; *P.O.*, p. 120.

(148) *Cambio*, p. 89.

(149) *P.O.*, p. 92.

(150) *E.P.L.*, pp. 65 ss.

(151) *P.O.*, p. 45.

CAPITULO III

PRAXIS Y CONCIENCIA

La conciencia ocupa un puesto prevalente en la temática de Freire (1). No podía ser de otra manera dada la conexión conciencia-praxis. La praxis, elemento configurador de su discurso, no puede entenderse en Freire sin referencia a la conciencia en cuanto, por una parte, uno de los objetivos de la praxis es la propia transformación de la conciencia y, por otro lado, los diversos niveles de conciencia determinan los diferentes niveles de praxis.

Freire incorpora así en su discurso un tema siempre vigente en la larga historia del pensamiento filosófico, apuntándolo en la orientación de la filosofía contemporánea, perspectivándolo con una interpretación original y acuñando nuevas categorías de análisis.

LA CONCIENCIA EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO. SUPUESTOS FREIREANOS

El vocablo «conciencia» se deriva del latín «conscientia», que corresponde a la traducción de los vocablos griegos (2). Prescindiendo del sentido moral —conciencia moral—, el término «conciencia» significa: «percatación o reconocimiento de algo, una cualidad, una situación... o de algo interior, como las modificaciones experimentadas por el propio yo» (3). Este significado suele ir entrelazado en

(1) En definitiva, la pedagogía de Freire se basa primordialmente en su método psicosocial cuyo objetivo es la transformación de la conciencia mediante un proceso de concientización.

(2) El primero de dichos vocablos fue usado, al parecer, por Crispino por vez primera (EUCKEN: *Geschichte, der philosophischen terminologie*, 1879; reimp. 1960, p. 175.

(3) FERRATER MORA: *Diccionario de Filosofía*, t. II, p. 151.

la tradición filosófica con otras connotaciones de sentido psicológico, gnoseológico y ontológico, permaneciendo como común a estos tres sentidos tan sólo el carácter unificado y unificante de la conciencia. La filosofía occidental, desde su orientación cristiana ha sido una filosofía de la conciencia en cuanto realidad del yo, como sujeto de conocimiento reflexivo y, por tanto, un principio simultáneamente gnoseológico y ontológico. Sobre esta variante de diversos sentidos se han establecido tres distinciones fundamentales: conciencia sensitiva e intelectual, conciencia directa y conciencia refleja, conciencia intencional y no intencional.

La filosofía moderna europea adquiere con Descartes una orientación que la caracteriza como filosofía de la conciencia, en oposición del ser de los griegos. La intelección del hecho de que yo pienso y existo como ser pensante —expone en las *Meditationes de Prima Philosophia*— es el único principio libre de duda por su claridad y distinción (*clare et distincte*). La «cogitatio» es, por eso, igual a «consciencia» (4).

En la filosofía crítica de M. Kant el concepto conciencia adquirió, sobre todo en relación con el concepto de autoconciencia, una interpretación que lo convirtió en concepto clave del idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) (5).

Hegel y Fichte dan un paso de la idea de conciencia trascendental (gnoseológica) a la idea de conciencia metafísica. Para Fichte la conciencia es el yo que se pone a sí mismo y la constituye en el fundamento de la experiencia total. Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, distingue tres estadios: conciencia, autoconciencia y espíritu, de los que la conciencia, a su vez, es la «totalidad de sus momentos». En la conciencia se opera un proceso dialéctico —se despliega a sí misma, trascendiéndose a sí misma y superándose continuamente— en el que aparece, entre otras figuras de conciencia, la «conciencia desvirtuada» (6). Es «el alma alienada que es

(4) «Cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sunt, ego existo, certum est.» *Meditationes de prima philosophia*, 1641, t. II, p. 10.

(5) CLOVIS D. KERNIG: «Marxismo y democracia», en *Filosofía*, núm. 1 (1975), p. 120.

(6) En definitiva, según opinión de varios autores (J. Hyppolité y Franz Grégoire) la dialéctica hegeliana de la conciencia viene a ser la misma dialéctica de la conciencia infeliz. Grégoire señala que «la Fenomenología describe el itinerario de la conciencia desdichada y de su progresivo apaciguamiento hasta el estado de satisfacción que es el saber absoluto». FERRATER MORA: *o. c.*, p. 563.

la conciencia de sí como dividida, un ser doblado y meramente contradictorio» (7). La conciencia es entonces la relación de una autoconciencia a otra, siendo ella misma las dos y «la unidad de ambas su propia esencia, pero objetiva y conscientemente no es todavía esta misma esencia, es decir, no es todavía la unidad de ambas (8).

Brentano señaló la intencionalidad como el elemento sustantivo de la conciencia. Husserl y J. P. Sartre, con variantes dentro de sus enfoques diferentes de pensamiento, coinciden en señalar la intencionalidad como elemento sustantivo.

La conciencia desbordó su predominio con Hegel al identificar constitución de la conciencia con constitución de la realidad. Tras estos excesos hegelianos la filosofía actual despertó un movimiento de «sospechas»: Freud descubre el papel del «inconsciente» y Marx afirma que «no es la conciencia la que determina la vida, sino que es la vida la que determina la conciencia» (9).

Es preciso anotar a Freire en este campo de corriente de opinión sobre la conciencia. Intentamos analizar su pensamiento. En orden a situar las pautas sobre las que establece él su sistema interpretativo adelantamos cuatro categorías que, como veremos, están siempre presentes en su análisis como supuestos básicos de la fenomenología freireana de la conciencia:

intencionalidad
objetividad
criticidad
transcendentalidad.

En el proceso de la conciencia se localiza un primer movimiento que la fenomenología denomina intencionalidad. Es el lanzamiento hacia las cosas, la proyección hacia «lo otro».

Pero no se trata de una mera determinación intencional que la pierde en el mundo de los objetos. La conciencia, superando su primer acto intencional inmediato, puede transformar la «cosa en sí» en «objeto de conocimiento». Es la posibilidad de la conciencia

(7) HEGEL: *Filosofía de la Historia*, IV, sec. 2, caps. 1 y 2.

(8) HEGEL: *Fenomenología del Espíritu*, 1807, trad. esp. 1966, p. 128.

(9) MARX-ENGELS: *La ideología alemana*, MEW, t. 3, p. 20.

que denominamos «objetividad». Es la captación de la apariencia fenoménica del mundo objetivo que, sin alcanzar el umbral de la ciencia, se mantiene en el nivel de la doxa.

Sobre esta doble posibilidad la conciencia avanza hacia un nivel superior: la criticidad. Es el paso hacia la práctica científica. Más allá de la subjetivación que sólo alcanza el reconocimiento e identificación de los objetos, se adentra hacia el descubrimiento de los componentes internos de las cosas identificadas y descubre el movimiento de las cosas en sí.

Desde ahí sitúa Freire otro supuesto fenomenológico: la trascendentalidad de la conciencia: «la capacidad de trascender las limitaciones de la configuración objetiva». Aquí radica la comprensión freireana de la conciencia como un proceso constante de creación y recreación de sí misma» (10), más allá de un ejercicio de interpretación de datos.

PROCESO CONSTITUTIVO DE LA CONCIENCIA

Estos supuestos básicos encierran un denso contenido filosófico, a veces sin la suficiente explicitación formal en sus escritos. El desvelamiento de su significación profunda desde la luz del pensamiento contemporáneo arrojan comprensión del proceso de la conciencia conforme a la filosofía de Freire.

Arranca Freire, del hombre, «ser en situación». El ser en situación puede entenderse como «modo ingenuo» de ser en el mundo, en la línea de la Lebenswelt (el mundo de la vida cotidiana) de Husserl (11) o como «modo crítico» en la orientación de «ser en el mundo» de Heidegger (12).

(10) En esta perspectiva fundamenta Freire su tesis sobre las posibilidades de transformación de la conciencia: de la conciencia intransitiva a la transitiva ingenua, por medio de los cambios estructurales de la sociedad, y el paso de la conciencia transitivo-ingenua a la conciencia transitivo-crítica, mediante la educación y, al fin, el pasaje de la conciencia crítica a la conciencia política, mediante la participación activa en los procesos sociales. Cfr. sobre este tema FREIRE: *Educación y concientización*, pp. 23-24; *Acción Cultural*, p. 57.

(11) C. CEROTTO: «Algunos temas del último Husserl», en *La filosofía de Husserl*, pp. 247 ss.

(12) El sentido heideggeriano del «ser en el mundo» es propio y diferente del «etre-au-monde» de Sartre en *L'etre et le néant*, por ejemplo, p. 258, y de Merleau-Ponty en la *Phenomenologie de la perception*, pp. 345 ss.

En este «ser en situación» ingenuo, la conciencia, en términos freireanos, actúa como una comprensión ingenuo-mágica de la realidad. Es, dice Freire, una conciencia intransitiva, en cuanto no deja pasar (in-tránsito) su acción a otro término y supone, por tanto, «un estrechamiento en el poder de captación..., una cerrazón a escuchar o ver los desafíos que están más allá de la órbita vegetativa del hombre» (13).

La conciencia ingenua del «hombre primitivo», observa Stephan Strasser, unifica el mundo cultural con la naturaleza, lo cósmico con lo social (14). Es, dice Freire, una conciencia «puramente refleja» (15) y la captación del tiempo es «en cierta forma unidimensional» (16). Intenta Freire, con este término, «tiempo unidimensional», expresar el dato que también acentúa Strasser: la reducción de la duración al tiempo mítico (17). Efectivamente, escribe Freire: «En la historia de su cultura uno de los primeros discernimientos será el del tiempo —el de la dimensionalidad del tiempo—. El “exceso” de tiempo en el cual vivía el hombre de las culturas iletradas perjudicaba su propia temporalidad» (18).

Este modo de estar en el mundo lo llama Freire «forma cotidiana de acercamiento» (19). Esta forma cotidiana de acercamiento de la conciencia «no supone —en términos científicos— una mente epistemológica» (20). Es un estar en el mundo sin haber tematizado (haber puesto a discusión: títhemí) ni el hombre en cuanto tal, ni el ser de lo que nos rodea, porque es un simple acercamiento a entes, que constituye «un conocimiento espontáneo de darse cuenta, un conocimiento de doxa» (21). Constituye, en término freireano, la «posición fundamental». Pero la conciencia del hombre «trasciende» su situación. Esta capacidad de trascender es propia del hombre,

(13) A.C., p. 79.

(14) S. STRASSER: *Phenomenologie et sciences de l'homme*, p. 232.

(15) *Cambio*, p. 89.

(16) *Ibidem*.

(17) S. STRASSER: *o. c.*, p. 232.

(18) *E.P.L.*, p. 30. En este dato de la importancia del fenómeno «tiempo» para la constitución de la conciencia coincide Freire con Merleau-Ponty (*Phenomenologie de la perception*, Gallinormard, París, 1945, pp. 481 ss.), con Husserl («Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins», en *Phil. und Phänom. Forschung*, IX, 1928, p. 22) y con Heidegger (*Sein und Zeit*, toda la segunda sección, pp. 231 ss., especialmente el capítulo sobre *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*, pp. 272 ss.).

(19) *Desmitificación de la concientización*, p. 20.

(20) *Ibidem*.

(21) *Ibidem*, p. 21.

afirmó Sartre: «L'homme se caractérise avant tout par le desassement d'une situation» (22). Con Sartre coincide Freire: la conciencia capta y trasciende la situación de espacio y tiempo (23). El hombre, siempre y necesariamente en situación, trasciende en él ante entes (24).

La conciencia opera esta comprensión en dos momentos: apertura al mundo y captación de la realidad: «estar abierto al mundo, captarlo y comprenderlo», escribe en *Acción Cultural* (25). Conecta así Freire con un pensamiento heideggeriano: el ente en bruto no puede ser comprendido en su ser mientras no esté integrado a la estructura de un mundo (26). Por lo mismo, el mundo como ámbito de la comprensión, significa el horizonte dentro del cual todo ente se muestra con una cierta referencia a lo que constituye fundamentalmente dicho orden: el ser desde el cual el hombre se abre al orden de la inteligibilidad (27).

Este ser desvelado por la conciencia es el ser del propio hombre que «es el único ser... capaz de tenerse a sí mismo, como objeto de conciencia» (28). Sitúa por tanto Freire el quehacer de la conciencia no en cuanto constitución del ser, sino en cuanto manifestación de lo que previamente ya es en su constitución real. No se apunta, por tanto, Freire a la teoría sartriana de que «el hombre no es otra cosa que lo que él se hace» (29), o de otro modo: «el hombre sin ningún apoyo ni socorro está condenado en cada instante a inventar

(22) J. P. SARTRE: *Critique de la raison dialectique*, I, p. 63.

(23) *Cambio*, pp. 88-91.

(24) Es necesario comprender este «trascender» en su significación filosófica, como observa E. Dussel: «Aunque se enfrente a entes (actitud óptica —ontisch— para Heidegger; *Zein und Zeit*, 14) intramundanos, sin embargo, por su propia esencia, y como veremos, el hombre siempre comprende el ente desde el horizonte del ser. De manera que la actitud óptica es al mismo tiempo ontológica pre-filosófica (como la denomina de Waelhens) en cuanto tiene referencia implícita al ser.» *La Lebenswelt es Vorwissenschaftlich* (HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 28, p. 113). Lo existencial es lo directamente referido al ente e implícitamente al ser, tanto en actitud cotidiana como en actitud reductivo-científica (el científico estudia el cómo de los entes sin remitirlo expresamente al ser del ente; es una actitud óptico-temática. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973, t. I, p. 159.

(25) *A.C.*, p. 20.

(26) M. HEIDEGGER: «Von Wesen des Grundes», en *Vegmarken*, 185, p. 53.

(27) E. DUSSEL: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973, t. I, p. 44.

(28) *Cambio*, pp. 31-32.

(29) J. P. SARTRE: *Carta sobre el humanismo*, p. 16.

al hombre» (30). En esta clásica tesis de la esencia y la existencia que Freire no plantea abiertamente, no parece entender que desde la existencia se construya la esencia, como piensa Sartre; tampoco se deduce de su planteamiento la interpretación tradicional de que la esencia se hace real por la existencia, la capacidad descubridora de la conciencia desvela la previa constitución de lo que el hombre ya es.

Estas «posibilidades» del «ser» del hombre y del «ser» del mundo, al descubrirlas, se nos presentan desde un enfrentamiento, como «desafíos», dice Freire. «Lo propio del hombre —precisa Freire— es estar como conciencia de sí y del mundo, en relación de enfrentamiento con la realidad... y este enfrentamiento para la superación de los obstáculos sólo puede ser hecho históricamente» (31). Y desde la provocación de los desafíos del mundo se activa la responsabilidad del hombre que les da respuesta expresada en compromiso.

Esta secuencia: desafío-respuesta, constituye para Freire una diferencia específica entre el animal —ser en sí— y el hombre —ser para sí—:

«El mundo humano que es histórico se hace para el “ser en sí” nuevo soporte. Su contorno no le es problemático sino estimulante. Su vida no es correr riesgo, puesto que no se sabe corriéndolo. Estos, porque no son desafíos, perceptibles reflexivamente, sino puramente “notados” por las señales que los apuntan, no exigen contestación que implique acciones decisivas» (32).

Se trata, por tanto, para Freire de una «comprensión existencial» del mundo que conlleva una posición esencial en él, que no es pura intelección racional ni especulativa, sino práxica. Comporta unas relaciones que el hombre traba con su realidad y en su realidad que «respondiendo a los desafíos, integrándose en las condiciones de su contexto va lanzándose en el dominio que le es exclusivo: el de lo histórico» (33). Por tanto, en la base de la infraestructura antropológica de la conciencia histórica, junto a los elementos reseñados resalta Freire un nuevo dato: la integración (34). «Su inte-

(30) Ibidem, p. 22.

(31) *P.O.*, p. 121. Cfr. *Cambio*, p. 33.

(32) *P.O.*, p. 119.

(33) *Cambio*, p. 90. En este apartado remite Freire a K. Erich: *Historia universal del hombre*.

(34) Ibidem.

gración (la del hombre) lo enraíza y le da conciencia de su temporalidad. Sin esta integración ni la historia ni la cultura —dominios suyos— tendrían sentido» (35). ¿En qué consiste? Partiendo de la coordinada incuestionable para Freire de la situacionalidad, enumera dos connotaciones:

- pluralidad.
- criticidad (36).

a) *Pluralidad*. Ante los desafíos del mundo, el hombre no agota su capacidad de respuesta en una respuesta tipo patrón. Tiene recurso a la pluralidad no sólo frente a los diferentes desafíos, sino frente a un mismo desafío (37).

«En el juego constante de sus respuestas, cambia su modo de responder. Se organiza; escoge la mejor respuesta» (38).

No se trata de una respuesta plural instintiva e incontrolada. Es una respuesta de la conciencia a la captación de los desafíos, de la realidad. Es precisamente la conciencia ante los desafíos, en quien reside en definitiva la capacidad de respuesta plural (39).

Con esta interpresentación se posiciona Freire a favor de la subjetividad del hombre como elemento diferenciador de la entidad humana frente a la especie animal, en la referencia básica en que Freire decanta su filosofía antropológica, demarcando los campos del hombre y del animal desde el punto de vista de la actividad de ambos en el espacio en que se encuentran (40). Y precisamente localiza un elemento diferenciador entre ambos por la confrontación entre respuesta conformada-respuesta plural. En la base, Freire, sin entrar en la polémica acerca de la naturaleza del instinto (41),

(35) Ibidem.

(36) Ibidem, pp. 88-90.

(37) *E.P.L.*, p. 28.

(38) *Cambio*, p. 89.

(39) *E.P.L.* p., 28.

(40) *La desmitificación de la concientización*, p. 32.

(41) Acerca de la naturaleza del instinto existe una larga discusión entre H. Spencer y Lloyd Morgan (*Instinkt und Erfahrung*, Berlín, 1913), a los que se suman Tolman, Russel, Alverdes y hasta cierto punto Craig y Whitman (cfr. W. CRAIG: «Appetites and Aversions as constituents of Instincts», en *Biological Bulletin*, 34, 1918, p. 2, y F. ALVERDES: *Tiersoziologie*, Leipzig, 1925), y W. McDougla: («The Use and Abuse of Instinct in Social Psychology», en *Journ. of Abnorm. and Soc. Psych.*, 16, 1921-1922, pp. 5-6, y *And Introduction to Social Psychology*, Boston, 1923), de una parte, la escuela behaviorista y K. Lorenz (cfr. *Acerca del comportamiento animal y*

simplifica la cuestión explicando la respuesta del animal como respuesta estimular del instinto y la respuesta del hombre como contestaciones conscientes a los desafíos de la naturaleza (42). Al ser libre la respuesta del hombre, «en las relaciones que establece con el mundo existe, por eso mismo, una pluralidad dentro de la propia singularidad» (43).

b) *Criticidad*. En el nivel de la nueva captación, la conciencia aprehende y comprende el existir de la realidad. En un momento ulterior, opera la reflexión sobre la realidad captada. La conciencia traspasa el umbral fenoménico del ser, y atraviesa la realidad identificada en un intento por descubrir sus componentes internos. La captación se vuelve reflexión sobre la realidad captada. La captación que se hace de los datos objetivos de su realidad es esencialmente crítica y no puramente refleja, observa Freire (44). Esta reflexión se realiza sobre sí mismo y sobre la realidad exterior a él. Sobre sí mismo, «haciéndose objeto de sus conocimientos. Asume dos posturas de sujeto cognoscente de un objeto cognoscible» (45). Y a la vez reflexiona sobre el mundo en que se relaciona. «Se supera el conocimiento del mundo, que es ingenuo, espontáneo, alienado y alienante, teniendo ahora el mundo como objeto de su mente epistemológica, de búsqueda crítica para desvelarlo en su razón de ser. Así supero mi doxa de la realidad con el logos de la misma» (46).

Y de nuevo, consecuente con su valoración de la praxis como categoría globalizante del ser hombre, conecta Freire criticidad-praxis:

humano, München, 1965), y Ziegler (*Der Begriff des Instinktes*, Jena, 1920), de otra. L. CENCILLO: *Método y base humana*, Madrid, 1973, p. 160.

(42) «El mundo humano, que es histórico, se hace, para el “ser cerrado en sí mismo”, mero soporte. Su contorno no le es problemático, sino estimulante. Su vida no es un correr riesgos, en tanto que no se sabe corriéndolos. Estos, dado que no son desafíos percibidos reflexivamente sino meramente “notados” por las señales que los apuntan, no exigen respuestas que impliquen acciones de decisión... Esta es la razón por la cual el animal no animaliza su contorno para animalizarse, ni tampoco se desanimaliza... Los hombres, por el contrario, al tener conciencia de su actividad y del mundo en que se encuentran, al actuar en función de finalidades que proponen y se proponen, al tener el punto de decisión de su búsqueda en sí y en sus relaciones con el mundo y con los otros, al impregnar el mundo de su presencia creadora a través de la transformación que en él realizan, en la medida en que de él pueden separarse y separándose pueden quedar con él, los hombres, contrariamente del animal, no solamente viven sino que existen y su existencia es histórica.» FREIRE: *P.O.*, p. 119.

(43) *E.P.L.*, p. 28.

(44) *Cambio*, p. 89.

(45) *Ibidem*, p. 67.

(46) *La desmitificación de la concientización*, p. 21.

«Cuando el hombre comprende su realidad puede plantearse hipótesis frente al desafío de esa realidad y buscar las soluciones. Así puede crear un mundo propio: su yo y sus circunstancias» (47).

Al explicar la interacción «conciencia-crítica-praxis», incorpora Freire, como vemos y a modo de pensamiento-síntesis, la expresión orteguiana «yo y sus circunstancias». Con los datos del proceso de la conciencia en el discurso de Freire, la lectura freireana de la frase de Ortega puede ser esta: el primer yo designaría al hombre en cuanto ser en el mundo, sería el modo más radical y primero de ser del ser del hombre; el segundo yo, en cuanto el ser del hombre queda constituido en sujeto frente al objeto, en yo por oposición al no yo del mundo, en subjetividad capaz de ser en el mundo separándose de él y, por últimos, mis «circunstancias» serían las realidades concretas de tiempo, espacio y sociedad en las que el yo se construye como ser siendo (48).

Para entender la comprensión freireana de la conciencia es necesario captar la interconexión de cuatro elementos que Freire presenta en interacción: conciencia-cuerpo-espacio-tiempo. En *Acción Cultural*, escribe:

«Lo propio del hombre, su posición fundamental, como escribe Marcel, es la de un ser en situación, situado y fechado. Un ser engarzado en el espacio y en un tiempo que su conciencia intencionada capta y trasciende» (49).

Y continúa resaltando la relación interactiva: «hombre y mundo, mundo y hombre, "cuerpo consciente", están en constante interacción; el uno implicando al otro» (50).

CONCIENCIA Y CUERPO CORPOREIDAD

Identificado con Marcel, a quien cita expresamente, asume Freire la valoración marceliana del «cuerpo». «Yo soy mi cuerpo», escribe Marcel en *Le Mystere de l'Etre* (51) y en *Du Refus a l'Invocation*, precisa: «el ser encarnado, hito central de la reflexión filosófica» (52), y añade: «la esencia del hombre es estar en situación» (53).

(47) *Cambio*, pp. 67-68.

(48) *La desmitificación de la concientización*, pp. 33-35.

(49) *A.C.*, p. 20.

(50) *Ibidem*, p. 21.

(51) G. MARCEL: *Le Mystere de l'etre*, I, p. 113.

(52) G. MARCEL: *Du refus a l'invocation*, p. 19.

(53) *Ibidem*, p. 113.

INTERPRETACIONES DE LA EXISTENCIA CORPÓREA

N. Luyten señala el largo recorrido de interpretaciones filosófico-antropológicas sobre la unidad con el cuerpo:

1.º La interpretación platónica, patristica, cuerpo y alma son dos realidades distintas unidas durante la existencia. Comporta un abierto dualismo con una valoración negativa de la condición corpórea.

2.º La interpretación aristotélico-tomista: el hombre no es la resultante de dos realidades diversas, sino de dos principios correlativos: materia y forma. El cuerpo adquiere una valoración teórica de signo positivo.

3.º La interpretación racionalista. El hombre casi es identificado con la conciencia que está activamente ligada con el cuerpo.

4.º La interpretación mecanicista. La conciencia humana es un reflejo de los procesos fisiológicos.

5.º La interpretación materialista. Toda expresión humana es, en último análisis, expresión de la materia (54).

CUERPO CONSCIENTE

A partir de la división cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, el enfoque de la corporeidad humana ha sufrido dos riesgos: por un lado, la devaluación de la corporeidad humana en las orientaciones intimistas desde Kant a Bergson pasando por el idealismo alemán, y por otro lado, la hipertrofia cósmica de las orientaciones empiristas materialistas que anulan la especificidad de la conciencia y todo el ámbito de los fenómenos gnoseológico-volitivos. Entre estas dos posiciones extremas la expresión freireana «cuerpo-consciente» marca una situación de equilibrio que asume simultáneamente dos dimensiones cualitativamente distintas y, a la vez, interaccionadas. Recoge Freire dos datos específicos de la realidad humana: la intimidad —esfera de la conciencia— y la situacionalidad

(54) N. A. LUYTEN: *Ordo Rerum*, Friburgo, 1969, pp. 285-287.

del sujeto humano en el mundo por la mediación de su corporeidad. Es esta la comprensión marceliana del sentido del cuerpo, asumida por Freire, que sintéticamente expresa Garaudy comentando a Marcel: «Mi cuerpo es yo mismo, es el cuerpo-sujeto, mi punto de inserción en el mundo. Se identifica con el hecho de que yo estoy situado en el mundo. Entre yo y todo lo que existe hay una relación del mismo tipo que la que me hace uno con mi cuerpo. Yo estoy por mi cuerpo en simpatía con las cosas. El es mi encarnación como ser en situación en el mundo» (55).

Con la categoría «cuerpo-consciente» nos lleva Freire a descubrir el sentido del cuerpo. Su significación ha sido analizada con detalle por Marcel. El hombre tiene su cuerpo, pero no tal y como tiene sus demás pertenencias. Su vinculación al cuerpo es más estrecha. Se trata de una «vinculación misteriosa e íntima entre yo y mi cuerpo» (56). «El hombre es, de algún modo, su cuerpo» (57). Pero, para Freire, hay algo que no permite la absolutización de todo nuestro ser en la sola realidad del cuerpo, por eso, conjuga él simultáneamente «cuerpo-consciente». En la misma perspectiva en que escribe Bollnow: «El cuerpo está más cerca de nosotros que todo lo que tenemos, pero también es imposible decir que somos nuestro cuerpo..., este estadio intermedio, no expresable con los medios del lenguaje corriente: soy mi cuerpo, pero tampoco lo soy porque permanece exterior a mí; tengo mi cuerpo y tampoco lo tengo, porque es “mío” de modo más íntimo» (58). Se trata de una misteriosa unidad que Merleau-Ponty expresó con la fórmula «el alma habita el cuerpo» (59) y que Marcel quiso traducir en el «Estoy encarnado en mi cuerpo» (60), y que Freire formula con la expresión «cuerpo-consciente».

Esta constitución del cuerpo como punto de inserción entre el propio sujeto y el mundo le viene dada por la dimensión «consciente». Freire sintetiza este hecho en *Pedagogía del Oprimido*: «los hombres son conciencia de sí y así conciencia del mundo porque son un cuerpo consciente» (61).

(55) R. GARAUDY: *Perspectivas del hombre*, pp. 157-158.

(56) G. MARCEL: *Ser y tener*, 1940, p. 9.

(57) O. F. BOLLNOW: *Hombre y espacio*, 1969, p. 256.

(58) *Ibidem*, p. 257.

(59) MERLEAU-PONTY: *Fenomenología de la percepción*, 1945, p. 369.

(60) G. MARCEL: *o. c.* p. 11.

(61) P.O., p. 120.

Freire sitúa al hombre con dos órdenes de datos cualitativamente distintos: conciencia de sí, de la intimidad del sujeto humano que reflexiona y vive en su interioridad y conciencia del mundo en el que vive y sobre el cual reflexiona «y en la frontera entre ambos órdenes, como exteriorización de la intimidad y como intimación de la exterioridad mundana, el cuerpo» (62).

Con esta denominación «cuerpo-consciente» sitúa Freire al cuerpo en un orden diferente del de los meros objetos físicos y en otro orden distinto de una «idea» proyectada, lo coloca en el orden de mediación dinámica como vía de acceso de la mundanidad hacia la interioridad y vía de expresión de la interioridad sobre la realidad mundana.

Esta lectura freireana del cuerpo engarza, junto con el pensamiento de Marcel, con el tratamiento del cuerpo y de la corporeidad de Merleau-Ponty (63).

De su extenso estudio sobre la significación del cuerpo destacamos dos afirmaciones coincidentes con la interpretación freireana:

1.^a La imposibilidad de establecer una dualidad entre «mi cuerpo» y «mi conciencia».

2.^a Esta dualidad queda destruida al concebir la existencia como «un ser en el mundo»:

«La unidad del alma y del cuerpo no queda sellada por medio de un decreto arbitrario entre dos términos exteriores, uno objeto y el otro sujeto. Se realiza a cada instante en el movimiento de la existencia» (64).

En síntesis, la interpretación freireana del cuerpo queda contextualizada en estas connotaciones: el cuerpo no es puro objeto, es la mediación de la conciencia con el mundo y con la intersubjetividad (65).

(62) L. CENCILLO: *Método y base humana*, 1973, p. 312.

(63) Recordamos sus tratados clásicos: *Fenomenología de la percepción* y *Estructura del comportamiento*, y la obra *Le Visible et l'Invisible* (1964), que constituye el proyecto póstumo de una obra no terminada.

(64) M. PONTY: *Fenomenología de la percepción*, 1945, p. 105.

(65) P.O., p. 118.

Cuerpo-conciencia se desarrollan en tensión dialéctica (66). No se da, por tanto, entre ambos una separación radical, a modo de interpretación dualista, ni una identificación total, conforme al pensamiento materialista. Por eso, el hombre impregna su actividad de un significado que va más allá de sí mismo (67). Con el cuerpo se integra otro elemento cualitativamente distinto —la conciencia— foco de la vida reflexiva y operativa del hombre.

Con la expresión freireana cuerpo-consciente, la significación más profunda podría traducirse en estas fórmulas de O. F. Bollnow: «El cuerpo es el asiento de mi yo y el mundo espacial me es procurado sólo por el cuerpo o, acaso mejor: mediante mi cuerpo estoy introducido en el mundo espacial..., mas el cuerpo es una constitución de extensión espacial mediante la que estoy en cierto modo introducido en el espacio con un volumen espacial propio y limitado respecto al exterior gracias a una superficie. Este cuerpo, en cuanto tal forma espacial, ya no es un sujeto puro, pero tampoco puro objeto, sino que se encuentra curiosamente suspendido entre los dos» (68). Esta situación intermedia viene dada por ser cuerpo-consciente: por ser cuerpo, no es sujeto puro, por ser consciente, no es puro cuerpo.

CONCIENCIA Y ESPACIO

Una de las vertientes esenciales de la conciencia es, para Freire, estar con el mundo: «Lo propio de la conciencia es estar con el mundo y este es un procedimiento permanente e irrecusable» (69).

Esta interacción, conciencia-mundo, es otra connotación básica en la fenomenología de la conciencia aportada por Freire. El mundo en cuanto espacio se hace objeto de la conciencia. Con esta interacción hombre-espacio, el espacio, mediante la acción de la conciencia del hombre, se perspectiva en dos dimensiones nuevas, y, a su vez, el hombre, por la presencia del espacio, ensancha sus propias dimensiones. De tal forma que el hombre realiza por la espacialidad una dimensión constitutiva de su ser; porque en el decir de Freire, por esta conexión con el espacio vive su «posición fundamental» (70).

(66) Ibidem, p. 120.

(67) Ibidem, p. 118.

(68) O. F. BOLLNOW: *Hombre y espacio*, 1969, p. 255.

(69) *P.O.*, pp. 71-72. Hace notar Freire que este concepto lo recoge del profesor Alvaro Vieira Pinto.

(70) *A.C.*, p. 20.

Esta espacialidad modeliza al hombre, según Freire, que cabría definirlo así: «Un ser engarzado en el espacio..., que su conciencia intencionada capta y trasciende» (71). Por otra parte, el espacio adquiere así nueva dimensión en cuanto referido a una conciencia que lo impregna de su «presencia creadora a través de la transformación que en él realiza» (72).

La comprensión del espacio, por tanto, pasa, para Freire, por la comprensión del hombre y, a su vez, la comprensión del hombre pasa por la comprensión del espacio. Y como nexo mediador, la conciencia desde la clave ya aludida, cuerpo-consciente: «Hombre y mundo, mundo y hombre, cuerpo consciente —señala en *Acción Cultural*— están en constante interacción; el uno implicando al otro. Solamente así es posible ver a ambos; es posible comprender al hombre y al mundo sin distorsionarlos» (73).

La conciencia hace que el estar del hombre en el espacio sea un estar-presencia: «Las cosas, nos señala la antropología filosófica, no están presentes. Están simplemente allí. Las cosas tampoco están ausentes, sino que están o no están» (74). El animal, por no tener conciencia de presencia, al no ser capaz de percibirse, dice Freire, simplemente «está». Precisa Freire un conjunto de características diferenciadoras entre el estar del animal y el «estar-presencia» del hombre (75).

El cuerpo consciente, en la descripción freireana, el cuerpo, precisamente por su dimensión consciente, adquiere la connotación de un «estar» peculiar y diferente en la perspectiva señalada por Merleau-Ponty: «de mi cuerpo... no puede decirse que esté aquí y ahora en el sentido de los objetos» (76).

CONCIENCIA Y TIEMPO

La presencia del verbo «pre-esse», supone:

- temporalidad,
- intersubjetividad.

(71) Ibidem.

(72) *P.O.*, p. 119.

(73) *A.C.*, p. 21.

(74) J. GEVART: *El problema del hombre*, 1980, p. 84.

(75) *A.C.*, p. 23.

(76) M. PONTY: *Le Visible et l'Invisible*, 1964, p. 193.

«Pre-esse» significa estar en presencia temporal (77). Junto con el espacio, la dimensión «tiempo» es para Freire una característica definitoria del hombre: enraíza en un espacio y se mueve en un tiempo concreto: «Lo propio del hombre —escribe en *Acción Cultural*— es la de un ser situado y fechado» (78). Y a la vez que resalta la conjunción de los dos elementos: espacio-tiempo —«ser temporalizado y situado»— (79), destaca la necesaria relación de ambos con la conciencia: «... ser engarzado en el espacio y en un tiempo que su conciencia intencionada capta y trasciende» (80).

Husserl había distinguido «el tiempo de la naturaleza y el tiempo humano» (81): «lo que nosotros proponemos no es la existencia de un tiempo cósmico..., sino el tiempo como fenómeno de la conciencia..., el tiempo inmanente del transcurso de la conciencia» (82). Sartre (83) y Merleau-Ponty (84) habían descrito la relación temporalidad-conciencia. Fue Heidegger, o más exactamente «el primer Heidegger», quien destacó, entre los autores contemporáneos como filósofo del tiempo (85). Para él, «la constitución ontológico-existencial del ser-ahí tiene su fundamento en la temporalidad (*Zeitlichkeit*) (86). El ser del hombre que este mismo comprende no es un mero presente, no es un futuro como lo que se hará después; no es el pasado como lo ya acaecido: es la unidad indivisible de las tres instancias asumidas en el solo momento de la temporalidad. «La temporalidad se espacia originalmente desde el advenir» (*Junkunft*) (87).

Freire, desde sus aproximaciones al existencialismo, asume la categoría temporalidad: «En la capacidad de discernir estará la raíz de la conciencia de su temporalidad obtenida precisamente cuando traspasando el tiempo, en cierta forma hasta entonces uni-

(77) A. LALANDE: *Vocabulaire*, 10, París, 1968, pp. 818-820.

(78) *A.C.*, p. 20.

(79) *Cambio*, p. 88.

(80) *A.C.*, p. 20.

(81) «Zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewnsstseins», en *Husserliana*, 10, p. 4.

(82) *Ibidem*, p. 51.

(83) J. P. SARTRE: *El ser y la nada*, pp. 150 ss.

(84) M. PONTY: *Fenomenología de la percepción*, pp. 469 ss.

(85) Su obra principal, *Sein und Zeit*, publicada en Alemania en 1927, traducida por primera vez al español en 1951.

(86) M. HEIDEGGER: *El ser y el tiempo*, 1974, p. 470.

(87) *O.C.*, § 65, p. 357; cfr. §§ 61-66, pp. 328-359.

dimensional, alcanza el ayer, reconoce el hoy y descubre el mañana» (88).

TEMPORALIDAD Y DIMENSIONES DEL SER

La temporalidad en Freire es, en definitiva, la conciencia comprensiva del «ser» en cuanto él es dialécticamente procesual. Para poder valorar la interpretación freireana de la temporalidad es preciso entenderla en interacción con otras claves básicas de su discurso filosófico: inconclusión, ser más, procesualidad, proyecto.

La conciencia comprende existencialmente el ser del hombre como un poder-ser en cuanto vocado a ser más (89), el ser más es futuro desde su movimiento de «permanente búsqueda» (90). Pero además, este ser más-futuro se modeliza como «proyecto» (91).

Estos distintos momentos interconexos del ser hombre son comprendidos como totalidad por la conciencia de la temporalidad.

El «ser más» es comprendido en el horizonte de lo futuro, que no es para Freire lo que se cumplirá después, sino que, en una significación ontológica-existencial, es un «ir hacia» lo que mi conciencia descubre como posibilidad (92). Por eso tenemos conciencia del tiempo, porque somos temporalidad a diferencia de los animales «ahogados en un tiempo unidimensional —un hoy eterno del que no tienen conciencia— (93), mientras el hombre alcanza una conciencia del tiempo, dialéctica y concomitante al propio proceso del hombre: «el hombre objetiva el tiempo —se temporaliza— se hace hombre-Historia» (94).

La existencia del animal, continúa Freire, transcurre «en un soporte atemporal, plano, igual» (95). «Para el animal no hay propiamente un ahora, un mañana, un ayer, puesto que, careciendo de la conciencia de sí, su vivir es una determinación total... El hombre,

(88) *Cambio*, p. 89.

(89) *P.O.*, p.

(90) *P.O.*, p. 109.

(91) *P.O.*, p. 97.

(92) *Ibidem*.

(93) *Cambio*, p. 90.

(94) *Cambio*, p. 68.

(95) *Cambio*, p. 34.

por el contrario, porque es «conciencia de sí», existe —*existere*— en el tiempo..., porque no está preso en un tiempo reducido» (96). Comprendiéndose a sí mismo por la conciencia descubre que «si tenemos la capacidad de temporarizar las cosas intramundaneamente es porque, previamente, tenemos como nota esencial de nuestro ser el existenciario que denominamos temporalidad» (97). Con otros términos expresa Freire el mismo contenido: «En el acto de discernir por qué existe..., se halla la raíz del descubrimiento de su temporalidad» (98).

Desde la conciencia de su temporalidad, el hombre, según Freire, se encuentra inscrito en un movimiento permanente, se descubre como un ser más allá de sí mismo, como proyecto, como un ser que camina hacia adelante» (99). Asume así Freire la comprensión heideggeriana de la proyección del ser. El hombre, en el pensamiento de Heidegger se comprende a sí mismo como proyecto existencial en cuanto descubre en el mundo en el que se encuentra yecto el haz de posibilidades que es (100).

Se trata en Freire de una comprensión del hombre descubierto por la conciencia como proyecto existencial en su propio ser. Es un proyecto que al ser existencial es atemático, primero, fundante, en la perspectiva de Heidegger (101), sobre el cual construye luego un proyecto tematizado de pedagogía liberadora.

El proyecto de «educación liberadora, escribe en *Pedagogía del Oprimido*, corresponde a la condición de los hombres como seres históricos..., se identifica con ellos..., radica en los hombres mismos» (102).

Elabora, por tanto, Freire, un «proyecto intelectual» fundado y sincronizado en el «proyecto existencial del hombre en la perspectiva de Merleau-Ponty (103). Es una interpretación tematizada de

(96) *Ibidem*.

(97) E. DUSSEL: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973, p. 53.

(98) *E.P.L.*, pp. 29-30.

(99) *P.O.*, p. 87.

(100) Sobre este tema el pensamiento de Heidegger puede localizarse en su obra *Ser y Tiempo*: § 18, pp. 84-86; § 29, p. 135; §§ 38-41, 60, 88; § 31, pp. 145, 147.

(101) M. HEIDEGGER: *Ser y Tiempo*, § 31, p. 145.

(102) *P.O.*, p. 97.

(103) «El error de la concepción que combatimos aquí es, en conclusión, el de no considerar sino los proyectos intelectuales en lugar de tener en

la comprensión primera, existencial y fundante de la conciencia descubridora de la temporalidad ontológica del ser.

CONCIENCIA E HISTORICIDAD

La conciencia, desde el desvelamiento de la temporalidad del ser accede al descubrimiento de la historicidad. Para Freire son dos momentos diferentes en el proceso de la conciencia que corresponde a dos existenciarios también diferentes pero interconexos: «Y con la conciencia de esta temporalidad —escribe en *Cambio*, refiriéndose al hombre— la de su historicidad» (104). En *Educación como práctica de la Libertad*, se expresa en términos similares: «mediante el discernimiento conoce su propia temporalidad, y con la conciencia de temporalidad, la de su historicidad» (105).

El término historicidad adquirió relevancia en la filosofía de Heidegger (106). Desde una comprensión ontológica, para Heidegger el *Dasein* «no es temporal» por estar dentro de la historia», sino que, a la inversa, «sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser» (107). La historicidad, por tanto, según Heidegger, no resulta de la historia, sino que ésta resulta de aquélla. Es precisamente la capacidad de temporarizar del hombre quien hace posible la historiografía (108) y la continuidad dinámica de la historia.

«porque al contrario del animal los hombres pueden tridimensionalizar el tiempo (pasado-presente-futuro) que, entre tanto, no son departamentos estancos. Su historia... va desarrollándose en constante devenir en el cual se concretan sus unidades epocales» (109).

cuenta el proyecto existencial que es la polarización de una vida hacia una meta determinada-indeterminada... En realidad, el proyecto intelectual y la posición de fines no son sino el cumplimiento de un proyecto existencial» (M. PONTY: *Fenomenología de la percepción*, pp. 509-510).

(104) *Cambio*, p. 90.

(105) *E.P.L.*, p. 30.

(106) M. HEIDEGGER: *El Ser y el Tiempo*, pp. 72-77, pp. 402-428.

(107) *Ibidem*, p. 407.

(108) Este aspecto ha sido profundamente estudiado por Heidegger en *El ser y el tiempo*, principalmente en § 75, pp. 418 ss.

(109) Continúa Freire: las unidades epocales «como el ayer, el hoy y el mañana, no son secciones cerradas inintercomunicables en el tiempo, que quedan petrificadas y en las cuales los hombres se encuentran enclaustrados. Si así fuere, desaparecería una condición fundamental de la historia, su continuidad. Las unidades epocales, por el contrario, están relacionadas las unas con las otras en la dinámica de la continuidad histórica». *P.O.*, p. 123. Cfr. H. FREYER: *Teoría de la época actual*, México, 1966.

La historicidad es para Freire uno de los modos de la temporalidad. Es la propia temporalidad en cuanto expresada por el hombre en una existencia que construya la historia. «El hombre, al tener conciencia de su actividad y del mundo en que está, al impregnar su mundo de su presencia creadora a través de la transformación que realiza en él... su existencia es histórica» (110). «Simultáneamente crea la historia y se hace ser histórico» (111).

En definitiva, la historicidad en Freire viene formalizada por la conciencia histórica, en cuanto combinación de dos elementos: conciencia y realidad histórica.

HISTORICIDAD E INTERSUBJETIVIDAD

Más allá de la conciencia individual surge en el hombre la conciencia histórica y colectiva (112). En su propia estructura interna actúan dos elementos que le son constituyentes: la intersubjetividad y la praxis.

La intersubjetividad (113) tiene su génesis en la «situacionalidad» humana, en la dialéctica hombre-mundo, «esto es, el hombre en sus relaciones con el mundo y con los otros» (114). No trata Freire en directo el tema del cómo nace la conciencia intersubjetiva. Pero, retomando una vez más la categoría freireana de «cuerpo consciente» y su función interaccionadora entre hombre-mundo y mundo-hombre, encontramos ahí la clave del nacimiento de la conciencia de intersubjetividad. En efecto, dice Merleau-Ponty: «si experimento esta inherencia de mi conciencia a su cuerpo y a su mundo, la percepción del otro y de la pluralidad de las conciencias no ofrecen ya dificultad» (115).

(110) *La desmitificación de la concientización*, p. 34.

(111) *P.O.*, p. 123.

(112) Dilthey insiste en la doble propiedad de la conciencia (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, I, XIV, en *Gesammelte Schriften*, I, p. 87). Es así como Hegel comprendió su *Weltgeschichte* —Historia Universal—, como todo lo acaecido en la unidad de la conciencia humana, del Espíritu (cfr. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 1961; HELDEGGER: *o. c.*, p. 387).

(11) Cfr. DE WAELENS: *o. c.*, cap. sobre la intersubjetividad; M. NEDONCELLE: *La réciprocité des consciences*, París, 1941; J. P. SARTRE: *L'être et le néan*, París, 1945.

(114) *A.C.*, p. 22.

(115) MERLEAU-PONTY: *o. c.*, p. 362.

El hombre «cuerpo-consciente» no es sólo cuerpo ni sólo conciencia, sino ambos en sustancial unificación. La relación de cuerpo a cuerpo en el espacio posibilita el descubrimiento de una subjetividad en el otro que, siendo recíproca, constituye la conciencia intersubjetiva (116) que en el plano sociohistórico se modeliza como conciencia del pueblo (117). Pero es preciso volver a resaltar que esta conciencia histórica no se constituye por los hechos históricos (118), sino que la conciencia es el antecedente de todo hecho temporal y es el hombre, precisa Freire, quien, «a través de su que-hacer transformador de la realidad objetiva, crea la historia» (119).

Esta vuelta de la conciencia hacia las otras conciencias sólo es posible cuando simultáneamente la conciencia, por un acto que le es propio, llega a tomar conciencia de sí misma. Es el proceso que denominamos autoconciencia, cuyo primer momento se determina porque toma distancia de las cosas logrando, dice Freire, «separarse del mundo que objetiva» (120).

Pero la toma de conciencia es un hecho colectivo: aquellos que se reconocen mutuamente como habiéndose separado de la mera cosidad. «La autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) es en (*an*) y para sí (*für sich*), mientras y en tanto que ella es para otra (autoconciencia) en y para sí; esto es, la autoconciencia existe sólo en el ser reconocido (*Anerkanntes*)... Para la autoconciencia existe siempre otra autoconciencia... Ellas se reconocen (*anerkeunen*) en tanto existe un recíproco reconocimiento (*als gegenseitig sich aner ken-*

(116) El desarrollo de este dato puede profundizarse a través de la obra de M. Nedoncelle, anteriormente citada.

(117) La reflexión de Hegel sobre la conciencia no se refiere principalmente a una conciencia individual, sino social, comunitaria, sea en tanto sagrada («La comunidad son los sujetos, los particulares, sujetos empíricos que están en el Espíritu de Dios...», *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, III, 1; en *Sämtliche Werke*, Frommann, Stuttgart, t. 16, página 316), en tanto histórico («Die Werwirklichkeit des Geistes in der Geschichte», en *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, 1955, pp. 55 ss.), en tanto experiencia inmediata [Unmittelbarkeit del «esto» (*Diese*), «lo mío» (*das Meinen*), el «ahora» (*Jetzt*), el «aquí» (*Hier*), la «cosidad» (*dingheit*), en *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1952, pp. 79-129].

A partir de la visión judeocristiana, pero especialmente de Bossuet, Rousseau, Montesquieu (*L'esprit des lois*, 1748), Vico y Condorset se fue plasmando el concepto de Sprit du peuple, que Hegel llamará Volksgeist.

(118) Observa Merleau-Ponty: «El devenir histórico que la ha preparado no existía antes que ella, sino en razón de ella (pour elle), el tiempo durante el cual progresaba no era el tiempo de su constitución, sino el tiempo que ella constituía, y la serie de acontecimientos se subordinan a su eternidad» (S.C., p. 222).

(119) P.O., p. 123.

(120) *Cambio*, p. 34.

ned) (121). La conciencia se vuelve a sí misma y hacia las otras conciencias para reconocerse como subjetividad que «al tener conciencia de su actividad y del mundo en que está, dice Freire, al actuar en sí el punto de decisión —propone— al tener en sus relaciones con el mundo y con los otros; en la medida en que el mundo pudo separarse y, separándose, pudo con él quedar..., su existencia es histórica» (122).

La situacionalidad, por tanto, supone para Freire tres momentos en derivación dinámica: primero, apertura fundamental existencial al mundo como tal; segundo, la comprensión como acceso existencial; tercero, el compromiso como respuesta (123). En esta precisión de los diversos momentos que integran el «ser en el mundo», según Freire, puede apreciarse su inspiración en Heidegger, que señala dos momentos de la comprensión: apertura al mundo y captación de sus posibilidades en la consecución existencial o práctica de nuestro ser previamente comprendido de manera fundamental (124).

(121) W. HEGEL: *Fenomenología*, B, IV, A, pp. 141-143.

(122) *Cambio*, p. 34. En estos pensamientos refleja Freire una clara inspiración en Hegel. Véase en *El destino del cristianismo*, 1948, la meditación sobre Habraham (Kierkegaard retomará el ejemplo) como caso paradigmático que crea la subjetividad al oponerse y trascender la naturaleza.

(123) *A.C.*, p. 20.

(124) Los dos momentos del comprender: a) «Si nuestra exégesis hace de él (el comprender) un existencial fundamental (fundamentales Existenzial) con ello indicamos que lo concebimos como el fenómeno fundamental del ser-ahí (Grundmodus des Seins). b) Por el contrario, del comprender en el sentido de una forma posible del conocimiento entre otras, por ejemplo a diferencia del aclarar, ha de hacerse la exégesis, lo mismo que de este último, de un derivado existencial (als existenziales derivat) del comprender primario (des primären) que contribuye a constituir el ser del Ahí (mundo) en general» (Zein und Zeit, 31, p. 143). «¿Qué quiere decir esta afirmación: aquello sobre el fondo de lo cual se manifiestan inmediatamente los entes dentro del mundo tiene que estar abierto (erschlossen) previamente (vorgängig)? Al ser del ser-ahí es inherente una comprensión del ser (Seinsverständnis). La comprensión (Verstehen) tiene su ser en un comprender. Si al ser ahí le conviene esencialmente la forma de ser del ser-en-el-mundo, entonces es inherente a aquello en que consiste esencialmente su comprensión del ser el comprender el ser-en-el-mundo (das Verstehen von In-der-weltsein). El previo abrir (vorgängige Erschliessen) aquello sobre el fondo de lo cual lo que hace frente dentro del mundo, no es nada más que el comprender del mundo (der Verstehen von Welt), relativamente al cual se conduce ya siempre (schon immer) el ser-ahí en cuanto ente» (Suz, 18, p. 86). Todo lo que nos hace frente dentro del mundo tiene que estar abierto previamente en una cierta comprensibilidad. Y ¿qué es aquello dentro de lo cual el ser-ahí, en cuanto ser en el mundo, se comprende preontológicamente (existencialmente debería decir: vorphilosophisch o vorwissenschaftlich prefilosóficamente-precientíficamente)? En el comprender el expuesto plexo de relaciones se ha referido el ser ahí aún para, desde

La comprensión del mundo en Freire sólo se entiende en el sentido aristotélico del «intelecto que produce las cosas». Distinguía Aristóteles, «por una parte, el intelecto que puede llegar a ser todas las cosas, y por otra, el (intelecto) que produce (*poiein*) todas las cosas porque es una capacidad que opera con la luz (*fos*); pues, en cierto sentido, la luz convierte los colores en potencia (en la oscuridad) en colores en acto (al ser iluminados)» (125).

No se trata de una comprensión, pura teoría, sino de una posición existencial que supone un «descubrir posibilidades propias del hombre: constituir el ser de los entes equivale a comprender estos entes en función de las posibilidades mundanas del hombre mismo. Se comprende el ser de las cosas cuando éstas son integradas y proyectadas en el interior de nuestras posibilidades (126).

CONCIENCIA Y SOCIEDAD

Presenta Freire una tipología de la conciencia cuya configuración viene dada por la interacción conciencia-sociedad. Retomando lo anteriormente expuesto sobre la comprensión freireana de la conciencia, nos encontramos:

a) La conciencia en su propia constitución radical, en su esencia primera y fundante, es apertura al mundo: no existe conciencia sin mundo, ni mundo sin conciencia, hombre y mundo, mundo y hombre, «cuerpo-consciente», están en constante interacción (127).

un poder ser expresa o no expresamente resuelto, propio o impropio...» (Suz, 18, p. 86). «Aquello dentro de lo cual el ser ahí se comprende previamente a modo del referirse, es el aquello sobre el fondo de lo cual del previo permitir que hagan frente antes. El aquello dentro de lo cual del comprender refiriéndose, en cuanto aquello sobre el fondo de lo cual del permitir que hagan frente antes en la forma de ser de la respectividad (Bewandtnis), es el fenómeno del mundo» (Suz, 18, p. 86). El comprender es el previo estado abierto al mundo como tal (vorgängige Erschlossenheit). El ser ahí, como comprensor es siempre en el mundo: «el ser ahí es, existiendo, su ahí (Suz, 37, p. 143). El «a causa del que» (Worumwillen = por mor de que) está abierto (erschlossen) el existente ser-en-el-mundo en cuanto tal, (es) el modo de apertura (que) se llamó comprender (Verstehen)» (Suz, 31, p. 143). «En el comprender el a causa del que (el hombre está abierto) es concomitante a la apertura (superación de la correlación husserliana) de la significatividad que se funda en el comprender» (Suz, 31, p. 143).

(125) ARISTÓTELES: *Tratado del alma*, III, 5, 430 a 14-17.

(126) A. DE WAELENS: *La filosofía de M. Heidegger*, p. 277.

(127) A.C., p. 21.

b) Esta interacción comporta un influjo mutuo; la conciencia incide en el mundo y, simultáneamente, el mundo incide en la conciencia, como dos instancias de un solo momento dialéctico.

c) La incidencia de la conciencia en el mundo no es tangencial: lo descubre, lo piensa, lo transforma (128). Pero, a la vez, la incidencia del mundo en la conciencia no es periférica, epidérmica; puede operar en ella un influjo que distorsione su radical capacidad: «sometido el hombre a condiciones concretas puede ser transformado en objeto, se sacrificará en su vocación fundamental» (129).

d) Esta posibilidad de distorsión, según Freire, ha pasado del campo de las posibilidades al de los hechos concretos, históricos: la conciencia del hombre ha sido distorsionada por los «condicionamientos históricos». Existe, asevera Freire categóricamente, «una conciencia históricamente condicionada por las estructuras sociales» (130).

Desde esta interacción sociedad-conciencia, los distintos tipos de sociedad producen diversos tipos de conciencia.

CORRELACIÓN CONCIENCIA-SOCIEDAD

FUNDAMENTACIÓN SOCIOLÓGICA

Este planteamiento freireano conciencia-sociedad es, en definitiva, el clásico problema sociedad-individuo que, como afirma E. Chino, «ha sido un problema fundamental de la ciencia social desde sus comienzos» (131).

Freire enfoca su discurso desde la conjunción de una doble óptica de análisis: por un lado, el «poder-ser» de la conciencia a la luz de la capacidad antropológica del «ser-más», y por otro, lo que de hecho ha sido conforme al dato histórico. Desde la constatación histórica en el decurso de la sociedad latinoamericana el juicio de Freire puede sintetizarse en esta afirmación de Linton: «Por más desagradable que pueda ser esta comprobación, muy pocos individuos pueden ser considerados como algo más que incidentes en la

(128) A.C. p. 20.

(129) Ibidem.

(130) *Acción cultural para la libertad*, p. 72.

(131) E. CHINOY: *Introducción a la sociología*, 1980, p. 93.

historia de las sociedades a que pertenecieron» (132). Este hecho, dirá Freire, es ciertamente una realidad histórica constatada en la larga historia del «oprimido», pero en manera alguna constituye la dimensión ontológica del hombre (133). Esta tesis, que se hace principio básico en Freire, está avalada por las ciencias sociales: «El individuo —escribe Chinoy— debe ser visto como un ser que probablemente se comporte en forma más o menos estandarizada pero que también posee capacidad de innovación y desviación, y que puede influir y cambiar en forma significativa la naturaleza de la cultura y de la sociedad a través de sus acciones» (134).

«El hombre, escribe Freire, es un ser de permanentes relaciones con el mundo que él transforma a través de su acción y de su trabajo» (135).

Es una afirmación cuyo valor científico le viene dado por las ciencias antropológicas: «ningún antropólogo —dijo Ruth Benedict— familiarizado con otras culturas ha creído jamás que los individuos son autómatas que cumplen mecánicamente los decretos de su civilización... Ninguna cultura hasta ahora observada ha sido capaz de borrar las diferencias de temperamento de las personas que la integran» (136).

La psicología social nos descubre el desarrollo de la personalidad como un proceso de socialización (137): «la unidad social es necesaria para que el individuo adquiera la conciencia del funcionamiento de su propia mente», escribe Piaget (138), y demuestra la progresiva socialización de la conciencia (139). Junto a Piaget podemos citar una larga lista de científicos que, desde distintos enfoques, presentan todos el fenómeno de socialización del ser humano. Entre otros, Charles Horton, Cooley, S. Freud, H. Mead.

(132) R. LINTON: *The Cultural Background of Personality*, 1945, p. 12; trad. cast. *Cultura y personalidad*, 1945.

(133) *P.O.P.*

(134) E. CHINOY: *o. c.*, p. 99.

(135) *E.P.L.*, p. 36.

(136) R. BENEDICT: *Pattern of Culture*, 1946, p. 234.

(137) A. BANDURA-R. WALTERS: *El aprendizaje social*, Alianza Universidad, Madrid, 1974; E. ARONSON: *El animal social*, Alianza Universidad, Madrid, 1981 (3.ª); G. P. PREDVECHNI-I. S. KON-K. K. PLATONOV y otros: *Psicología social*, Buenos Aires, 1977.

(138) J. PIAGET: *The moral judgement of the child*, 1948, p. 407; trad. cast. *El juicio moral en el niño*, 1955.

(139) J. PIAGET: *The child's conception of physical causality*, 1930, p. 301.

«En la larga historia de la literatura que se ocupa de la vida de los seres humanos en grupo quizá no haya palabra cuyo uso sea menos preciso que la palabra "sociedad"» (140).

El término sociedad ha pasado a ser polivalente y, por lo mismo, ambiguo. La explicación estriba en que los distintos autores destacan aspectos diferentes del mismo fenómeno (141). En un intento de clasificación tipológica, se han hecho variadas tipificaciones: sociedades de unión y sociedades de combinación (Comte), sociedades guerreras o militares y sociedades industriales (Spencer), sociedades basadas en la posición social y sociedades basadas en el contrato o convención entre sus miembros (Maine), sociedades cuya cohesión deriva de una solidaridad de tipo mecánico y sociedades en las que la solidaridad es orgánica (Durkheim), sociedad comunal y sociedad urbana (Redfield), sociedades sagradas y sociedades seculares (Becker) (142).

Cada uno de los diversos tipos de sociedad se asienta sobre un hecho básico: la asociación humana. Y en la variada tipificación de sociedades existe un elemento común a todas que está en la base de cualquier agrupación: la relación social.

El concepto de relación social significa la orientación de la conducta de unas personas hacia otras. Los hombres no sólo viven en contacto físico, sino en interacción, «respondiendo unos a otros y conformando sus acciones en relación con la conducta de los demás» (143). La interacción, por tanto, es un proceso continuo de expectativas y acciones y reacciones, en respuesta recíproca, dentro de un grupo humano. En consecuencia, la sociedad es «la trama de las relaciones sociales» (144).

En este sentido general, una sociedad, según Simmel, es «un agregado de individuos entre los que hay relaciones sociales» (145). Según Rummey y Maier, es «una determinada colección de individuos que poseen una cierta permanencia..., y cuyos miembros tienen

(140) G. BYRSON: *Man and society*, 1945, p. 148.

(141) E. CHINYOY: *o. c.*, p. 42.

(142) F. MUNNE: *Grupos, masas y sociedades*, 1979, p. 215.

(143) E. CHINYOY: *o. c.*, p. 43.

(144) R. MACLVER: *Society. An Introductory Analysis*, 1949, p. 5; trad. cast. *Sociología*, 1958.

(145) G. SIMMEL: *Sociology*, 1950, p. 10.

unos con otros relaciones definidas (146), y, según Redfield, es «un número de individuos relacionados por interacción» (147).

No obstante, el elemento relación, siendo básico no es suficiente. Los grupos humanos se desenvuelven en instituciones que forman, condicionan y configuran la relación social. Las instituciones, con sus distintas vertientes, económica, política, religiosa, familiar, educacional..., constituyen la infraestructura de la relación social: la sociedad devendría así como la estructura total resultante del doble elemento relación social-institución. «Los conceptos del rol y estatus —observa Chinoy— representan el eslabón entre ambos puntos de vista, el de la sociedad como grupo y el de la sociedad como institución» (148). Aun así, toda sociedad se caracteriza por un tipo determinado de relaciones sociales.

En el análisis freireano de la sociedad del Brasil nos descubre Freire que su comprensión de sociedad estriba en la interacción elementos institucionales-relación humana (149). Entre los elementos institucionales destaca: el poder político, la estructura comercial, la institución educativa (150). Son estos elementos institucionales los que configuran y determinan el fenómeno relacional que Freire concretiza en el binomio dialéctico poder-sumisión: «En verdad, lo que caracterizó desde el comienzo de nuestra formación —escribe en *Educación como práctica de la Libertad*— fue sin duda el poder exacerbado. Fue la fuerza del poder... Poder exacerbado al que se fue asociando la sumisión de la cual nacía el ajustamiento» (151).

INTERPRETACIÓN MARXISTA

Es necesario observar que en Freire la base socioeconómica es fundamental, principal, original.

En los planteamientos de las ciencias sociales una corriente de pensamiento asigna al orden económico un papel complementario

(146) J. RUMNEY y J. MAIR: *Sociology. The science of Society*, 1953, p. 74

(147) R. REDFIELD: *The Folk Culture of Yucatan*, 1941, p. 15.

(148) E. CHINÓY: o. c., p. 48.

(149) «La sociedad brasileña en transición», en *E.P.L.*, pp. 26-58.

(150) *Ibidem*.

(151) *E.P.L.*, p. 68.

en la red de los elementos múltiples que estructuran la sociedad. «La economía —escribe Parsons— puede ser concebida como subsistema social, del mismo modo que lo es la politeia o el mundo de las creencias colectivas» (152). «Ello significa —precisa Giner—, en primer lugar, que no es admisible entender la economía como causa universal de todos los demás fenómenos de la realidad social» (153). Por el contrario, otra corriente del pensamiento social, a partir de Marx, asevera que todos los aspectos de la vida social están vinculados orgánicamente entre sí y subordinados, en fin de cuentas a las relaciones de producción (154). En efecto, «la estructura económica de la sociedad en cada caso concreto —dice Engels— constituye la base real cuyas propiedades explican, en última instancia, toda la superestructura de las instituciones jurídicas y políticas, al igual que la ideología religiosa, filosófica, etc., de cada período histórico» (155).

En la comprensión marxista de la sociedad es preciso distinguir dos conceptos correlativos: la base y la superestructura.

La base es la estructura económica de la sociedad, el conjunto de relaciones de producción de una sociedad concreta. El concepto de base expresa la función social de las relaciones de producción como fundamento económico de los fenómenos sociales que se encuentran fuera del ámbito de la producción material (156).

La superestructura comprende tres grupos de fenómenos sociales. Primero, la ideología y la psicología social. Segundo, las instituciones: el Estado, los Tribunales, la Iglesia, etc. Tercero, las relaciones de superestructura (ideológicas). Por consiguiente, la superestructura es «el conjunto de ideas, instituciones y relaciones sociales que tienen como fundamento una base económica dada» (157).

No obstante, es necesario precisar:

a) La dependencia de la superestructura de la base no ha de ser entendida de manera simplista y mecánica.

(152) T. PARSONS y N. J. SMELSER: *Economy and Society*, 1963, cit. por S. GINER: *Sociología*, 1978, p. 117.

(153) S. GINER: *Sociología*, o. c., p. 117.

(154) ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS: *Fundamentos de Filosofía marxista-leninista*, 1975, p. 75.

(155) F. ENGELS: *Anti-Dühring* (K. MARX-F. ENGELS: *Obras*, t. 20, p. 26).

(156) ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS: o. c., p. 80.

(157) *Ibidem*, p. 81.

b) La superestructura es siempre una fuerza activa que influye en todos los aspectos de la vida activa, incluida la base (158).

c) La base no es el único determinante de la historia. «... el factor determinante de la historia es en última instancia, escribe Engels, la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado más. Por consiguiente, si alguien quiere forzar esta tesis para hacerle decir que el factor económico es el único determinante la transformaría en una frase sin sentido, abstracta y absurda. La situación económica es la base, pero en el curso del desarrollo histórico de la lucha ejercen influencia también, y en muchos casos determinan su forma de modo preponderante diversos elementos de la superestructura: las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, es decir, las constituciones impuestas por la clase triunfadora después de su victoria..., las formas jurídicas e incluso el reflejo de todas estas batallas reales en el cerebro de quienes participaron en ellas, las teorías políticas, jurídicas y filosóficas, las concepciones religiosas y su evolución posterior hasta convertirse en un sistema de dogmas» (159).

LECTURA FREIREANA DE MARX

Con estas claves de interpretación de la sociedad aportadas por Marx, parece haber hecho Freire una lectura marxista de la sociedad

(158) *Ibidem*, p. 80.

(159) Engels a Bloch en K. MARX-F. ENGELS: *Correspondencia*, 1973, página 379. En la misma carta continúa Engels: «Hay una interacción de todos esos elementos, dentro de la interminable multitud de accidentes (es decir, de cosas o de hechos cuyo vínculo interno es tan lejano o tan imposible de demostrar que los consideramos como inexistentes y que podemos despreciarlos), en el que el movimiento económico termina por hacerse valer como necesario...»

Pero en primer lugar nosotros hacemos nuestra historia con premisas y condiciones muy determinadas. Entre éstas las económicas son, en definitiva, las decisivas. Pero las condiciones políticas, etc., y por cierto, que inclusive las tradiciones que obsesionan a los seres humanos, también desempeñan un papel aunque no decisivo...

Hay, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan, una serie infinita de paralelogramos de fuerza que dan origen a una resultante: el hecho histórico... Pero del hecho de que las voluntades individuales —cada una de las cuales desea aquello a que la impelen su constitución física y las circunstancias externas (ya sean personales o las de la sociedad en general), que en última instancia son económicas— no logren lo que quieren, sino que se fundan en una media colectiva, en una resultante general, no debe concluirse que su valor sea cero. Por el contrario, cada una contribuye a la resultante y en esa medida está incluida en ella.»

del Brasil. Podemos observar una base económica que determina el contenido de la superestructura política e ideológica de la sociedad brasileira. He aquí los textos específicos de Freire:

«Nuestra colonización fue sobre todo una empresa comercial. Nuestros colonizadores no tuvieron —y difícilmente podrían haber tenido— intención de crear en la nueva tierra recién descubierta una civilización. Les interesaba la explotación comercial de la tierra...

Autoridad... en el señor de las tierras, en la representación del poder político. En los fiscales de la Corona durante el Brasil colonial. En los representantes del poder central en el Brasil Imperial.

Marchó nuestra colonización en el sentido de la gran propiedad... tierras grandes, inmensas, entregadas a los hombres que se apropiaban de ellas y de los hombres que venían a poblarlas y trabajarlas...

Dueños de las tierras. Dueños de los hombres.

Ley dura hecha por el propio poseedor de las tierras y de los campesinos» (160).

Sobre datos empíricos, como vemos, elabora Freire un esquema que incluye el proceso de socialización, reflejando las correlaciones entre persona y sociedad. En otras palabras, la estructura económica es determinante de los otros aspectos de la vida social: la superestructura política y el consiguiente aparato ideológico. Efectivamente, el análisis freireano recuerda al de Marx:

«En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producciones constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política» (161).

Observó Marx que a unas determinadas superestructuras de la sociedad correspondían «formas sociales determinadas de conciencia». El proceso de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina la conciencia (162).

(160) *E.P.L.*, pp. 61-65.

(161) K. MARX *Contribución a la crítica de la economía política*, 1947, p. 84.

(162) *Ibidem*.

Con esta afirmación de Marx vuelve a ser correspondiente el discurso de Freire. En efecto, señala él la relación conciencia-sociedad (163) y determinados tipos de conciencia y determinadas formas de sociedad.

Por lo mismo, el tratamiento de Freire sobre conciencia-sociedad, parece, dadas sus connotaciones, poder inscribirse en el marco de la Psicología Social de inspiración marxista.

Marx no elaboró ningún tratado sobre fenómenos psicosociales. Planteó ciertamente aspectos de contenido antropológico en los *Manuscritos* de 1844 (164). Posteriormente, en la tesis VI de Feuerbach en 1845 (165) y en *El Capital* en 1867 (166) fundamenta la naturaleza social del hombre. Pero Marx, absorbido por las cuestiones macrosociales, no se ocupó sistemáticamente de la Psicología Social, pero aportó el marco epistemológico y metodológico a partir del cual puede elaborarse y desarrollarse una teoría psicosociológica (167). De hecho, los primeros marxistas teóricos comienzan a plantearla. Labriola (1843-1904) y el ruso G. V. Plejánov (1856-1918) abren la brecha, y a partir de entonces, Vigotsky, Luria, Politzer, Wallon, Lefebvre, Sere, Marcuse, Fromm, entre otros, crearon escuela dentro de la Psicología Social en línea de inspiración marxista.

Plejánov establece los principios que, a partir de Marx, configuran la Psicología Social:

- 1) el estado de las fuerzas productivas;
- 2) las relaciones económicas, concertadas por estas fuerzas;
- 3) el régimen sociopolítico edificado sobre una base económica dada;
- 4) la psicología del hombre social determinada en parte por todo el régimen sociopolítico edificado sobre ésta;
- 5) las diversas ideologías que reflejan dicha psicología (168).

(163) *E.P.L.*, p. 65.

(164) Cfr. en nuestro estudio el cap. IV: «Praxis y alienación».

(165) K. MARX: *Tesis sobre Fuerbach*. K. MARX y F. ENGELS: *Obras*, t. 3.

(166) En una nota al pie de página escribe: «El hombre como no viene al mundo con un espejo, ni filosofando a la manera de Fichte —cuyo yo no necesita de nada para afirmarse— en un principio sólo se contempla y se reconoce en otro hombre. De este modo, el otro le parece, con pelos y señales, formación fenomenal del género hombre.» Cit. por F. MUNNÉ en *Psicologías sociales marginales*, 1982, p. 20.

(167) F. MUNNÉ: *o. c.*, p. 20.

(168) G. V. PLEJÁNOV: *Les questions fondamentales du marxisme*, París, 1947. Como introducción al estudio de Plejánov puede verse F. MUNNÉ: *o. c.*, pp. 21-25.

La lectura de Freire desde estos principios de Plejánov como fórmula referencial, nos muestra que la teoría freireana se ubica abiertamente en la línea de las psicologías sociales que Marx inspiró. «El tipo de explotación económica que caracterizó nuestra colonización —subraya Freire— ...un centro de gravitación de nuestra vida privada y pública que se centraba en el poder externo; en el señor de las tierras..., propiciaron la creación de una conciencia hospitalaria...» (169).

El concepto de individuo en Marx sólo puede entenderse desde su comprensión de la esencia del hombre como ser social, pues el individuo existe únicamente en la sociedad humana (170). Decía Marx: «la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales» (171).

Feuerbach, contra quien dirige Marx esta tesis, arranca en su concepción de la esencia humana de la representación del individuo aislado «en cuanto universalidad interna» que une a los individuos «de un modo puramente natural». No veía que el individuo abstracto que él analiza pertenece en realidad a una determinada forma de sociedad (172).

El concepto de «hombre» expresa, por un lado, en cuanto concepto genérico, los rasgos comunes propios del género humano y, por otro, los rasgos inherentes a cada individuo. Para Marx cada hombre «es cierto individuo “singular”, y, precisamente, su singularidad hace de él un individuo y un ser social verdaderamente individual» (173).

Se puede concluir que para Marx la esencia humana es un conjunto de relaciones. No obstante, no se trata de una reducción absoluta a la esencia social. Comporta también «el conjunto de las condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de un hombre...» (174).

(169) *E.P.L.*, p. 67.

(170) ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS: *Fundamentos de Filosofía marxista-leninista*, parte II, p. 289.

(171) K. MARX: *Tesis sobre Feuerbach* (K. MARX-F. ENGELS: *Obras*, t. 3, p. 3).

(172) *Ibidem*.

(173) K. MARX-F. ENGELS: *De las primeras obras*, p. 591.

(174) K. MARX: *El capital* (K. MARX-F. ENGELS: *Obras*, t. 23, p. 178).

Pero, según Marx, un rasgo universal del individuo es la actividad social. El hombre se especifica por la producción y, como no vive solo, también la producción condiciona su configuración social (175).

El problema del individuo, por tanto, en la teoría marxista sólo puede entenderse en conexión y dependencia de la estructura socio-económica de cada época. Se rechazan, en exclusión frontal, las teorías que limitan la actividad vital del hombre a las manifestaciones de su naturaleza «natural» (física, biológica) (176). Freire, en su teoría conciencia-sociedad coincide con Marx en la comprensión del hombre no en abstracto, sino en cuanto realidad concreta (177). Y concuerda también con Marx en el enfoque histórico de la personalidad humana. De tal forma que define, como veremos, niveles de conciencia como productos de las sociedades históricas. Pero, junto al factor socioeconómico como base determinante de la conciencia, resalta también Freire el papel de los mecanismos psicológicos que Marx no desarrolla. En este sentido la comprensión freireana parece más próxima a las teorías de Fromm.

En efecto, dentro de la amplia tipología de teorías psicosociales con inspiración en Marx, con quien más se identifica Freire, como hemos resaltado en otros momentos de nuestro estudio (178), es con Erich Fromm: basta destacar en orden al tema individuo-sociedad los dos ejes de la teoría frommiana sobre interacción psicosocial, en los que también Freire asienta su pensamiento: la estructura económico-política (179) y la estructura psicodinámica del hombre como dos agentes en interacción (180).

(175) MEGA, p. 1.^a, t. g, p. 11.

(176) ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS: *o. c.*, p. 292.

(177) *E.P.L.*, pp. 74-75.

(178) Cfr., principalmente, los caps. I y IV del presente estudio.

(179) «En vista del énfasis habitual que se pone en el efecto de la cultura sobre la personalidad, quisiera dejar establecido que la relación entre la sociedad y el individuo no debe entenderse simplemente en el sentido de los patrones culturales y las instituciones sociales ejercen su influencia sobre el individuo. La interacción es mucho más profunda: la personalidad total del individuo término medio es modelada por el modo en que se relacionan los individuos entre sí, y está determinada por la estructura socio-económica y política de la sociedad, a tal grado que del análisis de un individuo puede deducirse, en principio, la totalidad de la estructura social en que vive.» E. FROMM: *Ética y psicoanálisis*, p. 93.

(180) «Si bien no existe una naturaleza humana fija, ésta constituye un factor activo en la evolución del proceso social.» E. FROMM: *El miedo a la libertad*, pp. 315-316.

La transformación de las bases económicas en estructura ideológica que Marx y Engels no explicaron, se realiza, según Fromm, por los mecanismos psicosociales que vinculan la estructura económica y la superestructura (181).

SOCIEDAD CERRADA

Los términos «sociedad cerrada»-«sociedad abierta» no fueron acuñados por Freire. Los asumió de Karl Popper (182) en su estudio *La sociedad abierta y sus enemigos* (183). Anteriormente, Bergson había empleado las mismas categorías (184) teniendo como referencia la modalidad relacional de un grupo humano. La sociedad cerrada, en la interpretación bergsoniana, está formada por una dinámica de apoyo intergrupal que les configura como grupo diferenciado frente a otros y les constituye en una actitud de combate (185). El elemento constituyente para Bergson radica dentro de la misma sociedad en la propia convergencia interna de sus componentes que se hace centro de organización y decisión. Freire, en cambio, manteniendo el modo relacional como elemento definitorio en el sentido bergsoniano, sitúa otro eje de referencia: dependencia o independencia.

La sociedad cerrada, en el análisis freireano, será la sociedad atada en sus movimientos a otra sociedad que desde el exterior maneja sus decisiones (186). Aquí radica para Freire la génesis del «enclaustramiento» de la sociedad brasileira: la dependencia del

(181) E. FROMM: *Cadenas*, p. 66.

(182) *E.P.L.*, p. 37. No es de extrañar este acercamiento de Freire a Popper. Preocupado por la realidad sociopolítica del Brasil, Freire buscó claves de análisis en las ciencias sociales y en las teorías políticas. Pero si bien coincide con Popper en la valoración de la sociedad abierta, de signo democrático, la divergencia de planteamientos entre ambos es radical. Para Freire la revolución es posible y establece una metodología de principios pedagógicos para la praxis revolucionaria. Para Popper, la única política científica que se puede postular es la «ingeniería fragmentaria», rótulo que en términos más clásicos significa lo mismo que reformismo... para él la revolución es lógicamente imposible (M. A. QUINTANILLA: *Diccionario de Filosofía Contemporánea*).

(183) *The Open Society and its Enemies*, vols. I-II, 1945.

(184) E. BERGSON: «Les deux sources de la morale et de la Religion», en *Oeuvres*, París, 1959, pp. 998-1003, 1028-1029 y 1022-1026. Comentario a Bergson en F. FRANCO: *El hombre, construcción progresiva*, p. 95.

(185) E. BERGSON: *o. c.*, p. 1201.

(186) La «dependencia» como constante en los orígenes y proceso de las naciones latinoamericanas es afirmada por diversos analistas de la historia. A este respecto escribe E. Dussel: «Latinoamérica se nos muestra he-

exterior que en la etapa colonial significó control político, económico, cultural (187). Se genera una sociedad sin proyecto poblacional (188), sin proyecto cultural propio (189), sin proyecto económico autónomo como «un satélite comandado por su punto de decisión que perdió no sólo la propiedad de su espacio físico, sino que los propios hombres indígenas habían pasado a ser objetos-propiedad de manos extranjeras: tierras grandes, inmensas —escribe Freire—, entregadas a una sola persona que se apropiaba de ellas y de sus hombres» (190). Era, por tanto, una dependencia productivo-tecnológica, práctica-política, económica y, además, ideológica porque «la sociedad cerrada se caracteriza... por desarrollar todo un sistema educacional para mantener ese status» (191). Un enclaustramiento sin fisuras: control exterior mediante la estructura sociopolítica y control interior mediante la dominación de la conciencia (192).

Preocupado por la realidad sociopolítica del Brasil, Freire marcó claves de análisis en las ciencias sociales y en las teorías políticas. Pero, si bien coincide con Popper en la valoración de la sociedad abierta, de signo democrático, la divergencia de planteamientos entre ambos es radical. Para Freire, la revolución es posible y establece una metodología de principios pedagógicos para la praxis revolucionaria. Para Popper, la única política científica que se puede postular es la «ingeniería fragmentaria», rótulo que en términos clásicos significa lo mismo que reformismo..., para él la revolución es lógicamente imposible (193).

En síntesis, las características más representativas de la sociedad cerrada pueden ser estas:

- Organización estructural rígida y vertical.
- Permanencia de un status transferido por herencia y, por lo mismo, falta de movilidad ascendente y descendente.

terogénea e invertebrada, como un proceso constituido por influencias extranjeras, no por creación sino por reacción, no desde adentro sino artificial y desorganizadamente desde fuera.» *América Latina y conciencia cristiana*, p. 22.

(187) *E.P.L.*, pp. 39, 61 ss.

(188) *E.P.L.*, p. 61.

(189) *E.P.L.*, p. 39.

(190) *E.P.L.*, pp. 62-63.

(191) *Cambio*, p. 73.

(192) Sobre la estrategia del control estructural, cfr. *E.P.L.*, pp. 39 ss., y para un análisis más detenido del control de la conciencia, *P.O.*, pp. 433 ss.

(193) M. A. QUINTANILLA: *Diccionario... o. c.*, p. 385.

— Ausencia de reflexión, autoconocimiento y evaluación de sí misma por diagnósticos del extranjero.

— Importación de modelos exteriores a su propia realidad e imitación pasiva de los mismos.

— Vivencia de una realidad imaginaria y no de su propia realidad objetiva.

— Falta de incidencia dinamizadora en el proceso de la historia.

— Población analfabeta y desinteresada por la educación.

— Presencia de dueños «absolutos», propietarios de tierras y de hombres.

— «Distancia social» entre sus moradores, institucionalizada a través del «estatus» y, dada la falta de movilidad, consideración de superiores-inferiores como realidad connatural.

— Institucionalización del «saber-ignorar» como diferenciador de clases.

— Mutismo colectivo de las masas, consecuente a la estructura social cerrada.

— Las áreas de acciones libres están limitadas y controladas (194).

CONCIENCIA MÁGICA

El conocimiento mágico es precisamente típico del conocer doxático. Tanto lo mágico como la doxa son formas ingenuas de conocer el mundo (195).

Conecta, por tanto, Freire la conciencia mágica como una forma del conocer humano. El conocimiento, «cualquiera que sea su fase o nivel», está siempre constituido por la relación hombre-mundo (196). La coordenada «ser en situación», siempre medular en el discurso freireano, es también la clave de interpretación del fenómeno humano del conocer, y «es el mundo la fuente verdadera de conocimiento» (197).

A través de su relación con el mundo, desde su situacionalidad, el hombre «capta la presencia de las cosas». Es el primer brote de la conciencia. No pasa de ser una mera captación: «... los hechos,

(194) *E.P.L.*, pp. 47-50. *Cambio*, p. 73.

(195) *E. o C.*, p. 27.

(196) *Ibidem*, p. 25.

(197) *Ibidem*, p. 27.

los fenómenos naturales, las cosas, son presencias captadas por los hombres..., pero la percepción de esta presencia no significa el "adentramiento" en ellos...» (198).

Por lo mismo, porque «no deja pasar su acción a otro término», Freire llama «intransitiva» a la conciencia mágica:

«La conciencia intransitiva no es conciencia cerrada. Resulta de un estrechamiento en el poder de captación. Es una cerrazón a escuchar o ver los desafíos que están más allá de la órbita vegetativa del hombre» (199).

En *Educación como Práctica de la Libertad* detalla sus características:

«... se caracteriza por la casi total centralización de los intereses del hombre en torno a formas vegetativas de vida. Sus preocupaciones se ciñen más a lo que hay en él de vital biológicamente hablando. Le falta tenor de vida en el plano histórico. Es la consecuencia predominante, aun hoy en los hombres de las zonas fuertemente atrasadas del país. Esta forma de conciencia representa un casi no-compromiso entre el hombre y su existencia... Lo circunscribe a áreas estrechas de intereses y preocupaciones» (200).

Y hace notar Freire, junto a la correlación sociedad-conciencia, la correlación conciencia-praxis: al no darse una perfección estructural de la realidad, se busca una explicación de los hechos «fuera» de la propia realidad, se genera una postura fatalista y la praxis queda reducida a supersticiones o acciones mágicas (201).

(198) *Ibidem*, p. 30.

(199) *Cambio*, p. 79.

(200) *E.P.L.*, p. 65 .

(201) «... las causas que se atribuyen a los desafíos escapan a la crítica y se tornan supersticiones (...). La conciencia intransitiva responde a un desafío con acciones mágicas, porque la comprensión es mágica» (*Cambio*, pp. 79-80).

«La conciencia mágica (...) no se considera superior a los hechos dominándolos desde fuera, ni se juzga libre para entenderlos como mejor le agrada. Simplemente los capta, otorgándoles un poder superior, al que teme (...), y al cual se somete con docilidad. Es propio de esta conciencia el fatalismo que le lleva a cruzarse de brazos y a la imposibilidad de hacer algo frente al poder de los hechos consumados, bajo los cuales queda vencido el hombre» (*E.P.L.*, p. 125).

LA MENTALIDAD DEL HOMBRE PRIMITIVO

El hombre primitivo, inserto en las coordenadas sociológicas de un marco psicoestructural de niveles primarios desarrolló una mentalidad acorde con su espacio vital. Su conciencia puede tipologizarse en cuatro características:

1.^a *Antropocéntrica*. El sujeto es el eje del cosmos. Se da una inserción tan profunda que no cabe distinguir entre los entes objetivos en sí y los estados subjetivos (202).

2.^a *Unificadora y totalizante*. El mundo entero se experimenta como una gran unidad, como una totalidad orgánica de interrelación e intercambio entre sus diversos niveles constitutivos (203). Es necesario resaltar que la ley fundamental, el principio hermenéutico primero en la mentalidad primitiva es el sentimiento de la simpatía o solidaridad entre las cosas (204): entre el todo y la parte, entre cada cosa y sus atributos, entre las cosas semejantes, entre los seres de distintas especies.

Esta simpatía universal es el contenido de la categoría ontocosmológica del concepto bruñiano de participación; desde él puede entenderse el esquema interpretativo de la realidad con sus distintos elementos noético-afectivos, la afirmación del sentido mítico-simbólico de las cosas, la relación dialéctica mundo-trascendencia, etcétera. Desde esta «concepción global y coherente» (205), dada la interrelación universal de los seres naturales y sobrenaturales, ligados en una continuidad real y orgánica, unidos en una especie de consubstancialidad universal, surge, acorde con estos vínculos, una comprensión de signo determinista en el interflejo real de las cosas.

(202) E. CASSIREL: *Filosofía de las formas simbólicas*, II, pp. 199s., 292s.

(203) Frazer habla de la ley general de la simpatía: las cosas se relacionan unas con otras mediante dos causas: «semejanza» (magia homeopática) y «contagio» (magia contaminante). J. C. FRAZER: *The Golden Bough*, 1890; trad. cast. *La rama dorada*, 1944. Frazer, uno de los pioneros de la moderna antropología, estudió la magia como una de las claves del folklore religioso. Comentarios sobre Frazer pueden verse en E. E. EVANS-PRITCHARD: *Theories of Primitive Religion*, Oxford, 1965; trad. cast. *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, 1973. M. DOUGLAS: *Purity and Danger. An analysis of concepts of Pollution and Taboo*, London, 1966 y 1984; trad. cast. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, 1973.

(204) E. CASSIREL: *Filosofía de las formas simbólicas*, II, pp. 92-93; *Antropología filosófica*, pp. 127, 135, 144-147. A. VERGOTE: *Psicologías religiosas*, pp. 77s.

(205) M. ELIADE: *Imágenes y símbolos*, pp. 188-190.

3.^a *Trascendente*. Un sobrenaturalismo cósmico, una orientación «hacia lo sobrenatural», que se constituye, como dice L. Levy-Bruhl, en el fundamento último (206). Es una percepción trascendentalista que surge, espontánea, del entramado de conexiones y participaciones del cosmos. El acontecer viene determinado por unas fuerzas invisibles, ocultas, misteriosas, por la ley de la participación mística, en expresión de Levy-Bruhl (207).

4.^a *Existencial y pragmática*. Las cosas todas tienen una referencia al existir humano, se experimentan como realidades vivientes y en función de la vida (208).

SUPERVIVENCIA DE LA CONCIENCIA MÁGICA

Estos eran los elementos constituyentes de la conciencia del hombre indígena latinoamericano cuando los imperios hispano-lusitanos efectuaron su invasión. Y se produce un choque (209). Un choque a nivel de civilizaciones..., en el sentido que hay dos razas que chocan... Es bien sabido —dice Dussel— que las más altas culturas prehispánicas no superaron el período calcolítico, es decir, mil años de distancia cultural con respecto al invasor... (210). Fue un enfrentamiento en el nivel de los productos tecnológicos..., la dominación en el nivel de la estructura productiva se amplía como dominación política... Este doble nivel se hace cotidiano, estructurado, real, por la dominación económica (211).

Hubo además un choque de «ethos». El indio tiene un modo de encarar la vida..., mientras que el «ethos» del invasor era distinto (212).

Pero esto no es todo. Es necesario tener en cuenta —sólo así entenderemos la aportación de Freire— que, «mientras la invasión hispano-(lusitana) se impuso rápidamente en 1550, puede decirse

(206) LEVY BRUHL: *El ama primitiva*, 1931.

(207) *Ibidem*. *Lo sobrenatural y lo natural en el alma primitiva*, XXXII s.

(208) M. ELIADE: *Tratado de Historia*, pp. 429-430; *Imágenes y símbolos*, pp. 189-190.

(209) E. DUSSEL: *América Latina y conciencia cristiana*, p. 70.

(210) *Ibidem*, p. 21.

(211) E. DUSSEL: *Historia general de la Iglesia en América Latina*, 1983, p. 337.

(212) E. DUSSEL: *América Latina...*, pp. 71-72.

que la conquista había terminado. Sin embargo, el «ethos» indio y su visión del mundo sobrevivirán muchos siglos, puesto que, habiéndose desorganizado la estructura social, quedará dispersos pero firmes en las conciencias muchos elementos prehistóricos» (213). El propio Maus, siguiendo a Levy-Bruhl, y a pesar del cientifismo en boga, afirmó a principios de siglo que «zonas considerables de nuestra mentalidad son idénticas a las de numerosas sociedades llamadas primitivas» (214).

El propio Freire es conocedor de la permanencia de los esquemas mentales aprendidos, y de cómo perduran activos más allá de las situaciones que los generaron porque «no solamente condiciona —escribe en *Acción Cultural*— la forma de estar siendo de los hombres, mientras se halla vigente la infraestructura que la crea, sino que se mantiene condicionándolos, por largo tiempo, aun cuando su infraestructura haya sido transformada» (215). Este dato, de constatación empírica, es explicado por Freire con claves de la antropología cultural. Parte de un principio formulado por Barbu: «el hombre no es sólo lo que es, sino también lo que fue». «Mind is in all its manifestations not only what it is, but what it wats» (216). Porque ha sido, el hombre «está siendo» (217). Y recurre una vez más a las categorías de tiempo y de historicidad, valiéndose ahora de los conceptos de Eduardo Nicol en su discusión sobre la verdad histórica (218).

El proceso de «estar siendo» se construye en el tiempo mismo del hombre, quien se constituye en conciencia histórica en cuanto capaz de reflexionar el tiempo de su estar en el mundo. No hay fronteras rígidas en el tiempo cuyas unidades «especiales», en cierta forma se interpenetran (219). Por lo mismo, la verdad histórica no puede captarse fuera de la continuidad de la historia. En la línea de Nicol y a través de sus conceptos de «estructura vertical» y «estructura horizontal», descubrimos que la «estructura vertical» cons-

(213) Ibidem, p. 50.

(214) «Mentalidad arcaica y categorías le pensamiento», en *Imitación y culto*, p. 102.

(215) A.C. p. 82.

(216) BARBU: *Problems of historical psychology*; cit. por Freire en *¿Extensión o comunicación?*, p. 68.

(217) P. FREIRE: o. c., p. 68.

(218) E. NICOL: *Los conceptos de la ciencia*, 1965; cit. por Freire en *¿Extensión o comunicación?*, p. 68.

(219) E. o C., p. 68.

tituye el cuadro de las relaciones de transformación hombre-mundo. Mediante los productos de esta transformación el hombre crea el mundo de la cultura que sobrevive en la historia. Este fenómeno de prolongación de la cultura en la historia, dominio humano de la «estructura vertical», se hace viable por la intersubjetividad, por la intercomunicación. Y precisamente el hecho de que la intercomunicación sobrepasa las fronteras de una misma unidad «epocal» y se prolonga hasta la siguiente es lo que realiza la continuidad histórica. Esta solidaridad «intercomunicativa entre unidades “epocales” distintas, constituye el dominio de la estructura horizontal» (220).

«si esto es válido —continúa Freire— desde el punto de vista de la ciencia, del “logos”, al que llega una unidad “epocal”, en relación horizontal con el “logos”, o la ciencia de otra unidad, lo es también, para la comprensión de las formas de ser y de conocer, en el dominio de la “doxa” de una unidad epocal a otra» (221).

Y este dinamismo del trasvase «epocal» en los niveles «superiores» del conocer, es exactamente aplicable al conocer primitivo y sus connotaciones de «magia» que Freire sitúa como un nivel de conocimiento entre la doxa y el logos (222). En síntesis, la supervivencia de los aspectos míticos del «pensamiento mágico» que se formaron en la vieja estructura permanecen aún en la nueva y lo explica Freire desde la significación antropológica del binomio conciencia-tiempo. El tiempo de una época nueva, generándose en el tiempo viejo de la estructura anterior —escribe Freire—, en cierto modo, y en muchos aspectos «coexiste» con éste (223). No situarse en esta clave constituye un equívoco porque es «... desconocer que el tiempo durante el cual generaciones vivieron, experimentaron, trabajaron, murieron y fueron sustituidas por otras generaciones que continuaron viviendo, experimentando, trabajando, muriendo, no es un tiempo de calendario. Es un tiempo «real», «duración», como lo llama Bergson. Por eso, es un tiempo de acontecimientos en que los campesinos, de generación en generación, se fueron constituyendo en cierta forma de ser, o de estar siendo, que aún perdura en la nueva estructura» (224).

(220) Ibidem, p. 69.

(221) Ibidem, p. 51.

(222) Ibidem.

(223) Ibidem, pp. 67-68.

(224) Ibidem, p. 67.

UN FENÓMENO COMPLEJO

Freire aporta, como vemos, tan sólo unos rasgos de la conciencia mágica y dentro de un juicio negativo de valor. La mera simplificación del fenómeno a algunos rasgos es reduccionista dado el complejo y valioso contenido de la conciencia mágica, dentro del fenómeno que se ha dado en llamar mentalidad primitiva. Ha sido objeto de sustancioso estudio científico en una amplia perspectiva de múltiples vertientes. En efecto, prescindiendo de algunos estudios ya en la antigüedad (225) y algunas teorizaciones de la filosofía moderna (226), las ciencias antropológicas contemporáneas han profundizado el tema desde criterios diferentes que, en apretada síntesis (227), podemos agrupar así:

1) *Tendencia evolutivo-religiosa*, que refiere de alguna forma los hechos de la magia al acontecimiento religioso primitivo, bien como su origen (E. B. Taylor, G. J. Frazer, en algún aspecto), bien como algo posterior y pervertido (W. Schmidt) (228).

(225) Cfr. PLOTINO: *Enea*, VI, lib. IV-V (ed. F. Creuzer-G. H. Moser, París, 1855), pp. 433-456. El principio filosófico de Plotino se sitúa en la simpatía-hostilidad óptica entre las cosas.

(226) Salado concreta los aspectos más relevantes: Hegel expresa tangencialmente su pensamiento hablando de la religión. Para él la magia, que sería la primera forma de la religión, consiste en «el poder sobre la naturaleza» que empieza a manifestarse en la autoconciencia del hombre al reconocerse superior y dominador de las cosas. Pero eso supone, dice él, que el hombre es independiente de esas cosas y libre en sí mismo para obrar sobre ellas, cfr. «Vorlesungen über die Philosophie der Religion», en *Sämtliche Werke*, XII, Leipzig, 1905, p. 283. Este planteamiento, en lógica perfecta con la concepción del autor de la fenomenología del espíritu, parte de una dicotomía mundo-espíritu que dista años luz de la base mítico-comunal explicativa del nexo mundo-hombre que, como se verá, es necesario para la aparición del fenómeno mágico. Para Schopenhauer, la magia equivale a una metafísica práctica (F. Bacon) y se justifica en virtud de la demonología antigua y medieval, de una filosofía voluntarista y de los esquemas empíricos ensayados por Paracelso, Pomponazzi y demás autores modernos, cfr. «Animalisches Magnetismus und Magie», en *Sämtliche Werke*, III (Stuttgart, 1963), pp. 423-458. E. Cassirer la razona dentro de su discurso sobre el pensamiento mítico primitivo, cfr. *Filosofía de las formas simbólicas*, II, pp. 51-194. D. SALADO: *La religiosidad mágica*, Salamanca, 1980, p. 68.

(227) Seguimos y hacemos nuestro el criterio de D. Salado en *La religiosidad mágica*, pp. 69-70.

(228) E. B. TYLOR: *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, I, London, 1871, pp. 115 ss.; A. LEHMANN: *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart*, Stuttgart, 1925, 3.ª; G. J. FRAZER: *The Golden Bough*, London, 1890; W. SCHMIDT: *Handbuch der vergleichenden religionsgeschichtlichen Ursprung und Werden der Religion*, Münster, 1930.

2) *Tendencia intelectualista*, caracterizada por sus explicaciones «racionalizadas» del fenómeno, explicaciones que van desde el supernaturalismo y mentalidad prelógica de L. Levy-Bruhl al energetismo de P. V. Piobb, pasando siempre por las más clásicas opiniones de Frazer y otros (Th. H. Preuss, S. Hartland, etc.), coincidiendo todos en una teoría de la simpatía universal (229).

3) *Tendencias psicoemocionales*. Entre ellas se comprenden las opiniones de R. Otto y las más extensas teorizaciones del psicoanálisis freudiano (230).

4) *Interpretaciones sociologistas*, que tipifican las realidades de la magia como entes sociales explicables desde la dinámica interna de los grupos respectivos. En esta línea se sitúan, entre otros, E. Durkheim, H. Hubert y H. Mauss (231).

5) *Teorías funcionalistas*. Hacen hincapié en las dimensiones práctico-funcionales —lo mágico se toma, ante todo, como una técnica instrumental—, sin olvidar otros estratos del comportamiento psicosocial de la magia, como serían la experiencia dramática de la vida (B. Malinowski) o las complejas motivaciones emanadas de la mentalidad primitiva (E. E. Evans-Pritchard) (232).

6) *Interpretaciones estructuralistas*, significadas fundamentalmente por la importancia concedida a las leyes y cláusulas organizativas del grupo, que son las que definen la personalidad del mago y del sujeto de la acción mágica (C. Levi-Strauss) (233).

«El pensamiento mágico —afirma tajantemente Freire— no es ilógico ni prelógico» (234). Con esta afirmación afronta Freire, a

(229) L. LEVY-BRUHL: *Le surnaturel et la nature...*, pass.; *La mentalidad primitiva*, Barcelona, 1972; *El alma primitiva*; *La mitología primitiva*; P. V. PIOBB: *Formulario de alta magia*, pp. 16-23, 71 ss.; TH. H. PREUSS: *Religion und Mythologie der Uitoto*, 2 Bb., Göttingen, 1921-1923; *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, 1923, 2.ª; S. HARTLAND: *Ritual and Belief*, London, 1914.

(230) S. FREUD: *Actos obsesivos y prácticas religiosas*, en *Obras*, II, Madrid, 1968, pp. 151-382; *Animismo, magia y omnipotencia de los deseos*, ibidem, pp. 556 ss.; R. OTTO: *Lo santo*, pp. 163 ss.

(231) E. DURKHEIM: *Le forme elementari...*, pp. 287 ss.; 354-371; M. MAUSS: *Sociologie et anthropologie*, pp. 3-141; *Lo sagrado y lo profano*, en *Obras*, I, pp. 71-78; *Institución y culto*, en *Obras*, II, pp. 193-262.

(232) B. MALINOWSKI: *Magia, ciencia...*, pass.; E. E. EVANS-PRITCHARD: *Brujería, magia...*, pass.

(233) C. LEVI-STRAUSS: *Antropologie Structurale*, I, París, 1958, páginas 193-266; *La Pensée sauvage*, París, 1926, pp. 291-302.

(234) *E.C.*, p. 32.

la vez que toma posición la famosa acusación de «prelógicidad» referida al pensamiento mágico.

Fue Levy-Bruhl (235) quien estableció la distinción entre mentalidad prelógica y lógica. La primera es primitiva, la segunda, civilizada. La mentalidad primitiva, de carácter predominantemente místico, no se desenvuelve en el plano de las causas objetivas de los fenómenos naturales sino a nivel de un entramado de movimiento místico. Malinowski, observa Milton Jinger, tuvo la gran aportación de haber corregido la imagen del hombre primitivo que le representaba como una persona prelógica y dominada por la magia, sin ningún verdadero conocimiento del mundo que le rodeaba, completamente incapaz de distinguir entre las causas materiales y las mágicas (236).

El propio Levy-Bruhl tuvo que revisar sus posiciones sobre la existencia de un pensamiento «prelógico» primitivo (237) reformulando sus teorías conforme a las críticas presentadas por M. Mauss, H. Bergson y V. Pareto, entre otros (238). Frente al esquema disyuntivo pensamiento prelógico-pensamiento lógico, se ha ido imponiendo la tesis de la coexistencia de ambos en el campo individual y social de cada época (239).

El equívoco estriba en que el pensamiento mágico no se desenvuelve en claves conceptualistas, sino en la vía del sentimiento y del símbolo. La magia es «no empírica». Se basa en la creencia en fuerzas ocultas cuya eficacia no puede comprobarse por simple observación (240). Mientras la ciencia se basa en la experiencia y la razón, la magia se apoya en la creencia y la emoción. Como dice Malinowski, «... aunque de apariencia similar, la ciencia y la magia difieren radicalmente. La ciencia brota de la experiencia; la magia

(235) C. LEVY-BRUHL: *La mentalité primitive*, 1931.

(236) M. JINGER: *Religión, persona, sociedad*, 1968, p. 63.

(237) C. LEVY-BRUHL: *I Quaderni*, 1952, p. 83; R. CANTONI: *Il pensiero dei primitive. Preludio a una antropologia*, 1968, pp. 229, 255.

(238) M. MAUSS: *Mentalidad arcaica*, pp. 101 ss.; H. BERGSON: *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, pp. 145-170; V. PARETO: *Trattato di sociologia generale*, 1964; E. E. EVANS-PRITCHA: *o. c.*, pp. 129-195; G. VAN DER LEEUW: *Fenomenologia de la religión*. Cfr. el prólogo de M. Leenhardt a la edición de los *Carnets* y el capítulo que en su obra *Le langage perdu* J. Duvignaud dedica a Levy-Bruhl (París, 1973, pp. 93-129). Cfr., también, M. MESLIN: *Pour une science des religions*, París, 1973, reverso p. 61.

(239) C. ZUCKER: *Psychologie de la superstition*, p. 18.

(240) J. M. JINGER: *o. c.*, p. 60.

es fruto de la tradición. La ciencia se guía por la razón y se corrige gracias a la observación; la magia, impenetrable a ambas, vive en una atmósfera de misticismo. La ciencia está abierta a todos, es un bien común para toda la comunidad; la magia es oculta, enseñada a base de misteriosos ritos de iniciación, transmitida por herencia o dentro, al menos, de un círculo sumamente cerrado. Mientras que la ciencia se basa en la concepción de las fuerzas naturales, la magia brota de la idea de un cierto poder místico e impersonal, en el que creen la mayoría de los pueblos primitivos» (241).

En esta misma línea se expresa Freire: «La captación del dato objetivo se hace por vía preponderantemente sensible» (242).

Por lo mismo, la coherencia de la magia es otra pero, como hace notar Freire, «tiene una estructura lógica interna». Es un modo de pensar que está ligado a un lenguaje y a una estructura (243). Se trata de un conocimiento, dice Freire, en la línea de Malinowski y citando a Nicol, que no aspira a ser verificado o comprendido por motivos racionales y no emocionales (244). «Lo que no se puede negar —sigue afirmando Freire— es que sea en el dominio de la pura doxa, sea en el dominio del pensar mágico, estamos frente a formas ingenuas de captación de la realidad objetiva: estamos frente a formas desarmadas de conocimiento precientífico» (245).

SOCIEDAD EN TRANSICIÓN

El término «sociedad en transición» comporta para Freire un doble orden de factores: sociológicos y psicosociales, y, como elementos común, la colisión entre dos patrones de sociedad: por un lado, la sociedad cerrada que se resiste a cambiar sus esquemas y, por otro, nuevos elementos empeñados en implantar valores nuevos. No es aún una sociedad abierta, es una «sociedad abriéndose» (246). Para una comprensión del concepto de «sociedad en transición» es preciso conjugar otras claves básicas en el discurso de Freire:

-
- (241) B. MALINOWSKI: *Science, magic and reality*, p. 23.
(242) *Cambio*, p. 95.
(243) *E.C.*, p. 33.
(244) *Ibidem*, p. 30.
(245) *Ibidem*, p. 34.
(246) *Cambio*, p. 76.

- cambio-estabilidad,
- época histórica,
- tránsito.

Cambio-estabilidad. «El cambio y la estabilidad, dice Freire, el dinamismo y lo estático, son constructivos de la estructura social... No hay ninguna estructura que sea exclusivamente estática como no la hay absolutamente estática como no la hay absolutamente dinámica» (247).

El cambio implica, en su propia esencia, una ruptura constante de la inercia; la estabilidad, por el contrario, encarna la tendencia por la cristalización. El cambio intenta la renovación de las instituciones económicas, políticas, sociales, culturales; la estabilidad, por el contrario, pretende la estabilización de las estructuras ya institucionalizadas (248).

El juego dialéctico cambio-estabilidad es un factor siempre presente en la estructura social en cuanto humana e histórica. No es el cambio ni lo estático por separado, sino la «duración» de la contradicción entre ambos, como un proceso que se da permanentemente en el tiempo vivido por los hombres (249). De ahí que coexistan y se observen en existencia simultánea en un mismo universo creado por el hombre, elementos cambiantes junto a elementos reacios a la transformación en cuanto tendencias que se contradicen. Y sólo en la medida en que se dialectizan el cambio y lo estático, el mundo humano es realidad que «está siendo» (250). Pero, en definitiva, de nuevo Freire nos descubre la referencia a la praxis: «cambio y estabilidad resultan ambos de la acción... que el hombre ejerce sobre el mundo» (251).

Epoca histórica. Las épocas históricas son fruto de la acción del hombre, en la medida que él crea, recrea, decide. Se realiza —dice Freire siguiendo a Frazer Han (252)— en la proporción en que sus

(247) *Ibidem*, p. 11.

(248) *Ibidem*, pp. 13-14.

(249) El concepto de «duración» que aquí emplea Freire está asumido de Bergson, en cuanto sinónimo de tiempo real, en oposición al tiempo artificial o cuantitativo de los matemáticos y de los físicos. *Cambio*, p. 11, núm. 2.

(250) *Cambio*, p. 13.

(251) *Cambio*, p. 12.

(252) FRAYER-HAN: *Teoría de la época actual*, cit. por Freire en *Cambio*, p. 92.

aspiraciones, deseos, valores, sean captados, se conviertan en temas y se resuelvan en tareas (253):

«El paso de una época a otra se caracteriza por fuertes contradicciones que se profundizan día a día, entre valores emergentes en busca de afirmación, de realización, y entre valores del ayer en busca de preservación» (254).

El tránsito. Este momento, gestado por los cambios continuos dentro del proceso de la sociedad, se caracteriza porque constituye una aceleración dramática de la marcha hacia otro modelo de sociedad nueva. Llama Freire a esta fase transición (255). Es el horizonte de la historicidad el que hace posible la transición. En efecto, «no hay transición —escribe en *Cambio*— que no implique un punto de partida, un proceso y un punto de llegada. Todo mañana se genera de un ayer a través de un hoy. De modo que nuestro futuro se basa en el pasado y se corporifica en el presente» (256).

Al ser el conflicto entre pasado y futuro una característica de este momento de tránsito sus rasgos son ambiguos. No es una sociedad cerrada. Tampoco una sociedad abierta. «Es una sociedad abriéndose» (257). No obstante, hay valores que lo caracterizan. Entre otros:

Un proceso de democratización fundamental. «Es un creciente ímpetu por participar. Las masas populares comienzan a buscarse y a buscar su proceso histórico. Con la ruptura de la sociedad, las masas comienzan a emerger y esta emersión se traduce en una exigencia de las masas por participar: es su presencia en el proceso» (258).

Lo más característico, por tanto, es el fenómeno que Freire, siguiendo a Mannheim, ha denominado «democratización fundamental» (259), cuyo rasgo definitorio estriba en la creciente participación del pueblo en el proceso histórico. El tránsito viene dado por el paso de un nivel de «inmersión» que le configuraba en mero espectador

(253) *Cambio*, pp. 91-92.

(254) *Cambio*, p. 92.

(255) *Cambio*, pp. 92-93.

(256) *Ibidem*, p. 71.

(257) *Ibidem*, p. 76.

(258) *Ibidem*, p. 77.

(259) *Ibidem*, p. 94.

del proceso, a un nivel superior: el de «emersión», en el que exige injerencias, participación, decisión (260).

Actitud reivindicativa en el plano educacional. El nivel de reivindicación va correspondiendo a los niveles de «emersión» de las masas. Se descubren apetencias nuevas y, entre otras, la de la educación que se concreta en que «las masas comienzan a exigir más escuelas» (261).

Exigencias de participación sociopolítica. La actitud de búsqueda de participación intenta un espacio de presencia en el proceso político de la sociedad. Este nuevo fenómeno genera una lucha entre las masas con sus nuevas exigencias de participación y las élites que desencadenan nuevas formas de control que van desde el aplastamiento de los movimientos populares hasta la domesticación mediante la creación de instituciones de asistencia social (262).

Conciencia ingenua. A este modelo de «sociedad en transición» corresponde un determinado tipo de conciencia: la conciencia ingenua que Freire caracteriza con estos rasgos primordiales:

- Simplicidad en la interpretación de los problemas.
- Supervaloración del tiempo pasado.
- Subestimación del hombre común.
- Inclinación al gregarismo, característico de la masificación.
- Gusto acentuado por las explicaciones fabulosas y, consecuentemente, impermeabilidad a la investigación.
- Fragilidad en los argumentos y predominio del tono emocional.
- Valoración del presente, de la que se sigue acomodación a su normativa.

(260) Ibidem.

(261) Cambio, p. 77.

(262) Ibidem. Con estos principios sobre sociedad en transición hace Freire un análisis de la sociedad brasileña en el capítulo primero del libro *Educación como práctica de la libertad*, pp. 27-58; en otro libro suyo, *Cambio*, presenta también, de modo más sintético, otro juicio analítico sobre *Brasil, una sociedad en tránsito*: «Brasil vivía exactamente el tránsito de una a otra época. El paso de una sociedad cerrada a una sociedad abierta... El tránsito era precisamente el eslabón entre una época que se desvanecía a otra que se iba conformando... Esta sociedad brasilera estaba sujeta, por eso mismo, a retrocesos en su tránsito, en la medida en que las fuerzas que encarnan aquella sociedad, en la vigencia de sus poderes, consiguiesen sobreponerse, de uno u otro modo, a la consustanciación de la nueva sociedad», pp. 93-94.

- Práctica de la polémica como sustitutoria del diálogo.
- Presencia del pensamiento mágico (263).

Este tipo de conciencia ingenua y el tipo de conciencia mágica manifiestan entre sí características que las diferencian. El primero, aunque su intencionalidad está dirigida al mundo, queda subordinado a él de tal forma que mantiene una «cuasi adherencia» a la realidad (264). El segundo, en cambio, logra un nivel más alto de objetivación de la realidad.

El paso de la conciencia semiintransitiva a la conciencia transitiva-ingenua puede darse como un proceso natural provocado espontáneamente en el individuo por su enfrentamiento con los fenómenos histórico-materiales.

«El paso de la conciencia principalmente intransitiva a la conciencia transitiva-ingenua se hace paralelamente a la transformación de los modelos económicos de la sociedad brasileña. Este paso se hace automáticamente. En la medida en que realmente se intensifica el proceso de urbanización y en que el hombre se encuentra lanzado dentro de formas de vida más complejas —lo cual amplía el círculo de sus relaciones y multiplica el número de desafíos que encuentra— comienza a aparecer la transitividad de su conciencia» (265).

SOCIEDAD ABIERTA

El doble modelo «sociedad cerrada» y «sociedad en transición» son descritos por Freire con un perfil de rasgos suficientemente acabados. Corresponden a un análisis empírico de modelos existentes y los elementos recogidos en la realidad histórica le permitieron un trazado amplio y concreto. No así en el tema de la sociedad abierta. La no existencia de «modelos de identificación», inviabiliza la referencia histórica y, por lo mismo, la recogida de datos. Recurre Freire a las características de la sociedad cerrada y, por contraposición, apunta los rasgos de la sociedad abierta.

No coincide, como hicimos notar antes, con el concepto de «sociedad abierta» de Bergson. Tampoco con el de Popper. Bergson, al identificar «sociedad abierta» con «humanidad entera» (266), pa-

(263) *E.P.L.*, p. 76; *Cambio*, pp. 80-81; *P.O.*, pp. 110-111.

(264) *Acción cultural para la libertad*, p. 72.

(265) *Educación y concientización*, p. 23; *E.P.L.*, pp. 55-56.

(266) H. BERGSON: *o. c.*, p. 1202.

rece perderse en un enfoque idealista y abstracto de sociedad. Popper, más concreto, traza un modelo funcionalista, poco acorde con la transformación radical de Freire.

RASGOS DE LA SOCIEDAD ABIERTA

En el concepto freireano de «sociedad abierta» cabría destacar estos rasgos:

Actitud democrática. Participación responsable, consciente y crítica de los miembros de la sociedad en el funcionamiento de la misma. Asume Freire en este criterio la premisa de Tocqueville: «la creación de un comportamiento que nos lleve a la creación de nuestra sociedad con “nuestras propias manos” (267), llegar a formas de vida democrática que impliquen un alto sentido de participación en los problemas comunes, sentido que se “crea” en la conciencia del pueblo y se transforma en sabiduría democrática» (268). Para Freire, criticidad es un elemento concomitante de la actitud democrática (269): «cuanto más crítico es un grupo humano, tanto más democrático» (270). Es preciso, por lo mismo, para la construcción de una sociedad democrática que sus miembros «corten el cordón umbilical de carácter mágico o mítico, a través del cual se encuentran ligados al mundo de la opresión» (271). Y, concomitantemente, la autoridad adquiere connotaciones de «adhesión simpática», deponiendo «el autoritarismo que aplasta libertades» (272) y las modalidades de «dirigismo» y «proteccionismo» (273).

Cambio. Es elemento intrínseco e inherente al propio ser de la «sociedad abierta». El cambio constante nutre la esencia democrática. Pero no se trata de un cambio meramente tecnológico, sino de una flexibilidad de conciencia, en la línea que apunta Barbu (274), que asume posturas crecientemente críticas frente a la vida (275).

(267) A. TOCQUEVILLE: *La democracia en América*, cit. por Freire en *E.P.L.*, p. 60.

(268) *E.P.L.*, p. 66.

(269) *E.P.L.*, p. 90.

(270) *Ibidem*, p. 91.

(271) *P.O.*, p. 212.

(272) *P.O.*, p. 235.

(273) *E.P.L.*, p. 66.

(274) Z. BARBU: *Democracy and Dictatorship*, cit. por Freire en *E.P.L.*, p. 85.

(275) *E.P.L.*, p. 86.

Fe en el hombre. En una «sociedad abierta» hay un punto de partida y un objetivo primordial: situar «al hombre y al pueblo como sujetos de la historia» (276). Este planteamiento de Freire sólo es realizable cuando «la democracia y la educación democrática se fundan ambas en la creencia de los hombres». Esta fe en el hombre significa la creencia en sus capacidades de análisis y de acción sobre sus problemas: los problemas de la propia sociedad democrática, de su país, de su continente, del mundo, partiendo de la esfera más próxima del propio trabajo (277).

SOCIEDAD ABIERTA Y CONCIENCIA CRÍTICA

A este modelo de «sociedad abierta» corresponde un tipo de conciencia que Freire llama «conciencia crítica» y cuyas características son estas:

- Anhelo de profundidad en el análisis del problema.
- Reconocimiento de la dimensión cambiante de la realidad.
- Sustitución de las interpretaciones mágicas por el recurso a principios de causalidad.
- Verificación de los datos y disponibilidad continua a las revisiones.
- Evitación de prejuicios en la captación, análisis y verificación de los hechos.
- Rechazo de posiciones quietistas.
- Búsqueda de autenticidad, que consiste en saber qué es en la medida en que realmente es y no por lo que aparece.
- Aceptación de las propias responsabilidades y negación de toda transferencia de responsabilidad.
- Receptividad ante lo nuevo. Interroga, averigua, impacta, provoca.
- Practica el diálogo (278).

Desde este conjunto detallado de rasgos se entiende la definición con que Freire sintetiza el significado de conciencia crítica: «Es la representación de las cosas y de los hechos, tal como se dan en la existencia empírica, con sus correlaciones causales y sus circunstancias» (279).

(276) Ibidem, p. 33.

(277) Ibidem, p. 144.

(278) Ibidem, p. 55.

(279) Ibidem, p. 124.

Este tipo de conciencia implica un regreso a la verdadera matriz de la democracia (280). Por otra parte, mientras el salto a la conciencia transitivo-ingenua se realiza automáticamente, supuestas las circunstancias estructurales de un determinado tipo de sociedad, el logro de un salto cualitativo de la conciencia «ingenua» a la conciencia «crítica», sólo se realiza mediante un trabajo educativo (281).

PRAXIS DE CONCIENTIZACIÓN

Es necesario distinguir entre «prise de conscience» y «concientización» (282).

La «prise de conscience» es el primer nivel de aprehensión de la realidad. El hombre —insiste Freire en un dato básico de su antropología— realiza su ser hombre en la relación dialéctica con el mundo, tan íntima que constituyen una sola realidad: hombre mundo-mundo hombre. Este hombre a su vez, y sólo él, es capaz de tomar distancia del mundo y objetivar la cosa distante. Pero la captación primera de la realidad es un acercamiento espontáneo, ingenuo, que se sitúa en el ámbito que los griegos llamaron «doxa», opinión o creencia. No alcanza a ser conocimiento. No es «logos» de la realidad. Este es el ámbito de la «prise de conscience» (283).

La «concientización» constituye otro nivel. Es la «prise de conscience» que, mediante un proceso de profundización, logra su desarrollo crítico (284). «Implica la superación de la esfera espontánea de aprehensión de la realidad, por una esfera crítica en que la realidad se da ahora como un objeto cognoscible en que el hombre asume una posición epistemológica» (285). Este proceso de concientización comporta:

- el desvelamiento de la realidad;
- penetración en la esencia fenoménica del objeto;
- praxis de transformación sobre la realidad descubierta.

(280) Ibidem, p. 55.

(281) Ibidem.

(282) FREIRE: «Secretariado social mexicano», en *Contacto*, XIII/1, México, 1971, pp. 42-51.

(283) Ibidem, p. 44.

(284) Ibidem, p. 45.

(285) Ibidem.

El recorrido simultáneo de estos tres pasos comporta, según el propio Freire:

1.º *Un acto de conocimiento*. El hombre se adentra, poco a poco, en la esencia misma de los objetos cognoscibles, desvelando su razón de ser. «La concientización es entonces, en primer lugar, un acto de conocimiento.» Pero un acto de conocimiento entendido como un acto lógico de conocimientos y no de transferencia de conocimientos (286).

2.º *Dialectización conciencia-mundo*. No se trata de una acción de la conciencia aislada del mundo. Ni de una transformación del mundo realizada en el interior de la conciencia. Es en la realidad misma del mundo, a través de la praxis, donde se opera el proceso de transformación del mundo. La concientización es, por tanto, una dialectización conciencia-mundo (287).

3.º *Práctica de la transformación de la realidad*. La práctica de transformación de la realidad es elemento sustantivo de la concientización. Y es tal el grado de concomitancia que, de no darse el acto de transformación, no existe la concientización porque su proceso, que se orienta desde su génesis inicial hacia la práctica de transformación, se aborta porque no culmina en una acción transformadora (288). «La concientización no puede detenerse en la etapa de desvelamiento de la realidad. Su autenticidad ocurre cuando la práctica del desvelamiento de la realidad constituye una unidad dinámica y dialéctica conjuntamente con la práctica de transformación de la realidad» (289).

(286) *La desmitificación de la concientización*, pp. 21-22.

(287) *Ibidem*, pp. 22-23.

(288) *Ibidem*, p. 23.

(289) FREIRE: «La conciencia desmitificada», en *RISK*, XI, I, 1975, p. 30. Esta comprensión de la unidad dialéctica «desvelamiento-transformación de la realidad» fue un descubrimiento paulatino en el proceso del pensamiento de Freire. Me critico a mí mismo porque «en *Educación como práctica de la libertad* al considerar el proceso de concientización fui tomando el momento de desvelar la realidad social como si fuese una especie de motivador psicológico de su transformación. Mi equivocación consistía en no haber tomado estos dos polos —conocimiento de la realidad y transformación de la realidad— en su dialéctica. Era como si el desvelar la realidad significara ya transformarla. Nótese, de paso, que en la *Pedagogía del oprimido* y en *Cultural action for freedom* ya no es esta la posición que tomo frente al problema de la concientización. La praxis que media estos dos libros respecto a aquélla me enseñó a ver lo que antes no me había sido posible ver. Pero principalmente es en los textos nuevos —entrevistas o pequeños ensayos como *Education, liberation and the church*, que resulta-

4.º *Opción frente a la realidad.* La transformación supone un proceso hacia un proyecto de persona, de sociedad, del mundo. Por lo mismo, el proceso transformativo presupone una opción anterior. En tal opción la realidad ha de percibirse como procesual, de lo contrario —opina Freire— la concientización deja de ser un esfuerzo de transformación para ser «un esfuerzo de manutención del estatus de la realidad». La opción, por tanto, supone el descubrimiento de que «el hombre, histórica y ontológicamente, no es un ser para la adaptación, sino para la transformación» (290).

5.º *Organización de la práctica de transformación.* Si la concientización implica la transformación de la realidad, estratégicamente la concientización

«tiene que encargarse de la organización de los hombres para transformar la realidad» (291). «No se trata de la burocratización de la concientización. Su institucionalización —vaciándola de contenido y fosilizándola— acaba por transformarla en un arco iris de recetas, que es otra forma de mitificarla» (292).

ban de mi experiencia más reciente— donde el enfoque de este problema es diferente del que se encuentra en la *Educación como práctica de la libertad*». Ibidem, p. 31.

(290) *La desmitificación...*, p. 23.

(291) Ibidem.

(292) *La conciencia desmitificada*, p. 32.

CAPITULO IV

PRAXIS Y ALIENACION

La alienación ocupa un puesto primordial en el discurso filosófico de Freire. No es de extrañar. Anotamos en el capítulo primero tres grandes líneas de inspiración freireana: la existencialista, la marxista y la judeocristiana. Precisamente, observa Lobrowicz, «el interés de la posguerra por el concepto de alienación está determinado por un reencuentro muy característico de este tiempo, del existencialismo (especialmente francés) del marxismo no comunista y de la teología cristiana» (1).

El tratamiento freireano de la alienación se articula fundamentalmente sobre una base de clara inspiración marxista. Construye Freire un largo discurso sobre la alienación, junto al tema específicamente marxista del «trabajo alienado», aborda, también en la clave de Marx, una temática más amplia y más singularmente freireana: la alienación de las sociedades periféricas y los procesos psicológicos de la opresión-alienación.

Cabe sistematizar esta interpretación de Freire en dos grandes núcleos: la vertiente sociológica y la vertiente psicológica de la alienación.

(1) N. LOBROWICZ: *Marxismo y Democracia*, 1975, p. 15. Un antecedente de Freire en esta interconexión del existencialismo, marxismo y teología cristiana, puede situarse en «Tillich, quien ya en los años treinta intentó unir en su pensamiento esta triada paradójica». *Ibidem*.

Etimología y significado original de «alienación»

Dos términos alemanes: *Entansserung* y *Entfremdung* se pusieron al uso en distintos campos de las ciencias humanas y a partir de la segunda guerra mundial en referencia al concepto de alienación. La palabra «alienación» proviene del latín *alienatio*, *alienus*, con su significación de lo ajeno, lo extraño a uno, lo otro (2). Se emparenta con el término griego *alio* y sus derivados —*alloios* y *alloi is*— que significan la «otredad» (3).

La palabra latina ha sido empleada con un doble uso: jurídico y médico. En su sentido jurídico tiene el significado de «transferencia de la propiedad» (4) y en el sentido médico significa «enfermedad mental» (5).

Historia contemporánea del concepto

Prescindiendo de la discusión entablada sobre el origen religioso del término (6), las raíces del pensamiento de Marx sobre alienación se encuentran en la filosofía del idealismo alemán (7). Fichte habla

(2) Sobre significados originales del término alienación, cfr. *Marxismo y Democracia*, en *Filosofía*, I, Madrid, 1975, pp. 11 s.

(3) En este sentido puede verse, por ejemplo, ARISTÓTELES: *Retórica*, pp. 1361 a 22.

(4) Cfr. SÉNECA: *De Beneficiis*, pp. 5, 10; CICERÓN: *Tópica*, p. 5. Observa Lukács que en el siglo XVIII la expresión inglesa «alienation» y la francesa «aliénation» se usaban para designar la venta de la propiedad. Así, en J. J. Rousseau y en A. Smith (cfr. LUKÁCS: *Der junge Hegel*. Wien, Zürich, 1948).

(5) Cfr. CELSUS: *De Medicina*, IV, 2, p. 2.

(6) N. LOBROWICZ: *Marxismo y Democracia*, l. c., pp. 11-12. Escribe así: «Las precisiones filológicas tienen sentido hasta el punto de que confirman el origen no-religioso de la expresión alienación, en oposición, por ejemplo, a la alusión de S. Hook sobre su radicación en lo religioso... Son también importantes estas precisiones para el origen histórico del concepto de A. en Marx, pues considerar este concepto de la autoalienación al mismo nivel y del mismo origen que la teoría judeo-cristiana del pecado original o que la concepción platónica sobre la "apostasía del ideal", conduce a una falsa interpretación tanto de esta teoría religiosa como del análisis de Marx. Sólo en Schelling se une el concepto de A. con pensamientos cuasi-religiosos (por ejemplo, las especulaciones de Isaak Lurias sobre una "contracción" de Dios frente al acto creador); en cambio, en Hegel sólo pueden encontrarse ligeras alusiones.»

Este aspecto lo señala también HABERMAS en *Theorie und praxis*, Neuedition, 1963, pp. 130 ss.

de la autolimitación, a la vez libre e inconsciente, que el yo impone a su libertad. El idealista, por lo mismo, debe ser un «reinventor» de la conciencia (8), devolviendo al yo las pérdidas de libertad mediante la reconstrucción de las «determinaciones fundamentales de la conciencia» (9). De estos supuestos, Fichte considera el objeto del conocimiento como «razón enajenada» y la actividad del yo sobre el objeto como «actividad de la enajenación» (10).

Schelling asume la interpretación de Fichte, pero transporta la «autoenajenación» del yo individual a una «autoenajenación histórica» sólo superable por el proceso de la conciencia del hombre que descubre y asume la creación (11).

Hegel asume esta teoría de la dialéctica de la autoenajenación histórica incorporándola en su filosofía: «La ciencia... es la ciencia de las experiencias que conforman la conciencia..., se llama exactamente experiencia aquel movimiento en el que se aliena lo inmediato, lo inexperimentado, es decir, lo abstracto, para retornar luego hacia sí mismo desde esta alienación...» (12).

Fue Hegel el primer pensador, dentro de la filosofía del idealismo, que hizo notar la correspondencia de esta dimensión conceptual de la alienación con la realidad que de hecho vive el hombre contemporáneo (13). En la *Fenomenología del Espíritu* hace notar que a partir del fin de la Edad Media y la Revolución Francesa se opera un proceso de disolución paulatina del «espíritu no reflexivo». El hombre descubre que la cultura y la sociedad no son hechura de la Naturaleza sino obra suya. Sin embargo, a pesar de ser creación suya, el hombre no es dueño de su obra. Es decir, el fenómeno de la cultura se ha forjado junto con el fenómeno de la alienación de la conciencia que comporta una «alienación de personalidad, puesto que la mismidad “sin alienación”, aunque esté dotada de valor en sí y para sí, no tiene sustancia...; su sustancia es, por tanto, su autoenajenación...» (14).

(7) N. LOBROWICZ: *o. c.*, p. 12.

(8) FICHTE: *Ausgew. Werke*, 1-6, Lps., 1908, t. 3, p. 582.

(9) *Ibidem*, p. 571.

(10) *Ibidem*, t. 4, p. 73.

(11) *Ibidem*, t. 1, p. 360.

(12) F. W. J. V. SCHELLING: *Samtliche Werke*, 1-4, Augsburg, 1856-61, t. 10, p. 185.

(13) W. F. HEGEL: *Samtliche Werke, Jubiläumsausg.*, 1-20, Stuttgart, ed. 1961-68, t. 2, pp. 36 s.

(14) N. LOBROWICZ: *o. c.*, p. 12.

Enganchando en la tesis hegeliana, expone Feuerbach su teoría de la religión como alienación. La argumentación de Feuerbach sobre la religión está basada en los principios de un capítulo posterior de la *Fenomenología del Espíritu* en el que Hegel expone la lucha de la ilustración contra la superstición. Para Feuerbach la religión es una proyección de la autoconciencia humana en consonancia con la apreciación hegeliana de que la ilustración recrimina a la fe de «que la esencia absoluta (de la fe) es la esencia de su conciencia como de un sí mismo, o de que es producida por la conciencia» (15). La proyección de la religión es, según Feuerbach, una autoalienación, en cuanto el hombre atribuye sus capacidades a un ser que no existe y aliena, por tanto, sus perfecciones. Pero con esta tesis de la religión como alienación Feuerbach se sitúa dentro del marco filosófico de Hegel en su explicación de la autoalienación histórica (16).

El concepto de alienación de Marx (17)

Marx, y en esto coincide con Hegel, sitúa la alienación en el proceso de separación que se opera entre la esencia y la existencia del hombre, entre su ser potencial y el ser real (18).

(15) W. F. HEGEL: *o. c.*, p. 373. Una síntesis del concepto de alienación en Hegel puede verse en JOACHIM ISRAEL: *Teoría de la alienación*, Barcelona, 1977, pp. 45-49, y JEAN HYPOLITE: *Marxismo y Democracia*, 3, pp. 57-60.

(16) W. F. HEGEL: *o. c.*, p. 375.

(17) Ya en 1932, G. Lukács en su obra *Historia y conciencia de clase*. También a principios de los años treinta, H. Marcuse (1932), H. de Man (1932) y K. Lowith (1932) dedican estudios importantes al análisis de la alienación marxista. Después de la II Guerra Mundial los existencialistas franceses de orientación marxista (J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty), influidos por A. Kojève (Hegel), discuten la problemática implicada en la alienación marxista. En la actualidad el concepto de alienación se discute y replantea en el mundo no marxista (P. Tillich, E. Thier, I. Fetscher, K. E. Bockmühl); en Polonia, A. Schaff; en Checoslovaquia, K. Kosik; en Yugoslavia, G. Petrovic. También es analizado por psicólogos de orientación marxista (E. Fromm) y sociólogos antipositivistas interesados, por tanto, en la filosofía (A. Gehlen, H. Popitz y J. Habermas). Asimismo puede verse *Marxismo y Democracia*, Filosofía, 1, *o. c.*, pp. 14-15.

(18) No obstante, como observa Lukács, Marx distingue lo que Hegel confunde: «El problema común a estos dos pensadores es el problema de la superación de la alienación humana. Pero mientras que Hegel identifica alienación y objetivación, concibiéndolos como un momento necesario de la Idea, y en él sólo el saber puede realizar esa superación, para Marx, la objetivación es una ampliación afortunada de la especie humana. La alienación es sólo un fenómeno concomitante a la historia de la producción, un resultado del sistema capitalista que ha sido necesario para el desarro-

Mas en concreto el proceso de enajenación se opera en el trabajo: llamado a ser por la esencia misma del trabajo, la relación activa del hombre con la Naturaleza, la creación del mundo y la creación del hombre mismo, ha dejado de ser medio de realización porque el hombre no se realiza en él, «sino que se niega, experimenta una sensación de malestar más que de bienestar, no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas» (19).

En los *Manuscritos* de 1844 distingue Marx tres momentos fundamentales de la alienación del trabajador:

- la alienación del producto del trabajo,
- la alienación del acto del trabajo,
- la alienación de las relaciones sociales.

1.º *La alienación del producto del trabajo.*

Las leyes del mercado, ajenas al productor, convierten el producto del trabajo en mercancía impersonal y anónima. Se opera una separación entre el propio creador y el producto de su trabajo que pasa a ser posesión del dueño de los medios de producción.

«El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como a un ser extraño, como a una potencia independiente de su productor... El obrero se encuentra frente al producto de su trabajo como hacia un objeto extraño» (20).

2.º *La alienación del acto del trabajo.*

El obrero se hace extraño a sí mismo en el acto mismo de la producción. No sólo los fines del trabajo, sino los medios, los métodos, los gestos y los ritmos le están impuestos desde fuera, por

lo de esa producción. Desaparecerá con el proletariado, que lleva en sí potencialmente la liberación del hombre.» «Marxismo y Democracia», 3, o. c., pp. 59-60.

(19) *Manuscritos*, p. 108.

(20) *Manuscritos*, pp. 105-106. Continúa Marx: «El producto del trabajo es trabajo encarnado en un objeto y convertido en cosa física; este producto es una objetivación del trabajo. La realización del trabajo es, al mismo tiempo, su objetivación. La realización del trabajo aparece en la esfera de la economía política como una invalidación del trabajador, la objetivación como una pérdida y como servidumbre al objeto y la apropiación como enajenación.»

la asignación que se le fija dentro del engranaje de la producción (21). La alienación, por tanto, concluye Marx:

«No aparece realmente en el resultado, sino también en el acto de la producción, en el interior de la misma actividad productiva... ¿En qué consiste, pues, la alienación del obrero? Primeramente en que el trabajo es *exterior* al obrero, no pertenece a su ser; en que en su trabajo el obrero no se afirma, sino que se niega... en el trabajo se siente fuera de sí» (22).

3.º *La alienación de las relaciones humanas.*

La alienación para Marx no sólo comporta el extrañamiento del obrero con su producto y el extrañamiento consigo mismo, sino que entraña la enajenación con respecto a otros hombres.

«Una consecuencia directa de la enajenación del hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital y de su vida como especie es que el hombre se enajena de los demás hombres» (23).

El trabajo, en efecto, produce un tipo hostil entre los hombres en virtud de su oposición en el proceso de producción (24).

«Mediante el trabajo enajenado —prosigue Marx— el hombre no sólo engendra su relación con respecto al objeto y al acto de producción como potencias ajenas y hostiles a él, sino que engendra, además, la relación en que otros hombres se mantienen con respecto de su producción y a su producto y la que él mismo mantiene con respecto a otros hombres» (25).

Son las relaciones sociales —Marx las denomina relaciones de producción— nacidas simultáneamente de la producción de objetos y viciadas en sí mismas por el mismo fenómeno de la alienación.

(21) R. GARAUDY: *Perspectivas del hombre*, 1970, p. 409.

(22) *Manuscritos*, p. 107. En el mismo manuscrito prosigue Marx: «Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no se siente en lo suyo. Su trabajo no es así voluntario sino obligado, trabajo forzado. No es la satisfacción de una necesidad, sino sólo un medio para satisfacer las necesidades de fuera del trabajo... En fin, el obrero siente la naturaleza exterior del trabajo en que éste no es suyo, que no le pertenece, sino de otro...»

(23) *Manuscritos*, p. 112.

(24) *Ibidem*, p. 68.

(25) *Ibidem*, p. 70.

La preocupación humanista de Marx

Frente a la creencia generalizada de que a Marx le preocupa la explotación económica del trabajador o la expropiación de su producto, lo que básicamente le preocupa —advierde Fromm— es el hecho de que «en la producción capitalista vemos al hombre esclavizado por la producción de su propio brazo» (26), el que «bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre —subraya Marx— la economía política que tiene como principio el trabajo, es más bien tan sólo la aplicación consecuente de la negación del hombre» (27), «lo que le preocupa esencialmente no es la igualación del ingreso. Le preocupa la liberación del hombre de un tipo de trabajo que destruye su individualidad, que lo transforma en cosa...» (28).

Esta *cosificación* del hombre, convertido en mercancía, en «cosa» de mercado y, como consecuencia, la «cosificación» de las mismas relaciones humanas que se transforman en mercancía, constituyen su preocupación.

«La venta es la práctica de la alienación... bajo el dominio de la necesidad egoísta, solamente puede afirmarse y producir objetos en la práctica, subordinando sus productos y su actividad al dominio de una entidad extraña y atribuyéndole la significación de una esencia extraña, del dinero» (29).

De esta forma el análisis marxista de la alienación presenta una preocupación por el hombre concreto, histórico: el trabajador asalariado. Y tal concreción en la problemática histórico-social constituye una característica especial del humanismo de Marx. En Hegel, se aliena el espíritu; en Feuerbach, el hombre en abstracto; en Marx (desde los *Manuscritos* de 1844), el trabajador asalariado. En Marx la alienación no se produce solamente en el pensamiento, sino en la práctica; no solamente en la conciencia, sino en el trabajo humano (30). Se desemboca en una deshumanización no del hombre abstracto, no del hombre como esencia eterna y abstracta, sino del hombre social, en unas condiciones históricas determinadas (31).

(26) E. FROMM: *Marx y su concepto del hombre*, 1961, p. 59.

(27) *Ibidem*, p. 60.

(28) *Ibidem*.

(29) K. MARX: *El capital*, t. I, p. 254.

(30) R. GARAUDY: *o. c.*, p. 414.

(31) *Ibidem*, p. 415.

Por esto, en sus *Manuscritos Económicos y Filosóficos* de 1844, Marx discute con sentido crítico el concepto especulativo de la alienación de Hegel, desde el ángulo del humanismo auténtico. Censura sobre todo esa «espiritualidad» que reduce al hombre concreto a un autoconocimiento abstracto (32). De esta forma el discurso de Marx sobre la alienación alcanza tres dimensiones sobre Hegel y Feuerbach:

— La alienación no es un mero esquema especulativo. Opera en la realidad.

— Para su superación es necesaria la praxis, remite a la acción militante.

— La dirección práxica no sólo intenta un cambio de la conciencia del hombre, sino de la totalidad de las condiciones humanas que la han engendrado.

En esta perspectiva orienta su concepto de socialismo: «la emancipación de la enajenación, la vuelta del hombre a sí mismo, en autorrealización» (33).

Inspiración marxista del concepto freireano de alienación

Esta interpretación marxista se localiza como referencia de fondo en el concepto freireano de alienación. Y se destaca más intensamente en momentos muy concretos de su estudio: el tema del

(32) O. SCHATZ: «Alienación, marxismo y humanismo», en *Humanismo socialista*, 1968, p. 351.

«Marx reprocha a Hegel que no haya tomado bastante en serio a la alienación verdadera; que sea culpable de un “idealismo acrítrico” que puede transformarse fácilmente en “positivismo acrítrico” listo para vindicar la verdadera vida alienada en el preciso instante en que cree haberla sometido intelectualmente.» *Ibidem*, p. 353.

(33) E. FROMM: *Marx y su concepto del hombre*, p. 53. Para completar nuestra síntesis, necesariamente breve, sobre el concepto de alienación en Marx, consúltese en particular J. Y. CALVEZ: *La Pensée de Karl Marx* (Seuil, Paris, 1956); K. LOWITH: «Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx», en *Social Research*, XXI (1954); G. LUKÁCS: *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin, 1923); G. LUKÁCS: *Der junge Hegel un die probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (Berlin, 1954); H. MARCUSE: «Neue Quellen zur Grundlage des historischen Materialismus. Interpretation der unveröffentlichten Manuskripte von Marx», en *Die Geschichte (Internationale Revue für Sozialismus und Politik)*, IX (1932); H. POPITZ: *Der entfremdete Mensch: Zeitkritik und Gesellschaftsphilosophie des jungen Marx* (Basilea, 1953); R. TUCKER: *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge University Press, 1961).

«trabajo alienado», con el empleo de las categorías marxianas: «compraventa del trabajo y de la persona», «reificación», «esclavitud», entre otras; y con la detección de los mismos fenómenos consecuentes del trabajo alienado: la desposesión del producto del trabajo, la despersonalización por la instrumentalización en la compraventa del trabajo. Son también referencias identificativas: la alienación del hombre concreto, la localización de la estructura como matriz de alienación y la llamada a la acción militante. Y, al igual que en Marx, la preocupación en Freire por la deshumanización de la persona como el dato más significativo dentro del complejo fenómeno de la alienación.

Toda esta amplia sintonía con Marx es de clara constatación en un recorrido por los textos freireanos.

«El trabajo alienado —escribe en *Pedagogía del oprimido*— deja de ser un quehacer realizador de la persona y pasa a ser un eficaz medio de reificación» (34).

Es un trabajo que no realiza al hombre en tanto «su trabajo no le pertenece» (35) porque es «comprado en su trabajo, lo que significa la venta de la persona misma» (36). El trabajo alienado conlleva la pérdida de la conciencia de que el hombre debe ser «el propietario de su trabajo, de que éste constituye una parte de la persona humana y que la persona humana no puede ser vendida ni venderse» (37). Y continúa con término enfático: «toda compraventa de trabajo es una especie de esclavitud» (38). Y al final de su libro, *Pedagogía del Oprimido*, sintetiza en un texto su visión complexiva del trabajo alienado. Desde la categoría de «totalidad alienada», el trabajo alienado es un fenómeno dentro de la alienación global de la totalidad de la «situación histórica, real, concreta». Por lo mismo, su afrontamiento debe hacerse desde una praxis de la totalidad y en las perspectivas del hombre como valor supremo: desde «una acción de verdadera transformación de la realidad a fin de, humanizándola, humanizar a los hombres» (39).

Y en esta perspectiva acentúa la alienación del trabajo en cuanto el hombre es «despojado de su palabra» (40). En este horizonte

(34) *P.O.*, p. 189.

(35) *Ibidem.*

(36) *P.O.*, p. 47.

(37) *P.O.*, p. 241.

(38) *Ibidem.*

(39) *P.O.*, p. 242.

(40) *P.O.*, p. 47.

la «reivindicación salarial» es una dimensión «de la situación histórica, real, concreta, aunque no encarna la solución total» (41), pues es necesario reivindicar una realidad más profunda: el valor de la persona (42).

La «deshumanización», que supone, como vimos, la preocupación de Marx, constituye también para Freire un objetivo de preferente atención. Atraviesa como una constante a lo largo de su obra. Es un fenómeno histórico, pero «no un destino dado», sino el resultado de «un orden injusto» que es preciso combatir (43).

La preocupación actual por la humanización «implica reconocer la deshumanización no sólo como viabilidad ontológica, sino como realidad histórica» (44).

«Humanización y deshumanización, dentro de la historia, en un contexto real, concreto, objetivo, son posibilidades de los hombres...» (45).

La deshumanización se constata en «la injusticia, en la explotación, en la opresión, en la violencia de los opresores» (46).

Con palabras de honda evocación en Marx no sólo en el contenido —toda la filosofía marxista de la lucha del proletariado—, sino en las propias expresiones, escribe:

«Ahí radica la gran tarea humanista e histórica de los oprimidos: liberarse a sí mismos y liberar a los opresores. Estos que oprimen, explotan y violentan en razón de su poder no pueden tener en dicho poder la fuerza de liberación de los oprimidos ni de sí mismos. Sólo el poder que renace de la debilidad de los oprimidos será lo suficientemente fuerte para liberar a ambos» (47).

Sobre este principio, el oprimido, sujeto agente de la desalienación, se fundamenta la *Pedagogía del Oprimido* (48). Ninguna pedagogía realmente liberadora puede mantenerse distante de ellos. Son ellos «el instrumento de la humanización» (49).

(41) P.O., p. 242.

(42) Ibidem.

(43) Ibidem.

(44) Ibidem.

(45) Ibidem.

(46) Ibidem.

(47) P.O., p. 52.

(48) P.O., p. 52.

(49) P.O., pp. 52-53.

Consecuentemente remite a «la lucha militante». El descubrimiento de la deshumanización conlleva la lucha por la liberación, por el trabajo libre, por la desalienación, por la afirmación de los hombres como personas (50).

De esta forma supera Freire, como ya dijimos, el concepto hegeliano de conciencia alienada al rebasar el ámbito de la alienación abstracta: si la «conciencia servil» en relación con la conciencia del señor, es hacerse «objeto», es transformarse, como señala Hegel, en «conciencia para otro» (51), la verdadera solidaridad con ellos está en luchar con ellos para la transformación de la realidad objetiva que los hace «ser para otro» (52).

Y sólo en la verificación objetiva puede lograrse su superación «del mismo modo que en una situación concreta se instaura su contradicción» (53).

Y continúa repitiendo con reiterativa insistencia, a lo largo de todo el texto de *Pedagogía del Oprimido*, la necesidad de la acción sobre la estructura: «Este es uno de los problemas más graves que se oponen a la liberación. Es que la realidad opresora, al constituirse casi como un mecanismo de absorción de los que en ella se encuentran funciona como una fuerza de inmersión de las conciencias. En este sentido, esta realidad, en sí misma, es funcionalmente domesticadora. Liberarse de su fuerza exige, indiscutiblemente, la emersión de ella, la vuelta sobre ella. Es por esto que sólo es posible hacerlo a través de la praxis auténtica» (54). Es necesario «inscribirse en una acción de verdadera transformación de la realidad» (55).

Ensanchamiento freireano del concepto marxista de alienación

Marx detiene en el fenómeno del trabajo su análisis de la alienación. También Freire insiste —ya lo hemos expuesto anterior-

(50) *P.O.*, p. 38, en nota.

(51) «...una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente cuya esencia es la vida o el ser para otro. La primera es el señor, la segunda, el siervo». W. F. HEGEL: *La fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 112. Cit. por Freire en *P.O.*, p. 46.

(52) *P.O.*, p. 46.

(53) *P.O.*, p. 49.

(54) *Ibidem.*

(55) *P.O.*, p. 242.

mente— en esta vertiente de la realidad social. Pero Freire ensancha sus coordenadas de análisis más allá del análisis marxista, hacia un estudio de la alienación entre naciones que Marx no realizó expresamente.

Del concepto de «clase» al concepto de «Nación»

Indicó Marx que la «historia de la sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la lucha de clases» (56). Fue Lenin el que descubrió más tarde, ya en el siglo XX, la diferencia entre países de «centro» y países «oprimidos» (57). Freire asumió el dato —en la década del sesenta, el hecho se descubre teóricamente en América Latina (58)— y lo incorpora en su estudio. La óptica analítica de Freire captaba así un elemento decisivo del fenómeno de la alienación: el imperialismo. No era ciertamente una cuestión nueva: desde el siglo XVI los países en posición de metrópoli explotaron con sistemas y métodos variados a sus colonias. Surgió así, anota Freire, una relación de dominio alienante: imperio y colonia, naciones del centro y naciones periféricas. La alienación, por tanto, no la circunscribe al trabajo ni sólo a la categoría «clase», sino que la descubre en la relación «nación oprimida»-«nación opresora»: el elemento alienante: la metrópoli; el elemento alienado: las naciones periféricas.

Pero también en este análisis, lejano a Marx, patentiza Freire su inspiración marxista, pues su estudio es, en definitiva, una lectura marxista de la relación entre naciones. El proceso de alienación, en la teoría de Marx, interacciona cuatro aspectos:

- algo propio de alguien o producido por él,
- pasa a ser propiedad de otro alguien exterior a él,
- desposeyendo a su verdadero dueño,
- y hasta activando en contra suya su propiedad.

Este proceso que Marx descubre en el trabajo alienado es el que —aplicando el esquema marxista— descubre Freire en la relación «sociedad oprimida»-»sociedad matriz».

(56) K. MARX: *Historia y conciencia de clase*, 1960, p. 73.

(57) V. I. LENIN: *El Imperialismo, fase superior del Capitalismo*, 1916. Véase como comentario-introducción P. JALEE: *L'imperialisme en 1870*, 1969.

(58) E. DUSSEL: *Método para una filosofía de la liberación, o. c.*, p. 223.

La categoría «pueblo»

En esta perspectiva de análisis, Freire necesita una nueva clave interpretativa y, rebasando la de «clase», incorpora la categoría «pueblo». No es de extrañar este recurso al pueblo en el tema concreto de la alienación, pues constituye una referencia permanente en Freire que se había impuesto a sí mismo la tarea de ir «al encuentro del pueblo» (59). No ofrece Freire una definición sistemática del concepto pueblo. Por dos razones: la primera, porque los escritos de Freire adolecen de sistematización, de precisión conceptual, son en parte intuiciones, vetas descubiertas con riqueza de contenido para un análisis ulterior, pero no explotadas en un desarrollo sistemático del pensamiento, y, la segunda, porque en orden a la noción pueblo no ha existido una conceptualización universalmente adoptada.

El concepto de «pueblo» en Freire se presenta como una categoría para pensar la existencia histórica en situación de dependencia-alienación y proceso de liberación. Al mismo tiempo, su emergencia teórica se abre hacia un modelo nuevo de comprensión histórico-social del pueblo, diferente, por tanto, de los modelos básicos existentes: el liberalismo y el marxismo (60).

El «individuo» en el modelo sociopolítico del liberalismo

El liberalismo ensambla su discurso desde la noción de «individuo», el marxismo opera en torno al concepto de «clase». Rousseau (61) y Hobbes (62), los dos grandes artífices del pensamiento liberal a través de sus obras maestras el *Contrato Social* (63) y el *Leviatán* (64), elaboran una concepción del «pueblo» como «sociedad». Thomas Hobbes plantea el problema de la naturaleza humana como tendencia esencialmente egoísta, movimiento continuo en búsqueda de placer. Desde esta concepción de la naturaleza humana como egoísmo congénito, el liberalismo articula dos nuevos con-

(59) *E.P.L.*, p. 27.

(60) M. C. CASALLA: «Algunas precisiones en torno al concepto de pueblo», en *Cultura popular y filosofía de la liberación*, 1975, p. 37.

(61) J. J. ROUSSEAU (1712-1778).

(62) TH. HOBBS (1588-1679).

(63) *Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762.

(64) Escrito en París y publicado en Londres en 1651.

ceptos: Moral y Política. La Moral, fundamentada en la Razón, es el freno a la tendencia pasional del hombre, sustituyendo el impulso instintivo por el control del cálculo. La Moral, así concebida, abre el paso a la Política, porque lo que la Razón sugiere sólo puede realizarlo el Estado.

Esta construcción antropológica-política (egoísmo natural/surgimiento del Estado) alcanzó plenitud y concreción en la obra roussoniana del *Contrato Social*. «Como encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual cada uno, uniéndose a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes» (65). La respuesta a este interrogante fundamental es el *Contrato Social*.

El pueblo es, así, el resultado del contrato. Más aún, el contrato constituyente de un «pueblo» es anterior y fundante al de su organización sociopolítica. «Un pueblo —dice Grotio— puede darse un rey... Antes de examinar el acto por el cual el pueblo elige a un rey, sería conveniente examinar el acto por el cual un pueblo se constituye como tal, ya que, siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad» (66).

El pueblo es, entonces, una realidad efímera, instrumental. Surge de la conveniencia y se disuelve en los individuos.

La «clase» en el modelo sociopolítico de Marx

Una segunda formulación teórica corresponde al marxismo. Su sistematización formalizada por el propio Marx se asienta sobre el concepto de clase:

«... Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases sociales en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían ya expuesto el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1.º) que la existencia de clases va unida a determinadas fases históricas del desarrollo de la producción; 2.º) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado; 3.º) que esta misma dictadura no es de

(65) J. J. ROUSSEAU: *o. c.*, lib. I, cap. VI.

(66) *Ibidem*, cap. V.

por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases» (67).

Lenin precisa la significación de «clase»:

«Las clases son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran frente a los medios de producción (relaciones que las leyes fijan y consagran), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo y, por consiguiente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de riqueza social de que disponen» (68).

En el todo social estructurado la «clase» es una diferenciación económica determinada por su inserción específica en el «aparato productivo»: por un lado, los explotados asalariados (el proletariado); por otro, los explotadores capitalistas (la burguesía). Ambos luchan por su «interés de clase», y esta lucha de clases es «el motor de la historia».

La sociedad es entonces un todo fraccionado en clases antagónicas en apertura hacia una «sociedad sin clases» por el camino hacia el triunfo del proletariado.

Desde este ángulo, el pueblo es una categoría científica y dialéctica con correspondencia clasista, socioeconómica, identificándolo de hecho con el proletariado y/o campesinado.

En esta comprensión, la alienación, como ya expusimos, es un producto de la relación de clases en el marco del trabajo.

La teoría de Marx significó un avance inmenso en el proceso creciente de los pueblos; pero, aunque aludió a «la división internacional del trabajo» (69), no superó, como observa Dussel, el país o la nación como horizonte de su análisis, perdiendo de vista la totalidad como un mercado mundial, que le impidió concluir la plusvalía del nivel colonial y a la realidad de las colonias como culturas diferenciadas (70).

(67) K. MARX: *o. c.*, p. 75.

(68) V. I. LENIN: *o. c.*, p. 103.

(69) K. MARX: *Zur Kritik...*, p. 256.

(70) E. DUSSEL: *Método para una filosofía de la liberación*, l. c. (1974), p. 148.

Freire, al referirse al pueblo, no parte de una definición universal. No se atiene a una supuesta «objetividad» científica como el liberalismo que se asienta sobre el «deseo de placer» o el marxismo que se afirma en la «posesión de los bienes de producción». La comprensión freireana de la categoría pueblo es prevalentemente histórico-política, a partir de una situación y de su inserción en ella.

En definitiva, parte de dos postulados: El primero, el pueblo es hombre: «Lo que se siente día a día, con más intensidad allí que aquí, en cualquiera de los mundos en que se divide el mundo, es el hombre sencillo.» El segundo, la condición social, amenaza de deshumanización: «... aplastado, disminuido y acomodado, convertido en espectador, dirigido por el poder de los mitos que ciertas fuerzas sociales poderosas crean para él».

El concepto freireano de pueblo es, por tanto, primariamente un concepto «histórico» frente al carácter jurídico-formal del concepto «individuo» y al carácter económico del concepto «clase».

El pueblo «se hace» desde una dinámica que consiste en la propia dinamización de su «situación» entendida por Freire como el marco integral del transcurso histórico que abarca desde la geografía a la cultura, desde la naturaleza a las instituciones y pasa por una triple relación: del hombre consigo mismo, del hombre con el hombre, del hombre con la naturaleza. Así lo sintetiza en *La Educación como Práctica de la Libertad*:

«La integración de su contexto, resultado de estar no sólo en él sino con él, y no la simple adaptación, acomodación o ajuste, que son comportamientos propios de la esfera de los contactos, o síntomas de su deshumanización, implica que tanto la visión de sí mismo como la del mundo no se pueden absolutizar, haciéndole sentirse un ser desgarrado y suspendido, o llevándole a juzgar su mundo como algo sobre lo cual sólo se encuentra. Su integración lo enraiza, lo convierte en la feliz expresión de Marcel, en un ser situado y fechado. De allí que la masificación implica el desenraizamiento del hombre, su des-temporalización, su acomodo, su ajustarse» (71).

Imperio-élite-pueblo

Desde el dato histórico, en el desarrollo de su situacionalidad, Freire descubre el fenómeno de la alienación operado en el «pueblo» a impulso de dos variables: el imperio y la élite.

(71) *E.P.L.*, p. 47.

Destaca así en el análisis de Freire, el imperio en su voluntad de poder y el pueblo y su voluntad de ser.

Este análisis freireano, eminentemente inductivo, arranca de las situaciones históricas en que el imperio se ha presentado con diversas configuraciones, de las que destacan cuatro modelos básicos (72):

- 1.º El imperio como «sinarquía internacional» (73).
- 2.º El imperio como país satélite.
- 3.º El imperio como potencia extranjera.
- 4.º El imperio como oligarquía criolla.

El pueblo-nación, en modalidades de correlación histórica con el imperio, presenta cuatro formas básicas (74):

- 1.º La nación como «continente».
- 2.º La nación como «región» geocultural determinada.
- 3.º La nación como un «país» específicamente determinado.
- 4.º La nación como un «sector social».

Freire no apunta su intento hacia la tipología de modelos, sino en orden a una fuerza constante, activa en cada uno de ellos: la voluntad de poder-alienante del imperio sobre la voluntad de ser-alienada de la nación pueblo.

Pueblo-élite

En la tesis freireana, se resalta una dicotomía básica que ha ido signando el devenir de lo popular: pueblo-élite. Al «pueblo», que constituye la «mayoría», se le opone una «élite» que representa la «minoría», es «superpuesta a su mundo y no se integra en él» (75).

La élite es antagónica con el pueblo y «existe en la medida que existe su antagonismo con las masas» (76); se constituye en elemen-

(72) M. CASALLA: *o. c.*, p. 67.

(73) El término «sinarquía internacional» denomina al grupo de naciones o poderes internacionales imperialistas, políticamente aliado en aras de intereses comunes.

(74) M. CASALLA: *o. c.*, p. 67.

(75) *E.P.L.*, p. 39.

(76) *P.O.*, p. 227.

to de alienación a través de su «praxis opresora» (77), «implica la división de las masas populares» (78) «reconociéndose o reconociendo a la clase a la que pertenece como los que saben o nacieron para saber» (79), constituyen a los otros (la mayoría) como «contrarios» y «extraños». Se les prohíbe pronunciar la palabra y la suya «deviene la palabra verdadera, la que impone o procura imponer a los demás», mediante la «absolutización de la ignorancia» como uno de sus mitos «con el cual pueden dominar eficientemente», implicando la existencia de alguien (80).

Esta significación de las élites y su función, descubiertas por Freire en el análisis del contexto latinoamericano, corresponde a una constante en el acontecer de América Latina, en que se institucionaliza la élite como un estamento (81).

El fenómeno psicosocial más relevante ha sido la «inexperiencia democrática»; «la colonización fue sobre todo una empresa comercial» (82) que se tradujo en «verdaderos complejos culturales» (83) correspondientes a la explotación del gran dominio» (84), propiciando la «inexperiencia política en las clases inferiores de la población» (85). El período colonial generó una forma existencial de alienación: «el mutismo del hombre», que significó la imposibilidad para «pronunciar la palabra de transformación» (86).

Era la consecuencia «de la estructura del latifundio con el tipo de economía que lo caracteriza, marcadamente autárquico» (87), teniendo en cuenta que «en el gran dominio no hay diálogo» (88) y está ausente la «convivencia comunitaria» sustituida por «la gran propiedad, absorbente y asfixiante, que hacía que todo girase en torno a sí» (89). «Así vivimos todo nuestro período de vida colonial: presionados siempre, casi siempre imposibilitados de hablar» (90).

(77) *P.O.*, p. 226.

(78) *P.O.*, p. 227.

(79) *P.O.*, p. 174.

(80) *Ibidem.*

(81) M. CASALLA: *o. c.*, p. 58.

(82) *E.P.L.*, p. 61.

(83) *Ibidem.*, p. 64.

(84) *Ibidem.*

(85) *Ibidem.*

(86) *Ibidem.*, p. 67.

(87) *Ibidem.*, p. 66.

(88) *Ibidem.*

(89) *Ibidem.*, p. 68.

(90) *Ibidem.*, p. 69.

Prosigue Freire con una abundante aportación de datos la descripción fenomenológica de la inexperiencia democrática vivida que, en definitiva, es la resultante de un proceso histórico de alienación con el doble fenómeno concomitante alienador-alienado: la acción de un poder exacerbado «al que se fue asociando la sumisión» (91), «las exigencias de la metrópoli y el cumplimiento de sus exigencias por las colonias» (92). «Un tipo de vida rígidamente autoritario... en que se formaban y robustecían disposiciones mentales forzosamente antidemocráticas» (93); la presencia de «quien llegó a tener títulos de señor y pretende en todos dependencia de siervos» (94), la instalación «de núcleos urbanos de arriba hacia abajo» generadores de «poblaciones que asemejan rebaños» (95), «la fuerza de la gran propiedad autárquica», que con sus mecanismos de dominio «absorben y aplastan...» y producen la «indigencia de los centros urbanos» (96). «Una gran propiedad..., sobre las ya citadas bases del trabajo esclavo», limita la capacidad relacional «no sólo al exterior, sino a la que podría haberse realizado internamente» (97).

Sociedad ser-para sí-sociedad ser-para otro

Con la terminología hegeliana distingue Freire dos tipos de sociedad: sociedad «para sí» y sociedad «para el otro». La sociedad-ser para sí obra como sujeto; la sociedad-ser para otro «es simplemente objeto de otro o de otros» (98). En clave de la ontología filosófica el ser es «ser para sí», observa Freire, y rompe su dinámica constitutiva al transformarse en «ser para otro», entablando el juego relacional que Hegel denomina «conciencia servil para conciencia señorial». La razón profunda estriba en que, perdiendo el derecho de decidir, no opta y sigue las prescripciones de otro ser (99). Transportando a clave de «sociedad» esta fenomenología del ser, afirma: «La sociedad, cuyo centro de decisión no se encuentra en sí, sino en el ser de otro, se comporta con relación a ésta como un ser para otro» (100).

(91) *Ibidem*, p. 68.

(92) *Ibidem*, p. 70.

(93) *Ibidem*, p. 71.

(94) *Ibidem*, p. 68.

(95) *Ibidem*, p. 66.

(96) *Ibidem*, p. 67.

(97) *Ibidem*.

(98) *Mensaje de Pablo Freire*, 1980, p. 86.

(99) *Cambio*, p. 25.

(100) *Ibidem*, p. 26.

Con esta pérdida de sí mismo, al ser sociedad para otro, se modeliza como sociedad alienada. En esta tipologización cataloga Freire a las sociedades latinoamericanas:

«Hay en nuestros países una sombra que permanentemente amenaza... amenaza que se concretiza en la inautenticidad del compromiso. Estamos refiriéndonos a la alienación o enajenación cultural que sufren nuestros países» (101).

Seguidamente especifica las características de esta alienación:

- punto de decisión económica y cultural fuera,
- economía dependiente,
- exportadora de materias primas,
- importadora de productos manufacturados y, lo que es más grave, de ideas, de modelos.

Con estas características se clasifican como sociedades-ser para otros (102).

Tal sociedad es, en el decir de Freire, una «sociedad alienada, objeto y no sujeto de sí misma». Detecta Freire la alienación como síndrome con una sintomatología que se expresa desde «la cultura que es refleja», desde la organización política que es «vertical» hasta el analfabetismo «persistente» (103).

Pero si existen unas sociedades dependientes-alienadas es porque, simultáneamente y como causa generadora de su proceso de alienación actúan otras sociedades que dependizan las sociedades alienantes, que activan la alienación mediante el mecanismo de la «invasión cultural».

VERTIENTE PSICOSOCIAL DE LA ALIENACIÓN

La invasión cultural

¿En qué consiste la invasión cultural? Freire lo precisa en estos términos: «la invasión cultural consiste en la penetración que hacen

(101) *Sobre la Acción Cultural*, 1971, p. 108.

(102) *Ibidem.*

(102) *Ibidem.*

(103) *E.P.L.*, p. 39.

los invasores en el contexto cultural de los invadidos, imponiendo a éstos su visión del mundo» (104). Invasión es una expresión jurídica que tiene en el campo del derecho una significación precisa: «es el acto de penetrar sin derecho en un sitio careciendo del consentimiento de su dueño, y aun contra su voluntad o de arrogarse atribuciones o facultades propias de otra persona» (105).

Esta significación jurídica es transportada por Freire en clave psicológica y aplicada a un fenómeno psicosocial: la invasión cultural. Es el impulso de un yo alienador que expansiona sus dominios sobre el ámbito psicológico del yo ajeno y opera así la suplantación del yo psicológico de un pueblo, a través de una implantación estructural de dominio psicológico que lo anula como sujeto capaz de crear una cosmovisión propia. «En este sentido la invasión cultural es indiscutiblemente enajenante» (106).

Un análisis de su fenomenología nos descubre que la invasión cultural es dinamizada por los mecanismos de la violencia, en los diversos momentos de su proceso: en su génesis, en su instalación. No es Freire el primero que acentúa la significatividad de la violencia en la estructuración psicodinámica de la conducta explotadora. Fromm, cuyo pensamiento conoce y secunda Freire, lo hizo notar enfáticamente: «El tipo explotador no espera recibir cosas de los demás en calidad de dádivas, sino quitándoselas por medio de la violencia» (107).

Su nacimiento es un acto de violencia que es instaurado por aquellos que tienen en su mano el poder (108). Violencia y opresión se generan mutuamente: «una vez establecida la situación opresora, está instaurada la violencia» (109).

Pero la violencia no es estática, es un proceso vivo y activo que se desarrolla en el propio clima que crea (110) y logra su instalación

(104) El tema de la invasión cultural afrontado por Freire en distintos momentos de sus escritos; primordialmente en *P.O.*, pp. 198-218.

(105) *Diccionario* (Espasa-Calpe), t. I, p. 1877.

(106) *P.O.* p. 199. Ver, entre otras referencias explícitas, las citas de *P.O.*, pp. 43, 58, 60, 66, 70, 85.

(107) E. FROMM: *Ética y psicoanálisis*, 1957, p. 77. En su libro *El corazón del hombre* realiza Fromm un detallado estudio de la violencia. La tipologiza en cuatro modalidades: violencia lúdica, violencia reactiva, violencia vengativa, violencia compensadora. Cap. II, pp. 20-35.

(108) *P.O.*, p. 58.

(109) *Ibidem*, p. 54.

(110) *Ibidem*, p. 58.

estable porque «pasa de una generación de opresores a otra y ésta se va haciendo heredera de ella» (111). De esta manera, la violencia, una vez establecida, no produce operaciones aisladas sino que actúa como realidad permanente, generando «una forma de ser y de comportarse de los que se encuentran envueltos en ella» (112).

Con esta dinámica el propio fenómeno de la alienación delimita tipológicamente los dos modelos de sociedad:

«La sociedad matriz es la que tiene opciones, en cambio las demás sociedades sólo reciben prescripciones. Así es posible hablar de sociedad sujeto y de sociedad objeto. Esta última obra necesariamente en su comportamiento, como un satélite comandado por su punto de decisión» (113).

Cultura del silencio

A impulso de la invasión cultural, nace la «cultura del silencio».

«Cultura del silencio» es el término freireano que designa la alienación del hombre en la situación «que se genera en la estructura opresora y bajo cuya fuerza condicionante vive realizando su experiencia de objeto» (114) que «nace de la relación del Tercer Mundo y la Metrópoli» (115).

Esta interacción de sociedades, bajo el signo de la dependencia, genera un fenómeno relacional que da nacimiento a dos formas de cultura: «cultura del silencio» y «cultura de los que tienen voz» (116). «La Metrópoli habla y la sociedad dependiente es, por definición, una sociedad que no pronuncia su palabra», es una zona de silencio... Su voz no es una voz auténtica, sino un simple eco de la voz de la Metrópoli (117). La cultura del silencio es, por tanto, el resultado de relaciones estructurales entre las sociedades dominadas y las sociedades dominadoras (118), porque, en definitiva, la cultura del silencio ha sido, y continúa siendo, la estructura necesaria a la estructura de dominación (119). Este dato de interconexión causal

(111) Ibidem.

(112) Ibidem.

(113) *Sobre la Acción Cultural*, p. 72.

(114) *P.O.*, p. 229.

(115) *El mensaje de Pablo Freire*, p. 87.

(116) Ibidem, p. 88.

(118) Ibidem, p. 89.

(119) P. FREIRE: *La educación de los adultos como acción cultural* (apuntes mimeografiados), p. 40.

entre cultura del silencio y dominación adquiere en el análisis de Freire significación primordial que él acentúa en los diversos escritos, dejando al descubierto los mecanismos de la alienación que la generan.

«La cultura del silencio es una totalidad que, sin embargo, es una parte de una totalidad más amplia; la cultura del dominador... que, al hablar, le impone su palabra. Así la cultura del silencio entra en todas las dimensiones de la sociedad colonizada» (120).

Es, por tanto, una modalidad de silencio, consecuente a una modalidad de alienación.

«La cultura del silencio» no está vacía de contenidos. Al contrario. Anida dentro «el conjunto de esquemas de pensamiento y la mentalidad que se forma en el mundo campesino de la mayor parte de América Latina» (121). La estructura de la sociedad de la Metrópoli modela la estructura de la sociedad dependiente, «introyectándole sus patrones culturales, sus valores, sus mitos, su estilo» (122), negándoles el diálogo, la comunicación, pero ofreciéndoles «comunicados» (123) y actuando como freno de inhibición mediante el control de pautas extrañas —las pautas de los opresores— (124).

Desde este análisis, «la cultura del silencio» es, en el decir de Freire, una situación de «seres alienados». El elemento alienante, realidad «extraña», actúa desde «fuera», controlando el psiquismo de los oprimidos con una acción de doble efecto: apropiarse de su conciencia paralizándolo sus funciones e introduciendo patrones de pensamiento que dirigen su conducta.

Alienación e historia

El análisis de la fenomenología de la alienación se convierte así en Freire en un análisis de la historia. «La cultura del silencio» es una constante en el transcurso histórico del pueblo brasileño.

(120) Ibidem, p. 41. Escribe Freire: «En ella el modo de ser, no sólo del hombre corriente, sino también de los intelectuales, es alienado. Su visión del mundo, sus manifestaciones artísticas, sus gustos estéticos son siempre, dentro de ella, expresiones de su alienación.»

(121) A. SILVA: «La pedagogía de Paulo Freire», en *Etudes*, diciembre 1970), pp. 558 ss.

(122) *El mensaje de Pablo Freire*, p. 88.

(123) *E.P.L.*, p. 78.

(124) *P.O.*, p. 27.

«Así vivíamos todo nuestro período de la vida colonial» (125).

Afronta, por tanto, Freire un fenómeno de alienación provocado en el proceso mismo de la historia.

Sin formular en sus escritos una definición de historia, tradujo Freire en su comprensión global del hombre latinoamericano, su peculiar manera de entender la historia. El elemento determinante en el fenómeno histórico es la opción personal del hombre. En esta óptica sitúa continuamente su discurso sobre la historia: «En la medida en que el hombre decide se van conformando las épocas históricas» (126).

En la temática de la metafísica, al abordar la realidad, distinguimos una doble modalidad dialéctica: dialéctica de la realidad y del sentido. Con otra terminología, la dialéctica de la realidad se denomina evolución (127), la dialéctica del sentido recibe el nombre de historia. Ambas dialécticas son a la vez interconexas y diferenciadas: la historia no se da sin la evolución, pero, a la vez, la historia adquiere caracteres propios que le vienen dados por la libre intervención del hombre y no por mera prolongación natural del proceso evolutivo.

Desde esta referencia, «opción personal», la historia es el modo propio de estar y actuar el hombre en el ámbito de las cosas reales, individual y socialmente. La «opción personal» es factor decisivo en la dialéctica histórica, constituyéndola en una dialéctica de sentido que genera sucesos o eventos (128). El suceso es la resultante de dos elementos: uno material: las potencias o posibilidades dadas previamente, y otro formal: la «opción personal». El hombre opta por unas posibilidades que convierte en realidad. Entre la potencia y el acto, *more aristotélico*, media la apropiación optativa sobre las posibilidades previamente dadas. Así se constituye la dialéctica histórica. No es pura emergencia, es apropiación libre de posibilidades.

(125) Ibidem, p. 86.

(126) Ibidem, p. 33.

(127) «Toda esencia constitutiva —anota Zubiri— tiene como momento metafísico e intrínseco suyo, el ser además de algo, constitutivo de una sustantividad, una potencialidad genético esencial de producir otra esencia, individual o específicamente distinta.» X. ZUBIRI: *Sobre la esencia*, 1960, pp. 260-261.

(128) X. ZUBIRI: *o. c.*, cap. 38, pp. 516-517.

La dialéctica evolutiva, por el contrario, es un proceso de emergencia en el que la propia realidad natural va dando por sí misma el paso de potencia a acto. No media la opción que da sentido y genera sucesos. Tan sólo la actividad productora de hechos. Esta es la línea significada por Hegel al explicar la emergencia del espíritu desde la naturaleza:

«En el ser viviente, la naturaleza se ha consumado... El fin de la naturaleza es anularse, romper la envoltura de su existencia inmediata y sensible, quemarse como el ave fénix para renacer rejuvenecida en tanto que espíritu» (129).

Por vía dialéctica se opera la eclosión del espíritu y es el inicio de la historia: «La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo, del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza» (130). El absoluto-idea para Hegel —explicación única de todo movimiento— es la génesis de la historia que de un mismo movimiento dialéctico historia-naturaleza por mera actuación natural de unas potencialidades.

La nomenclatura dialéctica de la realidad-dialéctica de sentido no es utilizada por Freire en sus escritos. Pero el contenido de estas categorías si está presente en su cosmovisión, como veremos. Baste anotar que, precisamente por su comprensión de las diferencias existentes en esta doble dialéctica, refuerza como piedra angular de su antropología «el carácter histórico y la historicidad» como diferenciación específica del hombre (131). La anulación de esta categoría constituye la alienación, y la constante de esta negación en el desarrollo de los pueblos latinoamericanos justifica la comprensión freireana de la historia como historia alienante, en cuanto proceso generador de «sociedades alienadas» incapaces de crear proyectos autónomos de vida (132).

La comprensión antropológica de Freire comporta una clara diferenciación entre dialéctica de la realidad y dialéctica de sentido y apunta sin ambages en la dinámica de la dialéctica de sentido, al destacar tres coordenadas básicas de su pensamiento antropológico:

-
- (129) W. F. HEGEL: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, l. c., n. 377.
(130) W. F. HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la Historia*, l. c., p. 124.
(131) P.O., p. 95.
(132) E.P.L., pp. 44-45.

- El ser y el modo de ser del hombre en el mundo.
- El hombre como ser de potencialidades.
- La capacidad y el sentido de «decisión» del hombre.

El hombre es un ser en el mundo: en el mundo natural, estructural e histórico-cultural (133). Presente en la totalidad cósmica en la cual vive y pende no es un elemento lógico de la sustantividad total, tiene capacidad de «respuesta a los desafíos del mundo, con los cuales lo va cambiando», «constituyéndose en un ser de la praxis que capta y comprende la realidad y la transforma con su acción-reflexión» (134). El hombre está inscrito en un movimiento permanente cuyo punto de partida radica en el hombre mismo. «Sin embargo, como no hay hombres sin mundo, sin realidad, el movimiento parte de las relaciones hombre-mundo» (135).

No obstante, el hombre puede ser enajenado de este ser y de esta manera de ser en el mundo reduciéndose a «mero espectador de la realidad» o a «mera incidencia de la acción de otros hombres que lo transforman en cosa» (136), «sometido a condiciones concretas que lo transforman en objeto, se sacrificará al hombre en su vocación» (137).

El hombre es, por tanto, un ser de potencialidades, con «vocación ontológica» de «ser más». Con capacidad decisoria que, puesta en acción, se constituye en transformación de la realidad, en creación de la historia y de la cultura (138).

Freire asienta, por tanto, el sentido de la historia desde la dialéctica de sentido, no como un proceso de maduración natural, sino como un poder decisorio del hombre. Pero es consciente no sólo de la viabilidad de la enajenación de esta capacidad, sino de la

(133) *Acción Cultural*, p. 20.

(134) *Ibidem*.

(135) *P.O.*, p. 97.

(136) *Acción Cultural*, p. 20.

(137) *Ibidem*.

(138) *E.P.L.*, pp. 32-33. Escribe Freire: «A partir de las relaciones del hombre con la realidad, resultantes de estar con ella y en ella, por los actos de creación, recreación y decisión, éste va dinamizando su mundo. Va dominando la realidad, humanizándola, acrecentándola con algo que él mismo crea; va temporalizando los espacios geográficos, hace cultura. Y este juego de relaciones del hombre con el mundo y del hombre con los hombres... es lo que no permite la inmovilidad...»

«realidad histórica» de la misma (139). Es consciente de que el hombre no ejercita su «capacidad de decidir», «siendo expulsado de la órbita de decisiones» (140) «se ajusta al mandato de las autoridades» y se siente forzado a «conformar su conducta a la expectativa ajena» (141). «Y es precisamente cuando se les prohíbe a las grandes mayorías el derecho de participar como sujetos de la historia, cuando ellas se encuentran dominadas y alienadas» (142). Distingue entre potencialidad ontológica y posibilidad real en la distinción apuntada por Hartmann:

«La resolución de toda problemática ontológica tiene que extenderse hasta estas bases, pues lo que la vieja ontología enseñaba sobre la potencia y el acto —relación según la cual todo lo efectivo «Workliche» es la actualización (Verwirklichung) de una disposición preexistente y todo ente tiene el destino de llegar a ser lo que es según esta disposición suya, no basta ni remotamente al problema ampliado de la realidad. Trátase de introducir un nuevo concepto: el de la posibilidad real (Realmöglichkeit), que no se agota en la nueva posibilidad esencial (Wesenmöglichkeit)» (143).

La potencialidad ontológica del pueblo ha sido alienada negándosele la posibilidad de ser historizada, permaneciendo, por lo mismo, en el subdesarrollo. Pero no se trata de incapacidad natural, sino de una distorsión en el proceso de su vocación, al confundir la dialéctica histórica con la dialéctica natural (144).

INTERPRETACIÓN «PSICOLÓGICA» DE LA ALIENACIÓN

Freire intenta profundizar su análisis de la alienación y recurre a la psicología. No es Freire un psicólogo. Pero utiliza las herramientas de la psicología de distintas corrientes del pensamiento

(139) *P.O.*, p. 38.

(140) *E.P.L.*, p. 33.

(141) *Ibidem*. Estas expresiones de Freire están reproducidas en cita literal de E. Fromm en *El miedo a la libertad*, o. c., pp. 275-276.

(142) *P.O.*, p. 154.

(143) N. HARTMANN: *Nuevo concepto de realidad*, p. 112.

(144) *P.O.*, p. 38. La alienación, por tanto, acaece en el proceso mismo de la Historia, en el desarrollo mismo del pueblo, a medida que la historia del pueblo discurre con el tiempo en la colisión de una doble fuerza: «la lucha por su humanización» y «la amenaza constante por la opresión que lo ahoga» (*E.P.L.*, p. 32). Es, por tanto, la Historia entendida como proceso global del pueblo la que está afectada por la alienación.

psicológico y modeliza con ellas un escarceo psicológico con las características de una psicología dinámica, social y crítica (145).

Es psicología *dinámica*, porque intenta descubrir las fuerzas psíquicas que motivan la conducta humana, los sentimientos, las ideas, «la peculiar forma de ser y de expresarse de los que se encuentran envueltos en la opresión» (146).

Es psicología *social*, porque entiende la evolución de estas fuerzas psíquicas como un proceso de interacción entre las necesidades del hombre y la realidad social e histórica en la cual está inmerso: los oprimidos existen porque existe una situación concreta de opresión (147).

Es psicología *crítica*, sobre todo, crítica de la conciencia del hombre, de la conciencia oprimida-alienada y de la conciencia opresora-alienante (148).

Localizada la estructura sociopolítica como causa-origen y mantenimiento de la opresión-alienación, asienta Freire la incidencia de la estructura social en el psiquismo del hombre, en su dinámica relacional y en los mecanismos conductuales de los individuos (149). Recurre Freire a la psicología profunda para explicar los mecanismos del hombre alienado. Aportes del psicoanálisis de Freud: el inconsciente, el super-yo, la introyección, la identificación; elementos de la teoría fromniana: necrofilia, sadismo, carácter social...; categorías antropológico-culturales de Memmi y Fanon, valen a Freire como claves interpretativas de su análisis del «hombre alienado».

Pero, una vez más, nos topamos con el discurso de Freire, asistemático e informal, los datos que aporta desde la psicología son

(145) *P.O.*, p. 58.

(146) *Ibidem*, p. 54.

(147) *Ibidem*.

(148) Una corriente de interpretación tiende a psicologizar la «alienación». Seeman, por ejemplo, la convierte en una mera «categoría psicológica» que denomina: «impotencia», «aislamiento», «anomia», «carencia de sentido», «autoextrañación» [en «On the Meaning of alienation», en *American Sociological Review*, XXXVI (1961), pp. 753-758].

Freire, en cambio, conjuga los dos principios: el psicológico y el sociológico. Parte de los procesos socioeconómicos que, incidiendo en el psiquismo de las personas, generan procesos de relación alienada con las personas y con los objetos. Es decir, Freire distingue y conjuga en la alienación «lo subjetivo» y «lo objetivo» (cfr. sobre tema J. ISRAEL: *Teoría de la alienación*, o. c., pp. 19-22, y E. M. MIZURCHI: *Success and opportunity*, New York, 1964. En definitiva, Freire analiza la dimensión psicológica de la alienación dentro de su concepto sociofilosófico referido a un proceso social.

datos que, en su lógica estructural quedan bien hilvanados en orden a explicar el funcionamiento psicológico de los dinamismos profundos, pero, en el discurso literario, adolecen de organización.

Intentamos agruparlos componiendo, por nuestra parte, un retrato del «hombre alienado» según Freire. Agrupamos las aportaciones, dispersas y entremezcladas en sus escritos, recomponiendo tres modelos de interpretación que, asistemáticamente, están presentes en la obra freireana:

- La interpretación psicoanalítica de Freud.
- La interpretación freudo-marxista de Fromm.
- La interpretación antropológico-cultural de Memmi y Fanon.

LA INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA DE FREUD EN EL DISCURSO DE FREIRE SOBRE ALIENACIÓN

El super-yo

El super-yo (*uber-ich*) es una de las instancias de la personalidad descrita por Freud en su segunda tópica del aparato psíquico, que se forma por interiorización de las exigencias y prohibiciones parentales. «Por lo regular —escribe Freud— los padres y las autoridades análogas a ellos siguen en la educación las prescripciones del super-yo... El super-yo es construido conforme al super-yo parental y pasa a ser el sustrato de la tradición de todas las valoraciones permanentes que por tal camino se han transmitido a través de las generaciones. Adivinaréis fácilmente que importantes auxilios para la comprensión de la conducta social de los hombres... resultan de las consideraciones del super-yo» (150).

En esta teoría freudiana queda avalada la explicación freireana de la conducta social del hombre oprimido: las prescripciones recibidas e interiorizadas movilizan sus mecanismos conductuales. «Uno de los mecanismos básicos —escribe en *Pedagogía del Oprimido*— en las mediaciones opresores-oprimidos, es la prescripción... Por ello el comportamiento de los oprimidos es un comportamiento prescrito. Se hace a base de pautas extrañas a ellos —las pautas de

(149) P.O., p. 58.

(150) S. FREUD: *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis, o. c.*, III, pp. 31-38.

los opresores—» (151) y localiza Freire al sujeto activo y pasivo de la prescripción: «la élite dominadora prescribe y los dominados se guían por las prescripciones» (152).

Pero no se trata de una mera normativización externa que, de hecho, también se da en cuanto que las únicas «finalidades (de los oprimidos) son aquellas que les prescriben los opresores» (153). Hace notar Freire que se opera un proceso, primero de «fuera» a «dentro», en que las prescripciones exteriores quedan interiorizadas y que luego actúan desde el interior como fuerza dinámica de la conducta, y, una vez lograda la «internalización» —es esta la denominación preferente en Freire—, actúan de «dentro» a «fuera», como fuerza interior que dictamina la conducta externa (154). Es otra explicación freireana de un elemento de la psicología profunda: la introyección. En efecto, la investigación psicoanalítica ha evidenciado un proceso psicológico: el sujeto hace pasar, en forma fantasmática, de «fuera» a «dentro», objetos y cualidades inherentes a estos objetos (155). Es el fenómeno que ha venido a denominarse «introyección». El término creado por Sandor Ferenczi (156) fue adoptado por Freud (157).

La introyección guarda relación con la «incorporación», pero existe entre ambas una clara distinción. En psicoanálisis —como observa Laplanche— el límite corporal constituye el prototipo de toda separación entre un interior y un exterior; el proceso de incorporación se relaciona explícitamente con esta envoltura corporal. La noción de introyección es más amplia: no se trata aquí sólo del interior del cuerpo, sino del interior del aparato psíquico de una instancia, etc. Así se habla de introyección en el yo, en el ideal del yo, etc. (158). En este último sentido adopta Freire la noción de introyección:

«La introyección se transforma en la existencia de una dimensión interna, inconsciente...» (159), en la que son incorporados des-

(151) P.O., p. 43.

(152) Ibidem, p. 163.

(153) Ibidem, p. 61.

(154) Ibidem, p. 64.

(155) J. LAPLANCHE: *Diccionario de psicoanálisis*, p. 216.

(156) S. FERENCZI: *Introyección y transferencia. Introyektion und ubertragung*, 1909.

(157) S. FREUD: *Las pulsiones y su destino. o. c. III*, p. 52.

(158) J. LAPLANCHE: *o. c.*, p. 217.

de fuera «sistemas valóricos ajenos a su realidad» (160). De hecho, las circunstancias propiciaron en el pueblo «la introyección de la autoridad exterior dominadora» (161). Como efecto del fenómeno introyectivo se provoca otro proceso psicológico: la identificación (162), concepto aportado también por el psicoanálisis y apropiado por Freire en su discurso.

Identificación, en lenguaje psicoanalítico, significa, como matiza Lalande, el «acto en virtud del cual un individuo se vuelve idéntico a otro, o en virtud del cual dos seres se vuelven idénticos (en pensamiento o de hecho, totalmente o *secundum quid*)» (163). En este sentido, el término «identificación» comporta la asociación de diversos conceptos psicológicos: imitación, simpatía, contagio mental, proyección... (164). Con diversas acepciones y distintas modalidades dentro de la teoría psicoanalítica, se emplea el concepto de identificación. El propio Freud lo aplica con riqueza de matices y variadas formulaciones dentro de su significación básica de «identificarse» (165). En este sentido lo incorpora Freire, y en una triple significación: identificación con personas, identificación con un esquema de pensamiento e identificación con una forma de existir. Se da en los oprimidos y afirma «la identificación con su contrario» (166) hasta el punto que, cuando despiertan al ideal de ser hombres, «ser hombres equivale a ser opresores» (167), y en su modo de conducirse «introyectando la sombra de los opresores siguen sus pautas» (168). En *Acción Cultural* reitera el mismo concepto y resalta la interconexión existente entre el fenómeno de la «introyección» y el proceso de «identificación» como matrices de alienación (169).

(159) *Acción Cultural*, p. 11.

(160) *Ibidem*.

(161) *E.P.L.*, p. 67.

(162) *P.O.*, p. 42.

(163) J. LALANDE: *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, 1950.

(164) J. LAPLANCHE: *o. c.*

(165) La exposición más completa de Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*, 1921, cap. VII.

(166) *P.O.*, p. 42.

(167) *Ibidem*, p. 41.

(168) *Ibidem*, p. 43.

(169) *Acción Cultural*, p. 11. Escribe Freire: «Al hablar de introyección, nos estamos refiriendo a la identificación del hombre con una existencia que le es impuesta y que lo lleva a participar de una cultura eminentemente alienada y alienante. De este modo, la introyección se transforma en la existencia de una dimensión interna, inconsciente, antagonica con los factores externos del individuo. Mediante este proceso de introyección, que

LA INTERPRETACIÓN FROMMIANA EN EL DISCURSO DE FREIRE SOBRE ALIENACIÓN

Alienación y necrofilia

En el análisis de los procesos de alienación, localiza Freire en clave psicológica de abierta inspiración frommiana, el mecanismo de la «necrofilia».

Fue Fromm quien, en el campo de los estudios psicoanalíticos, dio relevancia al fenómeno de la «necrofilia». «Es extraño —escribe— que la necrofilia como orientación general no haya sido descrita nunca en la literatura psicoanalítica» (170). Sobre los principios del carácter sádico-anal y del «instinto de muerte» de Freud, la literatura frommiana, transportándolos a una dimensión socio-cultural, desarrolla un estudio sistemático de la necrofilia (171).

Literalmente «necrofilia» significa amor a la muerte. «La necrofilia constituye una orientación fundamental; es la única respuesta a la vida que está en completa oposición con la vida; es la orientación hacia la vida más morbosa y más peligrosa de que es capaz el hombre. Es la verdadera perversión: aunque está vivo, no es la vida sino la muerte lo que se ama, no el crecimiento sino la destrucción» (172). La necrofilia conlleva una multiplicidad de rasgos, pero se constituye básicamente por una orientación total, un modo intencional de ser (173).

En un texto de la *Anatomía de la destructividad Humana*, acentúa como características de la necrofilia «la tendencia a la destrucción de la vida configurada en la atracción apasionada por todo lo muerto, la pasión de transformar lo viviente en algo no vivo, la pasión por destrozarse la estructura viva» (174). Es característica del necrófilo su actitud hacia la fuerza, entendida, según la defini-

consideramos estático en cuanto no considera la dialecticidad del proceso histórico, el hombre se identifica con el sistema social vigente y dicha identificación se transforma en su propia realidad. Es en esta identificación donde radican, precisamente, las raíces de la enajenación cultural.»

(170) E. FROMM: *El corazón del hombre, o. c.*, p. 38.

(171) E. FROMM. Principalmente en *Anatomía de la destructividad humana* (1975), pp. 324-365; *El corazón del hombre*, cap. III, pp. 36-37.

(172) E. FROMM: *El corazón del hombre*, p. 45.

(173) *Ibidem*.

(174) E. FROMM: *Anatomía de la destructividad humana*, p. 330.

ción de Simone Weil, en cuanto capacidad para matar; «pero la muerte de una persona no es sólo destruirle la vida biológica, sino privarle de su libertad» (175).

En contraposición con la vida, que es crecimiento, la necrofilia destruye el crecimiento y opera en reificación de la vida convirtiendo los procesos vitales, los sentimientos y los pensamientos en cosa; el hombre necrófilo sólo se relaciona con cosas, con objetos, por lo mismo convierte en cosa a la persona y, consecuentemente, necesita poseer las cosas y los objetos hasta el punto que «si pierde la posesión, pierde el contacto con el mundo» (176).

Freire entiende que los mecanismos de dominación está activados por una actitud necrófila. «La opresión —afirma— al ser control aplastante, es necrófila. Se nutre del amor a la muerte y no del amor a la vida» (177).

El influjo de Fromm en el tratamiento de la necrofilia en Freire se detecta en la repetición del propio pensamiento frommiano recogido a veces literalmente, en referencias explícitas y en la línea básica de desarrollo temático siempre realizado en las perspectivas frommianas. No obstante, existe un dato diferenciador. Mientras Fromm desarrolla una especie de metapsicología de la necrofilia, Freire se mueve en un análisis empírico desvelando los mecanismos necrófilos activos en el contexto relacional de los países latinoamericanos, en clave de la psicología social. Tres son las características principales del reactivo necrófilo que Freire resalta: la reificación, la posesión y el sadismo.

La dominación, escribe en *Pedagogía del Oprimido*, al basarse «en una falsa comprensión de los hombres, a los que reduce a meros objetos, no puede esperarse que provoque el desarrollo de lo que Fromm denomina biofilia, sino el desarrollo de su contrario, la necrofilia» (178). «Las élites opresoras se fecundan necrófilamente en el aplastamiento de los oprimidos... Y utilizan la ciencia y la tecnología al servicio de la reificación» (179), hasta el punto que para los opresores los otros son sólo objetos, cosas (180).

(175) E. FROMM: *El corazón del hombre*, p. 47.

(176) *Ibidem*, p. 48.

(177) *P.O.*, p. 85.

(178) *Ibidem*, p. 85.

(179) *P.O.*, p. 173.

(180) *Ibidem*, p. 58.

La reificación del hombre concatena actitudinalmente en la comprensión de Freire, con la posesión y el sadismo. Es también una incorporación de la perspectiva frommiana: «El fondo del sadismo —anotó Fromm— es la pasión de tener poder absoluto e irrestricto sobre un ser vivo..., la persona que tiene un poder total sobre otro ser vivo hace de ese ser su cosa, su propiedad... El poder total sobre otro ser significa menoscabarlo, ahogarlo, malograrlo» (181).

Freire asume tal planteamiento en exacta sincronía con Fromm, afirma la interacción existente en el circuito actitudinal reificación-posesión-sadismo que él delata en la conducta opresora: el componente posesión=control surge en el opresor como una necesidad, el control, a su vez, genera la transformación en «objeto», en algo que aparece como esencialmente inanimado (182) y «esta tendencia a inanimar, que tiene su base en el anhelo de posesión, se identifica, indiscutiblemente, con la tendencia sadista» (183).

Para ratificar su aserto con el aval de un argumento de autoridad transcribe un texto de Fromm:

«El placer del dominio completo sobre otra persona, señala Fromm, es la esencia misma del impulso sádico. Otra manera de formular la misma idea es decir que el fin del sadismo es convertir un hombre en una cosa, algo animado en algo inanimado, ya que mediante el control completo y absoluto el vivir pierde una cualidad esencial de la vida: la libertad» (184).

Alienación y «carácter social»

Las características emergentes de la relación opresor-oprimido, según Freire, son correspondientes a las características que, en la teoría de Fromm, son propias de la tipología de dos formas de carácter social: la orientación receptiva y la orientación explotadora (185). No es de extrañar. En definitiva, el hombre oprimido adopta como característica relevante la receptividad, y en el hombre opresor destaca su actitud dominante.

(181) E. FROMM: *Anatomía de la destructividad humana*, o. c., páginas 290-291.

(182) *P.O.*, p. 69.

(183) *Ibidem*, p. 60.

(184) *Ibidem*, cit. a E. FROMM: o. c., p. 80.

(185) E. FROMM: *Ética y psicoanálisis* (1947), pp. 75 y 77.

Frente a la postura de los psicólogos conductistas que identifican los rasgos de carácter y los rasgos de conducta, otros psicólogos como William McDougall, R. G. Gordon y Kretschmer, destacaron el sustrato dinámico del carácter. En esta orientación dinámica resalta Freud, que elabora una teoría del carácter en cuanto complejo de impulsos que mueven la conducta pero se diferencian de ella. Combinando carácter y libido, interpreta la naturaleza dinámica de los rasgos de carácter como una expresión de su fuente libidinosa (186). En esta misma comprensión dinámica, elabora Fromm su teoría, pero con una diferencia primordial: «No se considera como base fundamental del carácter a los varios tipos de organización de la libido, sino a los modos específicos de la relación de la persona con el mundo» (187).

En esta relación persona-mundo se constituye el carácter en cuanto la energía es canalizada en un doble proceso: *asimilación* (adquiriendo y asimilando objetos), *socialización* (relacionándose con otras personas y consigo mismo) (188).

El «carácter social», en la tipología de Fromm, es el conjunto de rasgos comunes a un grupo humano, el conjunto de características psicológicas más o menos generalizadas en una sociedad y cuya matriz viene localizada no en las capacidades naturales ni en la fuerza genética, sino en las condiciones sociales y culturales de su escenario de vida. El hecho de que la mayoría de los miembros de una clase social o de una cultura compartan elementos significativos del carácter y que pueda hablarse del «carácter social», representativo del núcleo de la estructura caracteriológica común a la mayoría de los individuos de una cultura dada, demuestra hasta qué grado los patrones sociales y culturales forman el carácter (189). También insiste Freire en la fuerza modeladora del ámbito estructural que troquela a la persona al incidir en ella.

«Ciertamente, una vez instaurada una situación de violencia, ella genera toda una forma de ser y de comportarse de los que se encuentran envueltos en ella. En los opresores y en los oprimidos. En unos y en otros ya que concretamente empapados en esta situación reflejan la opresión que los marca» (190).

(186) *Ibidem*, p. 68.

(187) *Ibidem*, p. 71.

(188) *Ibidem*, pp. 70-71.

(189) *Ibidem*, p. 74.

(190) *P.O.*, p. 58.

La estructura del carácter social de orientación pasivo-receptiva se organiza con rasgos peculiares:

- el centro-eje de la persona se disloca, desquiciándolo de sí misma y situándose en el exterior,
- espera de lo exterior a él los bienes que necesita,
- la actitud de espera es meramente pasiva,
- hay pérdida de fe en sus propias capacidades para crear y producir (191).

El carácter de orientación explotadora se fundamenta en la misma premisa básica que la orientación receptiva: la persona busca el bien en el exterior a sí misma. Hay, por tanto, una coincidencia de ambos en cuanto a la dislocación del eje de la persona que lo desquicia de sí misma y lo sitúa en el exterior (192). Pero fuera de este dato coincidente tiene cada uno su diferenciación:

- el carácter receptivo espera de lo exterior a él los bienes que necesita (pero es una espera pasiva y con la conciencia de su incapacidad para crear y producir),
- el carácter explotador, al contrario, no espera pasivamente, sino que violenta al otro y lo obliga a producir a su favor (193).

En afirmaciones diseminadas a lo largo de sus textos sitúa Freire un conjunto de rasgos detectados en el ámbito relacional latinoamericano reveladores de esta doble tipología receptivo-explotadora. Su descripción recoge estas coordenadas: en la base estructural, y como génesis sociológica, está el sistema de dependencia socioeconómica implantado en el continente latinoamericano (194). La propia vertebración de tal sistema produce dos tipos de hombres: dominador y dominado, que, en dialéctica relacional, produce dominación en unos y pasividad en otros.

Los opresores desarrollan una serie de recursos mediante los cuales proponen a la «admiración» de las masas conquistadas y oprimidas, un mundo falso. Un mundo de engaños que, alienándolas más aún, las mantengan en un estado de pasividad frente a él..., masas conquistadas, espectadoras y pasivas... y, por lo mismo, enajenadas» (195). Se introyecta «el mito de la inferioridad ontológica

(191) E. FROMM: *Ética y psicoanálisis, o. c.*, pp. 75-76.

(192) *Ibidem*, p. 77.

(193) *Ibidem*.

(194) *P.O.*, p. 58.

(195) *Ibidem*, p. 181.

de los oprimidos y el de la superioridad de los opresores quienes, desde su capacidad y generosidad, son reconocidos como promotores del pueblo» (196).

Desde la dependencia relacional se promueven unos modos de comportamiento en el que la persona ha sustituido sus propias motivaciones por los intereses de otra que son los que constituyen el motivo de su forma de proceder (197). Se opera una hipoteca psicológica y el dominador aprovecha esta situación del dominado para obligarlo a rendir a su favor alargando esta situación enajenante con una estudiada instrumentalización de mitos (198).

Con estos rasgos de variada etiología y significación: unos de dinámica psicosocial, algunos de personalidad, otros de carácter, otros, en fin, de motivación subyacente de la conducta, describe Freire la doble imagen psicológica opresor-oprimido.

LA INTERPRETACIÓN ANTROPOLÓGICO-CULTURAL DE MEMMI Y FANON

Ciertamente, junto al recurso de pensadores de la psicología profunda que ya anotamos, se detecta una clara inspiración en el pensamiento de Memmi y Fanon. Fanon y Memmi desarrollaron estudios de antropología cultural con un extenso pensamiento sociopolítico y psichistórico (199). Freire, prescindiendo de los datos refereridos a los contextos concretos que ellos analizan, toma (de ellos) los principios metaantropológicos, la base de ideas aplicables, trasvasándolos a su discurso, a veces con referencia explícita a sus textos (200). La sintonía es tan intensa que algunos pasajes parecen consistir en una lectura latinoamericana de Memmi y Fanon. No es de extrañar. El propio Memmi escribía: «Descubrí que, en último término, todos los colonizados se parecen... Llegué a la conclusión de que todos los oprimidos se parecen en alguna medida» (201). Un elemento fundamental de la coincidencia de Memmi y Freire

(196) Ibidem, pp. 182-183.

(197) Ibidem, p. 42.

(198) Ibidem, pp. 181-183.

(199) F. FANON: *Piel negra, máscaras blancas*, 1960; *Los condenados de la tierra*, 1961; *Por la revolución africana*, 1965; *Sociología de una revolución*, 1968. A. MEMMI: *Retrato del colonizador. Retrato del colonizado*, 1971.

(200) Entre otras referencias: *E.P.L.*, pp. 26, 41. *P.O.*, p. 64.

(201) A. MEMMI: *Retrato del colonizado*, 1966, p. 39.

viene dado por la explicación de la existencia opresor-oprimido que ambos sitúan en la dialéctica de la contradicción.

Memmi, en su libro *Retrato del Colonizado*, precedido por el *Retrato del Colonizador*, estudia la dialéctica colonizador-colonizado. En él determina que el hecho fundamental de la misma es de carácter estructural la situación colonial cuyo componente determinante es económico: «Los motivos económicos de la empresa colonial son destacados hoy día por todos los historiadores de la colonización» (202). Memmi intenta desenmascarar a la empresa colonialista y su contenido real, el económico, frente a otros supuestos objetivos: «nadie cree ya en la supuesta misión cultural y moral» (203). Freire —acabamos de reseñarlo— coincide en idéntica evaluación: «Nuestra colonización fue, sobre todo, una empresa comercial. Nuestros colonizadores no tuvieron —y difícilmente podrían haberla tenido— intención de crear en la nueva tierra recién descubierta una civilización. Les interesaba la explotación comercial de la tierra» (204).

Según Memmi, esta estructura colonial genera colonizadores y colonizados e instituye una relación colonial que encadena al colonizador y al colonizado en una especie de dependencia implacable, configura sus rasgos respectivos y dicta sus conductas (205). Es patente esta afirmación de Memmi en el pensamiento de Freire anteriormente expuesto cuya expresión, incluso literal, es casi idéntica: «la realidad opresora implica la existencia de los que oprimen y de los que son oprimidos» (206) y «genera toda una forma de ser y de comportarse» (207). Ambos señalan, por tanto, que la existencia colonial se genera en la oposición colonizador-colonizado destacando, por tanto, en primer plano, lo que Mao-Thse-Tung ha llamado la contradicción fundamental de las fuerzas sociales (208). «La existencia de los dos aspectos de una contradicción en el proceso de desarrollo de una cosa presupone la existencia de su contrario, y ambos aspectos coinciden en un todo único» (209). La relación

(202) Ibidem, p. 55.

(203) Ibidem.

(204) *E.P.L.*, p. 61.

(205) A. MEMMI: *o. c.*, p. 40.

(206) *P.O.*, p. 44.

(207) Ibidem, p. 58.

(208) MAO THSE-TUNG: *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo*, 1957.

(209) Ibidem.

entre el colonizador y el colonizado constituye una unidad fundamental «pero, haciéndolo, indican también la naturaleza de dicha unidad: que la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna; que es ella misma afectada en lo más profundo de su ser por dichas instancias, determinante, pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos niveles y las diversas instancias de la formación social que ella misma, podríamos decir “sobredeterminada” en su principio» (210).

En esta dinámica existencial colonizador-colonizado «la existencia del colonizador exige e impone una imagen al colonizado» (211). Es un retrato-acusación del colonizado prefabricado previamente por el colonizador en «la dialéctica ennoblecimiento del colonizador-degradación del colonizado» (212). Este retrato llega a convertirse en vivencia por parte del colonizado. Se opera en él un proceso de asimilación de la imagen que le han dado de sí mismo. La imagen transmitida le viene dada por alguien con alta significación, con carga de superioridad y, por lo mismo, con fuerza para provocar la aceptación sumisa y el acatamiento (213). Se opera así un proceso identificativo de sí mismo con la imagen que le han dado de fuera. Fanon, Memmi y Freire coinciden tanto en la detección de este fenómeno psicológico alienante y su dinámica operativa como en el objetivo intencionalmente buscado: la inferiorización del colonizado.

Fanon lo explica así: «El opresor, por el carácter global y tremendo de su autoridad, llega a imponer al autóctono nuevas maneras de ver, singularmente, su juicio peyorativo en cuanto a sus formas originales de existir. Este acontecimiento, llamado comúnmente enajenación, es desde luego muy importante. Se encuentra en los textos oficiales bajo el nombre de asimilación... Culpabilidad e inferioridad son las consecuencias habituales de esta dialéctica» (214).

La explicación de Memmi es esta: «Este delirio de aniquilación del colonizado, nacido de las exigencias del colonizador, responde también a ellas y parece conformar y justificar su conducta. Más

(210) L. ALTHUSER: *La revolución teórica de Marx*, 1966, pp. 80-81.

(211) A. MEMMI: *o. c.*, p. 139.

(212) *Ibidem.*

(213) *P.O.*, p. 64, nota 2.

(214) F. FANON: *Por la revolución africana, o. c.*, p. 46.

notable y dañino es, tal vez, el eco que despierta en el mismo colonizado. Confrontado constantemente con esta imagen de sí mismo, propuesta e impuesta por las instituciones como por el menor contacto humano, ¿cómo podría no reaccionar ante ella?... Acabará por reconocerla..., tanto más cuanto admira y teme el poder de su acusador» (215).

Freire, en coincidencia con Fanon y en abierta inspiración en Memmi, a quien se refiere explícitamente en dos largas citas (216), lo expresa así: «La autodesvalorización es otra característica de los oprimidos. Resulta de la introyección que ellos hacen de la visión que de ellos tienen los opresores.» Y tras esta precisión del dinamismo de la psicología dinámica, la introyección, como génesis de esta conciencia y sentimiento de inferioridad, expone el modo concreto en que la introyección provoca su efecto mediante una dinámica de «fuera» a «dentro»:

«De tanto oír de sí mismos que son incapaces, que no saben nada, que no pueden saber, que son enfermos, indolentes, que no producen en virtud de todo esto, terminan por convencerse de su incapacidad» (217).

Junto a la convergencia entre Freire y Fanon es preciso anotar niveles de diferencia. Confluyen ambos en situar al colonizado como la imagen que el colono se ha hecho de él y le ha ofrecido. Pero al explicar este proceso, Fanon limita su análisis a una explicación filosófico-política que «se encuentra en los textos oficiales con el nombre de asimilación» (218), mientras Freire avanza de la explicación política a la clave psicológica, que él sitúa en la introyección.

La asimilación fue el objetivo del colonialismo francés y español en su empeño por mantener la estructura centralizada en el Imperio (219). Esta filosofía se diferencia de la visión británica que, con mayor pragmatismo, se abría hacia el *self-government*. El imperia-

(215) A. MEMMI: *o. c.*, p. 147.

(216) *P.O.*, p. 64.

(217) *Ibidem*, p. 69.

(218) F. FANON: *Por la revolución africana, o. c.*, p. 46.

(219) Sobre la asimilación como procedimiento de estructuración colonial puede verse FLÓREZ ESTRADA: *Examen imparcial de las disensiones de América con la España*, 1811; A. ARGÜELLES: en las Cortes de Cádiz de 17 de diciembre de 1811 en *Actas de las Cortes de Cádiz*, 1964; B. COMTANT: *Discours a la Chambre des Deputés*, 8 de enero de 1825; A. TOCQUEVILLE: *Actes du gouvernement*, sept-oct. 1840, en *Oeuvres Completes*, 1962.

lismo económico-militar toma la cobertura cultural y asume la asimilación como estructuración colonial sobre la base de la superioridad cultural y administrativa del colono. Este es el análisis fanoniano. La asimilación actuaba por canales variados entre los cuales destacan, en opinión de Fanon: los partidos nacionalistas (220) y la burguesía nacional (221). De este alienante *modus operandi* resulta, según Fanon, la inferioridad del colonizado que se traduce en «su adhesión total e incondicional a los nuevos modelos culturales pronunciando una condenación irreversible de su estilo cultural propio» (222).

Freire no contradice el planteamiento de Fanon. Al contrario. Pero realiza una lectura e interpreta el proceso desde una comprensión psicoanalítica en las claves antes referidas de prescripción-introyección. Es este proceso introyectivo el que traduce en realidad existencial la filosofía de la asimilación mediante la formación de la «conciencia dual».

La introyección realiza un trasvase de conciencias: la conciencia (del opresor) a la conciencia del oprimido, mediante la «imposición» que «transforma la conciencia receptora en conciencia hospedadora de la conciencia opresora» (223). Se opera así en la persona del oprimido una conciencia doble: la suya propia y la del opresor. Es un claro fenómeno de alienación que el opresor, hospedándose fantasmáticamente en el interior del oprimido, se apropia de su conciencia, hipotecándole su propia capacidad de pensamiento y decisión, convirtiéndolo en «ser dual» (224), «dualidad que se instala en la “interioridad” de su ser» (225) prescribiéndole desde dentro la conciencia «poseída» el comportamiento a seguir «a base de pautas extrañas a él —las pautas del opresor—» (226).

Este dualismo supone una disfunción de la conciencia porque «son ellos y al mismo tiempo son el otro yo introyectado en ellos como consecuencia opresora» (227). Esta anomia se expresa en diferentes niveles que pueden esquematizarse así:

(220) F. FANON: *Los condenados de la tierra*, 1961, cap. II, pp. 99-136.

(221) *Ibidem*, pp. 136 ss.

(222) *Ibidem*.

(223) *P.O.*, p. 43.

(224) *Ibidem*, p. 41.

(225) *Ibidem*, p. 44.

(226) *Ibidem*, p. 43.

(227) *Ibidem*, p. 45.

- desplazamiento,
- superposición,
- identificación.

El análisis freireano constata esta triple modalidad. Existe un «desplazamiento» cuando la conciencia del opresor de tal forma se apodera de la conciencia del oprimido que le paraliza sus propias operaciones. Es el proceso prescriptivo por la «imposición de la opción de una conciencia a otra» (228). Es «un momento de su experiencia existencial» en que para la conciencia invadida «ser ni siquiera es aun parecerse al opresor, sino que es estar bajo él. Es depender. De ahí que los oprimidos sean dependientes emocionales» (229).

Hay «superposición» de conciencias cuando ambas —la del expropiador y la del expropiado— expresan en su interioridad el propio punto de vista, pero termina por imponerse el dictamen del expropiador. Es un momento existencial de los oprimidos «como seres ambiguos», en parte ellos mismos y en parte el opresor que en ellos se aloja (230), que suelen «amedrentarse frente a la palabra del opresor alojado en ellos» (231).

Se produce la «identificación» de conciencia cuando el hombre alienado no sólo sigue el dictamen del expropiador, sino que lo justifica y lo valora, lo racionaliza.

La situación opresora, por un lado, «dualiza el yo oprimido, lo hace ambiguo, emocionalmente inestable, temeroso de la libertad» (232); por otra parte, actúa «manteniendo al yo dominado adherido a la realidad opresora, mitificándola». Esta situación emocional no puede sostenerse sin un recurso a la racionalización.

La racionalización es un término introducido por Jones en el lenguaje psicoanalítico. «Es un procedimiento —explica Laplanche— mediante el cual el sujeto intenta dar una explicación coherente, desde el punto de vista lógico, o aceptable desde el punto de vista moral, a una actitud, un acto, una idea, un sentimiento..., cuyos

(228) *Ibidem*, pp. 27-28.
 (229) *Ibidem*, p. 51.
 (230) *Ibidem*, p. 164.
 (231) *P.O.*, p. 175.
 (232) *Ibidem*, p. 227.

motivos verdaderos no percibe; especialmente se habla de la racionalización de un síntoma, de una compulsión defensiva, de una formación reactiva» (233). Freire recurre a este concepto al explicar la tipología de actitudes.

La creación en sí mismo de una falsa realidad, convirtiendo la realidad concreta en realidad imaginaria, la modificación de la realidad objetiva como evitación a la renuncia de intereses individuales o de clase lleva implícita una racionalización que «no niega el hecho, sino que lo visualiza en forma diferente» (234). Y explica Freire con detención el proceso: «La racionalización como un mecanismo de defensa termina por identificarse con el subjetivismo.»

Al no negar el hecho, mas distorsionar sus verdades, la racionalización «quita» las bases objetivas del mismo. El hecho deja de ser él concretamente y pasa a ser un mito creado para la defensa de la clase de quien hace el reconocimiento, que así se torna un reconocimiento falso (235). Es el fenómeno que explica la «dualidad en la cual ser es parecer y parecer es parecerse con el opresor» (236), «manteniendo una posición de “adherencia” a la realidad que se le presenta como algo omnipotente, aplastador, que lo aliena en entidades extrañas, explicadoras de este poder» (237).

(233) J. LAPLACHE: *o. c.*

(234) *P.O.*, p. 50.

(235) *Ibidem.*

(236) *Ibidem*, p. 51.

(237) *Ibidem*, p. 227.

CAPITULO V

PRAXIS Y COMUNICACION

Las vinculaciones freireanas con las filosofías de la existencia, fácilmente constatables en su temática y en las referencias bibliográficas de su discurso, quedan también de manifiesto en el tema de la comunicación humana (1). Pero, como veremos, la teoría de Freire, al interpretar la comunicación, presenta una connotación específica que la distingue de las interpretaciones existencialistas, las completa y las supera. Este elemento diferenciador de la comunicación freireana arranca de su concepción social del hombre, que rebasa el círculo cerrado de su individualidad tan propio de la filosofía de la existencia y consiste en que, abriéndose en la sociedad de los otros hombres, se convierte como tal comunicación en una praxis de transformación social: «... la palabra verdadera que es trabajo, que es praxis, es transformar el mundo... Decir la palabra, referida al mundo que se ha de transformar, implica un encuentro de los hombres para esta transformación» (2).

SUPERACIÓN DEL «YO-TÚ» BUBERIANO

Martin Buber marcó un giro en la antropología contemporánea (3), interpretando la existencia humana como estructura dialogal.

(1) En su análisis del diálogo, por ejemplo, alude explícitamente a Jaspers y cita literalmente sus palabras: «El diálogo es, por tanto, el camino indispensable no solamente en las cuestiones vitales para nuestro orden político, sino para todo nuestro ser. El diálogo sólo tiene estímulo y significado en virtud de la creencia en el hombre y en sus posibilidades, la creencia de que solamente llego a ser yo mismo cuando los demás también llegan a ser ellos mismos» (*E.P.L.*, p. 104).

(2) *P.O.*, pp. 104-105.

(3) E. BAA: *Introduction critique au marxisme*, París, 1960, p. 160.

La relación con el otro se constituye como elemento fundante (4), considerando que el ser del hombre es constitutivamente relacional: «In anfang ist die Beziehung» (5). He aquí la tesis primordial de Buber: la relación con el tú, lejos de ser solamente una relación entre otras significa la relación por excelencia, el *primum cognitum*, el hecho primario de toda interpretación antropológica (6).

En su obra *Ich und* (1922) (7), se afirma la doble relación del hombre: relación con las cosas (*Ich-Es*) y relación con otro hombre (*Ich-Die*) que se caracterizan, respectivamente, como experiencia (*Erfahrung*) y encuentro (*Begegnung*). Al distinguir con energía entre la relación «yo-tú» y la relación «yo-cosa», la filosofía de Buber plantea lo humano casi exclusivamente en la intersubjetividad, en la relación interpersonal y es aquí donde queda un hueco en la interpretación de Buber: la relación con el mundo —como hace nota Backenhoff— no alcanza un papel positivo y no queda engarzada como pieza fundamental en la dimensión interpersonal (8).

Y es precisamente aquí, en la interpretación del elemento «mundo», como elemento de la interacción interpersonal donde Paulo Freire avanza sobre Buber: «el diálogo —escribe en *Pedagogía del Oprimido*— es este encuentro de los hombres mediatizados por el mundo, para pronunciarlo no agotándose, por lo tanto, en la mera relación yo-tú» (9). «El yo dialógico..., sabe que es precisamente el tú quien lo constituye... De esta forma, el yo y el tú pasan a ser, en la dialéctica de esas relaciones constitutivas, dos tú que se hacen dos yo. En la teoría de la acción dialógica, los sujetos se encuentran para la transformación del mundo en colaboración» (10). Los sujetos dialógicos, al interrelacionarse, no tienen como objetivo último «la conquista del uno por otro, sino la conquista del mundo» (11).

(4) Los principales escritos sobre el tema están recogidos en M. BUBER: *Werke I*, München, 1962. Cfr. la excelente síntesis de P. LAÍN ENTRALGO: *Teoría y realidad del otro*, Madrid, 1961, cap. I, pp. 215-235, y también A. BABOLIN: *Essere e Alterità in Martin Buber*, Padova, 1965.

(5) «En el principio fue la relación», en *Ich und Du*, 22.

(6) J. GEVAERT: *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1974, página 41.

(7) Existe traducción española: *Yo y tú*, Edic. Nueva Visión, Argentina, 1969.

J. BÄCKENHOFF: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte ihre Aspekte*, Freiburg-München, 1970, pp. 83-99.

(9) *P.O.*, p. 105.

(10) *P.O.*, p. 219.

En la comprensión antropológica de Freire, el «mundo» es un elemento constituyente del ser del hombre. Es una tesis básica, que repite de continuo a lo largo de sus distintos escritos: «... entendemos —escribe en *Educación para la Libertad*— que para el hombre el mundo es una realidad objetiva, independiente de él...; sin embargo, el hombre no sólo está en el mundo, sino con el mundo» (12).

En este binomio hombre-mundo, cada uno de los dos elementos es constituyente del otro: «hombre y mundo, mundo y hombre están en constante interacción; el uno implicando al otro» (13). Y, por lo mismo, «como no hay hombre sin mundo, el punto de partida de la búsqueda se encuentra en el hombre-mundo» (14). Y de esta simbiosis antropológica, hombre-mundo, surge la vertiente de la comunicación, el sentido de «ser de relaciones que es» (15). Pero esta comunicación exige un encuentro entre los hombres. Este encuentro no puede darse en el vacío, se da en el mundo, «es el diálogo en que la realidad concreta aparece como mediatizadora de los hombres que dialogan» (16). Y así, asentada la tesis del papel del mundo en cuanto constituyente del diálogo, invita a un análisis más amplio sobre «la comunicación entre los hombres, el encuentro entre las conciencias; el análisis de la mediación del mundo en esta comunicación...» (17).

«SER SOCIAL» Y COMUNICACIÓN

Precisamente por esta vinculación, necesaria y creadora, del hombre con los otros hombres del mundo, la comunicación, según Freire, se realiza en un cruce mutuo de acciones sociales. Y volvemos a resaltar aquí el elemento específico de la teoría freireana: el nivel ético y objetivo de la comunicación, su traducción en praxis porque «la comunicación, si es auténtica, llega al reconocimiento del otro y al reconocimiento de sí en el otro, es decisión y compromiso de colaborar en la construcción del mundo común» (18). Estas

(11) P.O., p. 106.

(12) O. c., p. 28.

(13) A.C., p. 20.

(14) Ibidem, p. 22.

(15) P.O., p. 2.

(16) P. FREIRE: «Alfabetización de adultos», en *Educación y concientización*, Sígueme, 1980, p. 46.

(17) E.P.L., p. 126.

(18) P.O., pp. 24-25.

palabras de Freire, trasvasadas con términos similares en sus diversos escritos, son un trasunto de su concepto de comunicación que es consecuente con el concepto de hombre subyacente en ella. En efecto, el hombre, en la interpretación freireana, sólo se concibe desde su condición de «ser social». Y aquí es donde Freire se desmarca de las filosofías de la existencia. En ellas se inspiró asumiendo diversos rasgos de la antropología existencialista que Freire asigna al hombre: ser situado y fechado, el existir como un salir de sí, ser de comunicación (19). Pero al sistematizar estas notas en un modelo antropológico propio, Freire las interconecta con otras dimensiones del ser. Y en concreto con la dimensión de «ser social» que en él se constituye en categoría primordial (20).

La categoría «ser social» está presente en el desarrollo temático de la *Pedagogía del Oprimido como viga maestra* que articula diversas variantes:

- a) El hombre es un existente y coexistente que realiza su propio destino en la sociedad con otros hombres.
- b) El valor del hombre es indisociable de su condición de ser social. Por lo mismo, el patrón que mide su valor no es metafísico, sino histórico.
- c) El hombre deviene persona en la sociedad de los otros hombres y no en el círculo de su individualidad.

TIPOLOGIZACIÓN FREIREANA DE LA COMUNICACIÓN

Desde la categoría del «ser social» describe las características fenomenológicas de la comunicación, que pueden sistematizarse así:

- a) *Ontológica*: los hombres son seres que no pueden ser al margen de la comunicación, puesto que «son comunicación en sí» (21).
- b) *Intersubjetiva*: el diálogo, en cuanto expresión de la comunicación ontológica, «fenomeniza e historiza la esencial intersubjetividad» (22). «Mientras más se intersubjetiva, más densidad objetiva gana el sujeto» (23).

(19) *E.P.L.*, pp. 39, 66. *P.O.*, pp. 40, 104.

(20) *P.O.*, p. 24.

(21) *P.O.*, p. 166.

(22) *P.O.*, p. 19.

(23) *Ibidem.*

c) *Mundana*: en cuanto se da en el mundo y sólo puede darse en él porque, precisamente, al admirar y objetivar el mundo, los hombres «se reencuentran en él reencontrándose con los otros y en los otros» (24), y por lo mismo, «expresarse, expresando el mundo, implica comunicarse» (25).

d) *Presente*: como consecuencia de su «ser en el mundo», el «estar presente» es una característica propia de la comunicación auténtica que no puede permitirse la huida evasiva de la realidad. Por lo mismo, es compatible con la «soledad» pero no con el «aislamiento». La soledad favorece el que «una conciencia que es conciencia del mundo, se adentre en sí, adentrándose más en su mundo que, reflexivamente, se hace más lúcida mediación de la inmediatez intersubjetiva de las conciencias» (26).

El «aislamiento» «no renueva y revigora las condiciones de diálogo», «no personaliza porque no socializa». Por lo mismo, es irreconciliable con la comunicación (27).

e) *Práctica*: la comunicación quedaría truncada si perdiera su sentido intencional último: la praxis: «los sujetos se encuentran para la pronunciación del mundo, para su transformación» (28). La comunicación se expresa en la palabra que no puede ser verdadera si no es praxis (29). Y la praxis conlleva la acción dialógica que sólo puede realizarse en la comunicación (30). Comunicación y praxis se desarrollan en interacción recíproca.

LA INTERPRETACIÓN DE FREIRE FRENTE A LAS INTERPRETACIONES EXISTENCIALISTAS

Desde estas connotaciones fenomenológicas que Freire resalta, se configura su concepto original y propio de la comunicación. Y su originalidad destaca aún más al confrontarlo con las filosofías de

(24) *P.O.*, p. 12.

(25) *P.O.*, p. 24.

(26) *P.O.*, p. 18

(27) *P.O.*, pp. 18-19.

(28) *P.O.*, p. 219.

(29) *P.O.*, p. 103.

(30) *P.O.*, p. 220. N. BOBBIO: *El existencialismo*, FCE, México, 1974, p. 66.

El libro, publicado en italiano en 1944, fue traducido en 1948 al inglés y en 1949 al español. Utilizamos algunas de sus afirmaciones en las subsiguientes páginas de este estudio.

la existencia: mientras el existencialismo plantea la comunicación en términos marcadamente individualistas ajenos al desarrollo histórico de la sociedad humana, el pensamiento freireano la interpreta en perspectiva ética desde la interdependencia de las acciones sociales del hombre. Y es que el eje conductor de fondo es muy distinto en ambos sistemas filosóficos: mientras «el existencialismo destierra de sí el sentido de lo social que corre a lo largo de toda la historia del siglo xx» (31), Freire lo incorpora y lo asume haciendo suyas las mismas claves marxistas de interpretación y transformación de la sociedad (32).

PRESUPUESTOS DE KIERKEGAARD, HEIDEGGER Y JASPERS

En el fundamento de su investigación filosófica, puso Kierkegaard la categoría de singular (33). Es su propia categoría y recorre toda su obra: Los discursos edificantes de 1843 (34), todos los escritos pseudónimos (35), el *Diario*, en el que proclama enfáticamente: «el individuo es la categoría a través de la cual deben pasar... el tiempo, la historia, la humanidad...» (36).

El sentido básico de la categoría individuo en Kierkegaard estriba en la superación de la «abstracción» y de la masa que anula y aplasta (37).

(32) Entre otros textos: *P.O.*, pp. 46-49.

(33) «La categoría de singular está tan enlazada a mi nombre —dijo— que yo quisiera que sobre mi tumba se escribiera: “Aquel hombre singular”.» KIERKEGAARD: *Die Tagebücher*, I, p. 328.

(34) A «su lector, el individuo singular», reza la dedicatoria de los discursos edificantes.

(35) *Diario* 1849, XI/I, A 139, en *Fabro*, I, p. 819: «El asunto del “individuo” es tratado en cada uno de los escritos pseudónimos... el girar de los pseudónimos en torno a estos temas define qué es el general, el individuo, el individuo particular (la excepción), y designando el individuo particular en su sufrir y en su extraordinariedad. Así, el asesor en *Aut-aut* pone el problema de la situación excepcional del celibato. Después vinieron *Temor y temblor*, *Repetición*, *Experiencia psicológica* (ensayo en *Las etapas sobre el camino de la vida*): nuevos comentarios a la categoría del individuo.»

(36) *Diario* 1847-48, VIII, A 482, en *Fabro*, I, pp. 629-631.

(37) «El proceso de educación del género humano es un proceso de individualización...; es preciso romper ese enorme abstracto, que es el “pueblo”, con el “individuo”.» *Diario* 1847-48, VIII, A 551, en *Fabro*, I, p. 643.

«La multitud es una abstracción y no tiene manos... Cada individuo que huye en busca de refugio a la multitud, huye así, cobardemente, de ser individuo.» «Ese individuo», en *Mi punto de vista*, p. 154.

El hombre opera a través de la libertad de decisión la metamorfosis del «hombre común» en «Einselme»: «individuo singular», «único», «excepcional». Tal transformación, en el criterio de Kierkegaard, sólo se realiza optando por la alternativa de Dios: «en lo concerniente a las más altas sollicitaciones ha de atenerse el hombre exclusivamente a Dios» (38).

Existir significa decidirse en lo temporal por lo eterno. Singular es el hombre que encuentra a Dios en el apartamiento de los otros hombres. En comunicación con el infinito el «singular» no se comunica con los otros seres finitos. Los otros son la muchedumbre indiferenciada y amorfa de la cual el «singular» se aparta para ser en sí mismo y encontrar la vía de la comunicación sólo con Dios: «El yo es la síntesis consciente de infinitud y finitud que se relaciona consigo misma y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma, cosa que sólo puede verificarse relacionándose con Dios» (39).

«La fe, por tanto, es la más clara exigencia reivindicativa de la singularidad individual» (40).

Esta valoración del «singular» es común también a Heidegger y a Jaspers. Heidegger lo bosqueja en su filosofía de la «autenticidad», del hombre que reacciona frente a la conducta de la cotidianidad (41) y se crea un estado excepcional en contraposición con la manera de vivir cotidiana.

Jaspers lo resalta en su filosofía de «lo excepcional» de los hombres singulares (herejes, rebeldes) (42), «espíritus libres» (43) que se encaran con el mundo en una actitud de desdén y de apartamiento. En este apartarse de la muchedumbre, implícito en la «autenticidad» de Heidegger y en la singularidad de Jaspers, es —como hace notar Bobbio— (44) una fuga: ya no una fuga frente a sí mismo, sino frente a los otros; no los otros en abstracto como humanidad o comunidad espiritual, sino los otros como compañeros en una lucha empeñada para realizar el mundo moral y, de ese modo, superar la crisis».

(38) KIERKEGAARD: *Tabergüchen*, I, 97.

(39) KIERKEGAARD: *La enfermedad mortal*, p. 75.

(40) M. MACEIRAS: *Schopenhauer y Kierkegaard: Sentimiento y pasión*, 1985, p. 118.

(41) *Sein und Ziet*, p. 127 (Bobbio, p. 57).

(42) *Philosophie*, II, p. 292 (Bobbio, p. 61).

(43) *Philosophie*, II, p. 411 (Bobbio, p. 62).

(44) *O. c.*, p. 65.

En estas filosofías del «singular», «auténtico», «excepcional», se minusvalora la «sociedad» como espacio de encuentro del hombre con sus semejantes. Y no es que en los existencialismos no estén presentes los temas propios de una filosofía de la sociedad; el propio Kierkegaard (la sociedad es un elemento de huida y la comunicación sólo se hace posible en el encuentro con Dios) habla de la esencial participación de cada individuo en la totalidad (45). Heidegger habla de la coexistencia como estructura del ser-en-el-mundo hasta el punto que la existencia es constitutivamente coexistencia y el yo no puede existir sin «los otros» (46). Y el análisis de Jaspers se abre al concepto de comunicación entre las existencias: «el hombre por sí solo no puede ser sí mismo, y la comunicación se le hace necesidad existencial desde un «impulso a la comunicación» primigenio que le posibilita el crearse como sí-mismo» (47). Y niega Jaspers «la pura y simple singularidad» (48) a la vez que afirma la necesidad de reciprocidad en igualdad que excluya la instrumentalización del otro porque «sólo en el reconocimiento recíproco surgimos los dos como nosotros mismos» (49).

No obstante, ni el propio Jaspers, ni Heidegger, ni Kierkegaard reconocen a la sociedad como solución al problema relacional yo-tú. Se opera una exaltación del individualismo con una clara relegación de la sociedad —como conjunto de los otros hombres entre los cuales vivimos— mientras el individuo ocupa el protagonismo y el primer plano.

Así pues, el hombre en Kierkegaard sólo se encuentra en Dios; los hombres de Heidegger nunca se encuentran; los de Jaspers se encuentran, como en comunión de almas, fuera de la sociedad, fuera del mundo, fuera de la historia.

CONTRAPUNTO FREIREANO

Una simple confrontación entre las connotaciones del concepto freireano de comunicación que antes expusimos con las connotacio-

(45) S. KIERKEGAARD: *Tagebücher 1834-1855 in Auswahl*, München, Ed. Th. Haecker, 1953, I, p. 328.

(46) *Sein und Ziet*, p. 116.

(47) I, 459.

(48) *Vernunft und Existenz*, p. 50.

(49) *Philosophie*, II, p. 57.

nes de las filosofías existencialistas deja de manifiesto una diferenciación básica: la dimensión «social» como constitutiva de la comunicación, está presente en Freire, y en el existencialismo, por el contrario, está ausente.

Desde esta diferencia básica en que la filosofía freireana de la comunicación se distancia de forma global de la interpretación de las filosofías de la existencia, podemos confrontar elementos específicos de esta divergencia:

a) Freire también asume la «trascendencia» que, según su criterio, es la capacidad de la conciencia que «le permite autoobjetivarse» y a partir de ahí reconoce órbitas existenciales diferentes; distingue un «yo» de un «no-yo» (50). Esta capacidad trascendente arranca radicalmente de la autocomprensión de finitud que le lanza a la búsqueda de plenitud en la unión con su Creador (51). Pero el encuentro del hombre con Dios no significa para Freire el apartamiento de los otros hombres como en Kierkegaard. Al contrario. «La relación de la subjetividad finita que se encuentra frente a la subjetividad infinita de Dios, es el eje de todo cuanto Kierkegaard describió» (52). Tal vivencia de la fe personal es, según Kierkegaard, ajena a la historia» (53).

La postura cristiana, según Freire, es «harto revolucionaria, harto humanista, harto liberadora» y, por ello mismo, comprometida en el mundo concreto de la historia (54). La comprensión freireana de la fe excluye la vinculación directa del hombre con Dios al margen de los otros hombres y su problemática histórica:

«Una teología tiene que estar asociada con la acción cultural para la liberación, a través de la cual los hombres deben sustituir su concepción ingenua de Dios como un mito alienante por un concepto nuevo: Dios como una presencia en la historia que no impide de ninguna forma hacerse la historia de su liberación» (55).

b) El desprecio al mundo y el desdén por la sociedad —elementos de alguna de las filosofías existencialistas— no tienen cabida en

(50) *E.P.L.*, p. 29.

(51) *E.P.L.*, p. 29.

(52) M. MACEIRAS: *o. c.*, p. 118.

(53) *Ibidem.*

(54) «Concientizar para liberar», en *Contacto*, año 8, núm. 1, pp. 43-51.

(55) FREIRE: «Tercer Mundo y Teología», en *Perspectivas de Diálogo*, año 5, núm. 50, 1970, p. 305.

la concepción freireana. Por lo mismo, la «contemplación aislacionista» que surge del desprecio al mundo constituye, según Freire, «una forma de evasión, en una especie de esquizofrenia histórica (56), es despersonalizante, precisamente «porque no socializa» (57). Y, justamente, las formas contemplativas son válidas y verdaderas «cuando los hombres se encuentran en ellas empapados de realidad cuando es un apartarse del mundo meramente metódico porque se trata de encontrar una forma de admirarlo en su globalidad, continuando en él» (58).

La esfera religiosa, el contacto subjetivo del hombre finito con el Dios infinito, constituye el núcleo fundamental y globalizante de toda la obra de Kierkegaard, pero esta fe es además específica: la fe cristiana (59). La cristología destaca dos dimensiones del Cristo neotestamentario: la vertiente kenótica y la vertiente koinonial. La kénosis comporta la dimensión sacrificial de Cristo, que asume la corporalidad humana para hacerse apto para la victimación y oblación de sí mismo en la cruz (60). La koinonía comporta la presencia de Cristo como elemento de integración de los cristianos entre sí, que adquiere significación simbólica en el rito de la Cena, en cuanto comida compartida, signo de unidad, intercambio, comunión (60 *).

La fe de Kierkegaard asume la dimensión kenótica. Freire, al contrario, acentúa la koinonía del cristianismo. Desde ahí, en la búsqueda de la común-uniión, se impone la praxis de «humanización» como traducción en lo concreto de la historia del precepto fundamental de los cristianos: amaos los unos a los otros. La entrega del cristiano para Sören Kierkegaard, es una exclusiva a Dios con abandono del hombre, la entrega del cristiano para Freire comporta simultáneamente la entrega al hombre. La comunicación freirea-

(56) *P.O.*, p. 105.

(57) *P.O.*, p. 19.

(58) *P.O.*, pp. 104-105.

(59) KIERKEGAARD: *Sobre mi obra de escritor*, XVII, 1977, p. 271. Distingue Kierkegaard en el estudio religioso un doble nivel de religiosidad. La «religiosidad A», posible incluso en el paganismo, como un modo «puramente dialéctico y no paradójico-dialéctico»; y «la religiosidad B», que sitúan en la existencia cristiana desde la paradoja de la fe en Cristo (*Post-criptum*, p. 376).

(60) «... quien, existiendo en forma de Dios, no reputó como botín (codiciable) ser igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte...». Filipenses 2,6-7.

(60 *) 1.ª Cor. 10.

na se basa en el amor. Y el amor intenta crear un espacio estructural de convivencia que haga viable el encuentro relacional entre los hombres:

«La mayor y la única prueba de amor verdadero que los oprimidos pueden dar a los opresores, es retirarles radicalmente las condiciones objetivas que les dan el poder de oprimir...» (61).

Reconoce Freire, abiertamente, que se trata de una tarea que es «política y revolucionaria» (62).

c) La intersubjetividad en la filosofía existencialista, incluso en la de Jaspers, en quien el contacto con el otro es una penetración recíproca más honda, margina la dimensión objetiva, esto es, social y política. No capta el sentido de la sociedad como unión de seres que luchan juntos, como lucha y colaboración (63). Freire, en cambio, no reduce la intersubjetividad a la mera forma intimista y privada. Capta que la intersubjetividad se expresa en formas de relación numerosas y diversas (64). El hombre no es sólo capacidad de construcción de la comunidad dual por el amor recíproco. Es también capacidad de construcción de la comunidad plural, de la sociedad, que se logra mediante la acción sociopolítica empeñada en la transformación del mundo (65).

d) Alguna filosofía existencialista provoca una rebelión ante la sociedad. La rebelión y la ruptura son necesarias en el proceso constitutivo del hombre «singular», «auténtico», «excepcional». Pero es una rebelión que aleja de la sociedad dejándola en su atonía, en su ambigüedad, en su pecado. Freire, también promueve la actitud de la rebelión ante la situación social existente (66), y en tal punto que su filosofía apunta por la revolución (67). Pero el hombre rebelde con la sociedad se inserta en ella para transformarla. Su dinámica no es la disociación, sino la comunión (68).

(61) *P.O.*, p. 52.

(62) *Ibidem*, p. 74.

(63) BOBBIO: *o. c.*, p. 81.

(64) J. MÖLLER: «Menschsein als Dialogische Existenz», en *Verstehen und Vertrauen*, p. 106.

(65) *P.O.*, p. 105.

(66) *P.O.*, p. 48.

(67) *P.O.*, p. 49.

(68) *P.O.*, pp. 213, 219.

CONVERGENCIA FREIRE-MOUNIER

En este distanciamiento del individualismo existencialista coincide Freire con uno de sus más tempranos inspiradores: Mounier (69). En *El Personalismo*, sale él al paso de las teorías en boga del hombre «excepción», del hombre «singular», que se sitúan en una especie de aristocratismo de hombres solitarios (70).

La persona no se realiza en la abstracción ni desarrolla valores extraordinarios en el infinito abstracto, pues «lo extraordinario no la separa», sino que lo extraordinario se realiza «en el corazón mismo de la vida cotidiana» (71). Y llama Mounier «filosofías del desarraigo» a las filosofías de Heidegger, Sartre y Kierkegaard por este acento excesivo que cargan en las categorías de ruptura y rechazo (72). Son filosofías que se han multiplicado desde hace cien años porque recogen en su pensamiento una especie de paranoia existencial del hombre contemporáneo que vive en su medio sin una adaptación al mismo (73) y tienden a fijar como modelo humano la categoría de héroe romántico de la soledad desesperada (74).

Este desvío, que se concretiza según Mounier en la realidad de una variada tipologización, se esboza en tres planos: el individual, el social y el existencial profundo:

a) «En el plano individual, revela con frecuencia un fracaso precoz del contacto afectivo con la comunidad, por obra de una educación demasiado vejatoria, cerrada o solitaria, o, por el contrario, demasiado liberal y complaciente» (75).

(69) *Yo Freire*.

(70) «... hay que cuidarse de pensar que la más alta vida personal sea la de la excepción que alcanza, sola, como si fuese una proeza, una cumbre inaccesible. El personalismo no es una ética de los grandes hombres, un aristocratismo de un nuevo tipo, que seleccionaría los más prestigiosos logros psicológicos o espirituales para hacer de ellos los jefes altivos y solitarios de la humanidad». E. MOUNIER: *El personalismo*, p. 32.

(71) E. MOUNIER: *El personalismo*, p. 32.

(72) *Ibidem*.

(73) *Ibidem*.

(74) DENNIS DE ROUGEMONT: *L'amour et l'Occident*. Cit. por E. MOUNIER en *El personalismo*, p. 32.

(75) E. MOUNIER: *El personalismo*, p. 33.

b) «En el plano social denuncia, ya una sociedad, ya un grupo, en los que el hombre se asfixia. Más profundamente aún, expresa una ruptura íntima del sentido de la existencia» (76).

Kierkegaard, hace notar Mounier, operando una disociación entre el Ser Trascendente y la existencia cotidiana, rechaza el mundo reservando todas las fuerzas de asentimiento del Individuo al Absoluto por una suerte de fiat solitario y paradójico.

LA COMUNICACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE SARTRE

Garaudy constata el mismo déficit de la dimensión «social» en la interpretación en la comunicación de otra filosofía de la existencia: la de Sartre. «En tal concepción la especificidad de lo social y de lo histórico es inconcebible. Las relaciones sociales se reducen a una multiplicación de las relaciones personales, y no tienen un carácter histórico, sino metafísico. Sartre compara constantemente las dos especies de relaciones y las identifica: «Lo que el amo hegeliano es para el esclavo, el amante quiere serlo para la amada» (*Ser y la Nada*, pág. 438) (77).

¿Cómo se opera, según Sartre, la relación con el otro? «Mi relación con el otro es ante todo y fundamentalmente una relación de ser a ser» (78). Esto, hace notar Garaudy, es la idea maestra de Sartre (79). La relación con otro se establece fundamentalmente por una negación —el otro es el yo que no es yo—, pero no una negación exterior, sino una negación interna que afecta al ser que ella niega, «es decir, una negación que establece la distinción original de otro y de mí mismo en la medida exacta en que me determina por otro y determina a otro por mí (80).

Garaudy —a quien seguimos en este análisis— señala tres datos de la comprensión Sartriana del encuentro con el otro que explican la pérdida histórica de la relación:

a) *La vuelta a Kierkegaard*. En su crítica a Hegel, Husserl y Heidegger, propugna Sartre el retorno a Kierkegaard que «repre-

(76) Ibidem.

(77) R. GARAUDY: *Perspectivas del hombre*, 1970, p. 108.

(78) J. P. SARTRE: *Ser y la nada*, pp. 300-301.

(79) R. GARAUDY: *o. c.*, p. 105.

(80) J. P. SARTRE: *Ser y la nada*, p. 288.

senta las reivindicaciones del individuo en cuanto tal» (81). Fundamenta su crítica a Hegel en el planteamiento hegeliano del problema de la relación en el que reduce el elemento ontológico en «términos de conocimiento» (82). «Ciertamente, el idealismo de Hegel mixtificaba esas relaciones y es necesaria una crítica, pero el retorno a Kierkegaard va a privarnos de los medios esenciales de coincidir con el otro» (83).

b) *La mirada del otro como forma de relación.* Sartre reduce todo el entramado de las relaciones humanas a una sola forma de relación: la mirada, que constituye «nuestra relación fundamental con el otro» (84). Y nos presenta una tipología de personajes: el paseante, el espectador, el consumidor, como ejemplificaciones de nuestra relación (85).

Constituye un estudio tipológico de relaciones, abstracción hecha de su vertiente histórico-social, al margen del entramado sociológico en que de hecho se realizan. «Flotando por encima o por debajo de la historia real de los hombres, ya no queda entre éstos más relación que aquella que deriva de esta actitud "espectacular": la mirada» (86).

La mirada pasa a ser elemento esencial en el proceso psicológico del hombre (87). Tiene capacidad modeladora en un doble sentido: primero, porque estatifica al hombre, lo congela, lo petrifica, con-

(81) Ibidem, p. 295.

(82) Ibidem, p. 256.

(83) R. GARAUDY: *o. c.*, p. 105.

(84) J. P. SARTRE: *o. c.*, p. 428.

(85) Ibidem, p. 485.

(86) R. GARAUDY: *o. c.*, p. 106.

(87) Imaginemos que he ido, por celos, por interés, por vicio, a pegar el oído a una puerta, a mirar por el ojo de una cerradura... No hay nadie, pues, ante quien presentar mis actos para calificarlos. No son conocidos en absoluto, pero yo lo soy, y por ello llevan en sí mismos su total justificación... Pero he aquí que oigo pasos en el corredor: alguien me mira. ¿Qué quiere decir eso? Es que, de pronto, he sido alcanzado en mi ser, y que aparecen modificaciones esenciales en mi estructura...» (J. P. SARTRE: *L'etre et le néant*, Paris, 1953, pp. 317-318).

«Percibo la mirada del otro en el seno mismo de mi acto como solidificación y alienación de mis propias posibilidades» (Ibidem, p. 320).

«Por la mirada del otro, me vivo como fijado en medio del mundo, como en peligro, como irremediable. Pero yo no sé quién soy, ni cuál es mi lugar en el mundo, ni qué rostro vuelve hacia el otro ese mundo en el que yo estoy» (Ibidem, p. 327).

virtiéndolo en «objeto» (88). Y limita las capacidades, restringe las posibilidades del otro a un estrecho círculo, el que le permite ser-para-otro.

Por otra parte, la mirada me lleva a conocerme tal como me veo visto por otro y adaptarme a lo que esperan de mí (89).

c) *La ontología del «para otro»*. La tipología de relaciones presentada por Sartre corresponde a una sociedad burguesa históricamente situada con las connotaciones de individualismo, competitividad, cosificación, dominio-opresor. Sartre —acota Garaudy— «convierte en realidad ontológica la realidad histórica de la sociedad individualista en que vivimos» (90). De ahí su interpretación del «otro» y su valoración de las relaciones concretas con otro. «Cada cual es absolutamente para sí únicamente en cuanto que se opone al otro» (91).

«Desde el momento en que existo, establezco un límite a la libertad del otro» (92).

«El conflicto es el sentido original del ser-para-otro» (93).

«Cualesquiera que sean nuestros actos..., los llevamos a cabo en un mundo en el que ya está el otro y en el que yo estoy de más en relación al otro» (94).

Desde esta óptica, su estudio del «nosotros» reduce la dimensión colectiva a actitudes subjetivas, a una suma de subjetividades (95).

(88) «El otro, al surgir, confiere al para-sí un ser-en-sí-en-medio-del-mundo como cosa entre las cosas» (Ibidem, p. 106).

(89) «Tengo necesidad de otro para captar en pleno todas las estructuras de mi ser» (J. P. SARTRE: *o. c.*, p. 277).

«Qué angustia descubrir de pronto la mirada como un medio universal del que yo no puedo evadirme... Quien me ve me hace ser; yo soy como él me ve» (J. P. SARTRE: *Le sursis*, p. 320).

(90) R. GARAUDY: *o. c.*, p. 106.

(91) J. P. SARTRE: *L'être et le néant*, p. 292.

(92) Ibidem, p. 480.

(93) Ibidem, p. 431.

(94) Ibidem, p. 481.

(95) «El “nosotros” envuelve una pluralidad de subjetividades» (J. P. SARTRE: *L'être et le néant*, p. 484). «El “nosotros” es puesto a prueba por una conciencia particular» (Ibidem, p. 485). «La prueba del nosotros-objeto supone la del ser-para-otro, de la que aquella no es sino una modalidad más compleja» (Ibidem, p. 493). «La experiencia del nosotros-sujeto... depende estrechamente de las diferentes formas del para-otro y no es más que un enriquecimiento empírico de algunas de ellas» (Ibidem, p. 500).

Es, por otra parte, una derivación obligada de la propia ontología sartriana en cuya base ha incorporado el *cogito* de Descartes como «el único punto de partida posible» (96) para encontrar al otro: «Es necesario que el *cogito* me arroje fuera de él sobre otro, como me ha arrojado fuera de él sobre el en-sí... Es al para-sí al que hay que pedirle que nos entregue el para-otro..., en lo más profundo de mí mismo debo hallar, no más razones para creer en otro, sino al otro mismo como el que no es yo» (97). No sólo el yo aparece como un punto de partida para el hallazgo del otro, sino que constituye el objetivo y razón de ser del otro.

En esta dirección ontológica y en esta perspectiva individualista, la obra sartriana se abstrae del entramado social y los temas políticos se truecan planteamiento metafísicos.

CONTRAPOSICIÓN SARTRE-FREIRE

Freire parte, como Sartre, de los modos de relación de la sociedad históricamente bien determinada de su tiempo. Ambos consideran al hombre-objeto, al hombre-cosa, producto de unas relaciones de dominación y servidumbre. Pero mientras Sartre define el tipo de relaciones de su sociedad «sin que él tenga conciencia de ello» (98), Freire plantea el problema del hombre des-humanizado como «realidad histórica» (99), como problema antropológico que «asume hoy el carácter de preocupación ineludible» (100). Mientras Sartre contempla el problema relacional abstrayéndolo del contexto histórico, Freire delata las causas históricas generadoras de la situación:

a) En el análisis de la situación concreta, existencial, de la opresión, no podemos dejar de sorprender su nacimiento en un acto de violencia que es instaurado por aquellos que tienen en sus manos el poder» (101).

b) «Una vez instaurada una situación de violencia, de opresión, ella genera toda una forma de ser y de comportarse» (102).

(96) J. P. SARTRE: *L'etre et le néant*, p. 308.

(97) *Ibidem*, pp. 308-309.

(98) R. GARAUDY: *o. c.*, p. 107.

(99) P. FREIRE: *P.O.*, p. 38.

(100) *P.O.*, p. 37.

(101) *P.O.*, p. 58.

(102) *P.O.*, p.

c) «La opresión sólo existe cuando se constituye como un acto prohibitivo “al ser más” de los hombres» (103).

Mientras que para Sartre la situación de sumisión y dependencia que genera el encuentro con el otro se solidifica como «alienación de las propias posibilidades», para Freire «el hombre oprimido, a quien se le prohíbe ser», se encuentra urgido por el anhelo de búsqueda del ser (104); lejos de la solidificación sartriana, el hombre se mueve en permanente búsqueda (105).

Mientras Sartre trasvasa a nivel metafísico, el nivel fenomenológico del comportamiento relacional-histórico, hasta confundir el plano relacional concreto con el plano de principios metafísicos, Freire distingue un doble nivel del ser del hombre: el metafísico y el histórico, la dirección ontológica del ser y la obstrucción de su dinámica (106). Y, lejos de una homologación metafísica de la casuística de las relaciones históricas, juzga la relación deshumanizante como adulteración de la vocación ontológica» (107).

Mientras Sartre apuntaba la perspectiva individualista de la relación reduciendo el nosotros a una suma de subjetividades, Freire acentúa la estructura comunal del ser que «no puede realizarse en el aislamiento, en el individualismo, sino en la comunión, en la solidaridad» (108).

Mientras Sartre sistematiza, sin análisis, desde el *cogito* de Descartes, en que el otro queda asumido en la totalidad cerrada del yo dominador, Freire rompe el modelo cartesiano para que el otro pueda expresarse como otro desde la exterioridad, desde el mundo del otro, y así «pronunciar la palabra» y operar con ella la «transformación del mundo» (109).

LA COMUNICACIÓN EN LA PERSPECTIVA DE E. LEVINAS

En la interpretación freireana de la comunicación, el «otro» es, en definitiva, el elemento sustantivo, el «otro» se constituye en ca-

(103) *P.O.*, p. 56.

(104) *P.O.*, pp. 55-56.

(105) *P.O.*, p. 109.

(106) *P.O.*, p. 55.

(107) *Ibidem*, p. 38.

(108) *Ibidem*, p. 98.

(109) *Ibidem*, pp. 104-105.

tegoría primante. Por lo mismo, más que a las filosofías de la existencia, la concepción freireana se aproxima a la metafísica de E. Levinas (110). Es notoria la repercusión de Levinas en la generación de pensadores que plantean la problemática latinoamericana con una comprensión metafísica más allá de la univocidad del ser (111).

Freire no hace referencia explícita a Levinas. Tampoco emplea sus categorías —«rostro», «cara a cara»...—. No obstante, se da entre ambos un claro paralelismo (112). Una aproximación, por tanto, a la antropología interpersonal de Levinas significa un acercamiento a la ubicación y mejor comprensión del pensamiento freireano.

E. Levinas ha estructurado su antropología sobre dos coordenadas fundamentales: la ruptura con el *cogito* de Descartes y la primacía del otro.

El *cogito* de Descartes conlleva a una interpretación del hombre basada en la primacía del ego, viciada por la voluntad de poder y el mito de la totalidad (113). A. Dondeyne, analizando a Levinas (114), resalta la significación egológica del *cogito* y sus derivaciones en los diversos planos del conocimiento, ético, social y político, metafísico y religioso.

En el plano del conocimiento, la *ratio* es el principio determinante de la realidad. La realidad se reduce a la razón explicativa. De esta forma, el ego piensa un sistema racional único y el conocer la realidad significa reducir las cosas a este único sistema de conocimiento. Es una totalidad cerrada —incluye toda la realidad y excluye cualquier alteridad— y «todopoderosa para reducir esta exterioridad al concepto» (115).

(110) Nos referimos a dos de sus obras: la principal, *Totalité et infini*, 1961, y *Autrement que l'être ou au-delà de l'essence*, 1974.

(111) En esta perspectiva de pensamiento destacan, entre otros, E. DUSSEL: *Para una ética de la liberación latino-americana*, II; J. SCANNONE: *Teología de liberación y praxis popular*, 1976; J. P. MIRANDA: *Marx y la Biblia*, 1973.

(112) El paralelo entre Freire y Levinas se destacó en las Primeras Jornadas regionales de educación continua desarrolladas en Paraná (Argentina) en 1971. Cfr. J. SCANNONE: *o. c.*, p. 151, núm. 17.

(113) E. LEVINAS: *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Den Haag, 1961, pp. X-XI.

(114) A. DONDEYNE: «Inleiding tot het denken van E. Levinas», en *Tijdschrift voor filosofie*, 25 (1963), pp. 555-584.

En el plano ético, la egología, en su único intento de la autoafirmación del ego, mediatiza a los otros en orden a la utilidad que pueden reportar» (116).

En el plano sociopolítico, el «yo pienso» se traduce en un «yo conquisto», se abre a la idea de imperialismo (117).

En el plano metafísico, la antropología egológica, ignorando el verdadero encuentro con el otro, no abre espacio para la trascendencia, recorta la dimensión metafísica, cerrándose en la historia (118).

El «otro», en su calidad de primacía, constituye un segundo núcleo básico de la antropología de Levinas.

La filosofía del otro había sido concebida con la mentalidad del hombre de Occidente:

«Heidegger, como toda la historia occidental, concibe la relación con otro como jugándose dentro del destino de los pueblos sedentarios, poseedores y constructores de la tierra. La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el otro deviene lo mismo deviniendo mío» (119).

A esta actitud de «posesión» del otro del hombre occidental, Levinas opone la actitud de respetuoso acatamiento del misterio del otro, tan propia de la psicología semita de los pueblos nómadas (120). Para los semitas —hace notar Dussel— la posición primera es el «cara a cara» de un beduino que en la inmensidad del desierto divisa otro hombre; «es necesario saber esperar que la lejanía se haga proximidad para poder preguntar al recién llegado: ¿Quién eres? Su rostro, curtido por el sol, el viento de arena, las noches frías y la áspera vida del pastor nómada, es la epifanía no de “otro yo”, sino del “otro” hombre sin común semejanza con todo lo vivido por el yo hasta ese instante del cara a cara» (121).

Desde esta comprensión antropológica, Levinas estructura su antropología avanzando desde dos presupuestos:

1.º El enfrentamiento de dos categorías: totalidad y alteridad.

(116) J. GEVAERT: *El problema del hombre*, p. 43.

(117) E. LEVINAS: *o. c.*, cap. XI.

(118) *Ibidem*.

(119) E. LEVINAS: *o. c.*, p. 17.

(120) *Ibidem*. E. DUSSEL: *El humanismo semita*, pp. 110 ss.

(121) E. DUSSEL: *Método para una filosofía de la liberación*, 1974, páginas 210-211.

2.º El otro como lo trans-ontológico, lo más allá, siempre exterior a lo «mismo» (122).

Se trata de una antropología y una metafísica de la alteridad en que «el otro es absolutamente otro. El no forma parte como un número de una totalidad conmigo... Ni la posesión, ni la unidad numeral, ni la unidad del concepto me remiten a otro» (123).

Es la «lógica de la alteridad» frente a la «lógica de la totalidad». Es el «rostro» del hombre ante el «rostro» del otro, como otro, que rompe la reducción a cualquier forma de totalidad (124). Es la «epifanía del rostro» que constituye, en la comprensión de Levinas (125), el elemento básico de la metafísica de la alteridad: el otro se revela, se manifiesta. El otro no es «pensado», no es racionalmente desvelado, el otro irrumpe con su propia fuerza, se impone por sí mismo, se hace ver por su propia luz. Y por eso no se capta por descubrimiento, sino por revelación, porque el «rostro, más allá de la forma..., es una presencia viva, es expresión que no puede menos que ser reconocida» (126).

Enrique Dussel, estudioso de Levinas (127), realiza un análisis comparativo del pensamiento y las expresiones levinasianas con el parangón y significado de algunas expresiones bíblicas, no en cuanto teológicas, sino en su significación histórica, cultural, de la tradición semita-hebrea y, por tanto, en su significación filosófica (128). Sintetizamos algunos de los aspectos más destacados de su estudio:

El significado del «cara a cara» en la expresión semita. «Yahveh hablaba con Moisés cara-a-cara como el hombre que habla con un

(122) E. LEVINAS: *o. c.*, p. 17; E. DUSSEL: *El humanismo semita*, pp. 110 ss.

(123) E. LEVINAS: *o. c.*, p. 8.

(124) *Ibidem*, p. 43.

(125) E. LEVINAS: *Totalité et Infini*, pp. 201-229 y 202-228; *Ethique et Infini*, Paris, 1982, pp. 87-98; *Autrement que l'Être*, pp. 13-16, 81-84; S. PEIRO-SINO y J. ROLLAND: *La vérité nomade*, Paris, 1980, pp. 83-97; E. DUSSEL: *Para una ética de la liberación latino-americana*, Argentina, 1973 (especialmente t. II, pp. 97-144); A. FERNÁNDEZ-ZOILA: *Le visage pris aux mots*, «Emmanuel Levinas», col. Les Cahiers de la nuit surveillée (textes rassemblés par J. Rolland), Paris, 1984); A. FINKIELKRAUT: *La sagesse de l'amour*, Paris, 1984.

(126) E. LEVINAS: *Totalité et Infini*, p. 37.

(127) E. Dussel sitúa el pensamiento de Levinas como ruptura con el pensamiento filosófico occidental y apertura a una nueva clave de interpretación filosófica en la que engarza la filosofía latinoamericana de liberación. Ahí queda ubicado P. Freire a quien Dussel hace referencias continuas en sus escritos.

(128) E. DUSSEL: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973, p. 120.

íntimo» (*Exodo* 33,11) (129). Las dos nociones del texto, «cara a cara» (130) e «íntimo», están cargadas de honda significatividad: el «cara a cara», el rostro frente al rostro, el encuentro inmediato de persona a persona. En la oposición del «cara a cara» brilla la racionalidad primera, el primer inteligible, la primera significación, es el infinito de la inteligencia que se presenta (es decir, que me hable) en el rostro» (131).

El «cara a cara» es el hontanar primigenio que da sentido y organiza el mundo, más allá de la totalidad mundana, previa a ella misma y originaria (132).

Esta expresión complementa su sentido de interrelación íntima con otra expresión bíblica tan significativa de inmediatez en la cercanía: «Yo le he hablado boca a boca.» La expresión en hebreo y griego (133) significa «ante el rostro y sin vueltas» (Núm. 12,8 a.).

Pero, ¿en qué medida el otro es reducible a un concepto? ¿Son comprensibles todas las capacidades del otro? ¿No es imprevisible la libertad? «La conciencia —observa Levinas— no consiste en igualar al ser por la representación, en tender hacia la luz plena donde tal adecuación se busca, sino en superar este juego de luces —esta fenomenología— y en cumplir acontecimientos cuya última significación —contrariamente a la concepción heideggeriana— no alcanzan a desvelar. La filosofía descubre, ciertamente, la significación de estos acontecimientos, pero estos acontecimientos se producen sin que el descubrimiento (o la verdad) sea su destino; o sin que la aceptación respetuosa del rostro y de la justicia —que condiciona el nacimiento de la verdad misma— puedan interpretarse como desvelamiento» (134).

Levinas critica la primacía del sentido griego del ser: el ser como «lo visto» (idea, viene del verbo *idein*: ver); lo visto es lo comprendido (*noein*) y lo definido (*logos*), lo permanente o eterno (*aidion*). Desde ahí «lo mismo se identifica por simple oposición al

(129) El texto con su forma poética expresa el ethos del hombre.

(130) En hebreo panín el panín (Biblia Hebraica, edición de Rudolf Kittel), en la traducción griega de los Setenta: enopios enopioi (Septuaginta, edición de Alfred Rahlfs).

(131) E. LEVINAS: *o. c.*, p. 183.

(132) E. DUSSEL: *o. c.*, p. 120.

(133) En hebreo peh-el-peh, en griego stóma Katá stóma.

(134) E. LEVINASS *o. c.*, cap. XVI.

otro, constituyendo ya como parte una totalidad englobante de lo mismo y del otro» (135). Esta afirmación, nacida de un presupuesto erróneo, es también falsa, porque «el otro es absolutamente otro. El no forma parte como un número de la totalidad conmigo» (136).

LECTURA FREIREANA DE LEVINAS

Los principios de las categorías de Levinas en orden al otro están contenidos en el discurso de Freire y, a la vez, superados en sus perspectivas en cuanto la interpretación freireana es una lectura crítica de la realidad concreta latinoamericana (137). Así, mientras Levinas habla del rostro del pobre, Freire habla del pobre oprimido (138). cuestionando dialécticamente el planteamiento ético de la opresión: «al hacerse opresora, la realidad implica la existencia de los que oprimen y de los que son oprimidos» (139). Levinas nos abre ciertamente a un planteamiento ético desde el descubrimiento del otro-pobre, pero, mientras de la mano de Levinas, corremos el riesgo del reduccionismo a la esfera intimista de la relación yo-tú, Freire nos habla del «yo social de los oprimidos» (140), perspectivando una relación ético-social en que el tú son «muchos», el plural de los oprimidos, el pueblo. Mientras con Levinas la relación con el otro-pobre nos circunscribe en una interpretación ética, Freire nos descubre la vinculación estructural entre pobres y realidad social: «el yo social de los individuos se constituye en las relaciones socioculturales que se dan en la estructura» (141). Desde ahí, el planteamiento de Freire supera la frontera de la ética y avanza sobre una praxis ético-social hasta una praxis ético-política y, más aun, político-revolucionaria, porque, para él, muchas personas en esta situación «sólo pueden ser recuperadas por la revolución en el ejercicio del poder revolucionario, concientizado y concientizador, que no sólo es un poder, sino un nuevo poder, un poder que no sólo es freno necesario a los que pretenden continuar negando a los hombres, sino también la invitación valerosa de quienes quieren participar de la reconstrucción de la sociedad» (142).

(135) Ibidem, p. 8.

(136) Ibidem, p. 9.

(137) Este punto ha sido analizado por J. C. Scannone, cuya orientación seguimos, en *Teología de la liberación y praxis popular*, 1976, pp. 243-246.

(138) Sobre esta coordenada vertebrada su *Pedagogía del oprimido*, 1970.

(139) *P.O.*, pp. 48 y 201.

(140) Ibidem, p. 200.

(141) Ibidem.

(142) Ibidem, p. 207.

Por otra parte, el planteamiento de Levinas conlleva el descubrimiento del cara a cara como relación originaria de la paz que supera la dialéctica del *pólemos*. Freire abre una variante hacia la posibilidad de una política de paz que simultáneamente asume la lucha como respuesta a la opresión real de los empobrecidos. Se distancia así de Levinas, asentando un discutido planteamiento que él intenta justificar asumiendo la lucha con carácter instrumental en que trasciende la mera relación dialéctica de la lucha. No es una lucha incompatible con el amor. Es, por el contrario, una lucha necesaria si existe el amor. La argumentación freireana puede sintetizarse en estos puntos:

1.º La violencia de los oprimidos es respuesta a la violencia instaurada por los opresores negándoles a aquéllos el derecho de ser (143).

2.º La lucha de los oprimidos debe hacerse en orden a «superar la contradicción en que se encuentran» (144).

3.º El objetivo de la lucha ha de ser una superación que sea «el surgimiento del hombre nuevo, no ya opresor, no ya oprimidos, sino hombres liberándose» (145).

4.º En la superación de la contradicción opresores-oprimidos, que sólo puede ser intentada y realizada por éstos, está implícita la desaparición de los primeros, en tanto clase que oprime» (146).

5.º La lucha de los oprimidos no significa «la inversión de la opresión». No significa que los oprimidos de ayer se encuentren transformados en los opresores de hoy» (147). La lucha «sólo tiene sentido cuando los oprimidos en la búsqueda por la recuperación de su humanidad, que deviene una forma de crearla, no se sienten idealísticamente opresores de los opresores, ni se transforman de hecho en opresores de los opresores, sino en restauradores de la humanidad de ambos» (148).

(143) Ibidem, pp. 55-56.

(144) Ibidem, p. 56.

(145) Ibidem.

(146) Ibidem.

(147) P.O., pp. 56-57.

(148) Ibidem, p. 39.

6.º La diferencia estriba en que los opresores han establecido una relación de opresión «prohibitiva al ser más de los hombres», mientras que los oprimidos destruyen esta situación creada por los opresores y los detienen para evitar que vuelvan a establecer el régimen opresor» (149).

7.º La revolución es un acto de amor en tanto es un acto creador y humanizador en total sincronía con el amor (150).

8.º Más aún: «solamente con la supresión de la estructura opresora es posible restaurar el amor que en ella se prohibía» (151).

COMUNICACIÓN: PALABRA Y DIÁLOGO

Desde la significación del «otro» y su quehacer constituyente en la formación de la persona, según el pensamiento freireano —el diálogo-encuentro con el otro—, es elemento esencial de la interpretación (freireana) del existir, pues los hombres «no pueden ser al margen de la comunicación, puesto que son comunicación en sí» (152) y, por tanto, «no se hacen sino en la palabra» (153).

LA PALABRA

La palabra constituye, en la filosofía antropológica de Freire, la diferencia específica del ser del hombre. No se sitúa en la concepción más bien estática de los escolásticos que valoran la palabra en cuanto manifestación de un pensamiento a otro mediante signos. Tal concepción se restringe a una mera proposición de un objeto del pensamiento, muy propia de la *Escolástica*, siguiendo a Tomás de Aquino (154). Freire subraya el carácter dinámico de la palabra y, en la perspectiva de la filosofía y psicología del lenguaje (155), señala su esencial adalteridad y destaca su dimensión interpersonal, existencial, dinámica, práxica. En este mismo acento dinámico la

(149) *P.O.*, pp. 56 y 106.

(150) *P.O.*, p. 106, nota 1.

(151) *P.O.*, p. 107.

(152) *P.O.*, p. 166.

(153) *P.O.*, p. 104.

(154) *S. Th.*, I, q. 107, a. I. Saltando este carácter estático de la comprensión escolástica, De Lugo apunta a una comprensión dinámica de la palabra: proposición del pensamiento, comunicación, deseo de ser comprendido: *De fide*, d. I, sect. 10, n. 197 y 210.

(155) *A.C.*, p. 52.

teoría freireana coincide, en parte, con la teoría de Karl Bühler: 1.º El *contenido*: un objeto, un pensamiento, un juicio, un hecho (*Darstellung*). 2.º La *interpelación*: es llamada dirigida a alguien en demanda y provocación de una respuesta (*Appell, Auslösung*). 3.º El *descubrimiento*: de la persona, de sus actitudes internas (*Ausdruck, Kundgabe*) (156).

Brevemente, sintetizando los elementos que integran la interpretación de Freire, podemos describir la palabra, que es el ser mismo del diálogo, comporta dos elementos primordiales: acción y reflexión (157). Por lo mismo, la palabra verdadera es praxis y su objetivo: transformar el mundo (158). Y dado este juego dialéctico: persona-diálogo-praxis-transformación del mundo, concluye Freire que el existir es «pronunciar» el mundo (159). La riqueza de la condición humana queda de manifiesto en la palabra como vertiente complexiva en que confluye la pluridimensionalidad de la persona (160). Freire, consciente de su significación antropológica —en la palabra se edifica la persona humana— (161), la coloca como pieza maestra de su sistema filosófico y desarrolla un análisis fenomenológico en el que destaca elementos constitutivos y elementos éticos de la palabra. Entre los elementos constitutivos figuran:

— La palabra es un fenómeno específico y privativo del universo humano.

— Al ser la palabra elemento constitutivo del esquema antropológico, el pronunciar su palabra es propio de cada uno de los hombres.

— La palabra, como fenómeno humano, nunca se pronuncia en solitario.

— La palabra es, por sí misma, operante y transformadora.

Freire describe la palabra como la acción por la que una persona se comunica a otra para «pronunciar el mundo» (162).

La palabra es siempre interpersonal. El hombre, por la palabra, se dirige a otra persona, habla a otra persona, busca la presencia

(156) K. BÜHLER: *Teoría del lenguaje*, 1950 (2.ª), pp. 28-33.

(157) *P.O.*, pp. 104 ss.

(158) *Ibidem*.

(159) Existir humanamente es pronunciar el mundo, transformarlo. *P.O.*, p. 104.

(160) G. GUSDORF: *La Parole*, PUF, Paris, 1966, p. 20.

(161) *Ibidem*, p. 63.

(162) *A.C.*, p. 52.

del otro. Por eso, afirma Freire, «nadie puede decir la palabra solo», siempre «implica un encuentro entre los hombres» (163).

La palabra, antes que expresión, es interpelación. Dirigir su pensamiento a otro es manifestarlo en medio de una interpelación, es hacer de él la materia sobre la que se interpela a otro» (164). No puede reducirse, observa Freire, a un acto de depositar ideas de un sujeto en el otro..., ni puede ser una permuta de ideas (165). Toda palabra es una demanda de reacción.

La palabra es transformadora, y aquí radica la aportación específica de Freire en su concepción de la palabra: la reacción que la palabra demanda y, por tanto, la intencionalidad primera y última de la palabra es el mundo, su transformación, su humanización:

«Decir la palabra es transformar el mundo... La conquista implícita en el diálogo es la del mundo para sus sujetos dialógicos, no la del uno por el otro. Conquista del mundo para su humanización y la de los hombres» (166).

No excluye Freire la intersubjetividad. Es concomitante con la palabra. Pero no se limita a ella como el objetivo único a lograr. Más allá de la intersubjetividad, el objetivo de la palabra es la praxis. Se trata de «un encuentro de los hombres mediatizados por el mundo, para pronunciarlo, no agotándose, por tanto, en la mera relación yo-tú» (167).

En coherencia con esta estructura óptica de la palabra, traza Freire una fenomenología de elementos éticos y psicológicos que podrían sistematizar en diversos principios:

(163) Ibidem.

(164) E. DHANIS: «Révélation explicite et implicite», en *Gregorianum*, 34 (1953), pp. 209-210.

(165) A.C., p. 53. La necesaria presencia interpersonal es acentuada por los fenomenólogos de la palabra. Entre otros, J. DELANGLADE: «Essai sur la signification de la parole», en *Signe et Symbole*, Neuchatel, 1946, pp. 22-24; G. GUSDORF: *La parole*, París, 1956, pp. 74-75; R. MEHL: *La rencontre d'autrui*, Neuchatel, 1955, pp. 21-23; A. BRUNNER: *La personne incarnée*, París, 1974, p. 266; C. LE CHEVALIER: *La confiance et la personne humaine*, pp. 40, 85-88, 179; G. MARTELET: «L'homme comme parole et Dieu comme révélation», en *Cahiers d'études bilogiques*, 6-7 (1960), pp. 167-168; G. AUZOU: *La Palabra de Dios*, Madrid, 1964, p. 463.

(166) A.C., pp. 52-53.

(167) P.O., p. 105.

1.º Fenomenología desde los constitutivos de la palabra. En *Pedagogía del Oprimido* el propio Freire grafica, en un cuadro sinóptico, el proceso conformativo de la palabra.

palabra	{	(b) reflexión-sacrificio	}	(a) de la acción: Palabrería, verbalismo
		(a) acción-praxis		(b) de la reflexión: activismo (168).

Estas dimensiones constitutivas de la palabra —acción-reflexión— generan su autenticidad cuando están presentes en ella en «interacción radical». Si, por el contrario, se opera una dicotomía entre ambos elementos, la palabra se desvirtúa, se hace inauténtica. Su inautenticidad se concretiza en «verbalismo» al vaciarse de su dimensión activa o en «activismo» al sacrificar la «reflexión» (169). Esta prostitución de la palabra genera formas inauténticas de existir, niega la praxis verdadera e imposibilita el diálogo (170).

La autenticidad, por tanto, es la resultante de un proceso de gestación de la palabra en el que se implica la dinámica de la persona total:

1. Una percepción integral que alumbra el conocimiento objetivo de los fenómenos de su mundo.
2. El ejercicio de un pensamiento reflexivo que coordine la reflexión y la intuición. Es la implicación subjetiva de la percepción.
3. La praxis. El compromiso.

2.º En cuanto elemento estructurante del esquema antropológico universal. El esquema antropológico común al ser hombre, hace presente en cada individuo cada uno de sus elementos, al concretarse en cada persona.

La palabra, por tanto, deviene dimensión propia cada persona. Y aquí radica el derecho de cada hombre a «expresar su palabra» (171), que se constituye en derecho primordial, en exigencia existencial (172).

(168) *P.O.*, p. 103.

(169) *P.O.*, p. 104.

(170) *Ibidem.*

(171) *Ibidem.*, p. 105.

(172) *Ibidem.*

3.º Pero este derecho de cada individuo a expresar su palabra, no significa que la «palabra» sea un fenómeno individual. Es un fenómeno comunitario. La palabra —reitera Freire— se expresa con los otros. Adquiere su significación en el encuentro solidarizado de los hombres para un fin común: la transformación del mundo (173).

DIÁLOGO

La palabra es elemento constitutivo del diálogo. No existe palabra sino en el diálogo. No hay diálogo sin palabra. Aun más, de la palabra podemos decir que es el diálogo mismo (174).

Supuesta la simbiosis palabra-diálogo, el diálogo, según Freire, participa de las características de la palabra. No obstante, él ha querido precisar algunas connotaciones del proceso dialógico. Aborda el tema en sus distintas obras y, de modo primordial, en tres de sus escritos: *Educación como Práctica de la Libertad* (175), *Acción Cultural* (176), *Pedagogía del Oprimido* (177). ¿Qué entiende Paulo Freire por diálogo? «Es una relación horizontal de A más B. Nace de una matriz crítica y genera crítica (Jaspers). Se nutre del amor, de la humildad, de la esperanza, de la fe, de la confianza. Por eso el diálogo comunica. Y cuando los polos del diálogo se ligan así, con amor, esperanza y fe uno en el otro, se hacen críticos en la búsqueda de algo. Se crea, entonces, una relación de simpatía entre ambos. Sólo ahí hay comunicación» (178).

En esquema sinóptico lo precisa así:

A más B = Diálogo

comunicación
intercomunicación

Relación de «simpatía» entre los polos en busca de algo. Matriz: amor, humildad, esperanza, fe, confianza crítica.

(173) *Ibidem*, pp. 104-105.

(174) *Ibidem*, p. 103.

(175) *E.P.L.*, pp. 103-105.

(176) *A.C.*, pp. 51-60.

(177) *P.O.*, pp. 103-110.

(178) *E.P.L.*, p. 104.

Antidiálogo

Relación	A	
de «simpatía»	C	sobre
quebrada	C	
	B	= comunicado

Matriz: desamor sin humildad, desesperanzado, sin fe, sin confianza, acrítico (179).

Señala Freire, por tanto, como objetivo primario del diálogo, el mismo que, como primario, señaló en la palabra «la pronunciación del mundo». Se realiza a modo de gestación, desde la fusión de los sujetos dialógicos. Para el logro de esta simpatía es preciso un conjunto de actitudes que posibiliten el nacimiento del diálogo: amor, fe, esperanza, humildad.

Amor

Es esencial. Está en juego un acto de creación que es imposible sin amor. Se orienta en tres direcciones:

— Los propios sujetos. «El hecho de ser ambos sujetos objetos de amor, uno del otro, los hace sujetos del actor del amor» (180).

— El hombre. El amor es compromiso con los hombres. «Dondequiera exista un hombre oprimido, el acto de amor radica en comprometerse con su causa» (181).

— El mundo. Si no amo el mundo, no puedo dialogar. El diálogo restaura el amor en el mundo. Pero existe una forma ineludible: la supresión de la situación opresora (182). El amor verdadero se opone al *status quo* deshumanizante e intenta la transformación estructural, consciente de que «solamente con la supresión de la situación opresora es posible restaurar el amor que en ella se prohibía» (183).

Esta orientación del amor es propia del amor «sano». Pero se da una tipología de formas insanas de amor que constituyen una

(179) *E.P.L.*, p. 104, n. 6-7.

(180) *A.C.*, p. 54.

(181) *P.O.*, p. 107.

(182) *Ibidem.*

(183) *Ibidem.*

«patología amorosa: sadismo en quien domina, masoquismo en los dominados» (184).

Fe

El sentido freireano sobre fe-diálogo, podemos sintetizarlo en cuatro criterios:

1.º La fe implica una hipótesis sobre el hombre: la persona humana tiene en sí mismo un potencial en orden a ser, crecer, hacer, crear, transformar (185).

2.º Este potencial de crecimiento puede estar bloqueado por situaciones concretas. Y, también entonces, es un reto para la fe (186).

3.º La fe en el hombre es un «*a priori* del diálogo». Es una actitud previa. «El hombre dialógico tiene fe en el hombre antes de encontrarse con él» (187).

4.º La ausencia de fe en el hombre destruye el diálogo. Lo convierte o en farsa o en paternalismo (188).

Esperanza

Tampoco hay diálogo sin esperanza. Y aduce Freire diversos principios:

1.º La esperanza nace de la «inconclusión» del hombre y es el motor que lo lanza en incesante búsqueda.

2.º Tal búsqueda sólo puede realizarse «en comunión con los demás hombres».

(184) *P.O.*, p. 106.

(185) *A.C.*, p. 65.

(186) *Ibidem.*

(187) *Ibidem.*

(188) En este dato hace Freire un recurso a Jaspers, cuyas palabras transcribe: «El diálogo es, por tanto, el camino indispensable no solamente en las cuestiones vitales para nuestro orden político, sino para todo nuestro ser. El diálogo sólo tiene estímulo y significado en virtud de la creencia en el hombre y en sus posibilidades, la creencia de que solamente llego a ser yo mismo cuando los demás también lleguen a ser ellos mismos» (*E.P.L.*, página 104).

3.º La opresión hace inviable la búsqueda.

4.º El «orden injusto» no debe ser razón para justificar la desesperanza, ha de ser acicate motivante hacia la praxis humanizante.

5.º Esperanza y lucha se retroalimentan.

6.º La desesperanza destruye el diálogo, pues los sujetos del diálogo nada esperan de su quehacer (189).

Humildad

«No hay, por otro lado, diálogo si no hay humildad.» La «pronunciación» del mundo con la cual el hombre lo recrea permanentemente, no puede ser un acto arrogante (190).

Estas expresiones de Freire, en *Pedagogía del Oprimido*, se fundamentan en principios básicos de *Psicología de la Comunicación*.

El proceso comunicacional sólo es posible entre dos o más personas, sujetos conscientes de un intercambio mutuo, conscientes de una interdonación de persona a persona sujetos con conciencia mutua de interacción.

Una persona en orden a un ser inanimado puede influir y someterle a un modelaje como el hombre que pule una piedra, pero en tal influjo no existe relación intersubjetiva porque no existe el fenómeno de dos conciencias intercomunicadas.

En esta relación persona-cosa se opera un influjo unilateral de la persona que modifica su ambiente, transforma cosas y es consciente de su acción, mientras por parte de la cosa modificada sólo se ofrece la resistencia pasiva de la materia.

La interacción entre «individuo-individuo» e «individuo-grupo» supone el proceso consciente de personas en mutuo intercambio

(189) *P.O.*, pp. 109-110. En *Acción Cultural* insiste en la conexión diálogo-esperanza. «¿Dialogar por qué, para qué, si nada espera? Si para él todo seguirá como está, el mundo, el hombre siguiendo su mismo ritmo; si nada cambiará y hasta es mejor que no cambien, ¿para qué dialogar

La esperanza en que la vocación del hombre es la transformación del mundo con su palabra, acción que mueve al diálogo, que desaparece si esta esperanza perece.

Fuera de esta esperanza en un hombre responsable, cuyo llamamiento es ser sujeto, caemos en la manipulación y ya no hay diálogo» (*A.C.*, p. 56). (190) *A.C.*, p. 54.

de influjos. Supone, por tanto, un proceso por el que un individuo percibe y responde a otros, que a la vez le perciben y responden a él.

Este proceso interaccional supone, por tanto, una capacidad de comunicación y una participación en marcos de referencias comunes, y un contexto psicológico propicio para la participación de igual a igual.

En orden al diálogo se puede partir desde tres actitudes hipotéticas de situación psicológica con respecto al otro:

- de igual a igual,
- de superior a inferior,
- de inferior a superior.

Pero en una actitud de arrogancia la concreción de esta triple hipótesis se realizó de hecho en la situación de superior a inferior.

Por lo mismo, desde tal actitud arrogante, «el diálogo —dice Freire— como encuentro de los hombres para la tarea común de saber y actuar se rompe, porque sus polos (o uno de ellos) pierde la humildad» (191). Y en *Acción Cultural* afirma rotundamente: «La autosuficiencia es incompatible con el diálogo» (192).

(191) P.O., p. 107.

(192) A.C., p. 55. Desde estos principios desciende Freire a la iluminación de actitudes antidialógicas del contexto existencial de su realidad sociohumana.

¿Cómo puedo dialogar, por ejemplo, si alieno la ignorancia, esto es, si la veo siempre en el otro, nunca en mí?

¿Cómo puedo dialogar si me reconozco como un hombre diferente, virtuoso por herencia, al frente de los otros, meros “ellos”, a quienes no veo como “yo”?

¿Cómo puedo dialogar si me siento participante de un “ghetto” de hombres puros y de hombres sabios, propietarios de la virtud y el saber, para quienes todos los que estén fuera son unos enfermos del alma o de la inteligencia, son “esa gente” o son “nativos” inferiores?

¿Cómo puedo dialogar, si parto de que la “pronunciación” del mundo es tarea de hombres selectos y que la presencia de las masas populares en la historia es señal de su deteriorización, la que debo evitar?

¿Cómo puedo dialogar, si me cierro a la contribución del otro, que jamás reconozco, y hasta me siento ofendido con ella?

¿Cómo puedo dialogar si temo la superación y con sólo pensar en ello sufro?

¿Si, a priori, admito y afirmo que los campesinos y los obreros son absolutamente ignorantes, incapaces, cómo puedo dialogar con ellos?» (A.C., pp. 54-55).

CAPITULO VI

PRAXIS Y REVOLUCION

La praxis deviene en Freire conciencia crítica y, concomitantemente, compromiso histórico. En cuanto conciencia crítica, desvela la realidad y descubre la estructuración de la sociedad en clases sociales como elemento generador de la opresión de los hombres. En cuanto compromiso histórico, la praxis se inserta en la objetividad opresora promoviendo en ella un proceso de liberación que implica la revolución y la violencia.

Esta praxis revolucionaria connace, según Freire, del propio proceso de concientización. La propia validez de la concientización, por tanto, hubiera significado, por sí misma, la legitimación racional de la revolución. No obstante, el discurso freireano sobre revolución y violencia va acompañado con una reflexión ética. Sus principios, informalmente expresados en los diversos escritos de Freire, no constituyen, por supuesto, un tratado sistemático de ética. Pero adquieren a lo largo de su análisis tal relieve que la comprensión del discurso freireano sobre revolución y violencia, no puede entenderse sin prestar atención a la ética de la praxis revolucionaria.

MODELOS ÉTICOS Y LA ÉTICA DE FREIRE

Los principios éticos que direccionan la orientación freireana surgen desde dentro de su proyecto humanista. Y, coherentemente, están acordes con su idea del hombre. La configuración en la historia de los diversos modelos éticos va emparejada, por un lado, con la idea de hombre vigente en cada época, como afirma Aran-

guren (1), y, por otra parte, surgen como respuestas a la situación social de los distintos momentos de la historia, como observa Sánchez Vázquez (2). Freire, preocupado por la realización de la persona en el marco de problemas en un peculiar momento histórico, normativiza una trayectoria ética en la perspectiva del hombre concreto, contextualizado en un ámbito sociohumano peculiar. Por lo mismo, no es de extrañar que no le valgan modelos éticos humanistas de otras épocas (3).

El modelo aristotélico

El modelo del hombre «virtuoso» propugnado por Aristóteles (4), tan enraizado en la conciencia moral de Occidente, no ofrecía las referencias válidas a la intuición fundamental de Freire. Por cuatro razones primordiales:

1.^a El ideal ético de Aristóteles es radicalmente elitista en orden a un reducido grupo aristocrático (5). Freire, al contrario, orienta al pueblo. El propio pueblo tiene el deber de superar la existencia de las «élites dominadoras» y, por otro lado, ni tan siquiera las élites liberadoras tienen sentido sino en cuanto logren la incorporación en el pueblo fundiéndose con él (6).

2.^a Mientras Aristóteles defiende un modelo ético clasista, que acepta y legitima las diferencias de clase, Freire propugna como

(1) J. L. L. ARANGUREN: *Ética*, Madrid, 1972, pp. 83-84.

(2) A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ: *Ética*, Barcelona, 1969, p. 249.

(3) Marciano Vidal clasifica los grandes modelos éticos de configuración humanista en tres categorías: el hombre «virtuoso», según Aristóteles; el hombre «del deber», según Kant, y el hombre «nuevo», según Marx. *O. c.*, p. 20.

(4) ARISTÓTELES: *Moral. La gran moral. Moral a Eudemo*, Buenos Aires, 1948; *Ética nicomaquea. Política* (México, 1969). Entre los diversos comentarios sobre la moral aristotélica señalamos: J. L. L. ARANGUREN: *o. c.*, páginas 250-280; W. F. R. HARDIE: *Aristotele's ethical theory*, London, 1968; W. Ross: *Aristóteles*, Buenos Aires, 1957, pp. 268-334.

(5) «El auditorio de Aristóteles consiste en una pequeña minoría ociosa. Ya no nos enfrentamos con un *telos* de la vida humana como tal, sino con el *telos* de una forma de vida que presupone un cierto tipo de orden jerárquico y también una visión del universo en la que el reino de la verdad intemporal es metafísicamente superior al mundo humano del cambio, la experiencia sensible y la racionalidad ordinaria» (MACINTYRE: *Historia de la Ética*, Buenos Aires, 1970, p. 80).

(6) *P.O.*, p. 161.

objetivo básico la erradicación de clases sociales en cuanto constituyen el elemento objetivo generador de infelicidad.

3.^a La ética aristotélica está en referencia a una sociedad ausente de conflictos, sin contradicciones, en calma. Freire, en cambio, se refiere a una sociedad conflictuada desde sus cimientos.

4.^a La imagen normativa de Aristóteles no sólo prima a la teoría, sino que menosprecia la praxis. Contra esta normativa aristotélica choca frontalmente la comprensión freireana que entiende la praxis como elemento constitutivo del hombre y asevera la indisociabilidad del binomio teoría-praxis.

El modelo kantiano

Un segundo modelo ético humanista, el formulado por Kant (7), fundamenta la normativa de la persona en la categoría del «deber». De la ética kantiana brota una imagen normativa del hombre cuyos puntos cardinales son: desinterés, radicación en la voluntad y primacía del deber. La interpretación del hombre como un fin en sí y la consideración de las relaciones interpersonales como un reino de los fines en sí constituyen, según la concepción kantiana, el fundamento de una ética de la persona.

«La ética de Kant, ha escrito Maritain, es la obra más general y potente que los tiempos modernos hayan edificado en materia de filosofía moral» (8). En su ética, el hombre como valor absoluto y la autonomía moral de la persona ocupan la primacía de sus supuestos.

No obstante, se han emitido en su contra diversas anotaciones críticas. Entre ellas cabe destacar, como suscribible desde la teoría freireana de la praxis, la crítica marxista que acusa a Kant de reflejar los criterios de la burguesía alemana de su tiempo.

(7) M. KANT: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, 1967; *Crítica de la razón práctica*, Madrid, 1963; F. CUBELLS: «Kant: consideraciones éticas en torno a su inversión copernicana», en *Estudios de Metafísica* (Valencia, 1971-72), pp. 47-63; I. MANZANO: «Las dimensiones metafísicas de la persona, según Kant», en *Antoniano*, 46 (1971), pp. 443-485.

(8) J. MARITAIN: *La filosofía moral. Examen histórico crítico de los grandes sistemas*, Madrid, 1966, p. 157.

El comportamiento moral es concebido por Kant como propio de un sujeto autónomo y libre, activo y creador. Pero «Kant —objeta Marx— se daba por contento con la simple “buena voluntad”, aunque no se tradujera en resultado alguno y situaba en el más allá la realización de esta buena voluntad» (9). Los principios freireanos de la praxis con su exigencia de inserción transformadora de la realidad, van más allá de la «buena voluntad» así entendida.

El modelo marxista

Un tercer modelo ético humanista se formula dentro del ideal moral «revolucionario» para el hombre alienado, según Marx. Freire, al coincidir básicamente con los postulados sociohistóricos de la filosofía de Marx, concuerda, por lo mismo, con varios de los criterios de la ética marxista del «Hombre Nuevo» (10).

El modelo ético marxista parte de su concepción antropológica. Prescindiendo de la cuestión de la existencia o no existencia de una moral en Marx, paralela con el debate sobre la existencia o no de la vertiente humanista (11), la imagen normativa del hombre se sintetiza en tres rasgos básicos de su antropología: la praxis, la alienación y el hombre nuevo (12).

Con la supresión de toda alienación adviene el surgimiento de una sociedad plenamente humana. El ideal marxista del hombre se resume, conforme observa Marek Fritzhand, en tres características, señaladas por el propio Marx: «total», «personal», «autoacti-

(9) K. MARX-F. ENGELS: *La ideología alemana*, Montevideo, 1969, p. 212.

(10) E. FROMM: *Marx y su concepto del hombre*, México, 1975; E. KAMENKA: «El humanismo de Marx y la crisis de la ética socialista», en *Humanismo Socialista*, 1971, pp. 135-148; SUNJARRO: *La concepción del hombre en Marx*, 1975; C. I. GOULIANE: *El marxismo ante el hombre*, 1970; K. KOSICK: *Dialéctica de lo concreto*, 1976; VANCOURT: «Antropologie Thomiste et Antropologie Marxiste», en *Melanges de Science Religieuse*, 31 (1974), páginas 174-175; A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ: *Ética*, 1969, pp. 272-275.

(11) J. L. L. ARANGUREN: *El marxismo como moral* (Madrid, 1968); W. ASH: *Marxismo y moral* (México, 1969); G. BESSE: *La morale selon Kant et selon Marx* (Paris, 1963); R. GARAUDY: *Qu'est ce que la morale marxiste* (Paris, 1963); E. KAMENKA: *Los fundamentos éticos del marxismo* (Buenos Aires, 1972); R. RUBEL: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, 2 t. (Buenos Aires, 1974); J. PIEGSA: «Marxistische Ethik auf der Suche nach ihrem Proprium», en *Theologie und Glaube*, 65 (1975), pp. 351-365.

(12) Ver nuestro capítulo IVº.

vo» (13). Tales rasgos vendrán cumplidos con la superación de la actual alienación del trabajo generada por las relaciones de producción y la división en clases (14).

En cuanto a los planteamientos éticos, Freire coincide con Marx en afirmar la necesidad de superar la alienación. Pero mientras Marx restringe la comprensión de la alienación a los límites de la economía, Freire amplía la perspectiva a dimensiones psicológicas, personales y psicosociales (15). Mientras Marx se polariza en la dependencia nacida de la diversidad de clases y localiza en la lucha de clases la clave de la liberación, Freire amplía el campo de la lucha de liberación que «comprende a la vez a cada uno, la lucha de clases, el enfrentamiento entre países subdesarrollados y potencias subdesarrollantes, entre nuestras posibilidades latinoamericanas y los poderes del norte» (16). Mientras en Marx la relación entre individuo y sociedad no siempre mantiene una dialéctica correspondiente, Freire destaca las características de la «autonomía humana», de «la libertad», etc. (17). Si la ética de Marx se sitúa en el horizonte de la trascendencia de la sociedad futura, Freire fundamenta sus principios éticos en la interpretación cristiana de la trascendencia (18).

EL PROYECTO MORAL DE HUMANIZACIÓN

No coincide Freire con el proyecto moral de humanización conforme a los planteamientos clásicos, tradicionales, cuya matriz generadora ha sido casi exclusivamente la Iglesia. La crítica freireana se ha planteado en los siguientes términos:

1.º No es posible aceptar la neutralidad de la Iglesia y la neutralidad del proyecto educativo de humanización. Las iglesias y la educación, hace resaltar Freire, no son entes abstractos, sino instituciones y quehaceres insertados en la historia. No puede comprenderse el quehacer educativo independientemente del marco histórico en el que se da y de su inevitable condicionamiento a las

(13) MARCK FRITZHAND: «El ideal de hombre, según Marx», en *Humanismo Socialista*, pp. 193 ss.

(14) *Ibidem*.

(15) Ver nuestro capítulo IVº.

(16) P. FREIRE: *Acción cultural liberadora*, p. 2.

(17) *P.O.*, p. 43.

(18) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, o. c.

fuerzas del desarrollo histórico y social. Tales proyectos humanizantes no existen abstractamente, metafísicamente; sus objetivos, métodos y procesos no son ideas puras, esencias por encima de la existencia concreta del mundo mismo (19). «En el momento en que tomamos en serio estas afirmaciones ya no podemos aceptar la neutralidad de las iglesias frente a la historia, como tampoco la neutralidad de la educación.» Tal concepto de neutralidad adolece de un idealismo subjetivista a niveles de teoría y, en el plano objetivo, se traduce contradictoriamente en el ejercicio de «una actividad política en favor, lógicamente, de las clases dominantes y en contra de las clases dominadas» (20).

2.º Rechaza los proyectos éticos de humanización planteados en un plano «superestructural» como un problema que atañe sólo a la formación de la conciencia. «La conciencia —objeta Freire— no es la creadora arbitraria de la realidad como piensa el idealismo subjetivista» (21). El cambio de las conciencias no es ni automático ni mecánico; es preciso un proceso de cambio simultáneo e interaccionado de las condiciones y de la transformación radical de las estructuras sociales. Es un proyecto idealista que Freire llama «ilusión» el que plantea que «es posible transformar el corazón de los hombres dejando, sin embargo, vírgenes e intocadas las estructuras sociales en las que el corazón no puede ser «sano» (22). Se apoya Freire en Niebuhr y, con él, denomina «moralismo» «esta ilusión de que con prédicas, obras humanitarias y el desarrollo de una racionalidad desconectada del mundo es posible primero cambiar las conciencias y luego transformar el mundo» (23).

3.º Se opone también Freire a los proyectos éticos trazados en clave de una comprensión individualista que sobrevalora el protagonismo del individuo como si se tratara de un programa que descansa en la buena voluntad de los individuos particulares. «No hay —argumenta Freire— un “yo soy”, un “yo me libero”, un “yo me salvo”; como tampoco un “yo te libero”, un “yo te salvo”; sino, por el contrario, un “nosotros somos”, un “nosotros nos liberamos”, un “nosotros nos salvamos”» (24).

(19) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 26.

(20) *Ibidem*, pp. 5-6.

(21) *Ibidem*, p. 10.

(22) *Ibidem*, p. 6.

(23) NIEBUHR, REINHOLD: *Moral and immoral society*; Charles Scribner's Sons, New York, 1960, cit. por FREIRE: o. c., p. 7.

(24) *Ibidem*, pp. 41-42.

Parte Freire de la afirmación de la singularidad de la existencia, pero de una existencia personal que «no tiene una significación absoluta en sí misma, aislada de otras existencias». El proceso evolutivo en la conformación del «yo» pasa necesariamente por el «nosotros existimos», de tal forma que el «yo existo» no procede del «nosotros existimos», sino que se constituye en éste (25). El descubrimiento del otro, posibilitado por la relación de cuerpo a cuerpo en el espacio, constituye la conciencia interpersonal desde la interconexión recíproca de intersubjetividades (26). Este principio de la moderna antropología permite afirmar a Freire: «es en la intersubjetividad, mediatizada por la objetividad donde mi existencia adquiere sentido» (27).

Para Freire el individuo, desde una comprensión sociológica, es una abstracción. Cabe sintetizar el concepto freireano en la categoría de «sujeto transindividual», analizado por Goldmann (28), que, por una parte, es «estructurado» por su situación en el sistema y, por otra parte, es estructurado por el margen de iniciativa histórica dentro de los límites objetivos que le permiten las condiciones estructuradas (29). Se opone, consecuentemente Freire, a los proyectos humanizantes pensados desde «el hombre abstracto, aislado, suelto, desligado del mundo» (30), porque se refieren a un «hombre-abstracción», fuera de sus relaciones dialécticas con los otros hombres en el mundo. De ahí se sigue:

- que no permite a los hombres «pensarse a sí mismos y al mundo simultáneamente sin dicotomizar este pensar de la acción;
- «mantiene ocultas ciertas razones que explican la manera como están siendo los hombres en el mundo»;
- «asistencializa», «inhibe la creatividad», «no estimula la reflexión y acción verdaderas de los hombres sobre la realidad» (31).

En definitiva, los proyectos de enfoque individualista destruyen la dimensión social e histórica de la vida que, con la dimensión

(25) Ibidem, p. 24.

(26) M. NEDONCELLE: *La reciprocité des consciences*, Paris, 1941. Nuestro capítulo III^o.

(27) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 24.

(28) L. GOLDMANN: *Sciences humaines et philosophie*, Paris, 1966.

(29) G. GIMÉNEZ: *o. c.*, pp. 48-49.

(30) *P.O.*, pp. 92-93.

(31) Ibidem.

personal, connace desde la esencia del acto de producir la vida que es en sí mismo social e histórico (32).

4.º Se opone Freire a los proyectos humanizantes que plantean la búsqueda de la «concordia» y la «armonía», pero dentro de las situaciones existentes y, por tanto, a nivel de meros valores teóricos o de intencionalidades y actitudes inoperantes. Tales planteamientos, advierte Freire, no rompen el nivel del idealismo, pues, en definitiva, intentan «la conciliación de los irreconciliables» (33). Estos proyectos de «conciliación», observa Freire, ponen al mismo nivel la alienación de las clases sociales dominantes y la de las clases dominadas y «pretenden desconocer la contradicción antagónica entre ellas, que resulta del propio sistema que las crea» (34). Consecuentemente, para Freire no es posible una armonía social de carácter psicologista, fundada en la «comprensión» entre las clases opresoras y las clases oprimidas. Recurriendo de nuevo a Niebhur, transcribe sus palabras: «Los idealistas religiosos modernos por lo general imitan a los científicos sociales en la defensa del acuerdo, la componenda y la adaptación como el camino que lleva a la justicia social» (35). Freire plantea las exigencias de la verdadera «armonía social», mediando la ruptura con el orden establecido. Y marca los imperativos de esta «dialéctica de la negación» a un doble nivel: en orden al imperialismo, al que debe oponerse la sociedad dependiente y, por otro lado, en relación con las clases sociales opresoras, a las que deben oponerse las clases sociales oprimidas (36). La conciliación sólo es posible mediante una opción por la «transformación revolucionaria», es la tesis freireana (37). Y alude como modelo-tipo concreto, cuyo planteamiento ético considera válido a la teología de la liberación. Es un proyecto liberador del que Freire destaca estos aspectos: compromiso histórico con los oprimidos, práctica política, reconocimiento de los oprimidos como posibles agentes de la liberación, creación de un futuro que no es mera repetición reformada del presente, «opción por una transformación revolucionaria y no por la conciliación de los irreconciliables» (38).

(32) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 24.

(33) *Ibidem*, p. 29.

(34) *Ibidem*, p. 39.

(35) NIEBUHR: *o. c.*, *Introduction*, p. 19; cit. por FREIRE: *l. c.*, p. 11.

(36) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 34.

(37) *Ibidem*, p. 19.

(38) *Ibidem*.

Éticas modernizantes reformistas

Actualmente, las categorías de la filosofía personalista y de la fenomenología existencial se están injertando en las viejas categorías de la ética trascendental, gestando unas nuevas tipologías de ética personalista. Es un intento reformista de *aggiornamento* cuyo expresión puede concretarse en tres tipos (39):

a) Éticas personalistas de influjo existencialista. La «intersubjetividad» se constituye en categoría primordial y reemplaza al concepto de «bien común». El concepto de «naturaleza humana» se traduce en las categorías de «ser en el mundo», «ser con los otros», «ser proyecto histórico» y la «ley natural» es la exigencia práctica de la propia naturaleza humana en orden a su más plena realización.

b) Éticas personalistas que se enuclean en torno al eje central de la «reciprocidad» en la perspectiva de Paul Ricoeur.

c) Éticas personalistas cuyo planteamiento arranca de los enfoques del estructuralismo y las categorías de «socialización» e «interdependencia de las relaciones humanas» para desembocar en la «intersubjetividad» como pauta de la normativa ética de la realidad social.

De la confrontación de estos modelos éticos con la criteriología freireana resaltan los enfoques contrapuestos. Los conceptos existencialistas y fenomenológicos existenciales están también presentes en la antropología de Freire, de tal forma que la significación del hombre freireano parte del concepto «ser en el mundo» (40). Pero mientras Freire dimensiona estas categorías en su interconexión dialéctica con la praxis y los conceptos de «reciprocidad» y la «intersubjetividad» tienen sentido en cuanto mediaciones para la transformación práxica de la realidad (41), en estas teorías personalistas, tales instrumentos conceptuales quedan destrabados de la praxis político-social que pretenden iluminar.

(39) Esta clasificación corresponde a una lúcida síntesis de Gilberto Giménez a quien seguimos en este discurso. Ver G. GIMÉNEZ: «De la "doctrina social de la Iglesia" a la ética de liberación», en *Panorama de la Teología latinoamericana*, 1975, pp. 45-62.

(40) *P.O.*, p. 122.

(41) *P.O.*, p. 98.

Estas teorías adolecen de «estructuración idealista, inconciencia de sus condicionamientos histórico-sociales, su deductivismo abstracto, su no mediatización por el análisis de situaciones concretas con todas las consecuencias de inoperancia e inaplicabilidad que de allí se derivan» (42). La visión de Freire, en cambio, es una visión analítica y su teoría una teoría inductiva que tiene como vector constante de su reflexión la realidad en su formalidad de realidad. El sistema freireano no se construye como un sistema de ideomas desconectados del tiempo y del espacio humano, sino como sistema de acciones reales en compromiso con la realidad, un sistema cuyos supuestos básicos el propio Freire ha resaltado:

«Una teoría dialéctica, estableciendo una vinculación dialéctica entre el contexto teórico y el contexto concreto» (43).

«El conocimiento, en lugar de ser un hecho, es un proceso, y descubro que es un proceso que resulta de la praxis de los seres humanos sobre la realidad que ellos transforman, y ahí descubrí que la teoría de ese propio conocimiento no puede proceder de lo existente de este conocimiento, sino que es la práctica la que me va a dar la teoría de la práctica y, por tanto, la teoría del conocimiento que me hace conocer» (44).

Desde este planteamiento de Freire, fácil es comprender que sus enfoques son inconciliables con el proceso de elaboración de las éticas clásicas del «bien común». Bachelard hizo notar el «obstáculo epistemológico» que aboca al idealismo de estas formas de ética que toman como principio de deducción de sus criterios de valor la definición metafísica de la «naturaleza» del hombre (45). Independientemente de esta acusación de la epistemología moderna, centrándonos tan sólo en el nivel de conceptualización, dichos conceptos, a la luz de los criterios freireanos, adolecen de idealismo por su procedimiento deductivista que dicotomiza teoría y praxis. De esta conformación idealista resulta:

a) La elaboración de «conceptos» que se reducen a «fórmulas vacías» transportados a «universalidad formal» (46) y, contradictoriamente, sin operatividad en la concreción histórica. En el decir de Freire, «reducen expresiones como “humanismo”, “humaniza-

(42) G. GIMÉNEZ: *l. cit.*, p. 54.

(43) Entrevista con Paulo Freire, *l. c.*, p. 15.

(44) *Ibidem*, p. 18.

(45) G. BACHELARD: *Epistemologie; textes choisis*, Paris, 1971.

(46) G. GIMÉNEZ: *o. c.*, p. 50.

ción”, “promoción humana” a categorías abstractas, las vacía de su real significado» (47).

b) Estos «universales vacíos», precisamente por estar dotados de universalidad no sólo son «inoperantes», «sino que ayudan a las fuerzas reaccionarias» (48). Funcionan como ideologías legitimadoras del *status quo*, porque, dada su ambigüedad y su aparente neutralidad, susceptible de diversas traducciones, se genera una «mistificación»-«obstáculo», en el decir de Freire, porque «al vaciar la concientización de su contenido dialéctico, transformándola de esta manera en panacea, la pone al servicio de los opresores» (49).

c) Son conceptos que al ser abstraídos de su marco histórico-social y nacidos del «moralismo estéril» (50), no se adecúan a dos exigencias para Freire fundamentales en orden a su viabilidad y posibilidad política: «el análisis crítico de las estructuras sociales en las que se dan los conflictos y el uso de las ciencias político-sociales» (51).

ÉTICA FREIREANA Y LA ÉTICA DE LIBERACIÓN

El surgimiento histórico del término liberación

La noción de «liberación» se origina de la tradición judeocristiana, en cuya literatura se expresa con el término *lehatsiló* (liberar) (52). Las traducciones bíblicas y los discursos teológicos reemplazaron el concepto «liberación» por las nociones «salvación» y «redención» que comportaban una pérdida de la significación más profunda del término. Este desplazamiento del término libe-

(47) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 38.

(48) *Ibidem*.

(49) *Ibidem*, pp. 6 y 11.

(50) J. LACROIX: *Morale humaine, morale chrétienne*, Paris, 1966, p. 105.

(51) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 43.

(52) Vid. EDUARDO PIRONIO: «Teología de la liberación», en *Criterio*, núm. 1607 (Buenos Aires, 1970), pp. 783-790; núm. 1608 (1970), pp. 822-824. Es un estudio de exégesis bíblica. No obstante, el material es útil para la reflexión ética.

Recordemos, a modo de ejemplo, dos textos: uno, del Exodo, 3,8: «Estoy resuelto a liberarlos de la mano de los egipcios», y otro, del Nuevo Testamento: «Poneos de pie y levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima» (Lucas, 21,28).

ración viene, en parte, explicado porque la hermenéutica tradicional, como teoría de interpretación bíblica, aplicó las claves de la cosmovisión dualista de los griegos y su reelaboración por el idealismo moderno (53). La recuperación terminológica de la liberación con su contenido socio-analítico-semántico es un fenómeno gestado en el ámbito latinoamericano del pensamiento cristiano.

Hugo Assman, resume en tres etapas el proceso de esta irrupción histórica del término liberación (54).

Antes de 1965, el uso del término es escaso y su contenido semántico es difuso y ambiguo, porque entonces todavía es ambiguo su contenido socio-analítico (55). La terminología entonces imperante gira en torno al concepto de «desarrollo» (56).

A partir de 1965 se aprecia, en ritmo creciente, el uso del término «liberación». El empleo terminológico es correspondiente a una nueva interpretación del fenómeno del desarrollo: la terminología «países en vías de desarrollo» es sustituida por los términos «mantenimiento en el subdesarrollo» y «forma de dependencia».

En 1968 y con el encuentro del CELAM en Medellín, el término liberación toma carta de ciudadanía y predominio. No se trataba de una innovación lingüística a nivel de una «simple catarsis verbal», era una positiva iconoclasia y «un dislocamiento del eje semántico del lenguaje».

(53) SILVA GOTAY: *o. c.*, p. 137. Los pensadores latinoamericanos realizan actualmente un esfuerzo para recuperar la fuerza histórico-dinámica del término bíblico «liberación». Cfr. PEDRO NEGRE: «Biblia y liberación», en *Cristianismo y Sociedad*, 24-25 (1970), pp. 69-80; J. MIGUEZ BONINO: «Teología y liberación», en *Actualidad Pastoral*, 3 (1970), pp. 83 s.

(54) HUGO ASSMANN: *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca, 1973, pp. 29-31.

(55) Algunos autores, en un intento de avance sobre la noción de desarrollo, «buscan un avance temático —observa Assmann— dentro de la misma terminología, radicalizada en sus implicaciones». A título de ejemplo cita: J. COMBLIN: *Teologia do desenvolvimento*, Belo Horizonte, 1968, p. 32; Id.: *Cristianismo y desarrollo*, Quito, 1970; F. HOUTART-O. VETRANO: *Hacia una teología del desarrollo*, Buenos Aires, 1967; H. ASSMANN: «Tarefas e limitações de uma teologia do desenvolvimento», en *Vozes*, 62 (1968), pp. 13-21; V. COSMAO: *Signification et théologie du développement*, Paris, 1967 (mimeografiado); R. LAURENTIN: *Développement et salut*, Paris, 1969; G. BAUER: *Towards a theology of development*, Geneve, 1970.

(56) H. ASSMANN: *o. c.*, p. 31, y «Theologie der Revolution als Sprach-Ikonoklasmus und neues Sprechen», en E. FEIL-R. WETH (ed.): *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, München-Mainz, 1969, pp. 235-240.

¿Cuál fue el aporte y significación de Freire en este proceso de emergencia y dinamización del concepto de liberación? Nos remitimos al testimonio evaluativo de los expertos en el tema. Hugo Assman, en su análisis histórico y refiriéndose, en concreto, al documento de Medellín sobre educación, escribe:

«Es indudable la penetración de las ideas del profesor Paulo Freire en el contenido y aun en la terminología de ese documento de Medellín... el término “educación” se llenó de un cierto sentido programático y metodológico “educación liberadora”, ligado al concepto de “concientización”» (57).

Gustavo Gutiérrez testimonia:

«Uno de los esfuerzos más creadores y fecundos que se han hecho en América Latina son las experiencias y trabajos de Paulo Freire que intenta constituir una “pedagogía del oprimido”...
«Las ideas y métodos de Paulo Freire siguen haciendo su camino... En esta tarea están empeñados en primer lugar su iniciador, y también muchos de los que, de una manera u otra, están participando en este movimiento» (58).

Y en la misma línea se expresan Dussell (59), Alves (60), Conteris (61), Fiori (62), Silva Gotay (63), que en sus escritos hacen referencia continua a Freire (64).

El contenido socioanalítico y semántico de la palabra «liberación» en Freire

Tomemos, a modo de referencia paradigmática, un texto del propio Freire:

«... la liberación se propone, como praxis social, contribuir a la liberación de los hombres de la opresión en la cual se encuentran en el seno de la realidad objetiva» (65).

(57) H. ASSMANN: *o. c.*, p. 30. Cfr. nota.

(58) G. GUTIÉRREZ: *Teología de la liberación*, 1972, pp. 132-133.

(59) E. DUSSELL: «Entrevista con Dussell», en *Vida Nueva*, 842, julio 1972.

(60) R. ALVES: *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Salamanca, 1973.

(61) H. CONTERIS: *Conciencia y revolución*, 1969.

(62) E. FIORI: «Concientización y educación», en *Víspera*, 19-20 (1970), pp. 23-32.

(63) SILVA GOTAY: *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina*, p. 50.

(64) Otro testimonio fehaciente: las actas de los dos encuentros de «Teología de la liberación», celebrados en Bogotá (Colombia), en 1970 y 1971.

(65) P. FREIRE: *La misión de las Iglesias...*, p.

El eje semántico de la palabra liberación en Freire está constituido como «palabra situacional»: «en el seno de la realidad objetiva»; como una «palabra-proceso» —«contribuir a la liberación»—; como una «palabra-articulación de la praxis»; —«... la liberación como praxis social»—. La confluencia sinérgica de los tres elementos; «situacional»-«proceso»-«praxis» constituyen el significado de liberación en Freire.

En la misma línea de contenido socioanalítico la liberación aparece en el texto freireano en referencia a la «libertad», tanto en la tarea de «adquirirla» cuanto en el quehacer de «recuperarla». Delata ausencia de libertad. Y, por lo mismo, liberación en Freire es una categoría juzgadora —emite un juicio condenatorio sobre la realidad, la califica de «opresión»—, y es, por tanto, una palabra generadora de conflicto. Pero, simultáneamente, es una palabra «constructiva», provoca hacia la dinamización del proceso histórico-político de la libertad, porque la liberación es construcción, es «praxis». A esta comprensión freireana de liberación cabe aplicarle la observación de Assman: «el término liberación subvierte la estructura mágico-proclamativa de la “acción por la palabra” (*Worttat*) y exige, al menos tendencialmente, la “palabra de la acción” (*Tatwort*)» (66). Más aún. Si el término liberación en sí mismo podría significar un simple «juicio condenatorio» global y sobre la realidad presente y la urgencia de un cambio nada más» (67), si el término en sí mismo puede ser meramente reformista, el mismo término, contextualizado en el discurso freireano, dado el contenido analítico subyacente, adquiere una significación concreta; liberación en Freire comporta una intencionalidad revolucionaria: «No hay liberación —dice abiertamente— sin la transformación revolucionaria de la sociedad de clases, en que la humanización es imposible» (68).

Este contenido de la palabra liberación en los escritos freireanos significa que «liberación» es el concepto correlativo de «dependencia». Variables de distinto signo: sociológicas (la década de los sesenta fue una frustración en cadena para América Latina en diversos procesos socioeconómicos, políticos, culturales y militares), ideológicas (los diálogos cristiano-marxistas, los encuentros inter-

(66) H. ASSMANN: *o. c.*, p. 32.

(67) *Ibidem.*

(68) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, *l. c.*

nacionales sobre la «dialéctica de la liberación» (69), la influencia de Marcuse (70), entre otros factores (71), operó la dinámica de toma de conciencia de una realidad histórica: un pueblo no simplemente subdesarrollado, sino pueblo «dependiente», pueblo «mantenido en el subdesarrollo». En esta correlación liberación-dependencia, Freire se muestra contundente: «El problema fundamental de América Latina es su dependencia. La liberación significa para él lucha contra la dependencia. Es imposible el desarrollo integral en una sociedad de clases. En este sentido el desarrollo es liberación, por un lado, de la sociedad dependiente como un todo frente al imperialismo y, de otro, de las clases sociales oprimidas en relación con las clases opresoras» (72).

Justamente aquí radica el significado de «concientización»: «extroyección» de la conciencia opresora, superación de la dependencia personal, praxis de transformación-construcción de una sociedad dependiente (73).

En Freire, por tanto, el lenguaje liberador adquiere concreción, una precisión que le viene dada desde su comprensión analítica del

(69) Tuvo especial significado el Congreso Internacional celebrado en Londres, 15-30 de julio de 1967. Ver los textos en D. COOPER: *La dialéctica de la liberación*, México, 1969.

(70) H. MARCUSE: *Un ensayo sobre la liberación*, Madrid, 1970.

(71) Sobre estos procesos socioeconómicos, políticos, culturales y militares, cfr. R. MAURO MARINI: *Dialéctica de la dependencia*; O. SUNKEL-P. PAZ: *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*; TH. DOS SANTOS: «El nuevo carácter de la dependencia», en *América Latina, dependencia y subdesarrollo*; Id.: *Socialismo o fascismo, el nuevo carácter de la dependencia*; P. PAZ: «Dependencia financiera y desnacionalización de la industria interna», en *El Trimestre Económico*, XXXVII; O. SUNKEL: «Capitalismo transnacional y desintegración nacional en América Latina», en *El Trimestre Económico*, CL; Id.: «Política nacional de desarrollo y dependencia externa», en *Revista de Estudios Internacionales*, 1; o en JAGUARIBE y otros: *La dominación de América Latina*; M. S. WIONCZEK: *Inversión y tecnología extranjera en América Latina*; A. QUIJANO: *Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina*; M. KAPLAN: «Estado, dependencia externa y desarrollo en América Latina», en *Estudios Internacionales*, 2; F. E. CARDOSO-E. FALLETO: «Associated dependent development: theoretical and practical implications», en STEPHAN: *Authoritarian Brasil*, New Haven; A. GARCÍA: «Industrialización y dependencia», en *El Trimestre Económico*, XXXVII (1971), pp. 731-754; A. CUEVAS: *Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia*; H. VENERONI: *Estados Unidos y las fuerzas armadas de América Latina*; J. SAXE-FERNÁNDEZ: *Proyecciones hemisféricas de la paz americana*; R. A. ARROYO VELASCO: *La fuerza interamericana de paz*.

(72) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 34.

(73) En nuestro estudio, ver el cap. IV°. También FERNANDO ENRIQUE CARDOSO: *Politique et développement dans les sociétés dépendentes*, Paris, 1971, cit. por FREIRE en *Las Iglesias...*, p. 35.

fenómeno de la «dependencia», que implica la superación de los modelos «desarrollistas» y comporta un análisis de la «dependencia» que, lejos de ser funcionalista, alcanza un nivel dialéctico-estructural. Su lenguaje comporta una nueva polarización de la reflexión y de la acción porque está referido a un nuevo contexto —la situación de dominados— y la praxis, desde la nueva metodología, se configura como praxis histórica contextualizada: «la acción liberadora es histórica sobre un contexto también histórico» (74).

Los modelos éticos de liberación

En el contexto del pensamiento latino-americano, que se ha ido configurando en torno al tema «liberación», ha llegado tardíamente una reflexión ética autónoma, homologada con la teoría y la praxis que la sustentan (75). Este dato puede tener como base explicativa dos causas: la primera, la ausencia —salvo algunos intentos a influjos de Maritain, Theillard de Chardin— de una reflexión filosófica propia que, nacida de la praxis, se dinamizara en confrontación con las ciencias positivas del hombre. Se ha impuesto el fenómeno de «traslación» del contenido europeo en el mundo latinoamericano (76); la segunda, la hipertrofia funcional de la teología de la liberación que se apropia de funciones propias de la ética.

El primer esbozo de una ética latinoamericana de liberación fue desarrollado por Enrique Dussell (77). Desde la contextualidad

(74) P.O., p. 126.

(75) G. GIMÉNEZ: «De la doctrina social de la Iglesia a la ética de liberación», en *Panorama de la teología latinoamericana*, Salamanca, 1975, p. 46.

(76) G. GIMÉNEZ: *l. c.*, pp. 46-47; E. DUSSELL: *América Latina, dependencia y liberación*, 1973, p. 45; LEOPOLDO ZEA: *Filosofía de la historia americana*, 1978, pp. 15 ss.

(77) E. DUSSELL: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 3 ts., Argentina, 1973; *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974; *Teología de la liberación y ética* (Buenos Aires, 1974); *Para una destrucción de la historia de la ética* (Mendoza, 1974); «Moral cristiana en Latinoamérica. Acceso ético al absoluto», en *Christus*, 41 (1976), pp. 40-46; *Filosofía ética latinoamericana*, 3. *De la erótica a la pedagógica* (México, 1977); *Filosofía ética latinoamericana*, 4. *La política latinoamericana* (Bogotá, 1979); *Filosofía ética latinoamericana*, 5. *Arqueológica latinoamericana* (Bogotá, 1980); «Puebla: relaciones entre ética cristiana y economía», en *Concilium*, 160 (1980), pp. 576-588; «¿Puede legitimarse "una" ética ante la "pluralidad" histórica de las morales?», en *Concilium*, 170 (1981), pp. 515-525; «Ética de la liberación», en *Iglesia Viva*, 102 (1982), pp. 591-599; *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (Bogotá, 1983); «Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales», en *Concilium*, 192 (1984), pp. 249-262.

histórico-social del hombre latinoamericano, infiere sus principios la ética de liberación. Construye Dussell su discurso con la contraposición de dos categorías dialécticas: «totalidad» y «alteridad». La «totalidad» encierra en sí todo lo posible: el valor, el sentido, la verdad... Lo existente fuera de la totalidad carece de valor y de sentido y, por lo mismo, es destructible: el indio, su entorno, no tiene significación para la totalidad y es, por tanto, explotable (78). La «alteridad» del hombre latinoamericano es la réplica a esta comprensión dominante de la «totalidad». La revelación de la «alteridad» se realiza en el hombre pobre, periférico, de los países dependientes que significan la «epifanía de Dios» (79). Esta irrupción de la alteridad en la totalidad dominante es necesaria para hacer posible la existencia del «otro hombre», la aceptación del otro en cuanto otro que constituye la esencia de la ética. Esta incursión de la alteridad, que desafía a la totalidad, genera una crisis en la legitimidad del orden establecido (80). Nace entonces el proceso de liberación y comienza la gestación de la ética. Es una ética que no tiene cabida dentro del sistema de pensamiento occidental concebido en su ori-

(78) Escribe Dussell: «Ecumene sería lo mismo que decir "totalidad"; es un término técnico, sumamente abstracto. Totalidad viene, como es evidente, de todo; se dice: la "totalidad de sentido" de mi mundo cotidiano, porque cada cosa tiene un sentido en dicho mundo. Lo que está fuera del mundo no tiene sentido. Lo que está en mi mundo tiene sentido... En la Biblia a la totalidad se le llama la "carne". El "pecado de la carne" no tiene nada que ver con el "cuerpo", mucho menos con el sexual o sensual. El "pecado de la carne" es el mal, es un mundo que se totaliza; es por ejemplo cuando una ecumene se cree única y niega a los otros; en su esencia es egoísmo» (o. c., p. 13).

«... el cristiano latino considera que su cultura, que es la cristiandad, es sagrada, porque "Dios está con ellos". El cristiano que venía a sacarle a los chibchas su oro, no era simplemente un español ansioso y ávido de riquezas, sino que aparecía a los ojos de los indios como un cristiano. Se trata, exactamente, de la sacralización de una ecumene, que en su fundamento tiene como finalidad el "estar-en-la-riqueza" (o. c., p. 15).

(79) «La fe, que es la aceptación de la palabra del otro, en cuanto otro, es fe cristiana cuando se acepta la palabra divina en Cristo por mediación del pobre histórico, concreto, real. La epifanía real de la Palabra de Dios es la palabra del pobre que dice: "¡Tengo hambre!" Sólo quien oye la palabra del pobre (más allá del sistema analéctico entonces) lo que supone que se es ateo al sistema, puede escuchar en ella la palabra real de Dios. Dios no ha muerto, quien ha sido asesinado es su epifanía: el indio, el africano, el asiático, y por ello Dios no puede ya manifestarse. Abel ha muerto en lya divinización de Europa y el "centro", y por ello Dios se ha ocultado» (*Teología de la liberación y ética*, p. 215).

(80) «Quiere decir que la ley vigente no puede ser el fundamento del acto bueno, porque las leyes no son más que las exigencias del fin... el fin que es el fundamento de la ley; pero si el fin es malo la ley es injusta, y si cumplo con la ley injusta el acto es malo, es un pecado; es mejor que no lo cumpla» (o. c., p. 49).

gen idealista como reflejo de la sociedad entonces existente —patrios-esclavos-bárbaros—. La sustancia era pensada a partir de la totalidad griega y constituía el último ámbito del filosofar. En este círculo cerrado no tiene cabida la nueva ética nacida desde la alteridad que, mediante la liberación del oprimido, rompe el círculo cerrado de la ideología de la opresión. Destruyendo la «totalidad» exclusiva intenta la construcción de la totalidad inclusiva (81).

Es Gilberto Giménez quien estrena, en su libro *Elementos para una Ética de liberación* (82), el primer ensayo de elaboración ética sistemático asumiendo el tema de la liberación en cuanto tema autónomo y consistente en sí mismo. El propio autor concreta el significado de ética de liberación: «Un ensayo de reflexión crítica sobre un sector peculiar de los comportamientos sociales en cuanto expresión de valores: aquellos que emergen en situaciones de inestabilidad y “desestructuración social” con carácter fuertemente disfuncional respecto al “orden establecido” que se proyecta sustituir por un “orden nuevo” con significado de liberación social» (83).

La reflexión ética presupone el análisis científico-social que, conforme a modelos teóricos cualificados, autentifique la praxis político-social correspondiente (84). Es, por tanto, una ética científica y política cuya estructura le viene dada por la praxis: «La ética, en virtud de un saber de la praxis —la crítica y fundamentación del significado moral de la praxis—, es un saber que sólo puede provenir del interior de la praxis, de la participación en el proceso político-social» (85). No se articula, por tanto, a partir de principios establecidos *a priori*, sino que se constituye desde la praxis de humanización operada primordialmente en los espacios posibles fuera del sistema establecido (86).

(81) «De ahí que el “amar al prójimo” es toda la ley. Amar al prójimo no es una norma moral secundaria. ¡No! Amar al prójimo es justamente (y no “como a sí mismo” sino “como yo os he amado”, que es el nuevo mandamiento) el amor que trasciende la totalización. El amor como “yo os he amado” es un dar la vida hasta la muerte... El que en la vida cotidiana es cristiano, lo es porque está situando al otro como aquel que en su servicio merece que dé la vida hasta la muerte» (o. c., p. 184).

(82) Este libro de G. GIMÉNEZ, *Elementos para una ética de liberación*, corresponde a su tesis doctoral, Asunción, 1971.

(83) *Ibidem*, p. 11.

(84) *Ibidem*, p. 10.

(85) *Ibidem*, p. 12.

(86) G. GIMÉNEZ: *De la doctrina social de la Iglesia a la ética de liberación*, l. c., p. 56.

El término «liberación» conjuga dos sentidos estrechamente ligados en la práctica: el sentido «utópico» en cuanto horizonte de plenificación humana («hombre nuevo», «hombre total», «reino de la libertad») y que se convierte en fuerza motriz «de gran capacidad movilizadora de la voluntad política y social», y el sentido «histórico-real» en cuanto proceso político-social de determinados grupos humanos en su lucha contra la dependencia económica, política o cultural (87).

Se trata, entonces, de una reflexión crítica sobre el contenido moral de la praxis de liberación que, en concreto, está en acción en el continente latinoamericano y en un doble horizonte utópico-político: ruptura de la dependencia (interna-externa), instauración de un «orden nuevo» de libertad (88).

En este contexto cabe valorar la aportación de Paulo Freire, quien ciertamente no desarrolla una sistematización ética pero, dentro de un marco estrictamente secular, orientó todo su quehacer ético a distintos niveles: primero, desde su reflexión crítica sobre el hombre que se construye-destruye como persona; segundo, coincidiendo con la ética convencional en que «lo humano» es el ámbito de lo «ético» (89), pero, yendo más allá del nivel meramente teórico, realiza Freire una aportación ética desde el «hombre real» en su espacio existencial, en su tiempo histórico, y desde el interior mismo de una praxis concreta; tercero, aportando una teoría y una praxis correspondiente, presentando categorías básicas a nivel filosófico-ético, válidas para una posible integración en una síntesis global de reflexión ética.

Ética en la revolución

Freire denomina sin ambages «revolucionaria» a la praxis que él propugna: «sólo la praxis revolucionaria puede oponerse a la praxis de las élites dominadoras» (90). Se trata ciertamente de una revolución porque intenta promover una transformación radical de

(87) Ibidem, pp. 57-58.

(88) Ibidem, p. 59.

(89) «Es uso común de los teólogos llamar a los actos humanos actos morales.» JUAN DE SANTO TOMÁS: *C. Th.*, V, Paris, 1885, p. 617.

(90) *P.O.*, p. 163.

la estructura sociopolítica establecida (91): «transformar la realidad concreta que obstaculiza la humanización de los hombres» (92). ¿Qué transformación y qué realidad?: «la transformación revolucionaria de la sociedad de clases» (93). ¿Qué significa, por tanto, la revolución?: «Oponerse a la opresión y a la explotación y estar en favor de la liberación de las clases oprimidas, en términos concretos y no en términos idealistas» (94).

Y descubre en la violencia de los oprimidos que «siempre es tan o casi tan violenta como la violencia que los forma», la mediación necesaria para erradicar la situación opresora (95). Y conecta revolución y violencia como connotaciones de la liberación en cuanto «tarea humanista e histórica» (96). La reflexión sobre revolución va acompañada en el planteamiento ético de su legitimación y «bondad», de su justificación pensando en el hombre en cuanto tal.

Revolución y libertad

Todas las revoluciones históricas fueron lanzadas en nombre de la libertad, hace notar Marcuse (97). En efecto, en nombre de la libertad patrocina Freire la revolución: «Ahí radica la gran tarea humanista e histórica: la liberación» (98). «La revolución... busca la superación de la situación opresora, conjuntamente con la instauración de una sociedad de hombres en proceso de permanente liberación» (99).

El hombre —observa Petrovic— nunca es absolutamente libre (100). En comparación a las posibilidades reales de la libertad —se acentúa en la tesis marcusiana—, vivimos continuamente en un estado de relativa esclavitud (101). Pero hay situaciones, y en ésta se sitúa Freire, en que el tema no radica en dar un paso desde

(91) Según Marcuse, es este el significado de la revolución: el derrocamiento de una estructura sociopolítica vigente por una clase social o un movimiento (c. c., p. 143).

(92) FREIRE: *Concientizar para liberar...*, p. 13.

(93) FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 38.

(94) *Ibidem*.

(95) *P.O.*, p. 55.

(96) *P.O.*, p. 39.

(97) H. MARCUSE: *o. c.*, p. 147.

(98) *P.O.*, p. 39.

(99) *P.O.*, p. 178.

(100) G. PETROVIC: «El hombre y la libertad», en *Humanismo Socialista*, 1971, p. 301.

(101) H. MARCUSE: *o. c.*, p. 147.

un escalón de libertad dado a otro escalón posible de mayor libertad. Se trata de una situación acuciante en que urge la ruptura con una sociedad esclava «cuya tarea era únicamente seguir y obedecer» (102) para construir una sociedad radicalmente diferente que renuncia a la mejor postura de sumisión y asume la capacidad de sujeto de decisiones (103).

En la comprensión freireana, la libertad es un proceso dinámico (104). «El hombre no es libre de una vez para siempre», había objetado Hegel. Desde su interpretación del hombre como «inquietud dialéctica absoluta», la historia deviene como el progreso de la libertad: la idea cubre los diversos estadios de su desenvolvimiento, en que la libertad se expresa como autoliberación. En este marco de la teoría hegeliana, Marx y Engels asumen la comprensión dialéctica integrándola en dos nuevos elementos: la praxis y la relación social. En esta perspectiva la libertad no puede entenderse sino en la interacción de tres supuestos: conciencia histórica de la necesidad, práctica transformadora y sociedad. El individuo se constituye sujeto de la libertad, no en cuanto individuo aislado, sino en cuanto inserto en el entramado de las relaciones sociales. Próximo a esta perspectiva marxista se sitúa Freire: «Decir que los hombres en cuanto personas son libres y no hacer nada para lograr que esta afirmación sea objetiva, es una farsa» (105). La conciencia crítica de la opresión se gana en la praxis de liberación. La búsqueda de liberación sólo se concretiza en la búsqueda de una liberación colectiva (106). Desde este supuesto, la liberación supone un quebrantamiento de las situaciones objetivas esclavizantes, supone socavar los intereses establecidos, supone actuar contra el «orden», supone la violencia. La eticidad, por tanto, del planteamiento revolucionario de Freire le viene dado por su propio objetivo: la libertad. Es una aplicación histórica del derecho a la «resistencia» en cuanto violencia necesaria para asegurar formas superiores de libertad; más aún, dadas las connotaciones del espacio sociohistórico y de los sujetos a quienes Freire se dirige, tal resistencia es necesaria para fundar las condiciones primeras de la libertad contra la resistencia de las causas que lo obstaculizan y que no ceden voluntariamente (107).

(102) *E.P.L.*, p. 37.

(103) *Ibidem*, p. 46.

(104) *P.O.*, p. 43.

(105) *P.O.*, pp. 47, 49-50.

(106) *P.O.*, p. 49.

(107) FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 26.

Revolución y violencia

En su discurso no ofrece Freire una respuesta subjetivista de lo «bueno» o «legítimo» de la revolución, como si se tratase de un asunto de albedrío. Tampoco aporta una solución teórica como si se tratase de un planteamiento en abstracto. Ni recurre a la historia del pensamiento filosófico como argumento de legitimación. En la filosofía antigua —Platón y Aristóteles— la revolución era considerada como connatural a la dinámica de la política, como elemento incorporado en su proceso natural de nacimiento, crecimiento y decadencia (108). En la filosofía medieval y de comienzos de la Edad Moderna están en litigio dos textos antagónicos: por un lado, la negación incluso de la mera posibilidad de resistencia al gobierno existente y, en otro extremo, la consideración de la resistencia a la tiranía como derecho y, aun más, obligación del ciudadano. Más tarde —siglos XVI y XVII—, los católicos defendían el derecho ilimitado a presentar oposición a los regímenes protestantes y, a su vez, los protestantes requerían el mismo derecho contra los regímenes católicos. Hobbes y Descartes se sitúan en una posición conservadora. Ante el riesgo que se corre, es preferible no actuar contra las instituciones públicas. Kant niega por una parte el derecho a rebelarse contra el gobierno existente, pero, a la vez, si la revolución transcurre con éxito, al nuevo gobierno revolucionario le es debido el acatamiento y la obediencia.

Robespierre exige el «despotismo de la libertad» frente al despotismo de la tiranía. En este caso la violencia revolucionaria no es sólo un medio político, es una obligación moral. Freire pudo haber recurrido a esta historia del pensamiento político para avalar su tesis.

Es consciente de que la legitimación y bondad de la «revolución» y «violencia» que él propugna requiere una apoyatura de «racionalidad». Pero el recurso al pensamiento filosófico-político, al desenvolverse en un plano meramente teórico, no le resulta válido. El planteamiento ético de Freire no intenta estar en consonancia con principios teóricos, ni con los factores absolutos, sino con los históricos. Mantiene ciertamente el principio del progreso de la hu-

(108) H. MARCUSE: *Ética y revolución*, 1969, p. 144. Seguimos a Marcuse en este breve conspecto histórico del pensamiento filosófico de la revolución: *o. c.*, pp. 144-145.

manidad hacia el humanitarismo (109), pero no desde el vacío abstracto de la especulación.

El aporte de racionalidad tiene para Freire otra referencia: la realidad misma del contexto latinoamericano cuya transformación estructural pretende. Sitúa el problema en esta coordenada histórico-existencial y establece desde ahí un discurso racional que justifica desde la realidad misma el valor ético de la violencia. Encontramos así en Freire una concreción de los criterios de Marcuse: «... Las unidades de medida éticas y morales son “históricas”... Sólo si se sitúa el problema dentro de esta relación histórica será accesible a una discusión racional» (110).

Ética de la violencia

Revolución y violencia están imbricadas en la praxis revolucionaria, según Freire. Y se legitiman éticamente. Es este su planteamiento. Existe objetivamente una situación concreta de opresión que instaura la existencia de los que oprimen y de los que son oprimidos (111). La superación de esta contradicción objetiva, generadora de opresión, sólo puede verificarse objetivamente (112). De ahí la exigencia radical de transformar la situación concreta que genera la opresión (113).

El nacimiento de esta realidad social no ha sido casual. Es el producto de la acción de los hombres. Por lo mismo, su superación sólo puede lograrse por la tarea transformadora de los hombres (114).

Los únicos hombres capaces de luchar como sujetos transformadores de su opresión son los propios oprimidos (115). La praxis liberadora se hace, por lo mismo, esencial: «sin ella es imposible la superación de la contradicción opresor-oprimido» (116).

(109) P.O., p. 38.

(110) H. MARCUSE: *Ética y revolución*, 1969, p. 143.

(111) P.O., p. 47.

(112) *Ibidem*.

(113) *Ibidem*.

(114) *Ibidem*, p. 48.

(115) *Ibidem*.

(116) *Ibidem*, p. 49.

Esta praxis exige la presencia crítica de los oprimidos, mediante su inserción en la realidad opresora, a la vez que la objetivan, actúan simultáneamente sobre ella (117).

La realidad opresora, al obstaculizar la realización de la persona como sujeto, establece la violencia. Por lo mismo, el oprimido, en cuanto oprimido, es un producto de la violencia objetivamente establecida. No son ellos los que instauran la violencia, ellos son el fruto de la violencia instaurada. No existirían oprimidos si no existiera la relación objetiva de violencia que los conforma como violentados (118). «En el análisis de la situación concreta, existencial, de la opresión no podemos dejar de sorprender su nacimiento en un acto de violencia que es instaurado por aquellos que tienen en sus manos el poder» (119).

Para Freire, por tanto, queda clara la «bondad» y «legitimación» ética de la violencia subversiva. Es justificada porque se trata de la violencia que surge como colisión entre la sociedad «existente» y la sociedad que aún no es pero «puede ser», y debería ser porque puede hacer disminuir el dolor, la miseria y la injusticia (120). Es una violencia justificada por la apoyatura de la «racionalidad» de criterios históricos que Freire fundamenta en estos datos:

— La violencia estructural es anterior en el tiempo a la violencia subversiva y, a la vez, generadora de ella.

— La violencia subversiva es la oposición racional a la violencia negadora del derecho del ser humano.

(117) *Ibidem*.

(118) *P.O.*, p. 54. En este dato insiste Freire enfáticamente: «Son los que oprimen los que instauran la violencia; aquellos que explotan, los que no se reconocen en los otros y no los oprimidos, los explotados, los que no son reconocidos como otro por quienes los oprimen.

Quienes instauran el terror no son los débiles, no son aquellos que a él se encuentran sometidos, sino los violentos quienes con su poder crean la situación concreta en la que se generan los "dimitidos de la vida", los desaharrados del mundo.

Quien instaura la tiranía no son los tiranizados, sino los tiranos.

Quien instaura el odio no son los odiados, sino los que odian primero.

Quien instaura la negación de los hombres no son aquellos que fueron despojados de su humanidad, sino aquellos que se las negaron, negando también la suya.

Quien instaura la fuerza no son los que enflaquecieron bajo la robustez de los fuertes, sino los fuertes que los debilitaron» (*o. c.*, pp. 54-55).

(119) *P.O.*, p. 58.

(120) H. MARCUSE: *Ética de la revolución*, 1969, pp. 142-143.

— La lucha entre humanización y deshumanización se entabla entre dos posibilidades históricas. Pero, mientras la posibilidad de la deshumanización se fundamenta en la distorsión del ser del hombre, la posibilidad de la humanización es la única que se fundamenta en la realidad ontológica del hombre.

— La situación opresora es estructural y, por lo mismo, ha de transformarse por otra estructura que sea liberadora.

— El único medio es la violencia.

En síntesis, son dos las razones legitimadoras de la violencia que aporta Freire: la defensa frente a la violencia institucionalizada y la orientación constructiva de la contraviolencia.

Violencia institucionalizada

Incorpora Freire un nuevo concepto: violencia estructural, que significa un avance en la ética social. Las teorías clásicas habían mantenido los linderos en el marco de los principios de la «guerra justa» para el pueblo (121) y en el «salvo en el caso de tiranía» para el individuo (122). Las condiciones objetivas analizadas por Freire no son iluminadas por estos principios del siglo XVI. El mérito del pensamiento marxista contemporáneo está en haber puesto de relieve la existencia de la violencia estructural, a la cual los sistemas éticos tradicionales no prestaban atención (123). El concepto freireano de violencia estructural, proclama la existencia de la violencia institucionalizada como principio genético de otras formas de violencia social y, por lo mismo, como fenómeno de análisis ético.

El nuevo concepto ha ido tomando carta de ciudadanía. El CELAM, en un documento en el que «es indudable —afirma Hugo Assman— la penetración de las ideas del profesor Pablo Freire» (124), oficializa el término y su concreción en el espacio latinoamericano que vive «una situación de injusticia que puede llamarse de vio-

(121) Es clásico el análisis de Suárez sobre la guerra. Ver F. SUÁREZ: *Tratado sobre la guerra* (editado y comentado por Luciano Pereña, Madrid, 1954).

(122) Una síntesis de esta casuística conforme a la visión tradicional puede verse en HÄRING: *La Ley de Cristo*, 1964, 2 ts.; t. 2, pp. 185 y 221-223, y en los autores citados por él: E. GRASSI: *Verteidigung des individuellen Leben*, Berna, 1946, y M. GIERENS, EHRE, DUELL, *Mensur*, 1928.

(123) M. VIDAL: *Ética social y política*, 1981, p. 196.

(124) H. ASSMANN: *Teología desde la praxis de la liberación*, 1973, p. 30.

lencia institucionalizada» (125). El planteamiento ético del supuesto freireano queda clarificado: la contraviolencia es la respuesta a la «violencia institucionalizada». Es la reedición contemporánea del viejo derecho a la resistencia que, como afirma Marcuse, es uno de los elementos más antiguos de nuestra civilización, por la sencilla razón de que «la idea de que hay un derecho que está por encima del derecho positivo es tan antigua como la civilización misma» (126). Y se trata, continúa afirmando Marcuse, no de derechos relativos en referencia a pequeños grupos, sino de «derechos universales» de la humanidad: a la paz, a la abolición de la explotación y a la opresión (127). Por lo mismo, el derecho de la contraviolencia que invoca Freire no se plantea en términos de legalidad o ilegalidad, sino en clave de «lo justo» y de «lo injusto». Y aquí radica el nivel de racionalidad de su revolución. La praxis revolucionaria que él propugna no tiene más razones que las que puedan emanar de la defensa de la propia vida.

Racionalidad de la praxis revolucionaria. Supuestos del discurso freireano

Todo planteamiento ético, observa Aranguren siguiendo a Toulmin (128), necesita ser siempre «discurso», en el sentido filosófico del término, en cuanto da razones para la elaboración de un comportamiento. En este sentido, Freire «discurre» sobre la conducta revolucionaria y violenta. Da razones para su justificación. Es cierto que en su lenguaje conjuga dos dimensiones: la cognitiva y la emotiva. Los analistas del lenguaje, distinguiendo el valor de cada una de estas dos dimensiones, nos certifican la presencia de ambas en todo término (129). El discurso freireano sobre la violencia está referido a situaciones humanas existenciales a niveles de extrema supervivencia y, por este carácter temático, posee un halo emocional. Pero no se estanca en el nivel de la mera «persuasión» (130). Entra en el ámbito del razonamiento. Se hace discurso ético.

(125) CELAM, Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1968, II, p. 16.

(126) H. MARCUSE: *El fin de la utopía*, 1968, p. 30.

(127) *Ibidem*.

(128) J. L. L. ARANGUREN: *Propuestas morales*, 1983, p. 88.

(129) *Ibidem*.

(130) «La dimensión emotiva no puede prevalecer sobre la cognitiva, porque entonces salimos ya del ámbito del razonamiento, para entrar en el de la persuasión. El lenguaje que no se propone convencer, sino persuadir disparando los impulsos, las tendencias, los oscuros sentimientos o las

En la misma línea de la racionalidad de la ética y en orden al tema concreto de la revolución, advierte Marcuse que todo movimiento revolucionario para crear derechos éticos ha de tener capacidad de razonar en qué motivos racionales fundamenta su oferta de libertad y dicha humana; es decir, cuál es la proporción existente entre el fin pretendido y las posibilidades concretas (131). Freire no oferta ningún recurso material o tecnológico. Fundamenta la racionalidad de la revolución en un solo recurso: la praxis y su viabilidad, dado el contexto humano y sociohistórico de referencia.

La revolución es, para Freire, la transformación de la sociedad mediante la praxis (132). Y va expresando la racionalidad de su planteamiento y, por tanto, su posibilidad y su eticidad en la medida en que avanza su discurso.

Otro filósofo, John Dewey (133), el más importante postulante contemporáneo de una ética científica en el decir de Fromm (134), afirma que la base empírica de la validez de las normas radica en la relación entre medios y fines. Asevera Dewey que la valoración tiene lugar «únicamente cuando existe algún problema, cuando existe alguna dificultad que hay que eliminar, alguna necesidad, carencia o privación que hay que mantener, algún conflicto de tendencias que deba resolverse por medio de cambios en las condiciones existentes. Este hecho prueba, a su vez, la presencia de un factor intelectual —un factor de indagación— siempre que hay valoración, porque el fin en cuestión es formado y proyectado como el que, de llevarse a cabo, suplirá la necesidad o la carencia y resolverá el conflicto existente» (135).

Fin y medios para Dewey no significan una división en la realidad. Son dos denominaciones que corresponden a una distinción en el

violentas emociones, es ya inmoral, cualquiera que sea el fin que se proponga conseguir, e incluso si ese fin fuese bueno» (J.L.L. ARANGUREN: *Propuestas morales*, Madrid, 1983, p. 89).

(131) H. MARCUSE: *o. c.*, p. 143.

(132) FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 22.

(133) J. DEWEY y J. H. TUFTS: *Ethics*, New York, 1932 (edición revisada, Henry Holt and Company); J. DEWEY: *Problems of men*, Philosophical Library, New York, 1946; «Theory of Valuation», en *International Encyclopedia of Unified Science* (The University of Chicago Press, Chicago, 1939); *Human nature and conduct* (The Modern Library Random House, New York, 1930).

(134) E. FROMM: *Ética y psicoanálisis*, 1983.

(135) J. DEWEY: *Human Nature and Conduct*, New York, 1930, pp. 34 ss. Cit. por FROMM: *l. c.*, p. 42.

juicio y no a realidades diferentes. Se trata de una acción propuesta para ser realizada en el tiempo. Al ser analizada esta línea de acción con sus secuencias en el tiempo, el fin es la serie de actos vistos en una etapa más lejana y el medio es, dentro de la misma serie, los actos vistos en una etapa más próxima. «El “fin” es el último acto pensado; los medios son los actos que deben ejecutarse con anterioridad temporal al fin...» (136).

En esta perspectiva de Dewey ha entendido también Freire la racionalidad de su discurso sobre la revolución y la violencia. En esta clave debemos realizar la lectura del discurso freireano pero teniendo en cuenta estas precisiones:

a) La racionalidad de una teoría ética debe encontrarse en la interrelación entre medios y fines.

b) No existen medios *in se*, sino sólo medios condicionados por la situación. «El medio sólo existe en el sentido de un fin que conduce en esta concreta e irreplicable situación a su realización, mientras que el fin sólo se da en una mediatización concreta» (137).

c) El análisis empírico de las ciencias humanas nos aporta un modelo de «naturaleza humana» cuyas exigencias no son en sí mismas fines, aun antes de lograr la concreción de medios para lograrlos» (138).

d) En conexión con el fin de la humanización, pueden pensarse medios que globalmente son válidos y que, desde el análisis científico, pueden concretarse procesualmente en medios operativos y funcionales, según las exigencias históricas.

e) La violencia en el tratamiento freireano siempre está en referencia a la persona humana. No está referida a ningún acto material que sirva de soporte a la violencia. Aquí estriba el elemento ético que Freire introduce en su discurso: la relación violencia-persona humana (139).

(136) Ibidem.

(137) H. ASSMANN: *o. c.*, p. 206.

(138) E. FROMM: *o. c.*, p. 43.

(139) Sobre este tema, cfr. JULIO BARREIROS: *Violencia y política en América Latina*, 1971, pp. 46 ss.

Fundamenta Freire la racionalidad de la revolución que él propugna en un conjunto de «posibilidades»:

- el propio potencial del ser humano,
- los valores «emergentes» en el contexto de la sociedad en transición,
- el conocimiento científico de la realidad,
- los valores asociados al compromiso militante,
- la fuerza del oprimido como sujeto de la liberación,
- la tarea en interacción vanguardia-pueblo.

Violencia y amor

Freire no sólo legitima la contraviolencia, sino que la legitima en nombre del amor. Más aún, es una exigencia del amor. Escribe:

«En verdad, por paradójal que pueda parecer, es en la respuesta de los oprimidos a la violencia de los opresores donde encontraremos el gesto de amor... el acto de rebelión de los oprimidos que siempre es tan o casi tan violento cuanto la violencia que los genera... sí puede instaurar el amor» (140).

Esta interpretación freireana de la relación amor-violencia está acuñada desde la hermenéutica de la Biblia. La palabra de Dios, según Freire, es una «palabra liberadora que los hombres tienen que asumir históricamente» (141). Y asumir históricamente la palabra de Dios significa compromiso histórico en el proceso de liberación del hombre, postula la praxis transformadora (142). En esta perspectiva, la ética exige que el amor —exigencia cristiana fundamental— se incorpore en las estructuras dialécticas de la realidad sociopolítica en la que se da la vida humana. Consecuentemente, en un contexto sociohistórico, «la mayor y la única prueba de amor verdadero —concluye Freire— que los oprimidos pueden dar a los opresores es retirarles radicalmente las condiciones objetivas que les dan el poder de oprimir» (143). Declara incompatible «mantenimiento de la opresión-amor» y se declara compatible el binomio «amor-violencia». Es decir, el supuesto freireano no se fundamenta

(140) *P.O.*, p. 55.

(141) P. FREIRE: «Tercer Mundo, Teología», en *Catholic Mind*, American Press, 70, septiembre 1972, pp. 6-8.

(142) *Ibidem*, p. 7.

(143) *Ibidem*, p. 8.

en la contraposición de dos polos excluyentes: amor-odio, sino en la dinámica de tres momentos dialécticos: violencia-contraviolencia-no violencia. Es decir, el amor pone en acción la contraviolencia para sustituir las estructuras de violencia por la instauración de la sociedad no violenta (144). Con una traducción ética del planteamiento, la legitimación freireana se establece en estos supuestos: suministra la diferenciación entre persona y estructura, se ama a la persona, se odia a la estructura y precisamente el odio nace del amor al descubrir que la estructura impide que la persona «sea».

Legítima así Freire la «lucha de clases» no como hecho —las clases existen generadas por la situación objetiva de opresión— (145), sino como «método» de liberación desde la dinámica del amor. Esta tesis, que rompe la comprensión tradicional del amor cristiano, viene justificada por Freire desde un análisis fenomenológico del amor. El amor exige la captación de las contradicciones existentes en la realidad de las estructuras relacionales y comporta las categorías de crisis, lucha y ruptura. Sólo la lucha para la destrucción de las condiciones objetivas que imposibilitan el amor «hará posible restaurar el amor que en ella se prohibía» (146). Si el amor pretende la «humanización», su primer objetivo es «la transformación revolucionaria de la sociedad de clases en la que la humanización es imposible» (147). ¿Por qué es imposible? Freire recurre a tres datos:

1.º Las cosas no aman. Y toda relación de dominación genera un proceso de cosificación paralelo y simultáneo con el proceso de deshumanización. El explotador por exceso de poder y el dominado por imposibilidad de decisión degeneran en la deshumanización, se convierten en situación de objetos: una situación que «es a un tiempo, desamor e impedimento para el amor» (148).

2.º La situación explotador-explotado genera sadismo en unos y masoquismo en otros. Estas modalidades de relación no son formas genuinas, sino formas patológicas del amor (149).

3.º El amor supone el mutuo entendimiento. No a un nivel de declaraciones públicas y manifestaciones externas. Al existir las re-

(144) *P.O.*, pp. 42 y 56-57.

(145) *P.O.*, p. 54.

(146) *P.O.*, p. 107.

(147) *Las Iglesias...*, p. 38.

(148) *E.P.L.*, p. 41.

(149) «Tercer Mundo...», *l. c.*, p. 8.

laciones de clases sociales en relación dialéctica las unas con las otras, «la armonía es imposible, dado el antagonismo indisoluble existente entre una clase y otra» (150).

Violencia y praxis social

Desde las afirmaciones de Freire, el término violencia, como elemento de la revolución, queda delimitado dentro de su significación de «praxis social». En esta concreción la violencia, en cuanto práctica revolucionaria, es la acción de unos seres humanos sobre otros en orden a la demolición del orden social ya instaurado para crear una nueva estructura social. La acción, ante la resistencia humana a la transformación, adopta una forma violenta, única, capaz para remover los obstáculos (151). Marx había escrito que «la violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva» (152). En *El Estado y la Revolución*, escribe Lenin:

«La doctrina de Marx y Engels sobre el carácter de la revolución violenta se refiere al Estado burgués. Este no puede sustituirse por el Estado proletario (por la dictadura del proletariado) mediante la “extinción”, sino sólo, como regla general, mediante la revolución violenta... La necesidad de educar sistemáticamente a las masas en ésta, precisamente en esta idea de la revolución violenta, es algo básico en toda la doctrina de Marx y Engels» (153).

Observa Sánchez Vázquez:

«... Ni Marx ni Engels, por un lado, ni Lenin, por otro, trataban de hacer la apología de la violencia y, menos aún, considerarla como un fin en sí o un método exclusivo de lucha. La violencia era para ellos una necesidad impuesta por las contradicciones irreconciliables de una sociedad dividida en clases antagónicas...» (154).

En esta línea marxista se identifica Freire en su interpretación de la violencia y en la imbricación de violencia y revolución.

Los grandes cambios sociales que han entrañado una verdadera transformación revolucionaria de las sociedades divididas en clases

(150) *P.O.*, pp. 186-187.

(151) A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ: *Filosofía de la praxis*, 1980, p. 398.

(152) K. MARX: *El capital*, p. 639.

(153) V. I. LENIN: *El Estado y la revolución*, en *Obras Completas*, t. 25, p. 393.

(154) A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ: *o. c.*, p. 405.

antagónicas han recurrido siempre a la violencia (155). Este aserto tiene su correspondencia empírica en el recorrido del gráfico histórico: siglo XVII (revolución inglesa), siglo XVIII (revolución francesa y norteamericana), siglo XIX (las guerras de independencia nacional de los pueblos latinoamericanos), las revoluciones mexicana, rusa, china y cubana (siglo XX).

«La revolución es el camino de la liberación de las clases sociales oprimidas», dice Freire (156). La situación actual, generada por el sistema capitalista, no puede transformarse «invitando a las clases dominantes a tomar conciencia de su error» (157). Se resisten al cambio y el único medio es la violencia (158). La praxis se hace violencia.

No obstante, es necesario puntualizar dos datos que se observan a lo largo del discurso freireano:

- la violencia es referida en orden al cambio de conciencia,
- no emplea nunca explícitamente el término violencia en el sentido físico de matar hombres. Tampoco lo excluye.

La «posibilidad», fundamento de la eticidad

Arranca Freire de un supuesto filosófico: la suplantación de la idea de cosmos por la de cosmogénesis. El mundo está en permanente proceso de gestación. Dada la dimensión evolutiva, es posible la transformación del mundo (159). Por otra parte, la deshumanización no es un fenómeno connatural. No es el destino ineludible del hombre: «la deshumanización, dice Freire, siendo un hecho concreto en la historia, no es sin embargo un destino dado, sino el resultado de un orden injusto que genera la violencia de los opresores» (160). Precisamente porque no es un «destino dado» es posible afrontarlo y transformarlo. La transformación es un compromiso ineludible del ser hombre: el hombre es ser del quehacer... Es praxis. Es transformación del mundo (161). La capacidad transforma-

(155) Ibidem, p. 403.

(156) *Las Iglesias...*, p. 42.

(157) Ibidem, p. 40.

(158) *P.O.*, p. 56.

(159) *Cambio*, pp. 12-13.

(160) *P.O.*, p. 39, nota *.

(161) Ibidem, p. 161.

dora la encuentra en sí mismo, en el propio potencial creador de la persona. Este es el principio radical y fundante de la posibilidad de la revolución que patrocina Freire. Engarza el discurso sobre esta capacidad creadora con un fenómeno de la sociedad contemporánea: la precupación creciente de la época actual por encontrar el sentido y significación del hombre (162). En este dato sociológico engarza la praxis concientizadora. En su proceso debe operar un adentramiento de las personas sobre sí mismas y un desvelamiento de la significación del hombre. Desde el desvelamiento-reflexión, la dinamización-acción del potencial humano. En concreto, esta inquietud humanista de la época ofrece, según Freire, la posibilidad del descubrimiento-dinamización del «ímpetu ontológico de crear» que «existe en todo hombre» (163). Desde este presupuesto, el planteamiento freireano se articula en este esquema:

— El poder de hacer, de crear, de transformar, es un poder del hombres.

— El hombre, acosado por una situación concreta, puede tener bloqueado su poder de creación.

— Esta posible atrofia no significa la muerte de la capacidad creadora del hombre. Y, por lo mismo, puede ser reconstruida por un proceso de relanzamiento.

— De ahí el reto para un movimiento liberador: poder creador del hombre y su posible reconstrucción.

Con estas características la praxis revolucionaria, según Freire, es:

- no sólo un poder, sino un nuevo «poder»;
- el freno necesario a los que pretenden continuar negando a los hombres la posibilidad de ser;
- una invitación a quienes quieran participar en la reconstrucción de la sociedad (164).

Descubre una nueva «posibilidad» de la revolución en los signos de gestación de una nueva etapa histórica. Partiendo del poder crea-

(162) *P.O.*, p. 37.

(163) *Cambio*, p. 70.

(164) *P.O.*, pp. 108-109.

dor de la persona concluye que las épocas históricas son creadas por el hombre: «En la medida en que el hombre crea y recrea..., se van formando las épocas históricas... Y es también creando y recreando como se debe participar en esas épocas» (165). Rompe Freire con la interpretación mecanicista de la historia. La transformación de la realidad *sólo* es posible mediante la acción del hombre. No existe historia sin hombres. Sólo existe una «historia de los hombres, hecha por ellos». Interpreta así Freire el desarrollo de la historia en la clave de la historicidad. La historicidad es una vertiente de la estructura antropológica. El hombre vive simultáneamente una triple coordinada dialéctica del existir: presente, pasado y futuro. Y esta triple vivencia constituye para él una constante dinamizadora de su existencia: el pasado es el haber sido del hombre que ha generado el estar-siendo presente que a su vez se despliega en el poder ser del futuro. Es la historicidad una dimensión antropológico-constitutiva del propio ser del hombre. Por eso la persona humana es la única que tiene percepción, conciencia y vivencia del tiempo, al percibirse, concienciarse y vivenciarse a sí misma como pasado, presente y futuro. Porque el pasado del hombre —lo que él y los demás han sido— es la clave genética de su presente: el hombre es hechura de una historia que él no ha vivido; las fuerzas, las empresas, los logros y malogros ajenos han troquelado desde el pasado el ser presente del hombre. Y a la vez que desde el presente el hombre vive su pasado, desde el mismo presente vive ya en el futuro: se desancla del presente para salirle al encuentro al futuro. «De modo que nuestro futuro se basa en el pasado y se corporifica en el presente. Todo mañana se genera de un ayer a través de un hoy» (166). Pero hay etapas en que el presente hace más acuciante el proceso de aceleración del futuro. Se presentan «una serie de aspiraciones, de deseos, de valores en busca de su realización. Formas de ser, de comportarse, actitudes más o menos generalizadas...» (167). Es una etapa de «valores emergentes». Crece en las masas una búsqueda de participación en su proceso histórico. En concreto exigen voz y voto en el proceso político de la sociedad. Y esta era exactamente la situación de Brasil en la que se había instalado el fenómeno que llama Manheim de «democratización fundamental» (168). Se agudizan entonces las contradicciones entre la preservación del ayer y la fuerza de los valores nuevos. En este

(165) *Cambio*, p. 91.

(166) *P.O.*, p. 169.

(167) *Cambio*, pp. 71, 76, 91-92.

(168) *Cambio*, p. 93.

contexto «hay una correspondencia entre la emersión de las masas y la reivindicación» (169). Y la transformación en esta dinámica sólo es posible mediante la profundización de la acción revolucionaria. Se trata precisamente de que las masas, reivindicando el derecho negado de ser sujeto de su historia, incidan con su praxis en la realidad. Legitiman así la revolución cuyo objetivo no es otro que «el intento de sobrepasar el estado de objetos hacia el de sujetos» (170). Y, por otra parte, operativizan la «posibilidad» histórica de la sociedad nueva en proceso de gestación (171).

La praxis revolucionaria y la ética crítica en Freire

Desde estos presupuestos antropológicos, dados los factores sociológicos del marco contextual y sus connotaciones históricas, vamos comprendiendo la «posibilidad» de la revolución freireana y su eticidad. Los elementos que enuclean el modelo ético subyacente en el pensamiento de Freire lo sitúan en el paradigma de una ética «crítica». Las éticas críticas corresponden a una época de aceleración del movimiento sociológico, de la entrada en «crisis», de transición de una etapa a otra de la sociedad (172) que se caracteriza, dice Freire, por «el choque entre un ayer diluyéndose, pero queriendo permanecer, y un mañana por consustanciarse...» (173).

La moral «clásica» corresponde a la sociedad no crítica. Se genera entonces un consenso compacto y tan ajustado que no tienen presencia la réplica ni la oposición por el Estado hegemónico, crea leyes y virtudes de aceptación común. «Los contingentes del pueblo sociológicamente inexistente —constata Freire—, inmersos en el proceso, no percibían en términos críticos las bases expoliadoras de aquel “orden”, se acomodaban a él» (174). Pueblo desposeído —afirma Freire refiriéndose a Brasil— en cuanto a su capacidad de decidir a quién correspondía tan sólo ser conducido por los intereses de la élite que estaba sobre él (175). Pero hay épocas «críticas» caracterizadas, como hemos dicho, por el intento de tránsito a una

(169) *Ibidem.*

(170) *Ibidem*, p. 77.

(171) *P.O.*, p. 169.

(172) E. DUSSELL: «Ética de la liberación», en *Fundamentación de la Moral, Iglesia Viva*, 102 (1982), pp. 590-595.

(173) *E.P.L.*, p. 36.

(174) *Ibidem*, p. 48.

(175) *Ibidem*, p. 37.

sociedad diferente. «El Brasil vivía exactamente este paso de una época a otra, consigna Pablo Freire» (176). Ahí surge su ética crítica. Nace desde la opresión del orden vigente. Intenta promover una dinámica práctica en orden a construir una totalidad de liberación, «descubriendo nuevas posibilidades y al tiempo hacerlas concretamente reales» (177). El planteamiento ético de Freire se especifica así por su dialéctica «subversiva»: generar un orden nuevo frente al régimen opresor (178).

Y, oponiéndose al régimen opresor, se opone a la moral vigente, cuya estructuración puede sintetizarse así:

a) El orden práctico vigente tiene un fundamento: un fin, un proyecto, el bien en su sentido pleno, el ser (179).

b) El proyecto ontológico del sistema vigente, el fin o bien, actúa como imperativo universal en las máximas particulares de la voluntad. Es decir, el proyecto exige desde sí mismo, su realización y, por lo mismo, mediaciones idóneas para su logro. Estas exigencias de su propio fin se operativizan en la normativación explicitada en las leyes. De esta manera las mediaciones, la praxis particular o las posibilidades que se dirigen a la realización del fin están medidas por las normas o las leyes (180).

c) La praxis es legal o ilegal en cuanto cumple o no con la ley que la normativiza. Los derechos y deberes del sujeto están en relación con las exigencias del fin que el proyecto ha señalado.

d) Las mediaciones adquieren o pierden su «valor» en cuanto son o no medios eficaces para el fin del proyecto. El «valor» es, por tanto, la cualidad de la mediación en cuanto tiene capacidad de mediar. La virtud, por lo mismo, es un valor en cuanto constituye en el interior de la persona una actitud-hábito que impulsa a realizar las exigencias del fin.

(176) *Ibidem*.

(177) P. FREIRE: «Carta a un joven teólogo», en *Perspectivas de diálogo*, 5, núm. 50 (1970), p. 303.

(178) *P.O.*, p. 56.

(179) En este principio parecen estar de acuerdo todos los filósofos de la historia, de una u otra manera; desde Aristóteles a Tomás, desde Kant o Heidegger, incluyendo a Marx o Lenin, observa Dussell (*l. c.*, p. 592), a quien seguimos en la precisión de las características de la Moral Clásica.

(180) E. DUSSELL: *l. c.*, p. 592.

e) El fin determina igualmente la utilidad de la praxis. Es útil lo que es eficaz para realizar el proyecto.

f) La persona, entendida como *rationalis naturae individua substantia*, constituye el sujeto particular del orden moral vigente.

g) Con estos principios se constituye la moral clásica que deviene en moral del orden establecido que excluye el juicio, la crítica y, a lo sumo, sólo da cabida al reformismo del cambio parcial.

En la moral normativa se inicia un proceso de deterioro y resquebrajamiento de sus valores, simultáneo con el resquebrajamiento global de toda la sociedad, en la etapa de la transición. En el tránsito de una sociedad a otra se opera un tránsito dialéctico de una moral injusta a una futura moral nueva y justa. En el resquebrajamiento del orden moral injusto se crea una situación de intemperie para los hombres comprometidos en la transformación.

En este momento la ética crítica de liberación construye una moral práctica: piensa y explica el sentido de la bondad práctica orientando a los constructores de un orden más justo (181). Aquí, en la situación contextual de Brasil, encontró su espacio propicio la ética crítica de liberación. Y aquí radica la intuición de Pablo Freire: acompañar al pueblo en el tránsito, ofertándole el *ethos* de la liberación: «ponerse en una posición conscientemente crítica frente a sus problemas» (182).

En la situación de tránsito, el sujeto liberador se encuentra desprotegido del cobijo y resguardo de un orden moral. Y en este momento de vacío de principios morales el *ethos* de liberación proporciona una orientación práctica: «Sale al encuentro de ese pueblo que emerge y le ayuda a insertarse críticamente en el proceso» (183). En concreto, precisa Freire, ofrece al pueblo la reflexión sobre sí mismo, sobre su tiempo, sobre sus responsabilidades, sobre su papel en la nueva cultura de la época de transición (184). Y añade que, pasando por el descubrimiento por parte del pueblo de la propia capacidad de reflexionar, en el descubrimiento de sus potencialida-

(181) Ibidem, p. 594.

(182) *E.P.L.*, p. 50.

(183) Ibidem, p. 51.

(184) Ibidem, pp. 51-52.

des nacerá su capacidad de opción (185). En el ámbito resquebrajado del orden injusto, oferta Freire dos elementos éticos: el sentido y realización de la bondad práctica y las coordinadas dinámicas de la moral futura.

El planteamiento freireano será retomado posteriormente por pensadores latinoamericanos que intentan sistematizar la «Ética de Liberación»:

«... un ensayo de reflexión crítica sobre un sector peculiar de los comportamientos sociales (praxis) en cuanto expresión de valores: aquellos que emergen en situaciones de inestabilidad y “destrucción” social, con carácter fuertemente disfuncional respecto al “orden establecido”, que se proyecta precisamente sustituir por un “orden nuevo” con significado de liberación social» (186).

Enrique Dussell precisa por su parte:

«para nosotros la Ética es el orden práctico del “pasaje” de una moral injusta a una futura nueva moral más justa» (187).

Esta insurrección contra el antiguo orden moral se configura con dos características: se trata de un «hombre que trasciende» el orden injusto de la represión pero al servicio de los oprimidos, de los alienados, de los pobres. En definitiva, el pueblo mismo oprimido construye nuevos órdenes morales.

En esta dialéctica, se plantea una pugna de interpretación mutua: el liberador juzga injusto el orden establecido y, a su vez, el sistema juzga subversiva la pretensión nueva de los liberadores. «Llaman subversivos —escribe Freire— a aquellos que se integran en el dinamismo del tránsito... Subversivos —dicen— porque amenazan el orden. Históricamente había orden en aquella sociedad resultante del equilibrio de las fuerzas que la mantenían. Sin embargo, un orden que un cristiano rechazaría» (188). Anota Freire que las clases privilegiadas tachan de subversión el intento democrático de superar el orden anterior cuando, desde la visión freireana, «subversión era realmente mantenerlo...» (189). La humanización es considerada como derecho propio y atributo exclusivo heredado por los

(185) Ibidem, p. 52.

(186) G. GIMÉNEZ: *Elementos para una ética de liberación*, p. 11.

(187) E. DUSSELL:

(188) *E.P.L.*, p. 48.

(189) Ibidem.

opresores. La humanización que intentan los oprimidos aparece como subversión. «Humanizar es subvertir para la conciencia opresora» (190). En definitiva, lo que para los oprimidos es la «libertad», para los opresores la libertad es «subversión» (191).

«Cuando el oprimido —escribe Freire— se rebela legítimamente contra el opresor, en quien identifica la opresión, se le califica de violento, bárbaro, inhumano, frío. Es que entre los incontables derechos que se adjudica para sí la conciencia dominadora incluye el de definir la violencia, caracterizarla, localizarla. Y si este derecho le asiste, con exclusividad, no será en sí misma donde encontrará la violencia. No será a sí mismo a quien llamará violento» (192).

La «Ética Crítica» plantea un nuevo proyecto histórico. Piensa y explica su sentido. Es aún una realidad en construcción y no tiene leyes todavía. Pero tiene un fundamento. Su fundamento es distinto y opuesto al fundamento del sistema moral presente, otro fundamento, «utopía futura, ser, fin, bondad», opuestos a los otros del sistema actual. «En nombre de dicho fundamento se eleva un pueblo contra los intereses de las clases dominantes del sistema actual y lo declara inmoral.

Desde aquí alcanza nueva reinterpretación el concepto de «legalidad». La contestación liberadora, en clave del proyecto vigente, es ilegal, pero, a la luz del futuro proyecto utópico de liberación, está ajustada a la legalidad suprema.

La ética de liberación invierte el sentido de las virtudes. Y en su escala de valores adquieren primacía el servicio al oprimido.

En definitiva, el nuevo orden ético se construye en el propio proceso liberador, nace de él por descubrimiento de los propios oprimidos. Es el pueblo mismo oprimido quien construye sus instancias de comportamiento.

Rechaza, por tanto, Freire los principios universales y abstractos de la ética idealista. Las «normas» concretas no son deducciones teóricas. Nacen en el juego dialéctico de crítica-oposición al sistema vigente y del ordenamiento que va surgiendo. Ahí surge la negación de lo que viene haciéndose y se gesta la creación de lo nuevo que

(190) *P.O.*, p. 59.

(191) *Ibidem*, p. 60.

(192) *P.O.*, pp. 52-53.

deba hacerse. Enfatiza Freire este aspecto de gestación, de creación, de génesis. Se trata de un «parto» (193), fruto de un encuentro dialéctico: opresión-liberación. Precisamente porque no viene dado, sino que se crea, Freire no habla de proyecto, sino de anteproyecto (194). El anteproyecto se transforma en proyecto por la fuerza procesual de la praxis histórica: se trata de una historia realizada por nosotros mismos, de una acción transformadora, de un compromiso en la historia (195).

No obstante, el propio anteproyecto comporta una opción: implantar «el proceso de permanente liberación». Desde dos objetivos: la destrucción de la situación opresora y la instauración de una sociedad nueva (196). Dos objetivos dialécticos y complementarios: frenar a los que están «negando a los hombres» e invitar al empeño de la «reconstrucción de la sociedad» (197).

Freire, por tanto, opta por los oprimidos: emprender el proceso de su liberación «partiendo de los condenados de la tierra, de los oprimidos, de los desharrapados del mundo...» (198). Y esta opción se orienta en orden a tres frentes distintos e interconexos: la estructura opresora, el opresor y el oprimido (199).

Con este planteamiento se sitúa dentro de la ética social. Considera el funcionamiento global de la sociedad como un todo interconexo. Y detecta en la realidad estructural la génesis y condicionante del fenómeno relacional: «La situación opresora genera una totalidad deshumanizada y deshumanizante que alcanza a quienes oprimen y a quienes son oprimidos» (200). Por lo mismo, los planteamientos son referidos en orden a la transformación de la totalidad, mediante una acción que incida en la realidad «a fin de lograr la instauración de una situación diferente» (201).

(193) «... la liberación es un parto. Es un parto doloroso. El hombre que nace de él es un hombre nuevo, hombre que sólo es viable en la y por la superación de la contradicción opresores-oprimidos que, en última instancia, es la liberación de todos» (*P.O.*, p. 45).

(194) *P.O.*, p. 178.

(195) *Ibidem*, p. 207.

(196) *Ibidem*, p. 41.

(197) *Ibidem*, p. 40.

(198) *Ibidem*, p. 46.

(199) *Ibidem*.

(200) P. FREIRE: *La desmitificación de la concientización*, p. 26.

(201) *P.O.*, p. 46.

Por otra parte, el «sujeto» viene a ser el colectivo, la clase social, el pueblo. Desde esta clave podemos entender el lenguaje de Freire: «el pueblo quedaba al margen de los acontecimientos» (202); «el pueblo, emergiendo, iniciaba su experiencia de participación» (203); «estar en favor de la liberación de las clases oprimidas» (204). Y consecuente con esta comprensión, interpreta al liderazgo revolucionario como una fuerza subsidiaria del pueblo, verdadero sujeto de la liberación:

«Mientras actúa, no puede pensar sin las masas, ni para ellas, sino “con” ellas.

Ha de aceptar “morir” en el diálogo con las masas, y así poder resucitar con ellas.

No se ata a las aspiraciones del pueblo en cuanto mantiene una visión empobrecida de su mundo, ni impone sin más que sus opciones, cuando no hayan sido percibidas por el pueblo» (205).

EL HOMBRE, VALOR SUPREMO

En este planteamiento freireano, el hombre ocupa el puesto central de la praxis histórica. En la primera página de *Pedagogía del Oprimido*, confiesa Freire que la humanización constituye, desde el punto de vista axiológico, su problema nuclear y lo asume con carácter de preocupación ineludible (206). De hecho la humanización es su tema central y la orientación de la praxis hacia la humanización es el objetivo de su búsqueda (207), orientándola en cuatro direcciones: la praxis sobre el mundo en orden a «su conquista para la liberación de los hombres» (208), la praxis sobre las estructuras sociales en orden a que «desaparezcan las condiciones objetivas en que los hombres se encuentran aplastados» (209), la praxis sobre el hombre para que se despierte una «lucha... en la búsqueda de la restauración de su humanidad» (210).

La praxis de la «humanización», por tanto, no se orienta hacia la humanización en abstracto. Se dirige al hombre concreto y, a

(202) Ibidem, p. 44.

(203) *E.P.L.*, p. 76.

(204) Ibidem, p. 78.

(205) *La misión educativa de las Iglesias en América Latina*, p. 13.

(206) *P.O.*, p. 37.

(207) *P.O.*, p. 40. Nuestro estudio, cap. IIº.

(208) *P.O.*, p. 106.

(209) *P.O.*, p. 107.

(210) *P.O.*, p. 39.

tal nivel de concreción, que se trata del hombre oprimido. A este hombre oprimido hay que otorgar, según Freire, la prioridad, la categoría de valor supremo. Precisamente porque, como ya hicimos notar, la comprensión ética de Freire no es deductivista no parte de la ontología idealista, no se atiene a normativas eternas, sino que deja de lado los principios universales y abstractos para dar paso a una ética «relativa» a la situación existencial, histórica.

Ética y análisis científico de la realidad

La ética crítica freireana no indica tareas concretas. Es la realidad sociohistórica en las coordenadas del contexto específico en que vive el hombre el lugar de inspiración de la praxis. La superación de la situación opresora, escribe Freire, «implica el reconocimiento crítico de la razón de esta situación, a fin de lograr, a través de una acción transformadora que incida sobre la realidad, la instauración de una situación diferente» (211).

Freire, consecuente con este criterio suyo, partió, en sus quehaceres de hombre práxico, de la comprensión de la realidad en su condicionamiento histórico-cultural (212). Entiende, por tanto, Freire que a la reflexión liberadora le es esencial la incorporación del conocimiento científico de la condición del hombre. De esta forma el término «liberación» adquiere en Freire un nuevo sentido: junto al sentido del «proyecto» que encierra en cuanto significa «humanización», «hombre nuevo», el sentido de proceso político en cuanto praxis fundamentada en el análisis dialéctico de la realidad objetiva. «El esfuerzo crítico de desvelamiento de la realidad implica necesariamente un compromiso político» (213).

Con este dato precisamos mejor el sentido que vierte Paulo Freire en su lenguaje de liberación. Parte Freire de la incorporación del tema de la dependencia (214) que las ciencias sociales latinoamericanas habían elevado, en la década de los sesenta, a categoría científica explicativa de la realidad del pueblo (215). «La temática —escribe Freire— no puede ser otra que aquella que emerge de las condiciones objetivas de las sociedades dependientes..., la que emer-

(211) *P.O.*, p. 44.

(212) *E.P.L.*, p. 52.

(213) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 13.

(214) Cfr. nuestro estudio, cap. I^o.

ge de la necesidad de superación real de las contradicciones que explican tal dependencia» (216).

Sobre esta incorporación socioanalítica se mueve semánticamente el lenguaje freireano de liberación. Pero no se trata de un tema cerrado y de una categoría fixista. No habla Freire del hombre «liberado», sino del «hombre liberándose» (217). Precisamente porque es un término que nace a impulsos de la realidad es el conocimiento científico de la realidad y la praxis correspondiente quienes marquen su significación.

Por otra parte, con esta incorporación del análisis científico la «liberación» adquiere «racionalidad», que le viene dada por su correspondencia con la realidad críticamente analizada y adquiere «eficacia y operatividad» porque la praxis transformadora es adecuación a la realidad descubierta (218).

Más allá del análisis científico: la utopía

A pesar de este aporte de racionalidad científica, Freire se resiste a una identificación entre praxis de liberación y análisis técnico de la realidad. La praxis liberadora no es para Freire un producto mecánico de los datos resultantes del análisis socioeconómico y político. La fundamentación socioanalítica viabiliza el paso decisivo ulterior de la transformación si es asumida por una capacidad actitudinal frente a la historia que Freire concreta en utopía y profecía: «La perspectiva profética, utópica..., demanda un análisis crítico de las estructuras sociales... Pero la revolución no puede prescindir de la visión profética, utópica..., sin la cual se estancará y ya no será revolucionaria» (219). Y añade: «Toda revolución es utópica» (220).

(215) TH. DOS SANTOS: *Dependencia y cambio social*, Chile, 1970. Citado por H. ASSMANN en *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca, 1973, p. 109.

(216) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 45.

(217) *P.O.*, p. 45.

(218) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 44.

(219) *Ibidem*, pp. 43-44.

(220) P. FREIRE: *Desmitificación de la concientización*, p. 38.

(221) En «Some observations of community plans and utopia», en *Individualism reconsidered*, New York, Free Press of Glencor, 1956-64, páginas 70-98; H. J. KRYSMANSKI: *Die Utopische Methode*, Köln, 1963; P. FURTER: *Educación y reflexión*, 1974, p. 64.

¿Cómo entiende Freire la utopía? D. Riesman habla de un método de pensamiento común a todas las obras utópicas:

- a) Testimoniar un cambio radical de la realidad.
- b) Recordar en cualquier situación que lo posible existe.
- c) Que esta posibilidad puede realizarse racionalmente.
- d) Que por esto es necesario tener esperanza en el futuro (221).

Podemos distinguir varios tipos de utopías multiplicados a partir del siglo XVI en que Tomás Moro inventó la palabra (*topos*=lugar, *on*: fuera de: en ninguna parte). En la referencia utopía-educación distingue Furter (222) diversas especificaciones.

La utopía puede ser una técnica intelectual (223). Es la creación imaginaria de un modelo de sociedad que permite la reflexión crítica de la sociedad existente.

R. Ruger (224) sugiere un segundo tipo: una experiencia mental donde el hombre se demuestra a sí mismo sus posibilidades de creación.

Estos dos tipos de utopía no tienen valor alguno como función social.

Duveau (225) describe la utopía como una manera sutil de pensar pedagógicamente el sentido actual de la historia. No es una huida de la historia. Es una forma de tomar distancia de la historia, gracias a la imaginación y a la ficción, para poder reflexionar dialécticamente sobre ella.

Fue Mannheim (226) quien valoró la utopía como una forma de crítica sistemática a la situación actual en orden a criterios y reivindicaciones fundamentales. Le es concomitante el deseo de cambio hacia otra situación.

La utopía para Freire es ciertamente un juego de las facultades imaginativas de la persona: es un sueño.

(222) P. FURTER: *o. c.*, pp. 49 ss.

(223) *Ibidem*.

(224) R. RUYER: *L'utopie et les utopies*, PUF, Paris, 1950.

(225) G. DUVEAU: *Sociologie de l'utopie et autres essais*, PUF, Paris, 1961.

(226) K. MANNHEIM: *Ideology and Utopia*, Routledge, London, 1936.

Dentro de la tradición marxista la utopía ha pasado por valoraciones de distinto signo. A partir del deslinde marcado entre socialismo utópico y socialismo científico (Marx-Engels), el término utopía comporta la connotación negativa de lo ilusorio, acientífico, irreal e irrealizable (227). Posteriormente Bloch, entre otros, regenera la noción de utopía que recupera, dentro de la filosofía marxista de la praxis, el valor de fuerza revolucionaria de transformación y alternativa posible a la realidad existente. Bloch ensancha el concepto de utopía: desde el concepto intermedio de «intención utópica» avanza hasta el concepto de «esperanza», la dimensión primordial del ser humano, que desde sus posibilidades aún no devenidas se dirige a la transformación del mundo (228).

Arrancando de una perspectiva psicoanalítica, Herbert Marcuse, enfrentado con la manipulación de la sociedad industrial que destruye la libertad del hombre adaptándolo a la realidad inmediata, reivindica la utopía como medio de imponer el principio de placer sobre el principio de realidad (229).

A la perspectiva blochiana se aproxima la comprensión utópica de Freire. Es fácil observar esta correspondencia del concepto freireano con la teoría blochiana de la utopía si observamos los tres niveles que, en síntesis, constituyen la utopía según Bloch (230):

(227) A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ: *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, 1971. Precisa en estos términos: «Como interpretación al margen de la praxis y no fundada en el conocimiento de lo real, la utopía tiene que quedarse en una interpretación ilusoria del mundo que, por tanto, no puede contribuir, decisivamente, a una transformación radical de la realidad» (l. c., p. 24).

«... para pasar a una transformación efectiva del mundo social era preciso operar también una transformación radical en el plano del pensamiento: pasar de la utopía a la ciencia; o sea, de una interpretación imaginaria de lo real a otra, objetiva y fundada. Solamente así el socialismo podía dejar de ser un mundo imaginado para ser un mundo efectivamente realizado» (l. c., p. 24).

«La crítica del utopismo fue en el siglo pasado un paso históricamente necesario para disipar las ilusiones que sembraba una interpretación ilusoria de lo real y, con base en ésta, la construcción imaginaria de la sociedad futura» (l. c., p. 24).

«La crítica del utopismo es, para Marx y Engels, la condición indispensable para desplegar una acción que tenga por base una interpretación correcta del mundo. A esto es a lo que Engels llama en su conocido opúsculo "paso del socialismo como utopía al socialismo como ciencia"» (l. c., p. 26).

(228) E. BLOCH: *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin, 1954.

(229) H. MARCUSE: *Eros y civilización*, 1968, pp. 132 ss.

(230) P. FURTER: o. c., p. 62.

1.º El hombre ser de insatisfacción, de hambre y de carencia (Bloch); el hombre «ser inacabado» (Freire) (231).

2.º La utopía como poder que descubre la posibilidad de imaginar un futuro en que la perfección es posible y deseable (Bloch). «...Sólo los utópicos tendrán futuro» (Freire) (232).

3.º La necesidad del compromiso en la acción concreta, a impulsos de la utopía (Bloch) (233). «La manifestación utópica es un quehacer» (Freire) (234).

Conforme a la nomenclatura de Iona Friedman, la utopía de Freire debe catalogarse como «utopía realizable». Tres son, según Friedman, los elementos que constituyen la utopía:

- a) nacen de una insatisfacción colectiva;
- b) existe una solución aplicable;
- c) es preciso un consentimiento colectivo para que sea realizable (235).

Estas tres condiciones friedmanas son precisamente tres elementos de la utopía freireana. La situación insatisfactoria provocada por la deshumanización del momento histórico concreto constituye el punto de lanzamiento de la utopía de Freire (236). Se da también en la teoría de Freire la condición segunda que Friedman llama «la primera ley de las utopías: el “desplazamiento” entre insatisfacción (primer axioma) y técnica aplicable (segundo axioma)» (237). En efecto, en orden a eliminar la causa de tal insatisfacción y partir de ella como apertura a una situación mejor, presenta Freire una técnica: la concientización que «haga de la opresión y sus causas el objeto de reflexión de los oprimidos, de lo que resultará el com-

(231) *Cambio*, p. 63.

(232) *La desmitificación...*, p. 36.

(233) Es este exactamente el punto que Bloch intenta demostrar en su obra *El principio de Esperanza*. Sobre este tema se puede consultar, entre otros, PIERRE FURTER: *Utopía y marxismo según Bloch*, Brasil, 1967, y GÓMEZ HERAS: *Hombre y sociedad en E. Bloch*, Salamanca, 1977.

(234) «Profecía y esperanza que resultan del carácter utópico de tal forma de acción, tornándose la utopía, en la unidad inquebrantable entre la denuncia y el anuncio. Denuncia de una realidad deshumanizante y anuncio de una realidad en que los hombres pueden SER MAS» (*P.O.*, p. 96, nota *).

(235) IONA FRIEDMAN: *Utopías realizables*, 1975, p. 14.

(236) *P.O.*, pp. 37-39.

(237) I. FRIEDMAN: *o. c.*, p. 15.

promiso para la lucha por la liberalización» (238). Y en cuanto al consentimiento colectivo que define, según Friedman, la posibilidad de la utopía y que constituye «su segunda ley: el desplazamiento entre la técnica aplicable (segundo axioma) y el consentimiento necesario para la aplicación de esta técnica (tercer axioma) (239), lo afirma Freire como un dato constatado en las expresiones de ansia de libertad, de búsqueda de justicia, de lucha de los oprimidos por la recuperación de su humanidad despojada (240). Consecuentemente, en referencia al modelo paradigmático de Friedman, la utopía freireana no puede catalogarse como mera utopía literaria (241). Al contrario, resulta dentro de las categorías friedmanas, como «utopía positiva y realizable».

Insiste Friedman en la importancia de su segunda ley de la utopía: el consentimiento: «nuestro examen se centrará siempre en el consentimiento o en la posibilidad del consentimiento a una determinada proposición» (242). La insistencia de Freire va más allá del consentimiento y se polariza en otro dato: la operatividad, inserción crítica y acción sobre la realidad: «El nuevo mero reconocimiento de una realidad que no conduzca a esta inserción crítica —la cual ya es acción— no conduce a ninguna transformación de la realidad objetiva, precisamente porque no es reconocimiento verdadero» (243).

A lo largo de la historia, las utopías han sido acusadas de irrealismo. En 1847, el *Diccionario Brockans* define a los utopistas como reformadores que «pierden el suelo de la realidad» (244). La misma acusación profirieron Marx y Engels, que calificaron a las utopías de arbitrarias e irreales. Hitler, en su llamado testamento político, descalificó a los ilusionistas humanitarios, utopistas, que prometen un paraíso inalcanzable y parten del hombre abstracto..., en eso yace su utopismo» (245).

(238) *P.O.*, pp. 42-43.

(239) I. FRIEDMAN: *o. c.*, p. 15.

(240) *P.O.*, p. 38.

(241) «Si las utopías literarias más conocidas, desde Platón a nuestros días, se han quedado en utopías propiamente dichas (y no han sido utopías realizables), ello se debió a que no eran más que creaciones literarias de un solo individuo, y no la obra lentamente elaborada y asimilada por una cadena de individuos que la consentían» (I. FRIEDMAN: *o. c.*, p. 16).

(242) *Ibidem.*

(243) *P.O.*, pp. 49-50.

(244) BROCKHAMS, 1847, lema: Utopías.

(245) *Le testament politique de Hitler*, notes recueillies par Martin Bor-man, Paris, 1959, p. 197.

Conoce Freire el riesgo de reduccionismo de las utopías al mero plano de la inteligencia (Krymansky, Ruger) o al enclaustramiento en su propio útero en el que apunta el sociólogo Freyes, convencido de que la utopía huye de la historia hacia una isla o una ciudad cerrada en sus muros. Freire intenta prevenir estos riesgos y acentúa un doble binomio utopía-realidad y utopía-acción, destacando las relaciones dialécticas de la utopía con la realidad actual concreta e histórica.

Utopía-realidad. «La utopía no es la palabra irrealizable, la utopía es la palabra verdadera» (246). Y, caracterizando el sistema humanista que él reivindica, lo describe no intemporal ni una especie de idea o de mito, no nutrido de un perfil de hombre imaginario ni de la visión de un hombre ideal, fuera del mundo, no es un modelo abstracto, sino concreto y rigurosamente científico (247). A la vez destaca Freire el binomio *utopía-acción*. La relación entre utopía y acción es compleja y dialéctica. Sin la utopía, no existiría horizonte y perspectivas de futuridad (248). Sin acción, la utopía se pierde en imaginación y sueño, cae en el subjetivismo arbitrario, huye de la realidad objetiva y crea una falsa realidad (249). En definitiva, la utopía debe traducirse en acción concreta. Es un principio en el que coincide Freire con el punto que Ernest Bloch intentó demostrar «en el principio y esperanza» (250). Enlaza Freire utopía y concientización y desemboca en las mismas conclusiones: La concientización tiene que ser utópica. Implica la utopía y si no engarza utópicamente, deja de ser. Pero, precisamente, por ser instrumento de la utopía, la concientización es un quehacer (251).

Es preciso distinguir una doble tipificación de la utopía: utopía ingenua y utopía crítica (252). ¿Cuál es el elemento catalizador? La praxis. Dentro del marco de la utopía ingenua cabe enmarcar las utopías que no traspasan el umbral de las alternativas a nivel de imaginación o a las que no superan el lindero de la «palabra» hueca. Sólo se clasifican como utopías críticas las que se traducen en praxis: la utopía crítica y no la utopía ingenua demanda expresarse

(246) *La desmitificación...*, p. 45.

(247) *Extensión y comunicación*, p. 83.

(248) *La desmitificación...*, p. 36.

(249) *P.O.*, p. 50.

(250) P. FURTER: *o. c.*, p. 59.

(251) *La desmitificación...*, p. 40.

(252) P. FURTER: *o. c.*, pp. 39 y 47.

en praxis transformadora dentro de la historia humana (253). Pero no absolutiza a la utopía como el elemento único en la conformación de la praxis. La praxis es el resultado de un complejo de factores que movilizan el hacer de la persona. De aquí que la dinámica utopía-praxis requiera las unidades dialectizadas opción-utopía-acción (254). La «opción» es para Freire un supuesto existencial previo frente a la realidad: manutención del estatus de la realidad existente o transformación del mundo. Sólo los que se apuntan en una opción de transformación pueden ser utópicos porque son los únicos que buscan futuro. Y a la vez la utopía sólo puede traducirse en un proceso real cuando engarza dinámicamente en la dinámica de una opción transformadora (255). Y, con la categoría «opción», conecta Freire otra categoría: «proyecto».

El proyecto es la propia praxis pero en cuanto acción permanente, en cuanto quehacer constante de transformación. Pero la permanencia en un proyecto es función de la utopía. Sin la utopía el proyecto se estatifica, porque se pierde la dialectización. La revolución, sin la utopía, muere (256). La permanencia en el proyecto sólo es posible desde la permanencia de la «esperanza» y la esperanza es fruto de la utopía. Solamente los utópicos, y en tanto que utópicos revolucionarios..., pueden ser esperanzados (257).

La dimensión profética

Enlaza Freire la perspectiva utópica con la dimensión profética: «Profecía y esperanza que resultan del carácter utópico de tal forma de acción, tornándose la utopía en la unidad inquebrantable entre la denuncia y el anuncio...» (258). La profecía es una categoría que recoge Freire del pensamiento judeo-cristiano (259). No es él el

(253) *La desmitificación...*, p. 40.

(254) P. FREIRE: *La desmitificación de la concientización*, p. 41.

(255) *Ibidem*, p. 37.

(256) *Ibidem*.

(257) *Ibidem*, p. 25.

(258) *P.O.*, p. 96, nota *.

(259) Sobre las características del profetismo, en cuanto fenómeno judeo-cristiano, puede verse a LEON-DUFOUR: *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona, 1965, pp. 640-648. Para la exégesis del término «profetismo» y su contenido cfr.: A. NEHER: *L'essence du prophetisme*, París, 1955; G. RINALDI: *I profeti minori*, Torino, 1953, pp. 1-120; A. ROBERT-A. FEUTLLET: *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona, 1965, pp. 433-534 (profetas, Albert Gelin), pp. 695-707 (Daniel, H. Lusseau); RUDOLF SCHNACKENBURG:

primero en integrar la dimensión profética en la dialéctica de la revolución. Thomas Munzer, el primer teólogo de la revolución, como lo llama Ernst Bloch, promovió la insurrección armada de los campesinos de Suavia desde la motivación dinamizadora de hacer vivir el profetismo bíblico. Marx y Engels lo valoraron como el teórico del comunismo más avanzado de Europa hasta la mitad del siglo XIX (260). Garaudy lo exalta como prototipo de revolucionario, a la vez que valora la fuerza revolucionaria de la profecía y la urgencia por integrar el dinamismo profético en los movimientos de revolución.

Diversos son los aspectos de la profecía que destaca Freire. Insiste en la connotación de denuncia y anuncio: «Ser profético —escribe— es denunciar y anunciar...» (261): «el acto de denunciar la estructura deshumanizante y el acto de anunciar la estructura humanizadora» (262). Entiende la profecía como la realización simultánea de dos acciones dialécticamente vinculadas: el anuncio del futuro y la denuncia del presente. Pero, ¿en qué justifica el profeta esta tarea? Simplemente en que el profeta tiene sentido del tiempo, del momento oportuno. El tiempo, en el concepto de Freire, inspirado en la concepción hebrea, no es como para los mecanicistas modernos, una sucesión de instantes, sino una maduración, una génesis, una creación constante: «en la medida en que el hombre crea y recrea se van formando las épocas históricas» (263). Hay épocas de la historia, continúa Freire, frente a las cuales solamente los visionarios que se anticipan... sugieren nuevas fórmulas» (264). El profeta tiene sentido de la historia, es el hombre del «Kairós», la persona del momento oportuno. Esta percepción del momento que abarunta un cambio sólo puede realizarse desde la óptica de la relatividad, de la relatividad de todo momento histórico. El profeta es un señalador de relatividad. Con esta conciencia en clave de relativización percibe Freire los poderes establecidos: político, económico, educacional. Pueden cambiarse precisamente porque no son lo absoluto.

Una época de la historia se realiza en la proporción en que sus temas sean captados y sus tareas sean resueltas, afirma Freire si-

«Die Erwartung des Propheten nach der Neuen Testament un den Qunran-Texten», en TU, 73 (1959), pp. 622-639.

(260) E. BLOCH: *Thomas Munzer, teólogo de la revolución*, Madrid, 1970.

(261) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 43.

(262) *La desmitificación...*, p. 41.

(263) *Cambio*, p. 91.

(264) *Ibidem*, p. 92.

guiendo a Frayer (265). Para Freire —es esta otra característica de la profecía— no es el futuro el que pone en crisis el presente, sino las contradicciones inherentes al presente que, percibidas, convocan hacia la creación del futuro. «El paso de una época a otra época se caracteriza por fuertes contradicciones que se profundizan, día a día, entre valores emergentes...» Es, por tanto, el desvelamiento de las contradicciones reales preñadas de posibilidades inmanentes a la historia (el fin o el telos). Para desvelarlos, Freire recurre a los instrumentos de la ciencia. Descubrir estas posibilidades es descubrir un desafío (266). Desatrapar la posibilidad descubierta es crear una nueva etapa histórica (267).

La dialéctica profética percibe las épocas en una doble perspectiva: la negatividad que denuncia y los signos positivos que anuncia. Pero la oportunidad del profeta no se agota en el mero decir. El decir profético —denuncia-anuncio— comporta la visión dialéctica de la realidad, el conocimiento científico del mundo concreto y la praxis histórica (268). Esta praxis histórica, nacida de la profecía, comporta ciertamente el conocimiento. Es un acto de conocimiento. «Yo no puedo denunciar la estructura deshumanizante si no la penetro para conocerla. No puedo anunciar si no conozco» (269). Pero la praxis del profeta no es fruto del mero conocimiento. La profecía comporta una «decisión» que no nace del conocimiento. Es una postura «existencial» de solidaridad que se nutre, según Freire, de un elemento extracientífico, de una raíz utópico-profética: el acto de amor (270).

La trascendencia

Las categorías «profecía» y «utopía» implican en Freire un tercer supuesto: la trascendencia. La categoría «trascendencia» opera, explícita o implícitamente, en los grandes contenidos objetivos de

(265) FRAYER HAN: *Teoría de la época actual*, cit. por P. FREIRE en *Cambio*, p. 92.

(266) *P.O.*, p. 37.

(267) *Cambio*, pp. 92-93.

(268) *Las Iglesias...*, p. 43. En este aspecto autocita Freire otra obra suya: *Cultural Action for Freedom*, monograph series NI, Harvard Educational Review and The Center for the Study of Development and Social Change, Cambridge, Mass., 1970.

(269) *La desmitificación...*, p. 40.

(270) *P.O.*, p. 47.

los sistemas filosóficos: el ser, el hombre, el mundo, la sociedad, la historia (271). Son los temas tratados de continuo en la filosofía freireana; la categoría trascendencia, implicada necesariamente en ellos, es tratada explícitamente en su temática. Podemos sistematizar las diversas comprensiones de trascendencia en tres grandes paradigmas: el cosmológico-metafísico (filosofía clásica antigua y alta escolástica), el antropológico-existencial (Edad Moderna: idealismo, existencialismo) y el histórico-social o ético-humanista (el socialismo en sus diversas formas) (272). En esta tercera tipificación cabe situar a Freire. En su pensamiento, la trascendencia es una cualidad diferenciadora del hombre frente al animal: «el hombre, y sólo él, es capaz de trascender» (273).

En un primer plano de significación antropológico-existencial, coincide Freire, según su propio testimonio, con Erich Kahler, quien, inspirado en Scheler y Niebuhr, la presenta como una cualidad «espiritual» del hombre (274). Freire da un paso más y, en la perspectiva de su interpretación cristiana del hombre, afirma: «la trascendencia, para nosotros, se basa también en la raíz de su finitud, del ser inacabado que es y cuya plenitud se halla en la unión con su Creador» (275). Esta afirmación freireana de la interacción hombre-Dios le lleva a afirmar que la reflexión sobre Dios ha de tener como punto de partida la reflexión sobre el hombre (276). Desde aquí su pensamiento va acorde con la enseñanza, también de inspiración cristiana de Blondel, para quien Dios entra en la definición del hombre «como rompedor de límites y de fronteras, como una apertura permanente hacia la invención del futuro» (277).

La palabra «trascendencia», a raíz de ciertas interpretaciones religiosas, hace notar Garaudy, comporta actualmente connotaciones irracionales y sugiere comprensiones dualistas (278). No se le escapa

(271) GÓMEZ HERAS: «Trascendencia e inmanencia», en *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, 1976, p. 473.

(272) *Ibidem*.

(273) *E.P.L.*, p. 29. Ver cap. IVº de nuestro estudio.

(274) Escribe así Freire: «Kahler afirma, en la introducción de su libro, que intentará “escribir la historia biográfica del hombre, de modo que nos permita formar una opinión sobre su futuro”. En una perspectiva antropológico-filosófica, buscando una respuesta a “qué es el humano”, analiza algunas de estas visiones para, en cierta forma apoyado en Scheler y Niebuhr, desarrollar lo que cree que es la cualidad “espiritual” del hombre (Historia universal del hombre)» (*E.P.L.*, pp. 29, nota 1).

(275) *E.P.L.*, p. 29.

(276) *Tercer Mundo*, p. 16.

(277) R. GARAUDY: *Palabra de Hombre*, Madrid, 1976, p. 222.

(278) *Ibidem*, p. 72.

a Freire esta objeción. Una vez asentada la dimensión trascendental del hombre, escribe: «... la religión —religare— que encarna este sentido trascendental de las relaciones del hombre jamás debe ser un instrumento de su alienación» (279). E insiste en la depuración de las interpretaciones negativas del término, acentuando su significado: «jamás será de dominación o de domesticación, sino siempre de liberación».

Y más en concreto se opone a la interpretación dualista de la trascendencia a «la dicotomía absurda entre mundanidad y trascendentalidad», calificándola de «equivoco fatal» (280). Tal disociación mundo-trascendencia radica, según Freire, en la comprensión maniquea del mundo como ámbito del mal. Y provocando, por lo mismo, un antagonismo con el mundo. De esta forma, el mundo no es descubierto como mediación válida para la realización de la trascendencia, sino como espacio poseído por el mal del que es preciso huir. «De esta forma —continúa observando Freire— quieren llegar a la trascendencia sin pasar por la mundanidad; quieren la meta-historia sin experimentarse en la historia» (281).

Insiste en su concepción de Dios que destruye la concepción ingenua del mito alienante, pues él lo comprende como un Dios presente en la historia y se opone igualmente a la concepción fixista. No cierra la historia en una escatología determinista conforme al retorno al destino de los griegos en que todo está escrito en el orden divino. Recurre al principio bíblico de la trascendencia del que concluye el postulado de la acción revolucionaria (282).

Supera Freire, por tanto, el plano meramente antropológico-existencial de la trascendencia y precisamente arrancando de su comprensión cristiana la sitúa en su significado «histórico-social». Desde este plano ético-humanista, la trascendencia no es anclamiento en el pasado, sino lanzamiento hacia el futuro; no es «explicación» del mundo, sino «transformación». Al asentar esta interpretación de la trascendencia se muestra Freire conocedor de la nueva exégesis de trascendencia conforme a las claves de pensadores católicos contem-

(279) *E.P.L.*, p. 29.

(280) «Tercer Mundo y Teología», en *Catholic Mind*. American Press, 70, septiembre 1972, pp. 6-8.

(281) *Ibidem*, p. 30.

(282) *Ibidem*, p. 7.

poráneos. Citando a Moltman, relevante exegeta de la escatología cristiana, escribe:

«Al discutir el Nuevo Testamento como el “Testamento de lo Nuevo”, Moltmann afirma que nos confrontamos con una fe de orientación escatológica no interesada en un hecho del pasado, sino que se orienta hacia el futuro y por eso necesita cambiar el mundo en vez de explicarlo» (283).

En definitiva, Freire descubre en la trascendencia el impulso que apremia al hombre a superar el mero ser criatura pasiva para comprometerse en el quehacer de la transformación. Su tesis es la tesis de Fromm que en Freire se dimensiona con Dios en el horizonte. Fromm describe la trascendencia como una de las cuatro necesidades básicas del hombre (284). Entre las exigencias connaturales del «ser-criatura» brota la necesidad de trascender el estado de criatura pasiva haciéndose «creador». La necesidad de trascender le lanza hacia la creación de la vida. Si no encuentra las mediaciones adecuadas para crear vida, el impulso de trascendencia se satisface «destruyendo la vida». Entonces la destructividad, que es una potencialidad secundaria, desplaza como alternativa a la creatividad (285).

La teoría de Fromm es asumida en cuanto explicación psicodinámica por la filosofía cristiana de la trascendencia. Pero la antropología, con fundamentación judeocristiana, en la que se inspira Freire, conecta el psicodinamismo del hombre con un planteamiento ético: la participación activa en el proyecto de la creación Theillard de Chardin ha enseñado que la creación no está terminada. Chenu insiste en que de esta tarea es responsable el hombre. Y los filósofos de la liberación insistirán en que esta responsabilidad es ético-política. Garaudy, que también incorpora este planteamiento bíblico, interpreta en esta clave cristiana el trabajo del hombre en cuanto creación continuada del mundo. «Cuanto más trabajo yo, Dios resulta más creador..., Dios continúa su creación en el hombre y por el hombre» (286). Es exactamente el pensamiento de Freire, cuando escribe: «La palabra de Dios me invita a “re-crear” el mundo.» Y

(283) Ibidem, p. 8.

(284) E. FROMM: *Psicoanálisis de la sociedad contemporáneas*, México, 1967, pp. 37-39.

(285) Ibidem.

(286) R. GARAUDY: *Palabra de Hombre*, Madrid, 1976, p. 210.

asentada esta tesis, formula el sentido ético de la «re-creación»: la liberación del hombre, no su dominación (287).

Una revolución puede tipificarse desde un doble principio: la ley de correspondencia y la ley de trascendencia (288). Desde la «correspondencia» la revolución intenta la coherencia interna del sistema y, consecuentemente, asegura la armonía entre las relaciones sociales y las instituciones políticas. Bajo este signo se orientaron las revoluciones modernas de la burguesía de Inglaterra, América y Francia y las revoluciones socialistas de Marx y de Lenin. Su organización hacia el cambio excluía toda referencia externa al sistema y, consiguientemente, toda trascendencia (289).

A partir de la década del setenta se originó un giro de orientación. Más allá de los «medios» que proporciona la ciencia y la técnica es preciso encontrar fin y sentido a nuestra vida. Nuestros fines no cabe buscarlos dentro del sistema sino fuera de él. En este descubrimiento se fundamenta la ley de trascendencia. Y bajo este signo orienta Freire su revolución:

«Los oprimidos necesitan reconocerse como hombres en su vocación ontológica e histórica de ser más» (290).

La revolución sólo es científica en sus «medios» (sus técnicas, su estrategia, su táctica...). En este plano es preciso situar el reclamo de Freire al conocimiento científico, no en el plano de su proyecto de humanización que se escapa a los poderes de la ciencia. Más aún, es consciente de la manipulación de la ciencia en orden a los objetivos deshumanizantes de los «opresores que la van apropiando también cada vez más para sus finalidades» (291). Y al igual que de la ciencia, de la tecnología. Marcuse había escrito que en la sociedad industrial avanzada la técnica se ha convertido en manos de los que controlan el aparato en un instrumento poderoso para la política de dominación. El «sistema de la máquina» exige sumisión, subordinación, esclavitud (292). Freire, conocedor de *Eros y Civilización* y *El hombre unidimensional* (293), denuncia, haciéndose eco de

(287) P. FREIRE: *Tercer Mundo y Teología*, o. c., p. 15.

(288) R. GARAUDY: o. c., p. 69.

(289) Ibidem.

(290) *P.O.*, p. 67.

(291) Ibidem, p. 60.

(292) H. MARCUSE: o. c., p. 156.

(293) Sintetiza en *Pedagogía del oprimido* el análisis de Marcuse y cita expresamente sus obras *El hombre unidimensional* y *Eros y civilización*, Les Editions de Minuit, Paris, 1968 y 1969 (*P.O.*, p. 60, nota **).

Marcuse, entre las «formas dominantes de control social» a «la tecnología como fuerza indiscutible de manutención del “orden” opresor, con el cual manipulan y aplastan» (294). Por lo mismo, el proyecto revolucionario, en cuanto a su fin exclusivamente humanizante no puede nacer de la ciencia y de la técnica, nace y «radica en el hombre mismo, en su capacidad de trascendencia» (295).

La trascendencia en Freire implica un conjunto de categorías en interacción: futuridad, emergencia de lo nuevo, praxis histórica.

El hombre y la realidad son futuridad. El hombre está inscrito en un movimiento histórico (296). Por lo mismo, Freire no sitúa al hombre frente a la realidad como ante un hecho ya dado, sino como ante una obra que hay que crear. Es una toma de situación que, lejos de ser una «fijación reaccionaria, es futuridad revolucionaria» (297).

Pero la construcción del futuro no es un proyecto inscrito en el pasado, no es la prolongación del presente, el futuro es «emergencia de lo nuevo» (298). Lo nuevo brota como «posible» en la realidad y, por lo mismo, es tarea de los hombres convertirse en «descubridores de nuevas posibilidades» (299).

Para Freire, siguiendo un principio básico de Kant, Fichte, Husserl, Bachelard, Hegel y Marx, lo posible es parte de la realidad.

Pero no basta con ser «descubridores de posibilidades», es necesario «al tiempo hacerlas concretamente reales» (300). La trascendencia para Freire «crea historia en vez de simplemente interpretar la naturaleza» (301). Es así como trascendencia y praxis se identifican. El descubrimiento de posibilidades se convierte en desafío. En el proceso de respuestas a los desafíos se realiza la praxis (302).

(294) *P.O.*, p. 60.

(295) *P.O.*, pp. 96-97: «De ahí que corresponda a la condición de los hombres como seres históricos y a su historicidad. De ahí que se identifique con ellos como seres más allá de sí mismos —como “proyectos”—, como seres que caminan hacia adelante, que miran al frente; como seres a quien la inamovilidad amenaza de muerte; para quienes el mirar hacia atrás no debe ser una forma nostálgica de querer volver, sino una mejor manera de conocer lo que está siendo, para construir mejor el futuro» (ibidem).

(296) *P.O.*, p. 97.

(297) *P.O.*, p. 96.

(298) *Cambio*, p. 92.

(299) *Tercer Mundo y Teología*, p. 8.

(300) Ibidem.

(301) Ibidem, p. 6.

(302) *P.O.*, p. 92.

Lo posible para Freire es todo aquello que no es todavía lo que tiene que ser, pero que ya está como dimensión fundamental de lo real, en cuanto emergencia de lo nuevo.

El testimonio

Incorpora Freire una nueva categoría —el testimonio— también tomada de la filosofía cristiana. En efecto, en la historia del pueblo de Israel, desde la ley a los profetas, y avanzando sobre el proceso neotestamentario desde Jesús de Nazaret a las primeras comunidades cristianas, el testimonio es un valor concomitante al ser y al quehacer de la comunidad judeocristiana. «El testimonio —escribe Freire— es un elemento constitutivo de la acción revolucionaria» (303). No se trata de un elemento cualquiera. Constituye una de las connotaciones principales del carácter de la revolución (304). Tiene una dimensión histórica: el testimonio adecúa su contenido y su forma a las características del momento histórico. Por lo mismo, el testimonio no puede desvincularse del conocimiento de la realidad desde un análisis que detecte dos factores primordiales: cuál es la contradicción principal y cuál el principal aspecto de la contradicción que vive la sociedad y cuál es la visión del mundo que están teniendo las masas populares (305). Desde esta dimensión histórica el testimonio adquiere un sentido dialéctico, a la vez que supera el riesgo de absolutizar lo relativo. Y precisamente por esta adecuación constante a las variantes de la historia el testimonio es, por un lado, parte integrante de la totalidad del contexto social, deja de ser un gesto etéreo, se convierte en una acción y, por otro lado, adquiere un sentido dinámico que supera el riesgo del estatismo (306). Junto a esta capacidad de adecuación responsable a las

(303) Para un seguimiento histórico-dialéctico del «testimonio» en la cultura judeo-cristiana, ver en LEON-DUFOUR: *Vocabulario de Teología Bíblica*, 1965, categoría «Testimonio», pp. 779-782. Para un análisis del término y su contenido ver L. CERFAUX: *Témoins du Christ d'après les Actes* (Recueil L. Cerfaux), II, 1954, pp. 157-174; A. RETIF: «Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres», en NRT, 73 (1951), pp. 152-165; ID.: *Foi au Christ et mission*, 1953; R. KOCH: «Témoignage d'après les Actes», en *Masses Ouvrières*, 129 (1957), pp. 16-33; 131 (1957), pp. 4-25; B. TRÉPANIÉ: «Contribution a une recherche sur l'idée de témoin dans les écrits johanniques», en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 15 (1945), pp. 5-63; I. DE LA POTTERIE: «La notion de témoignage dans St. Jean», en *Sacra Pagina*, II, Paris-Gembloux, 1959, pp. 193-208.

(304) *P.O.*, p. 232.

(304) *P.O.*, p. 232.

(305) *Ibidem*.

situaciones cambiantes de la realidad, el testimonio, según Freire, comporta cinco elementos constitutivos y permanentes: coherencia, radicalización, amor, fe, osadía (307). La coherencia del testigo entre la palabra y el acto; la radicalización de la opción que empuja a la acción; la dinámica conductual del testigo y de aquellos a quienes da su testimonio; el amor que traduce su autenticidad en quehaceres de liberación; la fe en la capacidad del pueblo y la osadía de riesgo. Por una parte, el riesgo de una acción cuya fructificación no es inmediata comporta la capacidad de apostar no al presente histórico, sino al movimiento total de la historia (308). Y a nivel existencial, la osadía «lo lleva a enfrentar la existencia como un riesgo permanente» (309).

La osadía, según Freire, comporta una infraestructura antropológica en cuanto orientación que nace de la propia existencia. «No puedo ser si no existo peligrosamente» (310). No se trata de una categoría abstracta. Se trata de un «riesgo existencial» que, precisamente porque nace de una existencia histórica, es, como la existencia, histórico. Por lo mismo, las concreciones de riesgo vienen condicionadas por la realidad sociohistórica que no se ajustan a la universalidad de unas pautas porque «las formas de arriesgarse y la eficacia del riesgo asumido no pueden ser las mismas en distintos espacios y tiempos» (311). Este riesgo existencial, al hacerse histórico, se traduce en testimonio y, en cuanto tal, es abocamiento al «martirio» que en su propia esencia conlleva el testimonio. El martirio es una dimensión del testigo asumida también por Freire de la comprensión cristiana del testimonio (312) en la que el testigo es sinónimo de mártir.

La palabra «mártir» procede de la vida jurídica e indica ya, tanto en el griego clásico como en los setenta, al que ha presenciado un hecho y puede declarar acerca del mismo. Pero ya en la antigüedad clásica no sólo significa el testigo de hechos, sino el que atestigua y confiesa la verdad. En los escritos neotestamentarios el testigo,

(306) Ibidem.

(307) *L. c.*, p. 233.

(308) *L. c.*, pp. 232-233.

(309) *L. c.*, p. 233.

(310) *L. c.*, p. 232.

(311) *Las Iglesias ...*, p. 24.

(312) El verbo *martirein* se halla 76 veces en el NT. La expresión «martiria» se emplea 37 veces; la palabra «martirion», 20 veces. J. B. BAUER: *Diccionario de Teología Bíblica*, 1967: *Testimonio*, pp. 1013-1025.

junto a otras connotaciones, autentifica su testimonio con la aceptación de las persecuciones, el sufrimiento, la violencia y la insidia (313). Más aún, testigo es el que está dispuesto al último riesgo, a sellar con su sangre el testimonio (314). En esta significación lo asume Freire: el riesgo de enfrentar la existencia. Dussel, cuya interpretación de la ética de liberación incorpora, como Freire, la categoría del «testigo», destaca igualmente la connotación de mártir: «El mártir es el testigo del otro; por haber testimoniado al otro, lo asesinan, porque la totalidad no puede soportar al otro, ni al que le indica el surgimiento del otro. El mártir es el testigo del otro...» (315).

EL SUJETO DE LA LIBERACIÓN

El sujeto de la liberación es, en el proyecto freireano, el propio hombre oprimido (316). La formulación de este supuesto tiene abierta inspiración en la filosofía marxista del proletariado.

Marx asignó a la clase obrera una misión histórica: la transformación de la sociedad. Mediante el cumplimiento de este objetivo, el proletariado se constituía en sujeto consciente de la historia. Ya en sus primeros escritos alumbró Marx la idea de la revolución proletaria y la va perfilando y completando hasta la formulación posterior del término «dictadura del proletariado». En el *Manifiesto* destaca la necesidad histórica de la revolución proletaria. Su misión de vencer a la burguesía, elevándose como clase dominante: «... ni el proletariado, en lucha contra la burguesía se aúna necesariamente en clase, se convierte en clase dominante por medio de la revolución...» (317). Se trata de la creación de una sociedad nueva mediante la praxis revolucionaria de la clase obrera, pero no como ideal abstracto, sino como posibilidad objetiva y exigencia histórica, inscrita en el desarrollo mismo de la sociedad. El marxismo ofrece al proletariado la posibilidad de elevarse hasta la conciencia de su misión histórico-universal, de negarse así mismo como clase —lo que representa la abolición de todas las clases— para alcanzar su

(313) Tal fue la suerte del Maestro (Mt 23,34-35; Lc 11,47-51; Jn 15,20; Act. 3,22-23), tal la de los discípulos (Mt 10,17-22; Lc 21,12-15; Jn 16,1-2; 1 Pe 5,1) (J. B. BAUER: *l. c.* p. 1016).

(314) Act 5,29; 6,15; 20,24; 21,13 (J. B. BAUER: *l. c.*, p. 1017).

(315) E. DUSSELL: *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 286-287.

(316) P.O., p. 39.

(317) K. MARX: *Das Elend, Werke*, t. 4, pp. 181-182.

emancipación (318). Freire asume esta perspectiva marxista y situando al hombre oprimido como agente de liberación, escribe: «Ahí radica la gran tarea histórica de los oprimidos: liberarse a sí mismos y liberar a los opresores» (319). El proyecto freireano coincide con diversos supuestos de la tesis marxista. El agente, único capaz de vencer la deshumanización, es la clase oprimida: «Los que oprimen, explotan y violentan en razón de su poder, no pueden tener en dicho poder, la fuerza de liberación de los oprimidos ni de sí mismos. Sólo el poder que renace de la debilidad de los oprimidos será lo suficientemente fuerte para liberar a ambos» (320). Se refiere Freire a los oprimidos en cuanto clase social y en relación dialéctica con la clase opresora (321). Razonando su afirmación, hace un breve recurso a las motivaciones conductuales: sólo la clase oprimida «entiende» el significado de la sociedad opresora, porque ellos viven «los efectos de la opresión» y sienten «la necesidad de la liberación» (322). Los opresores, al contrario, «tienen necesidad de que la situación de injusticia permanezca», y, por lo mismo, «partiendo de sus intereses egoístas, mantienen y encarnan la propia opresión» (323). Y seguidamente ratifica su afirmación: «Esta es la razón por la cual, como ya afirmamos con anterioridad, la liberación no puede ser practicada por los opresores» (324). «Estos, en cuanto clase que oprime, no pueden liberar ni liberarse» (325).

Este razonamiento de Freire tiene clara consonancia con el planteamiento de Marx: la burguesía, para mantener su propia existencia, necesita mantener la existencia del proletariado; la burguesía se siente bien y se afirma en su situación; el proletariado, en cambio, se siente como existencia inhumana. De aquí las acciones de distinto signo: la burguesía con su acción intenta mantener el *status quo* y la acción del proletariado intenta destruirlo (326).

(318) A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ: *Filosofía de la praxis*, 1980, p. 318.

(319) *P.O.*, l. c.

(320) *P.O.*, p. 39.

(321) Desde el momento en que planteo la dialéctica de opresor-oprimido está implícito, indudablemente, el problema de la clase social. En este sentido confieso que el error mío fue simplemente no haber explicitado una obviedad, simplemente una obviedad. Porque no es posible hablar de relación dialéctica opresor-oprimido, pensando que son Pedro, Juan y María» [«Entrevista con Paulo Freire», en *Ciencias de la Educación*, 10 (1973), página 35].

(322) *P.O.*, p. 40.

(323) *P.O.*, pp. 39, 52-56.

(324) *P.O.*, p. 53.

(325) *P.O.*, p. 56.

(326) K. MARX: *La Sagrada Familia*, 1967, pp. 100-101.

Desde estos supuestos en que Marx y Freire coinciden, aparece la lógica de la conclusión, también coincidente de ambos: la clase oprimida tiene una vocación histórica: el proceso de liberación (327).

El quehacer de los oprimidos en cuanto fuerza liberadora tiene un doble objetivo dialéctico: destruir la realidad objetiva opresor-oprimido y construir la sociedad del hombre nuevo: «no ya opresor, no ya oprimido, sino hombres liberándose» (328). ¿Cómo lograrlo?

Marx había hablado de la dictadura del proletariado. La interpretación del término y la significación del pensamiento de Marx sobre la dictadura proletaria permanece aún hoy en la ambigüedad (329). En una aproximación a su teoría puede afirmarse que Marx había entendido la dictadura del proletariado como un período de transición (330) que se trata de un dominio del proletariado sobre la burguesía en el terreno económico y que, «con su completo triunfo, cesará también su dominación al cesar su carácter de clase» (331).

Freire tampoco entiende la liberación como una mera inversión de los polos de la contradicción, «no significa el que los oprimidos de ayer se encuentren transformados en los opresores de hoy» (332). Pero sí entiende Freire que la construcción liberadora, incluso para la restauración de la humanidad de los opresores que la habían perdido en el uso de la opresión, los propios oprimidos han de retirarle el poder a los opresores. Y mientras se crea el momento histórico de la liberación total, será función de los oprimidos activar un ejercicio de control para «evitar la vuelta del régimen opresor» (333). Clarifica Freire su modo de entender el papel de los oprimidos acercándonos al modelo teórico de su pedagogía.

(327) Es preciso hacer notar que Marx asigna esta misión histórica de transformación social a la clase proletaria, por tratarse de una transformación originariamente socioeconómica y es el proletariado la clase más directamente vinculada a la producción. Freire, en cambio, se refiere a la clase oprimida en comprensión más amplia y junto a la liberación socioeconómica a las facetas psicosociales del hombre.

(328) *P.O.*, p. 56.

(329) M. BERMUDO DE LA ROSA: *Antología sistemática de Marx*, 1982, página 215.

(330) K. MARX: *Crítica del programa de Gotha*, en *Obras Escogidas*, II, Moscú, 1973, p. 23.

(331) Acofaciones al libro de Bakounin *El Estado y la anarquía* en K. MARX-V. I. LENIN: *Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo*, 1976, pp. 134-137.

(332) *P.O.*, l. c.

(333) *Ibidem*.

Es una pedagogía cuyo objeto de reflexión es la opresión y sus causas. El sujeto que opera la reflexión y elabora la pedagogía es el oprimido (334). Es una pedagogía con dos momentos. El primero se concreta en el descubrimiento del entramado de la opresión y en el compromiso en la praxis de transformación, y el segundo se caracteriza en que, lograda la transformación de la realidad opresora, «la pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso permanente de liberación (335).

Al relatar estos dos momentos Freire precisa que son distintos pero «interrelacionados». Y el nexo que opera la interrelación es precisamente la praxis. Sólo es posible el logro de un estado de liberación mediante la acción transformadora. En esta dirección debe movilizarse el sujeto y requiere, por lo mismo, su «inserción en la realidad» como condición imprescindible para que se despierte la conciencia crítica de la situación histórica y el ímpetu por transformarla. No basta el desvelamiento de la realidad. Es necesario que «el desvelamiento de la realidad constituya una unidad dinámica y dialéctica conjuntamente con la práctica de la transformación de la realidad» (336).

Desde este planteamiento descubrimos que Freire toma posición frente a la pregunta sobre quién es el sujeto del desarrollo histórico. El sujeto de la historia, el hacedor de la liberación, es el hombre. Pero no el hombre individual, no el «gran hombre», no la «élite intelectual», sino el hombre que junto a otros hombres forma el grupo social, el pueblo. Y más aún el «pueblo oprimido».

El papel de la élite

¿Y el individuo? El papel del individuo se ha convertido en referencia obligada en la mayoría de las obras de introducción a la historia (337).

(334) P.O., pp. 40-41.

(335) P.O., p. 53.

(336) Ibidem.

(337) PELAI PAGES: *Introducción a la Historia*, 1983, p. 20; JEAN CHESNEAUX: *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, 1977, pp. 160-169. Y, entre otras muchas obras, *¿Qué es la historia?*, de EDWARD HALLET CARR; *La Historia*, de JOSEP FONTANA; *Combates por la historia*, de LUCIEN FEBURE, y *Teoría de la historia*, de V. GORDON CHILDE.

La historiografía y la filosofía de la historia feudal-noble y burguesa vinculaba los acontecimientos históricos a los personajes notables. Tomás Carlyle lo sintetizaba así: «todo lo existente en la tierra es resultado material, realización práctica, encarnación de pensamientos surgidos en los grandes hombres, pudiendo afirmar con justicia que el espíritu de la historia del mundo fue su propia historia» (338). Contra tal interpretación arguyeron Gordon Childe, en su obra teórica *History* (339), y George Plejánov, en el *Papel del individuo en la Historia* (340).

Federico Nietzsche alargaba hasta el extremo la teoría idealista subjetiva acerca del pueblo y lo consideraba «material informe en el que se crea una simple piedra que necesita un cincelador» (341). El «super hombre», con su principio fundamental, la «voluntad de poder», es el motor omnipotente que aplasta a la mayoría porque para él todo es posible y todo le está permitido. Sobre estos postulados de la filosofía individualista de Nietzsche se articuló la revolución hitleriana como concreción práctica de la «filosofía del superhombre».

En la misma línea del idealismo subjetivo se expresaban los enciclopedistas que marginaban el papel de las masas populares. Los historiadores franceses del período de la Restauración, A. Thierry, Guizot y Mignet, entre otros, trasladaron el centro de gravedad del movimiento de la historia a la acción de las masas que la consideraban la principal fuerza motriz de los acontecimientos históricos (342).

(338) T. CARLYLE: *Heroes, Hero Worship and Heroic in History*, New York, A. L. Burt publisher, p. 1.

(339) V. GORDON CHILDE: *Teoría de la historia*, 1971.

(340) G. PLEJANON: *El papel del individuo en la historia*, 1969. Es su trabajo más divulgado (1898). Plejánov hace suyo el tema del papel del individuo en la historia, puesto sobre el tapete en su país por la Escuela del subjetivismo sociológico (Lavrov, Mijailovski, Iuzhakov, Kareiev). Y en el marco de este tema, Plejánov señala que las relaciones sociales tienen su lógica, es decir, que en tanto que los hombres se encuentran en determinadas relaciones mutuas, necesariamente sentirán, pensarán y obrarán así y no de un modo diferente. Por ello, sería inútil que una personalidad eminente se empeñara en luchar contra esta lógica, ya que la marcha natural de las cosas —la misma lógica de aquellas relaciones— reduciría a la nada sus esfuerzos (FREDERICK MUNNÉ: *Psicologías sociales marginadas*, 1982, página 23).

(341) F. NIETZSCHE: *Ecce Homo*, 1911, p. 108.

(342) ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS: *Fundamentos de Filosofía*, t. II, 1975, p. 340.

Por otra parte, la marginación de las masas populares en el quehacer de la historia puede venir dado por una interpretación fatalista del devenir histórico. Monod decía: «Los historiadores se han acostumbrado demasiado a prestar exclusiva atención a las manifestaciones brillantes, sonoras y efímeras de la actividad humana, a los grandes acontecimientos y a los grandes hombres, en lugar de presentar los grandes y lentos movimientos de las condiciones económicas y de las instituciones sociales...» (343).

Junto a elementos válidos en la concepción del movimiento histórico, la interpretación de Monod puede inducir al fatalismo de la historia, considerándola como proceso predeterminado e inmodificable.

También Hegel, en su teoría del espíritu universal, adolece del riesgo del fatalismo. El espíritu universal que gobierna el mundo, valiéndose de las pasiones y aspiraciones de los individuos, los empuja hacia su objetivo: la realización del progreso en la conciencia de la libertad. A las grandes personalidades «debe llamárseles —escribe— por cuanto han extraído sus objetivos y su vocación no simplemente de la marcha de las cosas, tranquila, ordenada y significada por el sistema existente, sino de una fuente cuyo contenido estaba oculto y no desarrollado hasta el ser efectivo, del espíritu interior que se encuentra aún soterrado y golpea en el mundo exterior, como en un cascarón, rompiéndolo...» (344).

No priva Hegel a las personalidades y a los pueblos de su capacidad pensante, pero los comprende como instrumentos manejados por el espíritu universal. Ahí estriba su fatalismo.

Otra corriente de interpretación, partiendo de una línea divisoria entre élite y masa popular, descalifica a las masas populares por incapacitadas y atribuye a las élites la capacidad creadora. Ely Chinoy afirma que esta división se fundamenta en la diferencia de dotes naturales de los individuos y constituye la esencia de la estratificación social (345). Desde esta connatural diferenciación entre

(343) Texto citado por la Academia de Ciencias de la URSS, *l. c.*, p. 341, tomado de la obra de G. PLEJÁNOV: *El papel del individuo en la Historia*, en *Obras filosóficas escogidas*, I, II, pp. 313-314.

(344) W. HEGEL: *Obras*, t. VIII, 1935, p. 29.

(345) E. CHINOY: *Society. An Introduction to Sociology*, 1961. Escribe así: «...en cada sociedad, unos hombres se identifican como superiores y otros como inferiores... En todas partes, unos gobiernan y otros obedecen,

superiores e inferiores, y dado que la masa no piensa, surge una consecuencia también connatural, dice el sociólogo norteamericano Strausz-Hupé: la élite gobierna, la masa se somete y obedece a su poder y dirección (346).

A partir de la revolución científico-técnica, la élite se configura como «élite tecnocrática». Sólo los técnicos y los científicos pueden ejercer el poder y se patentiza la incapacidad de la clase obrera para gobernar la sociedad, afirma James Burnham (347).

Marx y Engel ya en sus obras primeras de mayor importancia, *La Sagrada Familia* y *La Ideología Alemana*, se oponen a la concepción idealista del papel del individuo en la historia. En *La Sagrada Familia* delinea Marx el significado del pueblo y de las clases revolucionarias en el proceso de la historia en contraposición al idealismo subjetivista de los jóvenes hegelianos y marcando un postulado cardinal del materialismo histórico: el pueblo es el sujeto real de la historia (348). Es la tesis que, inspirados o no en Marx pero en sintonía con él, propugnan hombres de compromiso en la liberación de los pueblos oprimidos. Todo depende de las masas, ha escrito Fanon; los avances y los retrocesos tienen una causa: las masas, pues «no hay demiurgo, no hay hombre ilustre y responsable de todo, sino que el demiurgo es el pueblo y que las manos mágicas no son en definitiva sino las manos del pueblo» (349).

Es esta la tesis que propugna Freire: los verdaderos agentes de la liberación son los que sufren opresión y bregan por liberarse de ella.

No obstante, la tarea liberadora, según Freire, no excluye la presencia y acción de otros agentes. En concreto: la vanguardia. «Para mí —dice expresamente— no hay revolución sin vanguar-

aunque los últimos pueden poseer distinto grado de influencia o de control sobre los gobiernos. Este contraste —superiores e inferiores, ricos y pobres, poderosos e impotentes— constituye la sustancia de la estratificación social» (p. 131).

(346) R. STRAUZS-HUPE: *La zona de la indiferencia*, 1965, p. 98.

(347) JAMES BURNHAM: *La revolución de los gerentes*, 1975, p. 73.

(348) K. Marx, en tono irónico, escribe: «De una parte está la masa como el elemento material de la historia, pasivo, carente de espíritu y ahistórico; de otra parte, están el espíritu, la crítica, el señor Bruno y Cía., como el elemento activo, del que parte toda acción histórica. El acto de transformación de la sociedad se reduce a la actividad cerebral de la crítica crítica» (K. MARX y F. ENGELS: *Obras*, t. 2, pp. 94-95).

(349) F. FANON: *Los condenados de la tierra*, p. 146.

dia» (350). Coincide así Freire con la posición marxista que, junto con la iniciativa revolucionaria de las masas, valora la aportación de individuos y grupos «que saben establecer relaciones con tales o cuales clases» (351). Pero el rol de la vanguardia, para Freire, es también indisociable de la relación vanguardia-pueblo. En esta relación no se da un dualismo. Se trata de una relación dialéctica, de una unidad dialéctica en la misma línea en que Marx planteó la relación dialéctica «pensamiento-ser-subjetividad-objetividad-teoría-práctica» (352). Por esto, insistirá Freire en la promoción de una dinámica de «empatía» entre masa y vanguardia: «las masas populares necesitan descubrirse en el liderazgo emergente y éste en las masas» (353).

Antes de situar el contenido del liderazgo en el quehacer revolucionario, describe Freire el proceso de emergencia y conformación.

Originariamente, su espacio de procedencia es el estrato social de los dominadores. En general, la vanguardia es de la pequeña burguesía (354). Una experiencia existencial les desencadena la necesidad motivacional de descolgarse del ámbito dominador e impulsados por una actitud de solidaridad, insertarse en la realidad de los oprimidos. Es un acto vital de compromiso que sólo puede darse desde la fuerza del amor. Tal proceso constituye, por una parte, una dinámica de encuentro y comunicación con los oprimidos y, por otra, un fenómeno de contradicción de las élites dominadoras. En definitiva, la inserción de la vanguardia liberadora imprime al proceso revolucionario un nuevo carácter histórico y una configuración sociológica (355). Y globalmente su papel es iniciar el proceso de liberación y, en determinadas circunstancias, dirigirlo (356). Pero es una constante en el planteamiento freireano su insistencia.

Concreta Freire algunos cometidos que juzga quehaceres propios del liderazgo:

— La devolución al pueblo, organizada, sistematizada, de aquellos elementos que éste le entregó en forma inestructurada. Es este

(350) *P.O.*, pp. 52-53.

(351) V. I. LENIN: *Contra el boicot*, o. c., t. 16, p. 23.

(352) «Entrevista con Paulo Freire», en *Revista de Ciencias de la Educación*, 10 (Buenos Aires, octubre 1973), pp. 50-58.

(353) *Ibidem*, p. 50.

(354) *P.O.*, p. 213.

(355) «Entrevista con Paulo Freire...», o. c., p. 54.

(356) *P.O.*, p. 213.

un planteamiento de Mao recogido por André Malraux, cuyas palabras cita Freire: «Vous savez que je proclame depuis longtemps, nous devons enseigner aux masses avec précision ce que nous avons recu d'elles avec confusion» (357).

— El intento de organización de las masas. No se trata de una yuxtaposición de individuos gregarizados, relacionados mecanicistamente. Ni el liderazgo se sitúa fuera de la organización, sino que se organiza con las masas «constituyendo ambos un solo cuerpo». Para el liderazgo revolucionario, su unidad sólo existe en la unidad de las masas entre sí y con él. Se trata de una organización que se sitúa fuera de dos extremos: el autoritarismo y el desenfreno. Su centro está en la dialéctica «autoridad-libertad». «La organización —escribe— implicando la autoridad no puede ser autoritaria, e implicando la libertad no puede ser licenciosa.» La organización se convierte en una dinámica en que el liderazgo y el pueblo, en un proceso común, «hacen juntos el aprendizaje de la autoridad y de la libertad a través de la transformación de la realidad que los mediatiza» (358).

— El objetivo de un modelo de humanismo fuera de toda comprensión ingenua, en la línea del humanismo proclamado por Furter en cuanto concienciación de nuestra humanidad cuya realización se constituye en proyecto (359). Los proyectos no pueden, por lo mismo, elaborarse con una visión del mundo adecuada a la mentalidad del liderazgo sin correspondencia con la visión del pueblo. Es preciso adecuarse a sus necesidades en la perspectiva que recuerda Mao Tse-Tung: «Dos principios deben guiarnos: en primer lugar, las necesidades reales de las masas y no las necesidades de nuestra imaginación; en segundo lugar, el deseo libremente expresado por las masas, las resoluciones tomadas por ellas mismas y no aquellas que nosotros tomamos en su lugar» (360).

— La promoción de la conciencia de clase. Destaca Freire algunas puntualizaciones:

(357) ANDRÉ MALRAUX: *Antimemoires*, Paris, 1967, p. 531, cit. por P. Freire en *Pedagogía del oprimido*, p. 112, nota 1.

(358) *P.O.*, pp. 234-236.

(359) Escribe Pierre Furtet: «El humanismo consiste en permitir la toma de conciencia de nuestra plena humanidad como condición y obligación, como situación y proyecto» (PIERRE FURTER: *Educação e Vida*, 1966, p. 165, cit. por P. Freire en *Pedagogía del oprimido*, p. 112).

(360) MAO TSE-TUNG: *El frente unido en el trabajo cultural*, *Obras Escogidas*, 1968, cit. por P. Freire, *o. c.*, pp. 113-114

a) En la relación vanguardia-clases oprimidas no se interaccionan una parte con ciencia histórica y otra vacía de conciencia. Consecuentemente la conciencia oprimida no es un «depósito vacío» en el que la vanguardia deposita su conciencia transfiriéndola (361).

b) La conciencia de clase implica práctica de clase y saber de clase. Este conocimiento de clase se genera en la praxis y, por lo mismo, se autocrea en la medida en que procesualmente se va descubriendo. De ahí, el conocimiento revolucionario no es posesión de la vanguardia. Las masas no reciben la teoría, la asumen, la rehacen (362). La concientización se realiza —en esta afirmación sigue Freire a Luckács— en la práctica de los oprimidos, como clase social explotada en la lucha por su liberación (363).

c) Marx, en la tercera tesis sobre Feuerbach, señala: «el educador mismo necesita educación». En referencia a este principio que Freire llama fundamental concluye que la vanguardia aprende con las masas. Negar esta unidad dialéctica es romper la dinámica de la revolución (364).

En su análisis sobre el quehacer de la vanguardia en la revolución y a medida que avanza en la concreción de sus quehaceres, a Freire le preocupa primordialmente un dato: el diálogo. «El problema de la vanguardia con relación a las masas —escribe—, ¿es si la vanguardia se compromete con el diálogo?, ¿y qué hace con él?» (365). Hay, por tanto, una acentuación del diálogo como valor preferente, ¿por qué?

El diálogo del liderazgo con las masas populares significa para Freire un elemento constitutivo del proceso revolucionario (366). Y en tal grado, que no puede darse revolución auténtica «si no ha instaurado el diálogo valeroso con las masas» (367). Esta interrela-

(361) (Instituto de Acción Cultural) de Ginebra, 1973, doc. núm. 1. «Concienciation and Liberation». Introduction a la Discussion avec Paulo Freire. Conocida también como «Concientization and Liberation» o «Conversation with Paulo Freire», fue luego traducida y reproducida en el libro del mismo nombre: *Concientización y Liberación. Documentos*, Ed. Axis, Rosario, Argentina, marzo 1975, pp. 25-54.

(362) «Entrevista con Paulo Freire...», l. c., p. 53.

(363) G. LUKÁCS: *Histoire et conscience de classe*, 1960, cit. por P. Freire en *Las Iglesias...*, p. 13.

(364) *Concientización y liberación*, l. c., p. 26.

(365) «Entrevista con Paulo Freire...», pp. 50-58.

(366) *P.O.*, p. 165.

(367) *Ibidem*, pp. 165-166.

ción freireana revolución-diálogo supera la tesis de Luckás sobre «la explicación a las masas de su propia acción». El propio Freire lo hace notar: «Para nosotros, sin embargo, el problema no radica solamente en explicar a las masas, sino en dialogar con ellas» (368). Con esta superación de Luckás, Freire se aproxima a Franz Fanon: «El partido debe organizarse de tal manera que no se contente con mantener contacto con las masas. El partido debe ser la expresión directa de las masas» (369). Para Freire el diálogo es «una exigencia “radical” de la revolución» (370). La lectura freireana sobre el diálogo con la masa nos evoca el pensamiento de Lenin:

«Ligazón con la masa.
Vivir en lo más profundo de la masa.
Conocer su estado de ánimo.
Conocerlo todo.
Comprender a la masa.
Saber abordarla.
Conquistar su confianza absoluta.
No apartarse los dirigentes de la masa dirigida; la vanguardia, de todo el ejército del trabajo..
No adular a la masa, no aislarse de la masa» (371).

Las raíces del diálogo a las que Freire hace referencia, podemos concretarlas en categorías: antropología y teoría de la acción revolucionaria.

La antropología nos descubre que «los hombres son seres que no pueden ser al margen de la comunicación, puesto que son comunicación en sí» (372). La revolución, si es auténtica, brota desde el propio ser del hombre y los objetivos revolucionarios no pueden obstaculizar los objetivos connaturales al propio proyecto de la estructura antropológica.

La teoría de la acción revolucionaria. En breve cuadro sinóptico grafica Freire el contenido y dinámica de la acción revolucionaria frente a la acción opresora (cfr. gráfico pág. s.).

La acción revolucionaria se muestra así con una esencia «dialógica». El diálogo y la acción revolucionaria no marcan dos momen-

(368) Ibidem, p. 52.

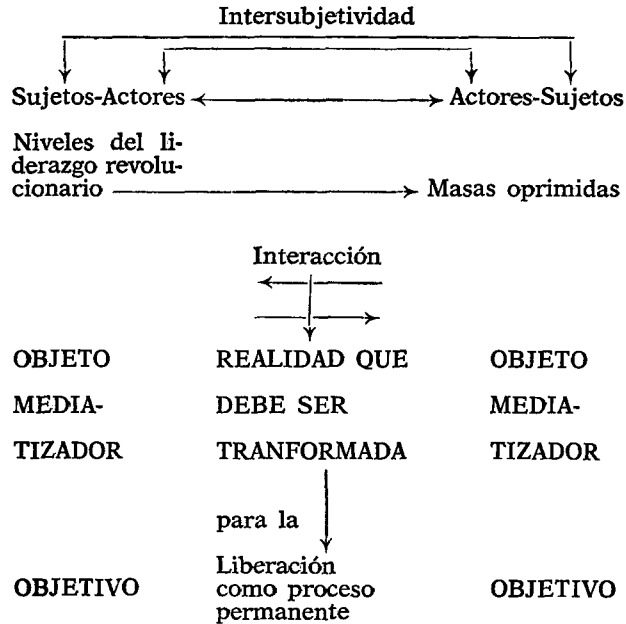
(369) F. FANON: *Los condenados de la tierra*, 1961, p. 171.

(370) *P.O.*, p. 165.

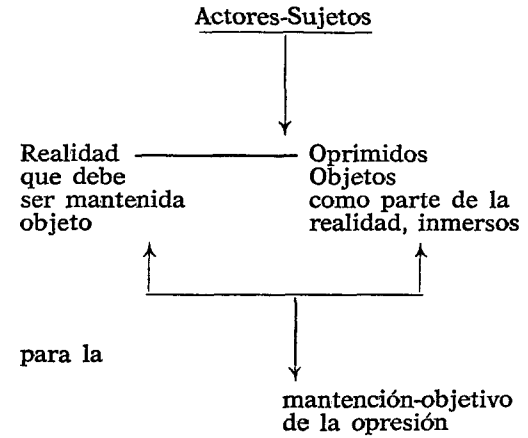
(371) V. I. LENIN: *Plan de las tesis «Sobre el papel y las tareas de los sindicatos en las condiciones de la Nueva Política Económica»* (o. c., t. 44, pp. 497-498).

(372) «Entrevista con Paulo Freire...», p. 165. Ver nuestro capítulo Vº.

TEORIA DE LA ACCION OPRESORA



TEORIA DE LA ACCION REVOLUCIONARIA



tos diferenciados en el espacio y en el tiempo. No existe «un tiempo de diálogo y otro, diferente, de revolución». Se dan simultáneamente. No los divide dicotomización alguna porque diálogo y acción revolucionaria conforman una misma esencia. Ambos —diálogo y revolución— inciden su acción sobre el mismo objeto —la realidad mediatizadora— y ambos tienen el mismo objetivo: la transformación de la realidad (373).

La humanización

La acción revolucionaria tiene como objetivo, mediante la transformación de la realidad, la humanización de los hombres. Para que la humanización sea verdadera es condición fundamental el diálogo (374), precisamente si el liderazgo no se dinamiza desde la dialogicidad, trastoca su actitud humanizante, por las actitudes de la dominación (375). La revolución asumiría la dinámica de la dominación alejándose del camino de la liberación. Sería, afirma Freire, sustituir el «con» las masas por el «sin» las masas mediante la utilización de los mismos métodos y procedimientos para oprimirlas (376).

Freire, consecuentemente, traza un postulado básico:

«No existe otro camino sino el de la práctica de liberación, en que el liderazgo revolucionario, en vez de sobreponerse a los oprimidos y continuar manteniéndolos en el estado de “cosas”, establece con ellos una relación permanentemente dialógica» (377).

La praxis

«Sin el diálogo con los oprimidos no es posible la praxis auténtica ni para unos ni para otros» (378), porque la praxis auténtica

(373) *Ibidem*, p. 176.

(374) Frente a estas características de la acción revolucionaria destaca Freire la contraposición con la acción opresora: «En la teoría de la acción opresora, la “esencia” es antidialógica. En ésta el esquema se simplifica.

Los actores tienen, como objetos de su acción, la realidad y los oprimidos, simultáneamente y como objetivo, la mantención de la opresión, a través de la mantención de la realidad opresora» (*P.O.*, p. 176).

(375) *P.O.*, p. 178.

(376) *P.O.*, p. 164.

(377) *P.O.*, p. 165.

(378) *P.O.*, p. 71.

exige la unidad: unidad de los agentes y unidad de acción; «lo que no se puede verificar en la praxis revolucionaria es la división absurda entre la praxis del liderazgo y aquella de las masas oprimidas» (379). Al contrario, desde el encuentro liderazgo-pueblo se genera en la nueva matriz de su identificación un nuevo proceso de creación de pautas de acción conjuntas. Nace un nuevo estilo de «saber y de actuar», fruto del aporte conjunto del liderazgo y del pueblo (380). Esta posibilidad sólo es viable en el descubrimiento mutuo de un proceso en interacción, de la construcción conjunta de una totalidad revolucionaria (381). Es una nueva comprensión de la acción. Su dinámica excluye al actor en singular, más aún a los actores en general. Se trata de «actores en intersubjetividad, en intercomunicación» (382). El supuesto ético de esta comunión viene exigido por la propia esencia de una revolución que no realiza el liderazgo para el pueblo ni el pueblo para el liderazgo. Se trata de una revolución solidariamente realizada por ambos (383).

Este dato implica diversas exigencias. Entre otras:

1.^a La superación tanto del liderazgo como de las clases oprimidas del riesgo de constituirse en polos de contradicción mutua y, para ello, la necesidad de ahondar la conciencia de sujetos de la revolución (384).

2.^a La evitación, por parte de los oprimidos, de asumir el rol de futuros opresores convirtiendo la revolución en medio para la dominación y no en camino para la liberación (385).

3.^a La atención, por parte del liderazgo, al «temor» o «desconfianza» en el pueblo (386).

4.^a La conjunción del «quehacer» (que no es exclusivo del líder) y del «hacer» (que no es el cometido único de las masas), la síntesis de la toma de «determinaciones» y su «ejecución, que no han de

(379) *P.O.*, p. 163.

(380) *Ibidem.*

(381) *P.O.*, p. 240.

(382) *P.O.*, pp. 241-242.

(383) *P.O.*, p. 167.

(384) *P.O.*, p. 168.

(385) *P.O.*, p. 164.

(386) *P.O.*, p. 165.

darse como momento dicotomizados y papeles repartidos por categorías entre superiores e inferiores (387).

5.^a La dinamización de la capacidad de pensar de las masas, evitando la exclusivización del pensamiento por las élites que intentan pensar «en torno a las masas», sin las masas. Al contrario, se concluye, desde el significado de la liberación que «el liderazgo no puede pensar sin las masas, ni para ellas, sino con ellas» (388).

(387) *P.O.*, p. 167.

(388) *P.O.*, pp. 170-172. «... si nuestra acción involucra una reflexión crítica que, organizando cada vez más el pensamiento, nos lleve a superar un conocimiento estrictamente ingenuo de la realidad.

Es preciso que éste alcance un nivel superior, con el que los hombres lleguen a la razón de la realidad. Esto exige sin embargo un pensamiento constante que no puede ser negado a las masas populares si el objetivo que se pretende alcanzar es el de la liberación.

Si el liderazgo revolucionario les niega a las masas el pensamiento crítico se restringe asimismo en su pensamiento o por lo menos en el hecho de pensar correctamente» (*P.O.*, p. 170).

«... en tanto liderazgo revolucionario, sucumbe al pensar sin las masas. Las masas son su matriz constituyente y no la incidencia pasiva de su pensamiento...

Es así como no pensar con las masas pensando simplemente en torno de ellas al igual que los dominadores que no se entregan a su pensamiento, equivale a desaparecer como liderazgo revolucionario» (*P.O.*, p. 172).

CAPITULO VII

PRAXIS Y EDUCACION

La concepción freireana de la educación implica como elemento sustantivo «la praxis verdadera que demanda la acción constante sobre la realidad y la reflexión sobre esta acción. Que implica un pensar y un actuar correcto», ha escrito el propio Freire (1). No es de extrañar, por tanto, que, al ser la praxis el elemento fundante de la educación en Freire, resulte en consecuencia una vinculación Freire-Marx en el concepto educativo de ambos:

«No por curioso es menos cierto que es precisamente la pedagogía de Paulo Freire un cristiano militante, la que con más y mejores títulos podría aspirar a ser continuadora de la concepción marxiana de la educación» (2).

La «praxis», en cuanto tarea educativa, conjuga en torno a ella un conjunto de elementos asociados: hombre-mundo, realidad mudable y perfectible, hombre-sujeto, etc., cuya comprensión filosófica en Freire es coincidente con la propia interpretación de Marx. La educación freireana, precisamente porque se fundamenta en la «praxis», desborda por sí misma el marco de la educación escolar —he aquí otra coincidencia de Marx y Freire en el concepto de educación— en cuanto que, como acción transformadora, asume la realidad total, como objeto de transformación. Distingue, por ello, Freire «la educación sistemática, que sólo puede transformarse con el poder y los trabajos educativos que deben ser realizados con los oprimidos, en el proceso de su organización» (3).

(1) *E. o. C., l. c.*, p. 71.

(2) M. FERNÁNDEZ ENGUIITA: *Trabajo, escuela e ideología*, Madrid, 1985, p. 110.

(3) *P.O.*, p. 53.

EL PENSAMIENTO DE MARX SOBRE EDUCACIÓN

Tampoco Marx planteó la educación en el marco restrictivo de la escuela. Por varias razones. La educación se presenta en Marx «como un componente inescindible de la vida entera del hombre» (4) cuyo desenvolvimiento desborda el exiguo ámbito escolar; la educación como realidad separada es una consecuencia de la ideología burguesa de la división del trabajo a la que Marx se opuso; la educación es entendida por él como «transformación del mundo», como «actividad revolucionaria» en «la coincidencia del cambio de la circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos» (5), y tales objetivos superan las posibilidades que oferta la escuela y requieren un concepto de educación más amplio que el habitual.

Y es precisamente aquí, en este comprender la educación como proceso global de la construcción del hombre, donde cabe situar la aportación marxista a la teoría sistematizada y coherente de la educación. Su ocupación explícita del tema fue sólo ocasional. Pero sí trató del hombre y de su formación. En esta perspectiva la teoría marxista se convirtió para Freire en inspiración y referencia.

Algunos supuestos básicos del concepto educativo de Marx

El pensamiento de Marx sobre la educación recibió notoria influencia de la «teoría materialista del cambio de las circunstancias y la educación», que tiene su personificación en Helvetius y Owen,

(4) A. SANTONJ RUGIU: *Introducción a K. Marx, L'uomo fa l'uomo*, Florencia, 1976, p. 3, cit. por M. Fernández Enguita, o. c., p. 107, quien sitúa así la posición de Marx: «Por sus objetivos... estaría bastante más cerca de la "paideia griega", la "humanitas" romana o la "Bildung" germánica que de lo que normalmente se entiende hoy por educación; lo que separa la concepción marxiana de estas obras es su base materialista, cuando menos», o. c., p. 106.

(5) K. MARX: *La ideología alemana*, o. c., pp. 666-668. En otro lugar de la misma *Ideología alemana* escribe: «La incansable propaganda a que se entregan estos proletarios, las discusiones que diariamente mantienen entre sí, demuestran suficientemente hasta qué punto no quieren seguir siendo "los mismos de antes", ni quieren que lo sean los hombres. "Los mismos de antes" lo serían si "buscasen la culpa en sí mismos", pero saben demasiado bien que sólo al cambiar las circunstancias dejarán de ser "los mismos de antes", y por eso están resueltos a hacer que estas circunstancias cambien en la primera ocasión. En la actividad revolucionaria, el cambio coincide con el hacer cambiar las circunstancias», o. c., p. 245.

respectivamente. Ambas teorías son fundidas por Marx en una sola (6).

Helvetius parte de un planteamiento opuesto al de Rousseau: la virtud y el vicio son sólo «adquisiciones». El hombre no es bueno o malo por naturaleza. El hombre es hechura de la educación. Es la educación la que nos hace ser lo que somos: «La instrucción... nos hace aquello que somos... Todo en nosotros es adquisición y educación» (7). La diversidad de circunstancias y los diferentes niveles del deseo de educación son las dos causas explicativas de las desigualdades del espíritu» (8). El papel de las ciencias de la educación es «colocar al hombre en una situación que les fuerce a la adquisición del talento y las virtudes que se desean de ellos» (9).

A Helvetius se refiere Marx en *La Sagrada Familia*:

«Cuando se estudian las teorías de los materialistas sobre la bondad natural y la igualdad de la inteligencia de los hombres, sobre la omnipotencia de la educación... Si el hombre es formado por las circunstancias, se deben formar humanamente las circunstancias... (10). Helvetius sitúa la educación como factor decisivo, pero la educación, según Helvetius, “no sólo es educación en el sentido ordinario de la palabra, sino como conjunto de las condiciones de existencia de un individuo”» (11).

Owen, que constituye con Saint-Simon y Fourier la triple fuente del marxismo, fundamenta su teoría en un supuesto permanente: son las circunstancias las que educan al hombre. Escribe:

«El carácter del hombre, sin una sola excepción, es siempre modelado... debe creer, creyó y creará siempre lo que haya sido, sea o pueda ser impreso en su mente por sus predecesores y por las circunstancias que lo rodeen» (12).

Desde este planteamiento básico, concluye Owen: si las circunstancias determinan lo que el hombre es o haya de ser, el quehacer del educador consiste en la modificación de las circunstancias en

(6) M. F. ENGUITA: *o. c.*, p. 103.

(7) HELVETIUS: «De l'homme, ses facultes intellectuelles, et son education», en *Oeuvres Completes*, vol. IX, París, 1975, p. 235.

(8) *Ibidem*, vol. VIII, p. 187.

(9) *Ibidem*, vol. XII, pp. 76-78.

(10) K. MARX: *La Sagrada Familia*, l. c., p. 153.

(11) *Ibidem*, p. 155.

(12) BRIAN SIMON: *The Radical Tradition in Education in Britain*, London, 1972, pp. 71 y 80; M. F. ENGUITA: *o. c.*, p. 105.

orden a los objetivos trazados, en «cambiar todas las circunstancias exteriores para fundar otras instituciones... en armonía con nuestra naturaleza» (13).

Entre este concepto de educación formulado por Helvetius y Owen y el concepto sobre educación que Marx propugna, destacan dos diferencias fundamentales:

1.^a La relación hombre-ambiente es, conforme a Helvetius y Owen, unidireccional: el ambiente incide en el hombre y lo modela. En Marx, en cambio, es bidireccional y recíproco: las circunstancias modelan al hombre y el hombre, a su vez, modela las circunstancias (14). Freire asume la orientación marxiana y la incorpora, como ya hemos expuesto, en su antropología filosófica (15): «Cuando el hombre comprende en realidad puede plantearse hipótesis frente al desafío de esa realidad y buscar soluciones. Así puede transformarla (16).

2.^a La tarea educativa transformadora de las circunstancias tiene como sujeto, según Helvetius y Owen, una minoría ilustrada. Para Marx el sujeto de la educación transformadora es el hombre asociado. Y es igualmente el supuesto defendido por Freire y repetido de continuo en sus distintos escritos. «He ahí, en el proceso... —escribe en *Extensión y Comunicación*—, el quehacer fundamental...: es un educador que se compromete y se inserta “con” los campesinos en la transformación, como sujeto, “con” otros sujetos» (17).

Estos supuestos marxistas quedan igualmente resaltados en la *Tesis III* de Feuerbach.

«La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres

(13) Citado por M. F. Enguita, *o. c.*, pp. 105-106, quien a su vez lo recoge de Maurice Domanget, *Os grandes socialistas e a educação*, Braga, 1974, p. 194.

(14) K. MARX: *La ideología alemana, l. c.*, p. 41. En los *Manuscritos* de París escribe: «Tanto el material de trabajo como el hombre en cuanto sujeto son, al mismo tiempo, resultado y punto de partida del movimiento (en el hecho de que han de ser este punto de partida reside justamente la necesidad histórica de la propiedad privada). El “carácter social” es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuanto hombre, así también es producida por él.» *Manuscritos*, en *Economía y Filosofía, l. c.*, p. 145.

(15) Cfr. nuestro estudio, *c. 1.º*.

(16) *Cambio*, pp. 67-68.

(17) *E. o C.*, p. 71.

y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella» (18).

Feuerbach y los socialistas utópicos —recuerda Sánchez Vázquez— (19) continuaron la idea de transformación social sostenida por la Ilustración en el siglo XVIII.

Junto a la influencia del medio, la Ilustración asigna a la educación un valor decisivo. Esta tesis que, con Goethe y Herder defendieron particularmente los ilustrados alemanes, concebía el progreso de la humanidad mediante el dominio de la razón, a través de la tarea educativa. Pero, ¿quiénes son los encargados de esta empresa? Los filósofos ilustrados y, a través de ellos, los déspotas ilustrados que secundan sus principios. El resto de la humanidad integra el conjunto de sujetos pasivos y moldeables por la actividad pedagógica (20).

A esta tesis opone Marx tres principios:

a) El binomio hombre-medio implica un influjo y condicionamiento recíproco. Más aún, el hombre se relaciona con la naturaleza mediante su práctica. Al ser práctica transformadora de la naturaleza, se relaciona con una naturaleza humanizada. En esta transformación el hombre se autotransforma a sí mismo (21) en un proceso que nunca puede tener fin. Por lo mismo, el educador nunca puede poner fin a su proceso educativo: siempre necesita ser educado.

b) La praxis revolucionaria es la mediación capaz de operar la unidad entre circunstancias y actividad humana. La praxis pasa del ámbito de la mera categoría gnoseológica que le asignaban el utopismo y el determinismo mecanicista, al nivel de categoría sociológica. Una educación sin praxis es abstracta y teórica, desprovista de capacidad transformadora.

c) Los educadores necesitan, a su vez, ser educados. Por diversos motivos:

— La ciencia no está hecha. La ciencia se hace de continuo. Y el medio de construcción es la actividad práctica. La práctica que ha

(18) K. MARX: *Tesis sobre Fuerbach*, en K. MARX y F. ENGELS: *La ideología alemana*, Montevideo, 1959, p. 635.

(20) *Ibidem*.

(21) K. MARX: *El capital, o. c.*, t. I, p. 130.

de ser continua es, por lo mismo, fuente de adquisición continua de conocimiento.

— Los educadores que, en una sociedad dividida en clases, provienen de una determinada clase privilegiada, tienen un saber con un doble déficit: por un lado, es un saber ideológico de clase y, por otro, es un saber elaborado por la razón. Sólo la praxis social realizada en y por el colectivo humano genera el saber auténtico (22).

Estos son algunos de los supuestos básicos de la teoría educativa de Marx que, junto a otros que oportunamente iremos incorporando en nuestro estudio, han influenciado de base la interpretación freireana sobre la educación.

LA EDUCACIÓN «BANCARIA»

Al presentar la *Pedagogía del Oprimido* arranca Freire de un análisis crítico de la *Pedagogía de la Opresión* desvelando sus presupuestos, sus objetivos, sus técnicas, cuyas notas descriptivas resume el propio Freire:

- «El educador es siempre quien educa; el educando el que es educado.
- El educador es quien sabe; los educandos quienes no saben.
- El educador es quien piensa, el sujeto del proceso; los educandos son los objetos pensados.
- El educador es quien habla; los educandos quienes escuchan dócilmente.
- El educador en quien disciplina; los educandos los disciplinados.
- El educador es quien opta y prescribe su opción; los educandos quienes siguen la prescripción.
- El educador es quien actúa; los educandos son aquellos que tienen la ilusión de que actúan en la actuación del educador.
- El educador es quien escoge el contenido programático; los educandos a quienes jamás se escucha, se acomodan a él.
- El educador identifica la autoridad del saber con su autoridad funcional; la que opone antagónicamente a la libertad de los

(22) Para un análisis de la tesis tercera sobre Feuerbach puede verse A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ: *o. c.*, pp. 149-152; J. M. BERMUDO: *El concepto de praxis en el joven Marx*, 1975, pp. 477-480.

educandos. Son éstos quienes deben adaptarse a las determinaciones de aquél.

- El educador es el sujeto del proceso; los educandos meros objetos» (23).

Esta práctica pedagógica encierra una concepción básica de educación que Freire llama «bancaria» (24), comprendida en estos términos:

«Es un acto de depositar en el cual los educandos son los depositarios y el educador quien deposita» (25).

Detrás de este concepto subyacen unos presupuestos filosófico-antropológicos que implican una peculiar comprensión del hombre, de la sociedad, del conocimiento, de la praxis y, consecuentemente, de la educación.

LOS CONCEPTOS DE HOMBRE Y CONOCIMIENTO EN EL CONCEPTO DE EDUCACIÓN

Al hombre se le amputa una referencia connatural, «el mundo», y es concebido como «hombre que simplemente está en el mundo y no con el mundo y con los otros» (26).

Esta dirección castra al hombre de su dimensión transformadora-creadora y, consiguientemente, su dimensión histórica. Hombre y mundo son concebidos como realidades desconexas, sin incidencia mutua, con desarrollos paralelos que no se influyen en su evolución. Desde este supuesto, observa Freire, «el hombre es espectador y no recreador del mundo» (27).

Se opera así la pérdida de una capacidad del hombre: «admirar» el mundo que implica «estar abierto al mundo, captarlo y comprenderlo..., actuar de acuerdo con sus finalidades para transformarlo». Su vocación ontológica de sujeto que opera y transforma. En defi-

(23) *P.O.*, p. 78.

(24) *P.O.*, p. 77.

(25) *P.O.*, p. 76.

(26) Escribe Freire: «En el fondo, los grandes archivados en esta práctica equivocada de la educación son los propios hombres... En la visión "bancaria" de la educación, el "saber", el conocimiento es una donación de aquéllos que se juzgan sabios a los que juzgan ignorantes.» *P.O.*, pp. 76-77, 80-82.

(27) *P.O.*, p. 82.

nitiva, el hombre deja de «ser praxis» (28). Es un hombre de ajuste a una «sociedad de orden».

La sociología tipologiza dos modelos de sociedad: «modelo de orden» y «modelo de conflicto» (29). La sociedad de orden viene explicada por el consentimiento generalizado en la convivencia; es en sí misma justa, equilibrada y sana. Es un modelo de sociedad que desconoce la contradicción antagónica que resulta del propio sistema que la estructura. En este tipo de sociedad encaja el hombre castrado de su capacidad práxica y ambos corresponden al modelo de educación bancaria, una educación integradora en el sistema y nunca transformadora (30).

Por otra parte, el hombre es concebido como ser concluso, como naturaleza perfecta. Y en tal interpretación del hombre tiene cabida una educación que transfiere teorías sobre lo que el hombre «es» en abstracto, pero no tiene sentido una educación que aporte elementos de perfección sobre lo que el hombre está llamado a ser y pueda ser, a una naturaleza en sí misma perfecta (31).

Frente a este concepto de hombre de la educación bancaria, la educación liberadora de Freire parte de una comprensión de hombre que inconcluso y creador plasma su trayectoria histórica en estas características:

- es un ser de relaciones y no de contactos;
- no sólo está en el mundo, sino que lo admira y está con él;
- se enfrenta sucesivamente a nuevos desafíos, nunca está resuelto;
- necesita ser crítico para poder captar los desafíos de la realidad;
- la criticidad, una vez captados los desafíos, debe comprometerle en el cumplimiento de sus tareas mediante el compromiso liberador;
- en definitiva, crea, recrea.

En definitiva, frente al concepto de hombre «estático», la educación liberadora de Paulo Freire presupone una concepción del

(28) *P.O.*, p. 78.

(29) J. I. R. OLABUENAGA: *Paulo Freire, concientización y andragogía*, 1975, p. 72.

(30) *P.O.*, p. 8.

(31) *Ibidem.*

hombre en construcción progresiva. Pero no basta, en la comprensión freireana, que el mundo y el hombre sean «perfectibles». Es necesario que el hombre «perciba» al mundo y se «auto-perciba» a sí mismo como realidades transformables. Más aún que el hombre se constituya en sujeto activo de transformación del mundo, de la sociedad y de sí mismo. Son dos, por tanto, los principios radicales: conciencia crítica y praxis.

La filosofía de Freire, en su comprensión del hombre desde esa indisociable relación hombre-mundo frente a la dicotomía hombre-sociedad de la educación bancaria, está acorde con la interpretación marxista. Y en tres aspectos concretos que coexisten en interrelación: la propia naturaleza humana, el propio significado de la praxis y el proceso del conocimiento. *

Dentro de la teoría marxista de la naturaleza humana no tiene cabida la disociación hombre-sociedad. «La esencia de la “persona particular” —afirma Marx— no reside en su carne y en su sangre, en su *physis* abstracta, sino en su cualidad social» (32). En la *Tesis VI* sobre Feuerbach, insiste: «La esencia humana no es un algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales» (33).

No niega la existencia del individuo; niega su existencia en abstracto, fuera de la relación hombre-mundo. Desde ahí se opone Marx a la teoría del conocimiento como contemplación del mundo: la imagen impresa en nuestra conciencia traduce al objeto en sí sin la transformación del sujeto cognoscente (34). Frente a este conocimiento pasivo, contemplativo, presenta Marx un conocimiento cuyo objeto es producto de la actividad humana y en cuanto tal —no como mero objeto de contemplación— es conocido por el hombre (35). De esta forma, verdad y praxis se interrelacionan y mutuo se necesitan (36). Un proceso de conocimiento así entendido no es

(32) K. MARX: «Critique of Hegel's doctrine of the State», en *Early Writings*, pp. 77-78; *New Left Review-Pelican*, Penguin, Harmondsworth, 1975.

(33) K. MARX: *Tesis VI sobre Feuerbach*, l. c.

(34) K. MARX: *Tesis III sobre Feuerbach*, l. c., p. 635.

(35) A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ: o. c., p. 144.

(36) K. MARX: *Tesis II sobre Feuerbach*, o. c., p. 634. Escribe: «El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad

posible en la disociación hombre-mundo y, por lo mismo, no es viable en la pedagogía bancaria.

Con la ruptura de la interacción hombre-mundo la educación bancaria atenta contra la esencia misma del conocimiento.

«Las relaciones hombre-mundo —escribe Freire en *Extensión y Comunicación*— son constitutivas del conocimiento humano, cualquiera que sea la fase del conocimiento y su nivel» (37).

«La confrontación con el mundo es la fuente verdadera del conocimiento, en sus fases y en sus niveles diferentes» (38).

Dada esta interacción hombre-mundo como fuente del saber, el conocimiento demanda condiciones peculiares:

— Presencia curiosa del sujeto frente al mundo; una curiosidad que se hace interrogativa ante lo desconocido y, por lo mismo, se expresa en búsqueda constante.

— La búsqueda implica invención y reinención.

— El descubrimiento de la realidad provoca la reflexión crítica.

— La transformación de la realidad es exigencia de este proceso interactivo con ella.

En la interconexión dinámica de estos elementos el hombre reflexiona «sobre el acto mismo de conocer, por el cual se reconoce cómo conociendo y, al reconocerse así, percibe el “cómo” de su conocer y los condicionamientos a que está sometido su acto» (39).

Esta fenomenología del acto de conocer que viene exigida por la propia condición humana, lo constituye como tarea de un hombre-sujeto. Y es como sujeto, y solamente en cuanto sujeto que el hombre puede realmente conocer» (40).

Consecuentemente rechaza Freire el conocimiento que oferta la educación bancaria, por distintas razones (41):

o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente escolástico.»

(37) *E. o C.*, p. 25.

(38) *Ibidem*, p. 27.

(39) *Ibidem*, p. 28.

(40) *Ibidem*.

(41) *Ibidem*.

- Desconoce la confrontación con el mundo.
- Es un modo estático de entender el conocimiento.
- Educador y educandos pierden su condición de sujetos cognoscentes y dejan de ser «mediatizados» por el objeto cognoscible que buscan conocer.
- El aprendizaje no es la respuesta personal de educando desafiado por los interrogantes del medio.
- Es un conocimiento que se limita a «mostrar» contenidos sin propiciar a los alumnos la posibilidad de «descubrir» y «revelar», «matando de este modo en éstos la capacidad crítica».

Distingue Freire dos modalidades de aprendizaje que van acordes con dos tipos de conocimiento: el aprender y el «apre-hender». El «aprender» es una mera «captación de los objetos y de las cosas», el «apre-hender» supone descubrir y transformar lo aprendido, aplicándolo a situaciones existenciales concretas. El «aprender» es la recepción pasiva de los contenidos que el otro impone; el «apre-hender» es la invención y reinención operada por el propio sujeto que aprende. Este es el conocimiento auténtico (42). El elemento diferenciador entre conocimiento-aprender y conocimiento-apre-hender es exactamente la diferencia existente entre hombre-objeto y hombre-sujeto (43).

Desde estos supuestos la educación liberadora asevera dos conclusiones: el «saber» es un proceso y la praxis la mediación irremplazable del conocimiento. «El conocimiento —escribe Freire—, en lugar de ser un hecho, es un proceso, y descubro que es un proceso que resulta de la praxis de los seres humanos sobre la realidad que ellos transforman» (44).

El saber implica crecimiento. Pero no se trata de un crecer en cuanto significa aumentar la cantidad de datos por el aumento de elementos añadidos desde fuera y sobrepuestos en la mente del sujeto. Así lo entiende la educación bancaria:

«El único margen de acción que se ofrece a los educandos es el de recibir los depósitos, guardarlos y archivarlos. Margen que sólo les permite ser coleccionistas o fichadores de cosas que archivan» (45).

(42) *E. o C.*, pp. 27-29.

(43) *Ibidem.*

(44) *Ibidem.*

(45) «Entrevista con Paulo Freire», *l. c.*, p. 12, y concluye Freire: «En ese momento, pues, no puedo separar ya aquéllos que saben de aquéllos que no saben, transformando a los primeros en poseedores de un conoci-

Anota Freire la falsa concepción del «cómo» del conocimiento implicado en el acto de depositar contenidos. No se da conocimiento, sino memorización. No realiza ningún acto cognoscitivo, pues el objeto, al pasar a ser posesión del educador, deja de ser puesto como incidencia del acto cognoscente y pierde su función de mediatizador de la reflexión crítica (46). En contraposición destaca la dinámica procesual del «saber» en la óptica de la educación liberadora.

El saber es crecimiento en la significación del verbo *crescere* en cuanto incoactivo de *creare*, afirma Freire:

«Si tuviéramos un saber absoluto, ya no podría más continuar sabiendo, porque esto sería un saber que no estaría siendo» (47).

Desde la comprensión del hombre como ser en movimiento de búsqueda permanente, desde su inserción en la realidad a imperativo del ser histórico que le imprime una postura inquieta, «el hombre hace y rehace constantemente su saber».

Pero es precisamente la praxis quien constituye la esencia del conocimiento en cuanto realidad procesual. Es la praxis la mediación del saber. El conocimiento se genera en la realidad, «en su indiscutible relación con la realidad concreta» y, a la vez, incide en ella para transformarla (48). Conocimiento de la realidad y su transformación son dos polos dialécticos. «Precisamente la autenticidad del conocimiento radica en su unidad dinámica y dialéctica con la práctica de la transformación de la realidad» (49). Y la pedagogía liberadora intenta «hacer una teoría dialéctica del conocimiento, estableciendo una vinculación dialéctica entre el contexto teórico y el contexto concreto» (50). Y este objetivo es un logro de la praxis. Freire lo describe con precisión: «Conocimiento es proceso que

miento existente para transferirlo a aquéllos que no saben. Por ello, para mí ahora conocer es buscar en comunión a través de la praxis que analizo.

Esto es lo que constituye la unidad entre teoría y práctica y no la separación de ellas.» Ibidem.

(46) P.O., p. 76.

(47) P.O., p. 91.

(48) E. o C., p. 51.

(49) Ibidem, p. 57.

(50) FREIRE: «La concientización desmitificada», en RISK, XI I (1975), p. 7. Explicita Freire: «En la práctica teórica, desveladora de la realidad social, la aprehensión de ésta implica, para su comprensión como realidad, el sufrir siempre una cierta práctica de los seres humanos. Su transformación, cualquiera que sea, no puede verificarse, a no ser también por la práctica» (ibidem).

resulta de la praxis permanente de los seres humanos sobre la realidad» (51). Privar de la praxis a la educación significa desvirtuar su esencia y degenerar en educación bancaria:

«En el momento en que se separe el conocimiento existente del acto de crear conocimiento, mi tendencia es apoderarme del conocimiento existente como un hecho acabado y transferirlo a quienes no saben» (52).

La educación liberadora, en cambio, promueve un proceso en que el conocimiento resulta de la praxis del hombre sobre la realidad que ellos transforman (53). El hombre, mediante la praxis, transforma, transformando, crea por una parte, una realidad y un conocimiento nuevos de la realidad y de sí mismo que, «envolviéndolo, condiciona su nueva forma de actuar» (54). De ahí resulta, observa Freire, que la «teoría de ese propio conocimiento no puede proceder de lo existente en este conocimiento, sino que es la práctica la que me va a dar la teoría de la práctica y, por tanto, la teoría del conocimiento que me hace conocer» (55).

Toda tarea educativa ha de tener un objetivo irremplazable: posibilitar que los hombres profundicen su toma de conciencia de la realidad, en la cual y con la cual están (56).

De esta toma de conciencia de su «aquí» y de su «ahora» resulta «el descubrirse en una totalidad» (57).

«Es innegable —explicita Freire— la solidaridad entre las diversas dimensiones constitutivas de la estructura cultural. Esta solidaridad en que se hayan sus varias dimensiones origina formas diferenciadas de reacción a la presencia de elementos nuevos en ella introducidos» (58).

Los objetos, los hechos, los acontecimientos, son realidades en interconexión. Están siempre en relación vinculante con otras reali-

(51) «Entrevista con Paulo Freire», *l. c.*, p. 5.

(52) *Ibidem*, p. 8.

(53) *Ibidem*.

(54) *Ibidem*, p. 10.

(55) *E. o C.*, p. 29.

(56) «Entrevista...», *l. c.*, p. 12.

(57) *E. o C.*, p. 36.

(58) *Ibidem*.

dades claras u ocultas. Su comprensión, por tanto, es incompleta, si no son descubiertas como presencia intervinculada (59).

Es preciso, por tanto, superar la visión «focalista» que disgrega las partes del todo. La educación liberadora intenta una visión integradora y sistematizada de la realidad histórica y social, conforme a los principios epistemológicos de la sociología del conocimiento. Y ahí, en esa comprensión totalizada, nace la praxis auténtica.

Sólo así, insiste Freire, puede darse una acción transformadora de la realidad: «La percepción parcializada de la realidad, roba al hombre la posibilidad de una acción auténtica sobre ella» (60). Desde ahí, deviene Freire a unas conclusiones que se vuelven acusación contra la educación «bancaria»:

- no se da un conocimiento como algo poseído;
- teoría y praxis son concomitantes e indisociables;
- no existen unos poseedores de conocimiento que lo transfieren a los que no saben;
- conocer es buscar en comunión a través de la praxis que se reflexiona.

Con estos elementos constitutivos del «conocer» van paralelos los caracteres del «educar»:

- no es el acto a través del cual un sujeto, convertido en objeto recibe los contenidos que otro le impone;
- educador y educando deben ser sujetos cognoscentes mediatizados por el objeto cognoscible;
- ambos necesitan su inserción en este diálogo de sujetos en torno al objeto cognoscible (61).

Desde esta base filosófico-antropológica, concluye Freire tres postulados:

- nadie educa a nadie;
- nadie se educa solo;
- los hombres se educan entre sí (62).

(59) *Ibidem*, p. 37.

(60) *Ibidem*, p. 30.

(61) *Ibidem*, p. 36.

(62) «Entrevista...», *l. c.*, p. 170.

EL CONOCER. ANÁLISIS SEMÁNTICO

La posición de Freire, que, enfrentado contra la educación bancaria, aboga en pro de la educación liberadora que él protagoniza, viene avalada por su análisis gnoseológico. Desde él intenta descubrir el equívoco gnoseológico de la educación bancaria que prostituye el proceso del conocimiento. Junto a esta argumentación presenta Freire un análisis semántico. Lo sitúa en el término «extensión», en referencia a un modelo de educación bancaria, la tarea educativa del agrónomo llamado «extensionista» (63).

El marco teórico del análisis crítico lo construye Freire con los principios básicos de la moderna visión semántica de Saussure, Trier, Bally y Giraud.

La palabra tiene un «sentido de base» y un «sentido contextual». Entre los distintos sentidos «potenciales o virtudes» de cada palabra, observa Giraud (64), el contexto en que se encuentra la palabra delimita un sentido específico y concreto.

La palabra extensión, contextuada en el marco sintáctico acotado por Freire —«Pedro es agrónomo y trabaja en extensión»— indica la acción de extender en su regencia de verbo transitivo de doble complementación: extender «algo a» (65).

En esta acepción, en la acción de extender están interactuantes diversos elementos: quién extiende, la cosa que extiende (objeto directo de la acción verbal de extender), aquel que recibe el contenido, la realidad en la que se da la situación. El objeto directo de la acción extensionista es el hombre. Y es precisamente el dominio de lo humano el que directamente queda afectado por la transmisión de los conocimientos y de las técnicas de los extensionistas.

Freire, siguiendo a Bally, siguiendo a Saussure, asume el concepto de «campos asociativos» en el análisis lingüístico del fenómeno «extensión».

(63) El análisis freireano de esta experiencia educativa está recogido en su libro *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, col. Siglo XXI, Madrid, 1979.

(64) PIERRE GIRAUD: *La semántica*, 1965, p. 28, citado por Pablo Freire en *¿Extensión o comunicación?, l. c.*, p. 17.

(65) *E. o C.*, p. 19.

Saussure (66) puso de relieve la dimensión estructural de las lenguas. Las lenguas constituyen un sistema que se estructura en cada unidad lingüística, una inquebrantable solidaridad entre sus términos. La significación de estos términos no puede ser comprendida sino en cuanto están dinámicamente presentes en la estructura. Trier, retomando los conceptos de Saussure y avanzando desde ellos, elabora el concepto de «campo lingüístico». Las palabras forman, dice Pierre Giraud, analizando la teoría de Trier, un «campo lingüístico» que abarca un campo conceptual y expresa una visión del mundo, que permite reconstruir» (67). Desde esta perspectiva, pero dentro de la clave de «campo asociativo» de Bally, desentraña Freire el término extensión:

Extensión: Transmisión.

Extensión: Sujeto activo (el que extiende).

Extensión: Contenido (que es tomado por quien extiende).

Extensión: Entrega (de algo que es llevado por un sujeto que se encuentra «atrás del muro», a aquellos que se encuentran «más allá del muro», «fuera del muro». De ahí que se hable de actividades extramuros).

Extensión: Mesianismo (por parte de quien extiende).

Extensión: Superioridad (del contenido de quien entrega).

Extensión: Inferioridad (de los que reciben).

Extensión: Mecanicismo (en la acción de quien extiende).

Extensión: Invasión cultural (a través del contenido llevado, que refleja la visión del mundo de aquellos que llevan, que se superpone a la de aquellos que, pasivamente, reciben) (68).

El término extensión, en su «campo asociativo», entabla vinculación significativa con transmisión, entrega, donación, mesianismo, invasión cultural, manipulación, etc., y estos términos implican una doble realidad:

(66) FERDINAND DE SAUSSURE: *Curso de Lingüística General*, Buenos Aires, 1965, citado por Pablo Freire, *o. c.*, p. 19.

(67) PIERRE GIRAUD: *o. c.*, p. 74.

(68) *E. o C.*, pp. 20-21.

1.^a La intencionalidad por parte del asistencionista de integrar en la «totalidad» de su mundo «superior» a lo existente fuera considerado «inferior».

2.^a La consiguiente «cosificación» del hombre. Es decir, el término extensión en su connotación real comporta los elementos de la educación bancaria:

- negación de la acción-reflexión en el hombre sometido a la acción extensionista;
- eliminación del proceso constituyente de conocimientos auténticos en cuanto, al concluirse en nueva «transferencia» del saber, deja de ser encuentro de sujetos interlocutores que buscan la significación de los significados;
- la absolutización del «saber» y de la «ignorancia». La educación es la sede del saber que se abaja a comunicar «ciencia» a la sede de la «ignorancia»;
- anulación del hombre en cuanto ser de praxis transformadora;
- la destrucción de la simbiosis educador-educando, educando-educador como unidad indisociable» (69).

Y asentadas estas conclusiones a través del análisis semántico del término «extensión», recurre Freire, a modo confirmativo, a un análisis de principios del extensionismo formulados por el profesor Willy Timmer, que presenta como tarea fundamental del extensionista: «persuadir a las poblaciones rurales a aceptar nuestra propaganda» (70). El término «persuadir», observa Freire, implica:

- Un sujeto que persuade (el extensionista).
- Un objeto sobre el cual incide la acción del persuasor (el campesino).

Esta dinámica persuasoria atenta contra principios básicos de la educación liberadora que supone:

- actuar con los otros hombres sobre la realidad que los mediatiza;
- encarnar la búsqueda permanente de autorrealización progresiva que hacen los hombres unos con los otros en el mundo en y con qué están;

(69) Ibidem, p. 21.

(70) WILLY TIMMER: *Planejamento do trabalho de extensão agrícola*, Brasil, 1954, p. 24.

- problematizar su situación concreta, objetiva, real, para que, captándola críticamente, actúen también críticamente sobre ella (71).

Con el doble análisis gnoseológico y semántico deja Freire al descubierto el equívoco del concepto de conocimiento subyacente en la educación bancaria. Con otra argumentación —también de inspiración marxista— destaca uno de estos fenómenos contradictorios generados por este mismo equívoco: la ruptura de la unidad de la persona.

La fragmentación entre la conciencia y la actividad vital, con el correspondiente rompimiento de la unidad del hombre significó una modalidad de alienación que, según Marx, vino originada por la división entre trabajo mental y manual dentro del desarrollo histórico de la separación de clases:

«La conciencia puede convencerse a sí misma de que es algo distinto a la conciencia de la práctica, que está concibiendo algo sin concebir, algo “real”» (72).

Desde este momento, emancipándose del mundo, se sitúa en posición de elaborar, en la abstracción, «pura» teoría, «pura» teología, «pura» filosofía...

La organización de la industria moderna constituye una nueva modalidad disgregadora entre las facultades reflexivas privatizadas como función de los directivos y la capacidad manual limitada a la fuerza meramente física (73), resultando, junto con el deterioro vital de la persona, la división entre teoría y práctica. El individuo experimenta una fragmentación de sus facultades, una separación entre pensamiento y acción en que la teoría se convierte en un producto

(71) *E. o C.*, p. 23. Y precisa aún más Freire: «A nosotros no nos es posible “persuadir” a considerar la “persuasión”, para la aceptación de la propaganda, como una acción educativa. No vemos cómo se puede conciliar la persuasión, para la aceptación de la propaganda, con la educación.»

«Persuadir, en el texto citado, así como propaganda, son términos que se relacionan con la connotación fundamental que, desde un punto de vista semántico, encontramos en el término extensión. Jamás, por esto mismo, conciliables con el término educación, tomado éste como práctica de la libertad» (ibidem).

(72) K. MARX: *Ideología alemana, o. c.*, p. 20.

(73) K. MARX: *El capital, o. c.*, p. 423.

de clase y el trabajo se engloba como parte de una masa «dentro del mecanismo de una fábrica» (74).

Acorde con esta reflexión de Marx, Joel Spring, siguiendo la reflexión de *Educación y democracia*, de Jhon Dewey, concreta que, en el plano de la educación:

- la separación existente entre la educación industrial y profesional es el resultado de una división de clase entre los que tienen que trabajar para vivir y los que no es necesario que trabajen;
- los trabajadores no tienen conocimiento del fin social de su trabajo y, consecuentemente, «los resultados obtenidos en la realidad no son consecuencia de sus acciones, sino de las de sus patronos» (75).

En esta dinámica el trabajo, observa Marx:

1.º «Es externo al trabajador, no parte de su naturaleza, y, por tanto, el trabajador no se realiza en su trabajo, sino que se niega a sí mismo...»

2.º El trabajo «no sólo se convierte en objeto que asume una existencia externa, sino también que existe independientemente, fuera de él y ajeno a él y que se opone a él como un poder autónomo».

El rechazo de Freire a la educación bancaria se fundamenta en un razonamiento coincidente al razonamiento del rechazo marxista al trabajo en la sociedad capitalista.

En definitiva, ambos, Marx y Freire, descubren la configuración de connotaciones del trabajo y de la educación como efectos de las propiedades de la sociedad burguesa.

Esta concordancia —Freire-Marx— se destaca en el análisis freireano de la educación. La condena de Freire a los métodos y técnicas de la educación bancaria no está referida a la mera metodología o técnicas de tales métodos, sino a la filosofía que los inspira cuya

(74) JOHN DEWEY: *Educación y democracia*, 1966, pp. 250-261.

(75) JOEL SPRING: *Introducción a la educación radical*, 1978, p. 73.

(76) P.O., p. 82.

concepción es desintegradora de la persona: disecciona la conciencia como una «parte»: «la conciencia es vista como una “sección” “dentro” de los hombres, mecanicísticamente separada» (76). Desde esta disección, se paraliza su capacidad creadora y se le sitúa en la pasividad inerte como una vasija que recibe permanentemente los depósitos que se le hacen» (77). La fuerza que despliega el aprendizaje se limita a la «retención», «memorización» de lo que «otros» han pensado: «El educador es quien piensa» (78). El educando, por tanto, no se realiza en su quehacer educativo, es negado a sí mismo como sujeto de decisiones, como sujeto de su proceso: «el educador es quien piensa, el sujeto del proceso..., el educador es quien opta y prescribe su opción..., el educando es quien sigue la prescripción» (79).

En la misma óptica marxista, Freire descubre que el ser del alumno en este tipo de educación —como el ser del trabajador en el tipo del trabajo mercantil— se convierte en objeto del proceso educativo, en lugar de afirmar su identidad y autonomía atrofia su capacidad de autoconocimiento propio y no le oferta la técnica apropiada para este logro. Lejos de permitirle ser él, lo ajustan a un determinado modo de ser, al servicio de una educación que obtiene unos fines externos a él mismo. Los fines y el contenido de este tipo de educación no son producto del alumno, no pueden ser controlados por él. El educando es un objeto-medio de conseguir los fines del maestro.

El análisis crítico de los presupuestos filosóficos de la educación bancaria aporta, por contraposición, los presupuestos de una pedagogía que le es antagónica, la pedagogía liberadora. Mediante este método de confrontación va Freire decantando los elementos de la pedagogía de la liberación. Dentro de este discurso crítico-analítico describe, a modo de síntesis, el qué y el cómo de la *Pedagogía del Oprimido*:

«...aquella que debe ser elaborada “con” él y no “para” él, en tanto hombres o pueblos en la lucha permanente de la recuperación de su humanidad. Pedagogía que haga de la opresión y sus causas el objeto de reflexión de los oprimidos, de lo que resultará el compromiso necesario para su lucha por la liberación, en la cual esta pedagogía se hará y rehará» (80).

(77) Ibidem.

(78) P.O., p. 78.

(79) Ibidem.

(80) P.O., pp. 40-41.

- Esta pedagogía se va abriendo con una serie de facetas propias:
- «desmitifica constantemente la realidad;
 - considera el diálogo como lo fundamental para realizar el acto cognoscente;
 - critica y despierta la creatividad;
 - estimula la reflexión y la acción sobre la realidad;
 - refuerza el carácter histórico de los hombres y los reconoce como seres que “están siendo”, inacabados, inconclusos...;
 - apuesta siempre por el cambio sin exclusivizarlo;
 - se hace revolucionaria;
 - presenta las situaciones como “problema” a resolver;
 - humaniza a los hombres, mediante la búsqueda del “ser más” en la comunión y la solidaridad;
 - lo importante es la lucha por la emancipación» (81).

Cabe destacar ahora dos elementos específicos: la praxis y el sujeto de la praxis: el oprimido.

LA PRAXIS

El «saber» en la pedagogía del oprimido no es un mero saber teórico.

«No basta *saberse* en una relación dialéctica con el opresor —su contrario antagónico— descubriendo, por ejemplo, que sin ella el opresor no existiría (Hegel) para estar de hecho liberados.

Es preciso, enfatizamos, que se entreguen a la praxis liberadora» (82).

De esta forma, la praxis es elemento constituyente en esta *Pedagogía del Oprimido*, que se caracteriza precisamente porque no nace cerrada en un nuevo marco teórico de principios, ni nunca podrá ser conclusa; al contrario, «se hará y se rehará» de continuo a impulsos del «compromiso-lucha» por la liberación, nacido de la reflexión de los oprimidos sobre «la opresión y sus causas» (83).

La *Pedagogía del Oprimido* se configura, por tanto, desde la unidad «teoría-práctica». Es «teoría» en cuanto discurso en nombre de un proyecto de liberación social: «la instauración de una situa-

(81) *P.O.*, pp. 89-99.

(82) *P.O.*, p. 46.

(83) *P.O.*, pp. 40-41.

ción diferente» que aún está por ganar, cuya viabilidad es una hipótesis trazada desde los gestos del «ansia de libertad, de justicia, de lucha de los oprimidos por la recuperación de su humanidad despojada» (84), pero que aún sólo puede anticiparse teóricamente. Es «praxis» porque la Pedagogía del Oprimido porta dentro de sí la fuerza liberadora: los propios oprimidos, sujetos activos de esta pedagogía, «en tanto hombres o pueblos en la lucha permanente de recuperación de su humanidad» (85). Y es a la vez «teoría-praxis», porque el marco teórico se irá haciendo en construcción progresiva desde la reflexión sobre la propia praxis transformadora de la opresión (86).

EL SUJETO DE LA PRAXIS, EL OPRIMIDO

En la pedagogía de Freire, el oprimido se constituye simultáneamente en presupuesto, destinatario y sujeto-agente de la praxis liberadora. Presupuesto, porque la pregunta sobre la viabilidad, de la humanización, adquiere su radicalidad con «carácter de preocupación ineludible» (87) desde la constatación de la deshumanización tan extrema de «aquellos que fueron despojados de su humanidad» (88). Destinatario, porque «esta enseñanza y este aprendizaje tiene que partir «de los condenados de la tierra, de los oprimidos...» (89). Es una enseñanza que no nace de una teoría, sino de la constatación experiencial de una comprensión que siente, sentimiento que comprende la necesidad de la liberación desde la «experiencia de la opresión»: «¿Quién sentirá mejor que ellos los efectos de la opresión? ¿Quién más que ellos para ir comprendiendo la necesidad de la liberación?» (90). La Pedagogía del Oprimido intenta ser conciencia de liberación «por el conocimiento y reconocimiento de la necesidad de luchar por ella». «Es un instrumento para este descubrimiento crítico: el de los oprimidos por sí mismos y el de los opresores por los oprimidos, como manifestación de la deshumanización» (91). Sujeto, porque el acceso de la liberación no es la casualidad, sino la praxis (92).

(84) *P.O.*, p. 38.

(85) *P.O.*, p. 40.

(86) *Ibidem.*

(87) *P.O.*, p. 37.

(88) *P.O.*, p. 38.

(89) *P.O.*, p. 40.

(90) *Ibidem.*

(91) *P.O.*, p. 41.

(92) *P.O.*, p. 40.

Por esto asienta Freire un principio básico: «La pedagogía... debe ser elaborada “con” él y no “para” él.»

En este planteamiento se encuentra Freire con un dilema: el propio oprimido que ha de ser el constructor de su pedagogía está condicionado por formas de conciencia generadas por las condiciones sociales de su existencia en la opresión: «El gran problema radica en cómo podrán los oprimidos, como seres duales, inauténticos, que “alojan” al opresor en sí, participar de la elaboración de la pedagogía para su liberación» (93).

La dificultad estriba en que, según Freire, es la propia estructura del pensamiento de los oprimidos la que ha sido afectada por «la contradicción vivida en la situación concreta, existencial en que se forma» (94). Los opresores han ideologizado la conciencia de los oprimidos presentándoles que como exigencias connaturales al «orden natural», ellos son «propietarios exclusivos» de las «cosas» y de los «hombres-cosas». Ahí se instala como elemento básico de mediación opresores-oprimidos: la prescripción (95) con esta mecánica:

- imposición de la opción de conciencia opresora;
- conversión de la conciencia del oprimido, en conciencia receptora, conciencia «albergue» del opresor;
- comportamiento prescripto: las pautas del opresor —ajenas al oprimido— se convierten en pautas de su comportamiento.

En esta mecánica de la «prescripción» está fundamentada la educación bancaria. Su logro es la «adherencia» del educando conquistado al «educador-conquistador» a través de las opciones de éste hacia aquél. La educación liberadora no busca la «adherencia» sino la «adhesión», es decir, la coincidencia libre de opciones que sólo puede unificarse en la intercomunicación de los hombres, mediatizados por la realidad (96). De aquí Freire concluye enfáticamente: «Sólo en la medida en que se descubran alojando al opresor podrán contribuir a la construcción de su pedagogía liberadora» (97).

(93) *P.O.*, p. 41.

(94) *Ibidem.*

(95) Ver un análisis de la dimensión psicosocial de la prescripción en nuestro estudio, cap. IV.

(96) *P.O.*, pp. 220-221.

(97) *P.O.*, p. 41.

Se enfrenta Freire con un problema fundamental, vicio de la educación bancaria y reto de la pedagogía liberadora: el condicionamiento social del conocimiento.

EL CONDICIONAMIENTO SOCIAL DEL SABER

Toda la obra pedagógica de Freire se enuclea desde sus primeros escritos sobre el mismo supuesto filosófico: hombre-mundo.

«La concepción educativa que defendemos se centra en la problematización del hombre-mundo» (98).

La educación, por tanto, tiene siempre en Freire una referencia contextual: el mundo. Pero este contexto es visto por Freire con dos claves diferentes y, por lo mismo, su interpretación es distinta.

En el primer Freire, y en concreto en *Educación como práctica de la libertad*, el mundo es «el cosmos», «la naturaleza» con cuya interacción el hombre crea «el mundo de la cultura y de la historia» (99). En el segundo Freire, y en concreto en *Pedagogía del Oprimido*, el mundo es la sociedad —no la naturaleza, el cosmos— que mediante las ideologías como instrumentos de dominación mediatizan y condicionan el conocimiento (100). La dialéctica hombre-cosmos se convierte en la dialéctica hombre-estructura social de dominación. La definición del hombre como ser de «relaciones sociales» adquiere una nueva cualificación: «oprimido en una estructura de dominación». La praxis pasa de ser hacedora de cultura, a praxis transformadora de la sociedad. Captó Freire que la filosofía de su escrito *Educación como práctica de la libertad* implicaba el riesgo de que la concientización se convirtiera en un instrumento ambivalente: concientizar para domesticar o concientizar para liberar. Y así descubrió que el saber está socialmente condicionado.

Se ha operado, por tanto, entre el primero y el segundo Freire un cambio epistemológico radicado en un hecho: el condicionamiento social del saber:

(98) *E.P.L.*, p. 65.

(99) *E.P.L.*, p. 28.

(100) OLABUENAGA: *o. c.*, p. 129.

«El saber científico en el cual la intencionalidad de la conciencia se presenta en el máximo de su mediatización, no puede ser visto fuera de sus condicionamientos histórico-sociológicos» (101).

Un dato ha marcado siempre la orientación educativa de Freire: quebrar el binomio educador-educando, romper la verticalidad del aprendizaje, establecer el diálogo educativo en el encuentro simbiótico educador-educando, educando-educador. Pero en sus primeros escritos, al ubicar el marco contextual del proceso educativo, olvidó la referencia al sistema estructural en que la educación se desarrolla como fenómeno social.

En el circuito hombre-sociedad-educación se configura un sistema de interacciones que someten el proceso educativo al condicionamiento de los intereses sociales.

Esta perspectiva que corresponde al segundo Freire supone, como hemos advertido, un cambio epistemológico en el pensamiento freireano.

Había olvidado Freire, observa Olabuénaga, los principios básicos de la sociología del conocimiento que, desde Bacon (1561-1626) con su *Novum Organum*, pasando por Hobbes, Spinoza, Maquiavello, Locke, Feuerbach, Marx, Pareto, Manheim, Grünward, Marcuse y Schutz, tiene como objetivo específico la relación entre estructura social y contenidos lógicos y las relaciones entre sociedad y conocimiento teórico de la misma sociedad (102).

Bajo distintas categorías se ha ido interpretando el mismo fenómeno: el condicionamiento social de la ciencia. En dos dimensiones: neutralidad ontológica y neutralidad axiológica, sintetiza Quintanilla el tema de la pretendida independencia de la ciencia respecto a la filosofía en cuanto concepción del mundo y respecto a los sistemas de valores y las normativas de la ética (103). La neutralidad ontológica se refiere, por tanto, a la independencia de la ciencia con respecto a los principios metafísicos o sustantivos de la filosofía. La neutralidad axiológica sitúa a la ciencia fuera de lo bueno o de lo malo en sí mismo porque, a lo sumo, la bondad o maldad co-

(101) *E. o C.*, p. 29.

(102) OLABUENAGAS *o. c.*, p. 131.

(103) MIGUEL ANGEL QUINTANILLA: *Ideología y ciencia*, 1976, p. 134.

rresponde a un planteamiento ulterior en orden al «uso» o utilidad que se le adjudique (104).

La neutralidad ontológica no es posible porque sea cual sea el grado de sistematización de una ciencia, que se desgaja del árbol de la filosofía y se constituye autónoma y con identidad propia, para conservar significación cognoscitiva, debe siempre mantenerse en el marco de una serie de presupuestos filosóficos de una ontología (105).

La neutralidad axiológica tampoco es proclamable porque:

a) La idea de verdad es, radicalmente, un valor y solamente un valor. Hay, por tanto, una relación intrínseca y esencial entre la ciencia y un sistema de valores. La ciencia sanciona sus resultados en referencia a un sistema de valores.

b) La posibilidad de aplicación de los resultados obtenidos en un proceso científico no puede desvincularse de la transformación material realizada para su logro. La ética no sobreviene en la aplicación de resultados y su posible reorientación, sino en la misma dirección de la organización en la elaboración de resultados (106).

La ciencia, por tanto, no es neutral, dada su vinculación con las ideologías en su doble característica de pensamiento totalizador y pensamiento práctico (107).

En la actual filosofía de la ciencia hay dos principios cuasi axiomáticos con que se enfrenta el referido neutralismo: 1.º No hay hechos sin teorías ni observaciones sin interpretaciones; 2.º No hay ciencias sin normas ni valores (108).

El primer principio, junto a la propia reflexión filosófica sobre la ciencia y su metodología, queda avalado por las aportaciones científicas de la percepción y del pensamiento. En cuanto a la metodología de la ciencia, Popper ha generalizado el principio de

(104) MIGUEL ANGEL QUINTANILLA: *Filosofía de la ciencia*, en *Diccionario Contemporáneo de Filosofía*, Salamanca, 1979, p. 70.

(105) MIGUEL ANGEL QUINTANILLA: *Ideología y ciencia*, o. c., pág. 135.

(106) *Ibidem*, pp. 136-137.

(107) *Ibidem*, p. 138.

(108) *Ibidem*.

que todo hecho comporta un marco teórico. Piaget ha probado que las configuraciones perceptivas y conceptuales están influenciadas por las aportaciones interferentes del sujeto, destruyendo así el supuesto positivista de la pureza de los hechos (109).

El segundo principio, el nivel axiológico, se concluye de que la propia ciencia es un valor o un sistema de valores y la propia metodología científica es ante todo un sistema normativo.

La biografía de los científicos y los hechos históricos hacen recursos confirmativos para Seymonat que desvanecen el mito de la neutralidad. La supuesta neutralidad de la ciencia no es más que «una ficción útil». La ciencia no es neutral porque dado su carácter de instrumento de la vida moderna, imaginarla neutral significaría considerarla como un sector aislado de los demás. Esto sería antidialéctico (110). Y conectando sus postulados filosóficos con la constatación empírica en el proceso de la historia de la ciencia, observa: mientras en el siglo XVII, período del nacimiento de la ciencia moderna, e incluso en el siglo XVIII el laboratorio del científico era su propia casa, la visión global del mundo era la filosofía que impregnaba el saber, a partir del siglo XIX y con el nacimiento de la industria, se detectan dos fenómenos: el «saber técnico» se vincula con el poder económico y el «saber filosófico» con el poder político.

A partir de la restauración napoleónica se constata una gráfica de las oscilaciones acomodaticias de la ciencia. Ya en aquella época los científicos no estaban comprometidos en una lucha de liberación de la sociedad. Si al principio la ciencia, patrimonio de una burguesía emergente, desempeñó funciones progresistas, tras el fracaso de la revolución francesa y la restauración napoleónica, fue castrada por una burguesía que se había vuelto extraordinariamente conservadora.

El aparato epistemológico del primer Freire sobre filosofía de la educación elaborado progresivamente al ritmo de los propios descubrimientos, realizados desde la praxis educativa saltó este dato de la no neutralidad de la ciencia. Cabe resaltar que, asumiendo

(109) M. BUNGE: *Ciencia y ética*, Buenos Aires, 1972. El pensamiento de Bunge ha significado un momento clarificador en este tema del condicionamiento de la ciencia.

(110) LUDOVICO GEYMONAT: «El mito del progreso y la neutralidad de la ciencia», en *RISK*, XI, I (1975), p. 13. Cfr. L. GEYMONAT: *Ciencia y realismo*, Barcelona, 1980.

esta laguna de cualificación científica, revela, al mismo tiempo, la confirmación de que la teoría freireana de la educación es formulación inductivo-teórica, desde la reflexión de la propia praxis. Y fue precisamente la constatación práxica de la relación hombre-mundo la fuente del descubrimiento de los condicionantes sociales de la educación (111).

EL CONCEPTO FREIREANO DE IDEOLOGÍA

La posición de Freire queda enmarcada dentro de los postulados epistemológicos de Marx y la teoría marxista de la ideología. La bibliografía de autores citados en *Pedagogía del Oprimido*, y la base de principios planteados son testimonios fehacientes de esta afiliación marxista de Freire.

Dentro de la ambigüedad semántica que arrastra el término (dado su uso histórico), la ideología puede entenderse hoy en orden a dos significados que parten de dos orígenes distintos: la ideología como concepción del mundo y la ideología como conciencia falsa y deformada.

Marx no elaboró una teoría general de las ideologías pero realizó un tratamiento crítico de las formas «idealistas» de la conciencia social (*Ideología Alemana*) y de las categorías «dogmáticas» de la economía (*El Capital*), y descubrió que las representaciones que él llama ideologías sufren una deformación de doble signo: idealista y dogmática.

La ideología, dentro de la tradición crítica, es toda representación del mundo que refleja la estructura social, enmascara consciente o inconscientemente la realidad en interés de algún grupo dominante y distorsiona la realidad social, en forma de falsa conciencia. De modo más sintético, la definición de Gabel en su escrito *La fausse conscience*: «la construcción sistemática que la falsa conciencia elabora para justificar su alienación».

La teoría de la «ideología» en Marse va ligada con su teoría de «formas de conciencia» (112).

«Formas de conciencia» serían todas las representaciones, conceptos, imágenes, ideas, que se producen en la conciencia de

(111) P.O., p. 94.

(112) M. A. QUINTANILLA: o. c., p. 37.

los hombres y regulan su conducta (113). Las formas de conciencia «deformadas ideológicamente» son las ideologías (114).

Se dan en Marx dos formas diferentes de entender la deformación ideológica (115). En la primera etapa, la deformación ideológica corresponde a la deformación del pensamiento especulativo, al que Marx, con una posición empirista, contrapone la «ciencia positiva». Así aparece en la *Ideología Alemana* y en *La Miseria de la Filosofía*, entre otros textos (116). En la segunda etapa, la deformación ideológica se da en el pensamiento de los economistas burgueses, no en cuanto alejamiento especulativo de la realidad, sino en cuanto presentación de la apariencia de cosas como si fueran reproducción de la esencia de la realidad (117).

Parece que en los diversos tipos de deformación ideológica, dentro de la teoría marxista, puede encontrarse un denominador común: el carácter ahistórico, místico, abstracto o metafísico de las formas ideológicas de conciencia. En definitiva, es el conjunto

(113) Esta es la hipótesis de algunos estudiosos del marxismo. M. A. Quintanilla la expresa así: «Podremos decir finalmente que en lo que normalmente se entiende por teoría marxista de la ideología, y que se interprete como una teoría acerca de la producción social de la ideología, hay en realidad dos teorías: una teoría de la producción social de las formas de conciencia y una teoría de la producción social de la ideología (o de la deformación, por determinadas condiciones sociales, de las formas de conciencia)» (o. c., pp. 40-41).

(114) Ibidem, p. 42.

(115) Ibidem.

(116) E. Trías: *Teoría de las ideologías*, Barcelona, 1972, p. 21. En la ideología alemana se acentúa el aspecto idealista de la ideología: «No se trata de buscar una categoría en cada período histórico, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el terreno histórico real de no explicar la práctica, partiendo de la idea de explicar las formulaciones ideológicas sobre la base de la práctica material.» K. MARX y F. ENGELS: *La ideología alemana*, o. c., p. 40.

(117) E. Trías: o. c., p. 43. «De manera que si antes Marx, actuando como empirista, criticaba como ideológica la especulación filosófica, ahora se invierten en cierto modo los términos y lo que se critica es el empirismo desde una posición que podríamos llamar teorístico (o estructuralista).» M. A. Quintanilla, siguiendo a E. Trías, o. c., p. 43.

En *El capital* se resalta el dogmatismo de la economía burguesa con sus categorías económicas de carácter eterno: «La forma de valor que reviste el producto del trabajo es la forma más abstracta y, al mismo tiempo, la más general del régimen burgués de producción caracterizado así como una modalidad específica de producción social y a la par, y por ello mismo, como una modalidad histórica. Por tanto, quien vea en ella la forma natural eterna de la producción social pasará por alto necesariamente lo que hay de específico en la forma de valor y, por consiguiente, en la forma mercancía, que, al desarrollarse, conduce a la forma dinero, a la forma capital, etc.» K. MARX: *El capital*, o. c., t. I, p. 45.

de características de determinadas formas de conciencia resultantes de la síntesis del idealismo y del dogmatismo; del idealismo, en cuanto toda representación idealista implica una negación de su dimensión histórica, del dogmatismo en cuanto toda absolutización de una representación comporta una negación de su vinculación a la práctica social (118).

Estas dos deformaciones de la conciencia, como aspectos de la deformación ideológica, tienen una explicación genética de origen sociológico: las condiciones sociales de existencia determinan las formas de conciencia. Más en concreto: la separación del trabajo intelectual y el trabajo manual (119) y la división de la sociedad en clases (120) generan la ideología. El proceso de constitución se articula en esta mecánica: la dedicación al trabajo intelectual sitúa a «la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría “pura”...» (121). A su vez, supuesta la existencia de «clases», una de las clases antagónicas hace generar tales ideas concebidas como trascendentes a la historia para justificar con categoría de interés general el interés de una clase, el mantenimiento del *status quo* (122). Desde un análisis histórico, por una parte, la división del trabajo y la división de clases siempre se han dado conjuntamente como elementos de un mismo proceso y, por otra parte, históricamente el idealismo se ha dado siempre para justificar, mantener o promocionar un interés de clase. De aquí que se pueda afirmar que la teoría marxiana de la ideología es una teoría del carácter clasista de la deformación de la conciencia (123).

(118) M. A. QUINTANILLA: *o. c.*, p. 49.

(119) K. MARX y F. ENGELS: *La ideología alemana, o. c.*, p. 32. Es un texto al que hemos aludido anteriormente. Su contenido es básico en el pensamiento marxista que nos ocupa. Dice así: «La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría pura.» K. MARX y F. ENGELS: *La ideología alemana, o. c.*, p. 32.

(120) A este respecto son múltiples los textos en la obra de Marx. Recordemos solamente uno de más significación: «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época.» K. MARX: *La ideología alemana, o. c.*, p. 50.

(121) K. MARX: *La ideología alemana, o. c.*, pp. 32-33.

(122) *Ibidem.*

(123) M. A. QUINTANILLA: *o. c.*, p. 52.

En cuatro puntos podemos sintetizar con Quintanilla la teoría marxiana de la ideología:

«I. Todas las formas de conciencia están determinadas por las condiciones sociales de existencia.

II. Algunas formas de conciencia están ideológicamente deformadas.

III. La deformación ideológica consiste en la negación del carácter socialmente determinado e históricamente contingente de los contenidos y/o formas de conciencia.

IV. La deformación ideológica de la conciencia está determinada por la división social clasista del trabajo en trabajo intelectual y trabajo físico» (124).

En la apreciación funcional de la ideología, junto a las funciones de legitimación y justificación de las instancias de poder cabe sintetizar, con Pierre Furter, las funciones que Marx asigna a la ideología englobándolas en tres categorías: alienación, mistificación y cosificación.

La ideología es alienante en cuanto quiebra la unidad pensamiento-acción; es mistificante en cuanto transfiere a la conciencia falsos problemas desviándola del análisis de la verdadera realidad, y es cosificadora en cuanto asume el rango de «verdad eterna», idea indiscutible y permanente (125).

Las constataciones de Freire en su propia praxis educativa desbordan los postulados de sus primeros escritos. Fue Marx, con su concepto de ideología, quien le dio la clave interpretativa de los hechos constatados. Freire, que llega con retraso científico a su descubrimiento de la ideología, se constituye probablemente en el primer autor que ha llevado a la tarea pedagógica la praxis de la sociología del conocimiento (126). Desarrolla desde entonces una epistemología propia en la que resaltan estos postulados:

(124) *Ibidem*, p. 53.

(125) PIERRE FURTER: *o. c.*, p. 73.

(126) OLABUENAGA: *o. c.*, p. 169.

— La ciencia y los científicos están condicionados por sus propios objetivos e intereses y, por lo mismo, no existe la neutralidad de la ciencia.

— El conocimiento está mediatizado por la dialéctica de dos clases político-sociales antagónicas.

— La concientización, como proceso de conocimiento, requiere tres características:

- contextualización en el marco de una situación social;
- organización de clase;
- compromiso revolucionario.

— El conocimiento verdadero, en cuanto creación de la «verdad», requiere capacidad de pensar desde sí mismo. Exige, por tanto, el desalojamiento internalizado del opresor que impone al oprimido su modo interesado de pensar.

— La concientización, si incluye este proceso de cambio de «clase en sí» de los oprimidos a «clase para sí», encierra el momento epistemológico necesario para el logro de la verdad.

— Esta transformación es un objetivo de la revolución que, por lo mismo, es un acto de conocimiento si en su proceso excluye el «mecanismo» irreflexivo, el «objetivismo» transfusor de conocimientos fabricados y el «idealismo» comprensor de la conciencia como hacedora de la verdad.

— El conocimiento, en cuanto «saber de clase», implica la auto-comprensión y puesta en práctica del hombre como existencia social.

Con estos postulados epistemológicos del conocimiento, sitúa Freire la epistemología de la educación, como la transmisión de la ciencia:

- La educación no puede ser neutra.
- La educación está condicionada por la situación de clase.
- La educación epistemológicamente es, en sí misma, realidad política.

Desde este enfoque epistemológico adquiere explicación coherente la evolución de los postulados educativos de Freire que hemos ido exponiendo. Y se sigue otro elemento de su discurso: la desideologización como una de las funciones básicas de la Pedagogía del Oprimido. El fenómeno de la ideologización-prescripción se constituye, conforme al pensamiento de Freire, según este proceso. Existe la condición social de una sociedad dividida en dos clases: opresores y oprimidos, «una situación concreta —la de la opresión— en que está instaurada la contradicción opresor-oprimido», una situación objetiva «que implica la existencia de los que oprimen y de los que son oprimidos» (127). En esta situación, una de las clases antagónicas —la de los opresores— se apodera de la ciencia «como instrumento para sus finalidades» (128). La educación que teóricamente se presenta con «objetivos como ideas puras, inmutables, esencias por encima de la existencia concreta del mundo mismo», al coexistir como realidad dentro de la existencia de clases, funciona bajo el poder de las élites que son, «necesariamente, las que definen la educación y, por consiguiente, sus objetivos» (129). «Y estos objetivos obviamente no pueden estar dirigidos contra sus intereses» (130), al contrario, están «condicionados por su visión del mundo, de la religión, de los seres humanos y de su destino» legitimadores de sus «intereses de clase» (131). Es el fenómeno de la «ideologización» por la educación, conforme a la teoría marxista de la deformación de la conciencia. La Pedagogía del Oprimido debe hacerle frente (132). Plantea Freire unos supuestos que han de estar presentes en su esencia y en su dinámica:

1.º *Horizontalidad en su proceso de elaboración*

Debe ser elaborada «con» el oprimido y no «para» él. ¿Qué implica este supuesto?:

(127) P.O., p. 48.

(128) P.O., p. 60.

(129) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 26.

(130) Ibidem. Añade Freire: «Sería una ingenuidad primaria esperar de tales élites que pusiesen en práctica, o que consintiesen con la puesta en práctica con carácter general y sistemático, de una educación que, desafiando al pueblo, le permitiera percibir la *raison d'être*.» Ibidem, p. 27.

(131) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 31.

(132) P.O., p. 45.

a) Una oposición frontal a las dos causas sobre las que se asienta la deformación ideológica: la división de la sociedad en clases y la separación del trabajo intelectual y el trabajo manual. A la división de clases porque el supuesto freireano «con él y no para él» destruye la división de clase «sabia» frente a clase «ignorante» y quiebra igualmente la separación del trabajo intelectual (el que enseña) y el trabajo mecánico (el que «recibe» y «archiva» memorísticamente lo enseñado por otros).

b) Una negativa a la comprensión de la ciencia como conjunto de datos prefabricados y obtenidos por la sola razón y existente fuera de la realidad y, por lo mismo, transmisibles bancariamente por los «sabios» a los «ignorantes».

c) Como contrapartida, el reconocimiento de cada hombre como capacidad creadora de conocimiento.

d) Y, consecuentemente, la horizontalidad educador-educando/educando-educador que resultará de la unidad en la igualdad de los hombres en una sociedad sin clases, al quebrarse la verticalidad que produce una sociedad clasista.

2.º *Transformación de la realidad*

Y la mediación no es otra sino «la praxis auténtica».

La estructura opresora «funciona como una fuerza de inmersión de las conciencias», como un mecanismo de absorción que, por su propia dinámica, tiene una funcionalidad mecánica e inconsciente, mantenedora de sí misma y de la dominación. No obstante, no es una realidad que exista por casualidad. Es el producto de la acción de los hombres: Igualmente, a la inversa, la transformación no se hace por casualidad. Es tarea histórica, es la tarea de los hombres (133).

La Pedagogía del Oprimido tiene una exigencia radical: la superación objetiva de la contradicción opresor-oprimido (134).

(133) *P.O.*, pp. 48-49.

(134) *P.O.*, p. 47.

La educación se instauro como un método de acción transformadora en un doble frente: en la conciencia de los individuos y en la estructura. Son dos frentes dialécticos: conciencia-estructura social. Y es necesario el afrontamiento simultáneo de ambos en el proceso fundamental de la transformación: Un cambio en las conciencias sólo es posible mediante un cambio radical de las estructuras (135).

Es una «praxis política» al servicio de la permanente liberación de los seres humanos (136).

3.º Praxis desmitificadora

Como tal praxis debe ejercer una función de desvelamiento: «desenmascarar la realidad de la conciencia» (137). Es decir, ejercer una función de desideologización que comienza por ejercer un desvelamiento de «los mitos» que alimentan la opresión (138).

La Pedagogía del Oprimido «es siempre praxis desmitificadora que, al desenmascarar la realidad de la conciencia, ayuda al desarrollo de la conciencia de la realidad» (139).

El mito, en el discurso de Freire, corresponde a la categoría de ideologización. Es una deformación de la realidad que, bajo una expresión aparentemente verdadera, oculta su contenido real.

Los opresores, para «impedir en los hombres el desarrollo de su condición de “administradores” del mundo», se ven obligados a «mistificar el mundo» (140).

(135) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 7. «Existe, sin embargo, un modo más sutil, menos explícito, de servir a los intereses de los más fuertes, en la apariencia de una acción en favor de las clases oprimidas.

Son éstas, en última instancia, modalidades de acción cuyo presupuesto fundamental consiste en la ilusión de que es posible transformar el corazón de los hombres y de las mujeres, dejando intacta la estructura social en la que el corazón no puede ser sano» (ibidem, p. 6).

(136) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 47.

(137) Ibidem, *P.O.*, pp. 47 ss.

(138) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 47.

(139) *P.O.*, p. 181.

(140) *P.O.*, pp. 182-183.

«De ahí que los opresores desarrollen una serie de recursos mediante los cuales proponen a la “admiración” de las masas conquistadas y oprimidas un mundo falso» (141).

Cita Freire, entre otros:

— El mito de la inferioridad «ontológica» de los oprimidos y el de la superioridad de los opresores.

— El mito del heroísmo de las clases opresoras como guardianas del orden que encarna la civilización occidental y cristiana, a la cual defienden de la barbarie de los materialistas.

— El mito de que este «orden» respeta los derechos de la persona humana y que, por lo tanto, es digno de todo aprecio.

— El mito de las élites dominadoras «en el reconocimiento de sus deberes», son las promotoras del pueblo, debiendo éste, en un gesto de gratitud, aceptar su palabra y conformarse con ella.

— El mito de que la rebelión del pueblo es un pecado en contra de Dios (142).

El objetivo del mito es mantener la dominación y, en orden a ello, mitificar la realidad, alienar a las masas mediante la introyección de mitos, manteniéndolas en un estado de pasividad frente al mundo. La mecánica de la manipulación tiene como objetivo que las masas no piensen. Su pensar crítico sobre la realidad es una amenaza de revolución. Para contenerlo, las élites dominantes utilizan los medios más variados (143). Entre ellos, el mito. Es un resorte muy propio de la conciencia cultural latinoamericana (144), que propicia una forma de hacer historia que, desvirtuando la realidad de los hechos, mitifica la periodificación reemplazando el tiempo histórico por el tiempo mítico (145).

El mito, por tanto, se fragua, según Freire, en el seno de la sociedad de clases como mecanismo de mantenimiento, justificación

(141) *P.O.*, p. 181.

(142) E. DUSSELL: *América Latina y conciencia cristiana*, o. c., p. 18.

(143) M. ELIADE: *Tratado de historia de las religiones. El mito del eterno retorno*, París, 1963.

(144) *P.O.*, p. 237.

(145) *P.O.*, p. 181.

o promoción de sus intereses mediante el ocultamiento de la realidad:

«La fuerza determinante de la cultura en que se desarrollan los mitos introyectados es perfectamente visible: es la cultura de la clase dominante...» (146).

«E igualmente claro su objetivo: “la mantención del statu quo” (147). Es éste, junto con el “prohibir a las masas el pensar”, otra de las funciones del mito: “evitar la transformación de la realidad”. En el fondo, la mitificación del mundo, implícita o explícitamente, comporta “la intención de perpetuar en la ‘estructura’ las situaciones que favorecen a sus agentes”» (148).

Es, pues, el mito, una forma clasista de la deformación ideológica de la conciencia, con formulaciones de carácter ahistórico, místico, abstracto o metafísico.

En definitiva, del análisis de los textos freireanos, las connotaciones con que configura el mito, lo identifican con el ser y funciones de la ideología:

- representación del mundo que refleja la estructura social;
- distorsionamiento de la verdad en forma de falsa conciencia;
- enmascaramiento consciente de la realidad en interés del grupo dominante.

El mito, como la ideología, es una expresión deformada de la realidad que se esconde detrás de ella y que aborta la praxis verdadera.

Se trata de una modalidad de la educación bancaria: «depósito de mitos» (149). El mundo es presentado como estático, ordenado, como sociedad organizada y perfecta ante la que no cabe otra respuesta sino el ajuste y la pasividad; la conciencia adormece su capacidad crítica y no puede conducir a la praxis transformadora (150). Es una modalidad de educación «domesticadora»: «Un sujeto que conquista y un objeto conquistado.» El sujeto determina sus fina-

(146) *P.O.*, p. 237.

(147) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 7.

(148) *Ibidem*, p. 10.

(149) *P.O.*, p. 188.

(150) *P.O.*, p. 181.

lidades al objeto conquistado que pasa, por ello, a ser lgo poseído por el conquistador (151).

La pedagogía liberadora es una pedagogía de la «desmitificación». La «mitificación del mundo» es un medio de la clase opresora para «dominar». La pedagogía del oprimido, cuyo objetivo es «liberar», intenta el «desvelamiento» que comporta la desmitificación. La pedagogía liberadora, al quebrar el mito, posibilita el desvelamiento del mundo y el autodesvelamiento personal (152).

Asumir la tarea educativa, en perspectiva liberadora, supone recorrer con los oprimidos una nueva fase de aprendizaje con ellos. En esta tarea, el desvelamiento de la realidad y la autodesvelación oferta la posibilidad de «retirar la adhesión acrítica a las clases dominantes» (153). La primera exigencia es dar muerte a la concepción elitista de la exigencia que implica la renuncia a sus mitos. En concreto, al mito de:

- su «superioridad»,
- su pureza de alma,
- su imparcialidad,
- sus virtudes,
- su saber,
- la inferioridad del pueblo,
- la neutralidad de la ciencia y de la educación (154).

Con la incorporación de este concepto de ideología en asociación con los otros elementos marxistas ya reseñados, se confirma que la teoría de Freire queda configurada dentro de la concepción marxiana de la educación.

No ha sido fácil en la historia de la pedagogía el desarrollo de un modelo pedagógico en las claves conceptuales de Marx. Freire parece haberlo logrado.

La explicación estriba, por una parte, en haber incorporado la praxis transformadora como elementos sustantivo y, por otra, en comprender la educación en el marco de la «realidad» desbordando

(151) *P.O.*, p. 180.

(152) *P.O.*, p. 221.

(153) P. FREIRE: *Las Iglesias...*, p. 7.

(154) *Ibidem*, p. 8.

los muros de la escuela. Con la interacción de ambos elementos, hizo Freire posible una teoría educativa propia en coherencia con la filosofía de Marx.

Un análisis-confrontación de la teoría freireana en el marco teórico de otras corrientes pedagógicas nos permiten resaltar su diferenciación, que es, en definitiva, su sistematización desde los postulados marxistas.

Makarenko, por su representatividad en el campo socialista de la educación, e Illich, por su significación en el marco de la moderna pedagogía, nos sirven como figuras de confrontación con Freire desde las claves interpretativas de Marx.

FREIRE VERSUS MAKARENKO

Anton Semínovich Makarenko (1868-1939) (155) es considerado en la actualidad el máximo pedagogo de la Rusia soviética (156). El propio Makarenko, reflexionando sobre su actividad de quince años de educación, pudo escribir: «Me convencí definitivamente de que mi pedagogía era una pedagogía bolchevique» (157).

Si el objetivo último de la pedagogía de Freire es la transformación de la sociedad opresora, el objetivo de Makarenko es coincidente: «Nuestra educación debe lograr en una forma categórica que no haya en nuestra sociedad individuos que puedan ser explotados» (158).

No obstante, frente al mismo objetivo, el planteamiento educativo en Freire y en Makarenko, es diferente. La filosofía de fondo sobre el hombre y el saber es distinta y, consecuentemente, el modelo educativo es diferente.

Makarenko, al igual que Freire, vive una fe optimista en las capacidades interiores de la persona. De tal forma valora este prin-

(155) Sus obras: *Pedagogiceskaja poema, 1933-1935*, trad. cast., *Poema pedagógico*, Madrid, 1967; *Kniger deja Roditelej, 1937*; *Flagi na basnjakh, 1938*; trad. cast., *Banderas sobre las torres*, Madrid, 1970; *Educación infantil*, Madrid, 1978.

(156) N. ABBAGNANO: *Historia de la Pedagogía*, México, 1969, p. 680.

(157) E. MAKARENKO: *Poema ..*, p. 619.

(158) E. MAKARENKO: *Educación infantil*, p. 78.

cipio que traza, basado en él, su concepto peculiar de autoridad. La única autoridad que admite es la que él llama «autoridad de la ayuda». Ni tan siquiera el padre tiene título de derecho para pretender una imposición sobre los hijos (159). Pero, contradictoriamente, este principio entra en colisión con otros principios de Makarenko y las líneas fundamentales de su método pedagógico. Veamos. Makarenko rechaza radicalmente a la escuela nueva y al movimiento paidológico en boga: «Siempre los he odiado sin ocultarlo nunca», escribe (160). Consecuente con esta actitud, rechaza dos postulados del ideario de la escuela nueva: «el interés» y la «necesidad del niño». «El interés» debe someterse al principio del «deber»:

«Afirmé que era imposible fundamentar toda la educación en el interés, que la educación del sentimiento del deber se halla frecuentemente en contradicción con el interés del niño, en particular tal como lo entendía él mismo» (161).

Y las «necesidades» particulares deben doblegarse al principio superior de la necesidad colectiva:

«La necesidad es para nosotros hermana del deber, de la obligación, de las capacidades, es la manifestación del interés no de un consumidor de bienes sociales, sino de un miembro activo de la sociedad soviética, de un creador de esos bienes» (162).

Con estos criterios Makarenko se declara enemigo de la «pedagogía blanda» y se apunta a la «pedagogía dura».

Dos críticas de signo extremo se han decantado en torno a su figura (163). Synders lo sitúa como el pedagogo de la «alegría» (164). Dietrich lo cataloga como pedagogo de «origen penitenciario» (165). Rechazadas estas posiciones extremas, sí cabe afirmar, con Abbagnano, que «el principio fundamental de Makarenko es que para educar hay que exigir mucho» (166). Las «exigencias» educan al

(159) Estos criterios fundamentan su volumen *Libro para los padres*, escrito en colaboración con su mujer.

(160) E. MAKARENKO: *Banderas...*, p. 527.

(161) E. MAKARENKO: *Poema...*, p. 125.

(162) E. MAKARENKO: *Les livres des parents*, en *Oeuvres*, vol. III, p. 37.

(163) J. PALACIOS: *La cuestión escolar*, Barcelona, 1982, p. 359.

(164) G. SYNDERS: *Pedagogie progresiste*, p. 132.

(165) TH. DIETRICH: *Pedagogía socialista*, Salamanca, 1976, p. 115.

(166) N. ABBAGNANO: o. c., p. 681.

hombre y la «dureza» es un principio de la buena educación (167), son criterios de su pedagogía.

La organización de las colonias educativas con la estructura, mandos, nomenclatura, vestimenta y simbología de la institución militar es un trasunto externo de su acentuación del autoritarismo. Makarenko actuaba desde la convicción de que el desarrollo de las potencialidades de la persona va acorde con la imposición de tareas importantes y la obligación de realizar esfuerzos duros. De ahí la importancia que obtiene en su ideario la «disciplina», que se hace elemento sustantivo por encima de otros valores de la persona: «lo importante es la disciplina y la cuestión de si eres o no culpable no es, en realidad, un asunto de tanta importancia» (168). El horario, el empleo del tiempo exacto, la organización precisa, el tono de voz adecuado son factores irrenunciables: «En cada familia debe regir un orden tal que sea obligatorio señalar la menor infracción del régimen» (169).

Estos criterios aconsejados por Makarenko a los padres son practicados por él en las colonias, donde «la disciplina es rigurosa. La disciplina es necesaria porque tenemos que hacer mucho y difícil. Y lo haremos mal si entre nosotros no hay disciplina» (170). Con este régimen encaja con naturalidad el castigo oportuno: «No sé educar sin castigos» (171). A la luz de estos testimonios del propio Makarenko, parece objetivo concluir que el autoritarismo constituye para él un elemento básico del «educador» (172).

El autoritarismo es la verticalidad de una relación de dominio. Y no tiene cabida en la teoría de Freire, en que la única relación posible se trama en la horizontalidad de «sujetos que se encuentran para la pronunciación del mundo» (173). No están acordes los principios freireanos con los de Makarenko en el criterio del «exigir» y «obligar» a desarrollar esfuerzos como mediación para el desarrollo de las potencialidades. Para Freire el camino no es la «imposición. Porque la imposición genera «adherencia» del dominado

-
- (167) E. MAKARENKO: *Banderas...*, p. 526.
(168) E. MAKARENKO: *L'education en famille et a la l'ecole*, en *Oeuvres*, vol. III, p. 430.
(169) E. MAKARENKO: *Poema...*, p. 541.
(170) E. MAKARENKO: *Educación infantil*, p. 51.
(171) E. MAKARENKO: *Poema...*, p. 362.
(172) N. ABBAGNANO: *o. c.*, p. 682.
(173) *P.O.*, p. 219.

al dominador. Es una prescripción de opciones. La pedagogía de Freire, en cambio, no busca «adherencia», sino «adhesión», que es la coincidencia libre de opciones (174).

Por otra parte, la organización de las colonias de Makarenko estaba hecha «para» el colono, «sin» el colono, rompiendo el clásico principio freireano: «con él» y no «para» él.

Makarenko parte de un concepto peculiar de pedagogía activa en la que él, como director, se asigna un papel «cuasi» absoluto: «Cuando educó debo saber precisamente lo que saldrá de mis manos... De toda esta producción respondo yo» (175). Así entiende él la pedagogía activa: trazarse de antemano una meta y, de antemano, tener previsión de todos los medios y ponerlos en juego (176). Estas son sus palabras: «Soy partidario de una educación activa, es decir, que quiero formar un hombre de unas cualidades determinadas y yo lo hago todo, pongo en juego toda mi inteligencia y todos mis esfuerzos... Debo encontrar los medios para llegar» (177).

Con este criterio su papel no se restringe a los objetivos globales y a los medios fundamentales, él, como responsable máximo, cuida aun de los detalles: «en materia de educación no hay pequeñeces» (178). Es este un principio que resalta en todas sus obras (179) y pone en práctica en su colonia previendo, organizando y controlando cada uno de sus detalles: «las minucias actúan con regularidad, diariamente, a todas horas, y son los componentes de la vida» (180). En esta pirámide de la organización vertical secundan la acción del director-jefe, la «junta de comandantes» y el «jefe del día», de tal forma que estuviere bajo control «todo lo que sucedía en la colonia, la ejecución puntual y regular del empleo del tiempo, la limpieza, la recepción de las visitas, la calidad de la comida...» (181).

(174) P.O., pp. 220-221.

(175) E. MAKARENKO: *Banderas...*, p. 527.

(176) J. PALACIOS: o. c., p. 368.

(177) E. MAKARENKO: *Quelques leçons de mon expérience*, en *Oeuvres*, en tres vols., p. 468.

(178) E. MAKARENKO: *Educación infantil*, o. c., p. 44.

(179) *Poema...*, pp. 556-557; *Banderas...*, p. 238; *Le livre des parents...*, pp. 76 y 261; *Quelques leçons...*, p. 472.

(180) E. MAKARENKO: *Educación...*, p. 20.

(181) E. MAKARENKO: *Le livre des parents...*, p. 452.

La discordancia con Freire se hace patente. Las características de la dinámica educativa de las colonias de Makarenko la emplazan en el modelo de educación bancaria que Freire rechaza:

«El educador es quien disciplina; los educandos los disciplinados...»
«El educador identifica la autoridad del saber con su autoridad funcional, la que opone antagónicamente a la libertad de los educandos. Son éstos quienes deben adaptarse a las determinaciones de aquél» (182).

El concepto de educación de Makarenko se configura con un carácter de metas y medios definitivamente predeterminados. Tal contextura no se armoniza con el espíritu de «relativización» que la realidad procesual del hombre y de la persona imprime a la pedagogía del oprimido en proceso de «hacerse y rehacerse de continuo» y rompe la dimensión dialógica, fundamental en la pedagogía de Freire. Luckás había planteado como criterio la necesidad de dar una «explicación» a las masas de su propia acción (183). Freire supera el planteamiento de Luckás: «el problema no radica solamente en explicar a las masas, sino en dialogar con ellas» (184). Nos encontramos, por tanto, con tres estadios: imponer, informar, dialogar. Mientras Freire se sitúa en el tercero: dialogar, Makarenko, con su criterio de «obligar», queda situado en el primero: «imponer». Evidentemente las posiciones Freire-Makarenko en este punto son contrapuestas. En esta disensión está de fondo una diferencia sustantiva en el concepto de vanguardia.

En efecto, Freire asigna a la vanguardia funciones y quehaceres diferentes de los que les corresponde según la teoría de Makarenko. Lenin, a quien Makarenko secunda en el plano pedagógico, había asignado a la vanguardia el rol de agente primero de la revolución desde el quehacer intelectual que le caracteriza. «La historia de todos los países atestigua —escribe en *¿Qué hacer?*— que la clase obrera exclusivamente con sus propias fuerzas, sólo está en condiciones de elaborar una conciencia tradeunionista..., la doctrina teórica de la socialdemocracia ha surgido en Rusia independientemente en absoluto del ascenso espontáneo del movimiento obrero, ha surgido como resultado natural e inevitable del desarrollo del pensamiento entre los intelectuales revolucionarios socialistas» (185).

(182) *P.O.*, p. 78.

(183) G. LUKÁCS: *Lenine, Etudes et Documentation Internationale*, Paris, 1965, p. 62; cit. por P. FREIRE en *P.O.*, p. 51.

(184) *P.O.*, p. 52.

(185) V. I. LENIN: *¿Qué hacer?*, Madrid, 1975, p. 31. E insiste Lenin:

Se opone abiertamente Freire a este modo de entender la vanguardia porque comporta un concepto equivocado de «saber» que genera un modo, también equivocado, de educar:

«Si el educador es quien sabe, y si los educandos son aquéllos ignorantes, le cabe, entonces, al primero dar, entregar, llevar, transmitir su saber a los segundos» (186).

El equívoco radica en que el saber pierde su ser de «experiencia» vivida para ser una narración transmitida. La superación de este equívoco presupone un cambio sustancial en el concepto de vanguardia que para Freire supone:

- Creer en el pueblo, como condición previa.
- Confianza en el pueblo, en su capacidad de pensar correctamente, de saber.
- No considerarse propietario del saber revolucionario.
- Hacerse uno con los oprimidos, compartiendo con ellos el papel de sujetos de la liberación.
- «Convencerse de que el convencimiento de los oprimidos del deber de luchar —que constituye una dimensión del saber revolucionario— no es una donación hecha por el liderazgo revolucionario sino resultado de su concientización.»
- El saber liberador es un descubrimiento existencial que no puede lograrse a nivel meramente intelectual.
- La aportación de la vanguardia es el diálogo crítico y liberador» (187).

Insiste Freire reiteradamente que, para que el diálogo sea posible, «es preciso que creamos en los hombres oprimidos. Que los veamos como hombres de pensar correctamente» (188). La ausencia de esta fe resquebraja el diálogo y se sustituye «la comunicación por los comunicados, los depósitos, el dirigismo». Y resalta Freire la inoperancia del discurso «intelectual». Porque, hace notar, se trata de una «antiliberación» que no es una «donación que les haga el liderazgo por más bien intencionada que sea», pues «la liberación

«Todo el que hable de “sobreestimación de la ideología”, de exageración del papel del elemento consciente, etc., se imagina que el movimiento puramente obrero puede de por sí elaborar y elaborará una ideología independiente, tan pronto como los obreros “arranquen su destino de mano de los dirigentes”. Pero esto es un craso error», *o. c.*, p. 38.

(186) *P.O.*, p. 78.

(187) *P.O.*, pp. 61, 62, 67.

(188) *P.O.*, p. 68.

de los oprimidos es la liberación de “hombres” y no de “objetos”» (189).

Lo que sí recuerda Freire como exigencia de la pedagogía liberadora es la adecuación de los contenidos del diálogo en función de dos circunstancias concretas: las condiciones históricas y el nivel de percepción de la realidad. He aquí otra relativización de la reflexión por imperativos de la realidad que marca otra modalidad del diálogo.

En el carácter de valor absoluto del discurso intelectual de la vanguardia, según Lenin-Makarenko, no tienen cabida estas observaciones pedagógicas sobre el diálogo porque el propio diálogo no se da. Ha sido sustituido, en palabras de Freire, «por el antidiálogo..., por la verticalidad, por los comunicados». Y, por lo mismo, es «pretender la liberación con instrumentos de la domesticación» (190).

La línea educativa de Makarenko instauro el fenómeno que Freire llama la «contradicción educador-educando» (191). Se genera precisamente al negar la dialogicidad como esencia de la educación. Y es precisamente el diálogo el que supera tal contradicción resultando un nuevo término: «no ya educador del educando, no ya educando del educador, sino educador-educando con educando-educador» (192).

En definitiva, es el principio de Marx en la tesis tercera sobre Feuerbach que anteriormente comentamos: «el propio educador necesita ser educado». Makarenko no parece haberlo tenido en cuenta. Freire, en cambio, lo asume como esencia de su teoría: «el educador ya no es sólo el que educa, sino aquel que, en tanto educa, es educado a través del diálogo con el educando, quien, al ser educado, también educa» (193).

No se trata de una divergencia Makarenko-Freire en torno a una «modalidad» educativa más o menos periférica. Comporta, como ya hemos apuntado, concepciones diferentes del hombre, del saber y de la praxis. En efecto, lo que está en juego es que el educando sea

(189) *P.O.*, pp. 68-69.

(190) *P.O.*, p. 67.

(191) *P.O.*, p. 90.

(192) *Ibidem.*

(193) *P.O.*, p. 90.

sujeto del proceso o mero objeto, que sea objeto pensado o sujeto en el proceso de pensar, que sea receptor pasivo de un saber o creador de su pensamiento, que sea en su praxis un mero ejecutor de la prescripciones ajenas o sujeto de sus propias opciones.

CONFRONTACIÓN ILLICH-FREIRE

El pensamiento de Illich sobre educación

Illich (194) realiza su crítica a la escuela dentro del marco de su crítica al modo industrial de producción. En su libro *Convivencialidad* plantea un doble objetivo:

«Hacer un cuadro de la decadencia del modo de producción industrial y de la metamorfosis de las profesiones que éste engendra y alimenta.

Mostrar que las dos terceras partes de la humanidad pueden aún evitar el atravesar por la era industrial, si eligen desde ahora un modo de producción basado en un equilibrio postindustrial, ese mismo contra el cual la naciones superindustrializadas se verán acorraladas por la amenaza del caos» (195).

Illich se refiere a la escuela en su globalidad, en cuanto institución escolar que se identifica con estas características:

- fuente monopolizadora de la educación,
- tabú intocable,
- «social role selection»,
- portadora de una nueva división del trabajo (196).

Frente a este estado de la institución escolar, presenta Illich este programa de soluciones:

Objetivos generales Desestablecer, desinstitucionalizar a la escuela, desescolarizar a la sociedad y la cultura. Generar una sociedad transparente y convivencial.

(194) Entre las obras de Ivan Illich destacamos: *Alternativas*, México, 1974; *La convivencialidad*, Barcelona, 1974; *La sociedad desescolarizada*, Barcelona, 1974; *Energía y equidad*, Barcelona, 1974; *Némesis médica*, Barcelona, 1975.

(195) I. ILLICH: *La convivencialidad*, o. c., p. 9.

(196) El pensamiento de Illich sobre la escuela está presente a lo largo de sus diversas obras. Algunos pensamientos claves pueden verse en *Alternativas*, pp. 86, 105, 111-113; *La sociedad desescolarizada*, pp. 27, 58-59, 91; *La convivencialidad*, pp. 9-11.

- Objetivos generales
- a) Libre acceso de los recursos educativos disponibles.
 - b) Oportunidad para cualquiera de dar a conocer sus argumentos.
 - c) Oportunidad de compartir el saber.
- Instrumentos
- 1) Servicios de referencia respecto de objetos educativos.
 - 2) Lonjas de habilidades.
 - 3) Servicio de búsqueda de compañero.
 - 4) Servicios de referencias respecto de educadores independientes (197).

Freire versus Illich

Illich y Freire coinciden en el mismo punto de partida: la deshumanización. Y ambos denuncian la realidad objetiva de opresión cuyas estructuras opresoras generan y mantienen la dependencia de las personas y de la sociedad. Sin embargo, a este mismo fenómeno ambos encuentran una clave genética diferente. Illich localiza la causa en la sociedad industrial moderna: «En la etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción... La sociedad industrial... se da como fin la búsqueda de la productividad óptima... Sin embargo, la realidad concreta es bien diferente al mito del progreso continuo...: una existencia alienada y una sociedad inhumana...» (198).

Esta situación opresora, a la vez que genera la dependencia, paraliza la capacidad de pensar y realizar un proyecto de transformación conjunta.

Freire no focaliza la causa opresora en la «máquina» y en el «consumo», sino en un estrato más de fondo: la estructura económica y política de las sociedades capitalistas.

(197) La elaboración del cuadro-síntesis es de TORRES NOVOA: *Paulo Freire, educación y concientización*, Salamanca, 1980, p. 121.

(198) I. ILLICH: *La convivencialidad*, l. c., p. 11.

Para ambos, los «mitos» tienen un poder opresivo que incapacita a los pueblos para una toma de conciencia de su situación.

Illich vincula el elemento mítico a la religión y, dada la vinculación religión-educación, acusa al sistema educativo de ejercer el rol de religión moderna interpretando los mitos y socializando el mito del consumo de bienes.

«La escolaridad y la “educación” están relacionadas como la Iglesia y la religión o, en términos más generales, como el ritual y mito» (199).

Dada esta vinculación de las instituciones educativas con los mitos, se ha logrado dar el rango de «educación» a lo que, en sí mismo, es un bien de consumo. «La escuela sirve de creadora y mantenedora del mito del consumo con su ritual de ascenso escalonado» (200). Cuatro son los principales mitos en torno a la escuela:

— El mito de los valores institucionalizados. «La escuela es una institución fundada en el axioma de que la educación es el resultado de la enseñanza» (201).

— El mito de los valores condicionados. «A los consumidores-alumnos se les enseña a ajustar sus deseos a valores comercializables» (202).

— El mito de la medición de valores. «Las escuelas pretenden... incorporar en el alumno un currículum hecho con ladrillos prefabricados y medir los resultados con una escala internacional» (203).

— El mito del progreso eterno. «Toda la sociedad es introducida desde la escuela en el mito del crecimiento ilimitado» (204).

Freire, que, como ya hemos visto en este estudio, plantea también el poder del mito, descubre sin embargo su fuerza en otra función del mismo: la ideologización. El propio Freire, precisamente refiriéndose a Illich, se expresa así:

(199) I. ILLICH: *Alternativas*, pp. 111-113.

(200) I. ILLICH: «Aprender sin escuela», en *La escuela y la represión de nuestros hijos*, Madrid, 1974, p. 19.

(201) I. ILLICH: *Sociedad desescolarizada*, l. c., p. 56.

(202) *Ibidem*, p. 59.

(203) *Ibidem*, p. 58.

(204) I. ILLICH: «Aprender sin escuela», p. 19.

«Cuando él (Illich) plantea todo el problema de la desescolarización, a mi juicio cae en un error. El se niega constantemente a discutir la cuestión ideológica y es por esta razón precisamente por la que no puede alcanzar, a mi juicio, la totalidad del fenómeno que analiza» (205).

Esta totalidad significa para Freire: la situación de clases y el papel de la clase opresora que para mantener su status deforma la realidad y crea, mediante el mito, formas erróneas de conciencia. De esta forma, a través del fenómeno de la ideologización, el estado de dependencia tiende irracionalmente a perpetuarse.

Ambos critican los sistemas educativos vigentes. Ambos los rechazan en cuanto son sistemas que generan la opresión. La «desescolarización» de Illich significa el rechazo a la escuela, la «cientización» de Freire significa el rechazo a la educación bancaria.

Pero se dan entre ellos diversos elementos de disensión en orden a la educación. Para Illich la escuela es en sí misma un sistema de significación. Es una institución. Y de ella, cualquiera que sea el contenido específico de su programa educativo, «depende el orden económico... y el orden político fundado en el Estado-Nación» (206). Es la sociedad la que depende de la escuela y la escuela quien depende de la sociedad (207).

Freire, en cambio, considera la educación como un subsistema en dependencia de las estructuras económicas y políticas. «Solamente al analizar la fuerza ideológica que está detrás de la escuela como institución social es como puedo comprender lo que está siendo...» (208). Y frente a la postura de Illich, que proclama que la transformación estructural se seguirá de la transformación educacional, Freire se opone rotundamente: «No es la escuela la que cambia la sociedad, sino que es la sociedad la que hace la escuela y, al hacer la escuela, se hace con ésta dialécticamente» (209).

Las posiciones de Illich respecto a la escuela son absolutas. Parece hablar de una escuela «metafísicamente mala» cuya única so-

(205) P. FREIRE: «Conversando con Paulo Freire», en Cuadernos de Pedagogía, 7-8 (Barcelona, 1975), p. 26.

(206) I. ILLICH: *Esprit*, 12 (diciembre 1970), p. 848.

(207) *Ibidem*, p. 839.

(208) P. FREIRE: Cuadernos de Pedagogía, *l. c.*, p. 25.

(209) *Ibidem*.

lución es la supresión. Es necesario destruir la institución porque «el sistema escolar no conduce a la educación y no sirve a la justicia social» (210). Freire, en cambio, distingue entre la escuela que ahora «es» y la que «puede ser», «lo que está siendo y puede dejar de ser». Y argumenta Freire desde la capacidad de acción humana para operar un cambio de dirección en el proceso histórico (211). Pero la tesis de Illich, observa Hubert Hannoun, no acepta el carácter contradictorio, conflictual de toda realidad y el que en un movimiento de superación de sus contradicciones se construye desde la realidad presente una nueva realidad futura (212). Freire parte de la existencia de las contradicciones y en concreto con respecto a la escuela explica, por la llamada «dialéctica de la sobredeterminación», la supervivencia «de viejas superestructuras de la sociedad en contradicción con la nueva infraestructura constituyéndose» (213).

Preocupado por sus ataques al consumo y olvidado de las estructuras de producción y el intercambio, Illich critica las instituciones asistenciales que en realidad son instituciones de segundo orden. Mientras, no para mientes en las estructuras básicas —las económicas, políticas y sociales— que en definitiva condicionan todas las demás. Su análisis se muestra así más funcionalista que dialéctico. Y su programa más bien reformista que revolucionario. Es sintomática, en este orden, la solución que aporta al «crédito de educación» de que gozan los padres ricos: la «concesión de un crédito más importante a los menos privilegiados» (214). No aboga, como se ve, por la supresión de las clases sociales, apunta por una solución más próxima a criterios de la economía liberal manteniendo intacta la estructura objetiva que genera la desigualdad.

El objetivo revolucionario de Freire hacia una sociedad sin clases queda muy lejos del planteamiento illichiano.

Se da, por otra parte, en Illich —hace notar Rosiska Darcy (215)— un corte entre denuncia y acción. La denuncia illichiana es radical

(210) I. ILLICH: *Sociedad desescolarizada*, l. c., p. 27.

(211) P. FREIRE: *Cuadernos de Pedagogía*, l. c., p. 26.

(212) HUBERT HANNOUN: *Ivan Illich o la escuela sin sociedad*, Barcelona, 1976, p. 215.

(213) P. FREIRE: *Cuadernos de Pedagogía*, l. c., p. 28.

(214) *Esprit*, 3 (marzo 1972), p. 328. Una crítica sobre este tema, dentro de un amplio análisis del pensamiento de Illich, realiza H. GINTIS y V. NAVARRO: *Crítica de Illich (crítica del illichismo y la industrialización del fetichismo o el fetichismo de la industrialización)*, Barcelona, 1975.

(215) ROSISKA DARCY: «Illich-Freire: Pedagogía de los oprimidos. Opreión de la Pedagogía», en *Cuadernos de Pedagogía*, l. c., p. 10.

pero no se preocupa de construir una alternativa, o proponer un contramodelo. Se queda en un ámbito de «sugestiones» o estímulos imaginativos. Considera que «ninguna educación puede hacer que la gente se ponga en relación dialéctica con un medio totalmente inhumano» (216), pero no apunta ningún modo posible de acción sobre la realidad denunciada, encerrándose en una especie de círculo vicioso: «la relación dialéctica entre el individuo, el grupo y su medio, dicho de otra manera, entre la persona y lo que la condiciona, sólo es posible si y cuando la intervención tecnológica sobre el medio permanece bajo ciertos límites...» (217). De esta forma, su pensamiento nos presenta un carácter no dialéctico.

Es el mismo déficit del que le acusan otros críticos: «Más allá de las palabras y las exclamaciones..., nos encontramos con hipótesis llenas de generosidad, de ausencia de análisis y de utopía..., esto no basta para la renovación social.

A pesar de sus apariencias “revolucionarias”, la actitud illichiana es una perspectiva que vuelve la espalda al futuro» (218).

De ahí las denominaciones de «nihilista reaccionario» o «moralista radical» con que la crítica lo descalifica (219).

También el primer Freire adolece de esta concreción. La toma de conciencia de la situación no garantiza, por sí solo, la transformación de la realidad. Poco después de sus primeras experiencias, ya en 1972, precisará Freire: «No puede haber concientización —nivel superior a la simple toma de conciencia— fuera del acto de transformación profunda de los hombres sobre la realidad» (220). Implica reflexión y acción sobre la realidad histórica. Freire precisa

(216) Extracto del debate entre Illich y Freire en *Consejo Ecuménico de las Iglesias* (septiembre 1974).

(217) *Ibidem*. En consonancia con Freire escribe Hubert Hannoun: «La ausencia de análisis profundo hace perder a Illich la dimensión política de sus afirmaciones», *o. c.*, p. 159. En la misma línea se expresa Yves Goussault: «... mirando más de cerca las realizaciones en curso comprendería (Illich) mejor sus implicaciones políticas. Ciertamente, su denuncia es revolucionario en los términos, pero una vez puesta en aplicación crea un contraponer y debe, para llegar a término, inscribirse en una lucha más amplia en la que entran en juego las estructuras económicas y sociales tanto como los factores ideológicos.» Y. GOUSSAULT: *Esprit*, 3 (1972), p. 381.

(218) HUBERT HANNOUN: *o. c.*, pp. 180-181.

(219) WILLIAM KENNEDY: *Diálogo Paulo Freire-Ivan Illich*, Buenos Aires, 1975, p. 14.

(220) *E.P.L.* Prólogo a la edición francesa, 1972.

el objetivo: transformación de la realidad opresora; señala el sujeto: el propio oprimido y la vanguardia en cuanto organizadora de las masas. Y llega a prever la funcionalidad del partido.

La educación liberadora, con su carácter problematizador, delimita modos y señala un «estilo». Sin embargo, es cierto que tampoco Freire precisa un programa cerrado de mediaciones estratégicas. Ni lo hizo, ni lo debió hacer, consecuente con un principio fundamental de su pedagogía: «... se hará y re-hará de continuo». ¿Cómo? Desde el descubrimiento de los sujetos implicados, de acuerdo con los datos del análisis científico de la realidad.

A MODO DE CONCLUSION

LOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA «PRAXIS»

La naturaleza de nuestro trabajo, su estructura y desarrollo no implican necesariamente un elenco de «conclusiones», porque nuestro objetivo no ha sido la demostración de una hipótesis. El carácter de nuestro estudio: exposición-exégesis del concepto de «praxis» de Freire, de su génesis y maduración, comportaba, por imperativo del propio método, la «explicación». Así lo hemos hecho de continuo. Paso a paso, en cada capítulo y en cada apartado, hemos acentuado las premisas básicas, hemos discernido los elementos sustantivos y los elementos periféricos, hemos destacado las coordenadas-ejes, hemos subrayado las variables políticas, sociales, psicológicas, hemos enmarcado los momentos históricos, hemos apuntado el influjo de las circunstancias filosóficas y sociohistóricas, hemos situado el marco del pensamiento contemporáneo en que se ubica el pensamiento de Freire, hemos constatado el proceso cambiante de su pensamiento... Todo ese quehacer explicativo ha ido constituyendo nuestras «conclusiones» enhebradas en el tejido de nuestro estudio. Huelga, por lo mismo, reiterarlas en este apartado.

No obstante, juzgo oportuno sintetizar aquí, y podíamos denominarlo «a modo de conclusión», el conjunto de elementos sustantivos descubiertos por Freire como constitutivos de la propia esencia de la «praxis» y que, por exigencias del propio ser de la «praxis», han de estar presentes en su descripción.

El concepto de «praxis» en Freire ha sido procesual y progresivo. De la «praxis» entendida como quehacer de cultura en cuanto contacto del hombre con la naturaleza, pasó a la «praxis» «transformación de la sociedad», en cuanto enfrentamiento del hombre con la «estructura».

La «praxis-transformación» se sitúa, por tanto, en cuanto actividad práctica material, transformadora del mundo, superando el sentido limitado de actividad moral.

El alcance de esta comprensión fue posible en Freire mediante su maduración conceptual procesualmente gestada en el crecimiento simultáneo de dos premisas: una, filosófica, y otra, histórico-social. De una comprensión filosófica «ingenua» del hombre, pasó Freire a un descubrimiento del hombre exclaustrado de los muros exclusivamente espirituales o racionales. Por otra parte, la vivencia desde su niñez, de un contexto de sociedad transido de contradicciones sociales objetivas que reclamaban su transformación, le propició una comprensión de la praxis social, particularmente de la praxis revolucionaria.

El aparato conceptual de Freire se sitúa, por tanto, en el esquema teórico de Marx. Freire, como Marx, concibió al hombre real como un ser teórico-práctico que, inserto en la historia, despliega su actividad material transformadora. Desde aquí la categoría de praxis ocupa en Freire el lugar central y el elemento caracterizador de su sistema filosófico. Es el eje de su filosofía.

La praxis, según Freire, es una dimensión esencial del hombre en cuanto ser histórico y social; es una actividad humana que, simultánea e indisolublemente, es real, objetiva, y a la vez, subjetiva y consciente. Por lo mismo, el proceso cognitivo y los niveles de y consciente. Por lo mismo, el proceso cognitivo y los niveles de conciencia son correspondientes con los procesos prácticos del hombre.

Teoría y praxis mantienen una unidad indisoluble y, a la vez, cada una tiene una especificidad funcional propia.

La praxis tiene siempre una intencionalidad última: el hombre. Cuando el objeto de la acción humana no es directamente el hombre, la praxis siempre está integrada en un proceso global cuya referencia última explícita o implícitamente buscada es siempre el hombre.

El objetivo de la praxis es la humanización del cosmos, de la sociedad, del propio hombre. Praxis humanizante y praxis deshumanizante son dos posibilidades y dos realidades históricas, pero mientras la praxis humanizadora corresponde a la vocación ontológica

del hombre, la praxis deshumanizadora significa una «distorsión» del propio ser del hombre.

La praxis de la «distorsión» genera una situación real, objetiva de opresión. Dinamiza la violencia. La praxis revolucionaria viene legitimada como praxis contra-violencia.

La praxis social violenta, según Freire, nace, por tanto, de la necesidad histórica. Tiene sentido de «mediación» y de «tránsito». De mediación, en cuanto necesaria para superar las condiciones histórico-sociales generadoras de la violencia, de tránsito, porque desaparece una vez logrado el paso efectivo a un estado no violento.

La violencia, por lo mismo, no es un elemento esencial, constitutivo de la praxis social. Al contrario. Superada la situación generadora de violencia, la praxis social, al dejar de ser violenta, recobra una dimensión verdaderamente humana.

El concepto freireano de praxis con una configuración tan peculiar y propia implica su forma también propia de entender a la persona y a la sociedad. Este conjunto de teorías subyace, determinándolo, en el sistema psicopedagógico de Freire. La comprensión de estas teorías subyacentes que hemos expuesto en nuestro estudio es condición imprescindible para comprender su método educativo y poder situarnos en su horizonte psicopedagógico.

BIBLIOGRAFIA

I. ESCRITOS DE PAULO FREIRE

A) LIBROS

- La educación como práctica de la libertad*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.
Pedagogía del oprimido, Montevideo, Tierra Nueva, 1970.
Sobre la Acción Cultural, Santiago de Chile, ICIRA, 1969.
El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación, Madrid, Marsiega, 1972. Colección de textos de Freire editada primero en Francia por el INODEP, título *Conscientisation: Recherche de Paulo Freire. Document de travail*, París, Ed. D'Asace, 1971.
Extensión o comunicación, Madrid, Siglo XXI de España, 1973.
Cartas a Guinea-Bissau, Madrid, 1978.
Sobre el acto de leer, Madrid, 1984.

B) ARTÍCULOS, CONFERENCIAS, NOTAS, ENTREVISTAS

- Educação e atualidade brasileira*, Recife, 1959.
Escola primaria para o Brasil: Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, 82 (1961), 15-33.
Concientização e alfabetização: uma nova visão de processo: Estudios Universitarios, Revista de Cultura de la Universidad de Recife, IV (1963), 5-24.
Papel da educação na humanização: Paz e Terra, Río de Janeiro, s. f.
Alfabetización de adultos y «concientización»: Mensaje, 142 (1965), 494-501.
L'éducation, praxis de la liberté (synthèse): Archives Internationales de Sociologie de la Coopération et du Développement, 23 (1968), 3-29.
«Paulo Freire en América Latina I: Textos de Paulo Freire»: Fichas Latinoamericanas (Buenos Aires), 4 (1974), 56 pp., pp. 7-13, 13-33, 33-42, 42-47, 47-51.
Cultural action as conscientization, Unesco, Santiago de Chile, 1968.
La méthode d'alphabétisation des adultes: Communautés, 23 (París, 1968), 13-29. Publicado también en Documento 69/191 del CIDOC, 16 pp. *La alfabetización funcional en Chile*, Unesco, Santiago de Chile, 1968.
Acción cultural liberadora. Una entrevista con Paulo Freire: Víspera, 10 (1969), 23-28.

- Reporte anual 1968*, ICIRA, Santiago de Chile. Fue traducido e incorporado por J. De Witt en *An exposition and analysis of Paulo Freire's radical psycho-social andragogy of development*, Boston University, School of Education, 1971, 315 pp. (el reporte se encuentra en 225-262).
- La educación de los adultos como acción cultural. Proceso de la acción cultural. Introducción a su comprensión, primera parte*, Center for Studies in Education and Development, de la Universidad de Harvard, en otoño de 1969.
- «Cultural freedom in latin America», capítulo del libro *Human rights and liberation of man in Americas*, University of Notre Dame Press, páginas 102-179.
- Diagnóstico de la libertad cultural en Latinoamérica*, Washington, Catholic Interamerican Cooperation Program, Div. for Latin America U.S. Catholic Conference, 1969.
- Cultural action: A dialectic analysis*: CIDOC (Cuernavaca, 1970), 1004.
- Testigo de la liberación. Correspondencia*, en el libro colectivo titulado *Seeing education whole*, World Council of Churches, Geneva, 1970.
- Artículo: «World Outlook» (abril-mayo 1970).
- Artículo: «Rocca» (Assisi) (junio 1970).
- Método psicossocial*, Instituto de Pastoral, Río de Janeiro, 1970.
- Cultural action for freedom*: Harvard Educational Review y Center for the Study of Development and Social Change (septiembre 1970), serie monografías núm. 1. «Cultural action and conscientización y The adult literacy process as cultural action for freedom», en Harvard Educational Review, mayo y agosto 1970.
- «The "real" meaning of cultural action; The possibility of a neutral cultural action; Cultural action for freedom and cultural action for "domestication", the theoretical frame of references of their practices»: CIDOC, Doc. 70/216 (1970), 17 pp.
- Pedagogía del oprimido*, Tierra Nueva, Montevideo, 243 pp. También Siglo XXI-Tierra Nueva, Buenos Aires, 1973, introducción de Ernani M. Fiori titulada «Aprender a decir su palabra», 243 pp., y un apéndice bibliográfico preparado por Hugo Assmann. Otras ediciones: Maspero, París, 1974; *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Roma, 1971; *Pedagogik der Unterdrückten*, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1971, Methuen, Canadá, 1973.
- Le processus d'alphabétisation politique*, en *Lutherische Monatshefte* (Hannover, 1970), en CIDOC International, 40 (1971), 47-60.
- «Notes on humanization and its educational implications», documento en mimeógrafo en *Education international: Tomorrow Began Yesterday*, Roma, noviembre 1970.
- «Education as cultural action», capítulo del libro *Conscientisation for liberation*, editado por Louis M. Colonnese, Washington, Div. for Latin America U.S.C.C., 1971, 305 pp. Dicho capítulo es una recopilación de las conferencias dictadas por Freire en Washington, en febrero de 1970, denominadas «Nuevas dimensiones en las realidades del hemisferio», 109-122. La temática de este artículo corresponde, con algunas modificaciones, a la citada en el apartado 25 de esta bibliografía.
- Conscientizing as a way of liberating*. En castellano Concientizar para liberar: Contacto (Secretariado Social Mexicano), VIII/1 (1971), 42-52; en inglés, en LADOC II/29 (1972), 8 pp.

- Educación para un despertar de la conciencia. Una charla con Paulo Freire:* Risk (Geneve), 6 (1970), 7-19.
- «Actes du colloque de Chantilly», INODEP (Instituto Ecuménico al Servicio del Desarrollo de los Pueblos), documento en mimeógrafo de las primeras sesiones de este grupo, durante los días 9 a 17 de diciembre de 1970, del cual Freire es presidente.
- «Conscientization». Recherche de Paulo Freire. Document de travail, INODEP, París, 1971; *El mensaje de Paulo Freire: teoría y práctica de la liberación*, Marsiega, Madrid, 1973.
- To the coordinator of a «cultural circle»:* Convergencia, IV/1 (1971), 61-63.
- Tercer Mundo y teología. Carta a un joven teólogo*, en Perspectivas de Diálogo, V/50 (Montevideo, 1970), 301-305; fue reproducido en Paulo Freire en América Latina: Fichas Latinoamericanas, I/4 (1974), 54-55, y finalmente, apareció en Estudios Centroamericanos (ECA) (El Salvador), 272 (1971), 342-344.
- «Desmitificación de la concientización», en CIDOC, enero 1971, Cuernavaca; en Perspectivas de Diálogo, 3 (1972).
- Artículo «La Vie Catholique» (París, 1971).
- By learning they can teach*, en Studies in Adult Education, 2 (1971), 10 pp. Publicación del Institute of Adult Education, Universidad Dar Es Salaam, Tanzania. Reproducida en Convergencia, IV/1 (1973), pp. 78-84.
- En colaboración con A. Frago y otros: *Una chiesa sulla via della liberazione*. Documenti significativi sull'America Latina: Il Regno 17 (1972), 409-420.
- «Cuatro textos de Paulo Freire»: Boletín AFS, 28 (1972).
- L'education: domestication ou liberation?: Perspectives*, II/2, 1972.
- La misión educadora de las iglesias en América Latina*.
- «El conocimiento nace de una nueva visión crítica del mundo. Un campesino que haya tomado conciencia conoce mejor su papel de hombre»: SIC, 35 (Caracas, 1972), 135-144.
- Educación para un despertar de conciencia: Cristianismo y Sociedad*, 10 (Montevideo, 1972), 75-84.
- «Desmitificación de la concientización.» Una charla: Contacto, IX/2 (México, 1972), 38-49.
- Entrevista en Cuadernos de Educación, 26. Reproducido en Revista de Ciencias de la Educación, 10 (Buenos Aires, 1973), 50-58.
- «Alfabetización, concientización, educación», Secrétariat Général du MIJARC, Louvain, 1972, 40 pp. En castellano: «Educación y concientización», en Cuadernos liberación, Secretariado Social Mexicano, México, s. f., 40 pp.
- Education, liberation and the church*, en Study Encounter, 9 (World Council of Churches, Genève, 1973), 16 pp., en Risk, IX/2 (Géneve, 1973), 34-48.
- Education for critical consciousness*, Continuum Books, Seabury, 1973.
- «Encuentros sobre experiencias pedagógicas universitarias». Conclusiones del seminario sobre la filosofía de la educación liberadora y sus aportes para la reformulación de una pedagogía universitaria.
- «Concientización y liberación. Una conservación con Paulo Freire»: Documento del IDAC (Instituto de Acción Cultural), 1 (1973).
- «Conscientisation»: Month, 7 (London, 1974), 575-578.
- «La concientización desmitificada por Freire», en SIC, XXVII/373 (Caracas, 1975), 164-166; traducción de Mauro Barrenechea.
- Acción cultural para la libertad*, Buenos Aires, 1975.

- «Conversación con Paulo Freire», en Dossier Freire-Illich: Cuadernos de Pedagogía, 7-8 (Barcelona, 1975), 23-29.
- «Conversación con Paulo Freire»: Cuadernos de Educación, 11 (Caracas, 1975).
- Pilgrims of the obvious*: Risk, II/1 (1975).
- «Research methods»: Literacy Discussion, IV/4 (1973).
- «Literacy and the possible dream»: Prospects, VI/1 (Unesco, 1976), 68-71.

II. ESCRITOS SOBRE FREIRE

- ALVES, R.: *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970. Acaba de ser editado en España con el título *Cristianismo: ¿opio o liberación?*, Salamanca, Sígueme, 1973.
- Anónimo: *Se vive como se puede*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970. Son 117 páginas que contienen los resultados de una experiencia con la pedagogía de Freire.
- ARROYO, J.: *Paulo Freire. Su ideología y método*, Zaragoza, Hechos y Dichos/Apostolado de la Prensa, 1973.
- ASSMAN, H.: *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.
- *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1973.
- ASENSI, J.: *Iniciación cultural para adultos*. Lectura funcional y técnicas de trabajo, Madrid, Marsiega, 1972. En varias partes del libro se hace alusión al método psicosocial de Freire.
- AGÜERO, Eduardo: «Concientización y Liberación-Reflexión en torno al mito de Pablo Freire», Revista Sal Terrae, mayo 1973 (Administración de la Revista: Residencia PP. Jesuitas, calle Ruiz Hernández, Valladolid).
- «Alfabetizzazione: le vera rivoluzione dell'America Latina», Mondo e Missiones, 6 (Italia, 15 marzo 1971), 152-153.
- APPS, Jerol W.: «Tomorrow Adult Educator-Some Thoughts and Questions», *Adult Education*, vol. XXII, núm. 3, Spring, 1972, pp. 218-226.
- ARNAUD, Gabriel: «Comment Paulo Freire voulait changer les brasiiliens», Terre Entière, marzo-abril 1969, pp. 8-38.
- ARROYO, Jesús: «Pablo Freire», Revista Hechos y dichos, octubre 1973 (Dirección: Marina Moreno, 6, Zaragoza).
- ASSMANN, Hugo: Artículo en Herder Korrespondenz, Friburgo Br., cuaderno 7, 1969.
- BARROS C., R.: *La educación, ¿utilitaria o liberadora?*, Madrid, Marsiega, 1971. Este libro está dedicado íntegramente a dar una visión global del método de Paulo Freire.
- BARREIRO, Julio: «Educación y concientización». Prólogo a *La educación como práctica de la libertad*, Montevideo, Tierra Nueva, 1969.
- BECERRA DE MELO, Almeri: «Método Paulo Freire de alfabetización en Brasil», *Comunidad*, vol. 2, núm. 6 (México, junio 1967), pp. 137-144.
- Boletín Informativo. Universidad de Recife, 11 de marzo de 1963, pp. 18-21. Importante para conocer lo comienzos del método» de Freire.
- Boletín de Animación Comunitaria. «La concientización a través de los grupos», Cáritas Españolas, núm. 0, mayo 1972 (Dirección: Cuesta de Santo Domingo, 5. Madrid-13).
- Boletín de la H.O.A.C. Tiene varios números del año 1972 dedicados al tema

- de la Educación Liberadora (Comisión Nacional: Alfonso XI, 4. Madrid-14).
- BONO, Gus: «An Illiterate's Dream», Maryknoq, septiembre 1971.
- BOSTON, Bruce: «Conscientization and Christian Education», *Coloquy*, vol. 5, mayo 1972, pp. 36-52.
- COLONNESE, L.: *Concientization for Liberation*. Washington, Div. for Latin America, USCC, 1971. En el libro hay un capítulo escrito por Freire sobre nuevas dimensiones en las realidades del hemisferio.
- CAPA, José: «Pedagogía de la Educación Liberadora», *Boletín de la A.F.S.* (Asociación para la Formación Social), núm. 28, abril-mayo 1972 (Administración: Héroes del 10 de agosto, 5. Madrid-1).
- Catequesis Latinoamericana, Asunción, CLAF, núm. 3, 1969.
- «Chants, danses, fêtes et "Conscientization" au Brésil», *Terre Entière*, volumen 37, septiembre-octubre, 1960, pp. 54-78.
- CHOMKY, Carol: «Write First, Read Later», *Childhood Education*, marzo 1971, pp. 296-299.
- CTASBY, Miriam: «Education as a Tool for Humanization and the Work of Paulo Freire», *Living Light.*, vol. 8, Springs of 1971, pp. 49-59.
- COGGINS, Chere S.: «An encounter with Paulo Freire's Conscientization», mayo 1972, Dept. of Agricultural and Extension Education, University of Wisconsin-Madison, 208 Agriculture Hall, Madison, Wis. 53706.
- COSTA, Vittorio: «Novo coceito de desenvolvimento na literatura actual en pensamento de Paulo Freire», *Revista de Cultura Vozes*, núm. 64, 1970, pp. 291-301.
- CREAMOR, Pedro: «Educación y concientización de la juventud para la vida», *Revista Interamericana de Educación*, núm. 157, noviembre 1969.
- CUNCHA, José Roberto: «Aspectos metodológicos del sistema Paulo Freire», Santiago, Secretariado de Comunicación, SEDECOS, 1969.
- «Elementos para la investigación del universo temático», SEDECOS, 1971.
- «"El Currículum"», modalidad pedagógica de la Acción Cultural», Santiago, SEDECOS, 1971.
- DE KADT, E.: *Catholic Radicals in Brazil*, Londres, Oxford University Press, Ely House, 1971. Informa sobre los movimientos precursores del sistema de Freire y ayuda a entender el clima político del cual nació la concientización.
- DÍAZ-PLAJA, Guillermo Luis: «Paulo Freire, una educación para la libertad», *Triunfo*, año XXVII, núm. 519 (Madrid, 9 septiembre 1972).
- «Educación y concientización», editado en *Cuadernos Liberación*, Secretariado Social Mexicano, 1970.
- «Estudios Universitarios», *Revista de Cultura de la Universidad de Recife*, vol. IV (abril-junio 1963), 163 pp.
- FRANCO, Fausto: *El hombre: construcción progresiva. La tarea educativa de Paulo Freire*, Madrid, Marsiega, 1973.
- FURTER, P.: *Educación y reflexión*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970.
- FIORI, Ernani M.: «Aprender a decir su palabra», *Cristianismo y sociedad*, suplemento: ISAL, 1969, pp. 95-113.
- GOULET, D.: *The Cruel Choice: a New Concept in the Theory of Development*, New York, Atheneum, 1971. Estudia los dilemas morales que plantean la ayuda exterior, el desarrollo y las instituciones mundiales que domestican al Tercer Mundo.

- GUTIÉRREZ, G.: *Teología de la Liberación*. Perspectiva, Salamanca, Sígueme, 1972.
- GANNON, Thomas M.: «Conscientization - A Word to Remember», *The Seran*, junio 19780, p. 5.
- GARCÍA, Juan Carmelo: «Pablo Freire y "su" educación liberadora», *Revista Pastoral Misionera*, núm. 6, noviembre-diciembre 1972 (Administración: Bola, 3, bajo derecha. Madrid-13).
- GARCÍA DE HERO, Francisco: «Pablo Freire y el proceso de liberación», *Revista Pastoral Juvenil*, varios números, 1972 (Administración: Paseo Valle Hebrón, s/n. Barcelona-16).
- GIL GARCÍA, Jesús: «La educación al servicio de la liberación», *Revista Esfuerzo Común*, núm. 172, agosto 1973 (Administración: Fuero de Aragón, 16. Zaragoza).
- HAVILAND, R. M.: «An introduction to the writings of Paulo Freire» *Adult Education*, vol. 45, núm. 5, enero 1973.
- ILlich, I.: *Deschooling Society*, New York, Harper and Row, 1971.
- INODEP: *Actes du colloque de Chantilly*, París, diciembre 1970.
- JEREZ, César, y HERNÁNDEZ PICO, Juan: «Paulo Freire, educador de los adultos brasileños: una revisión de la literatura», 33 pp, ECA (Estudios Centro Americanos), núms. 274-275, agosto-septiembre 1971.
- KOZOL, J.: *Free Schools*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1972.
- LORA, Cecilio de: «Notas sobre la problemática educativa en América Latina», *Boletín de la A.F.S.*, núm. 31, octubre-noviembre 1972.
- LLURENTIN, R.: *L'Amérique Latine a l'heure de l'enfancement*, París, Seuil, 1969.
- MACEOIN, G.: *Revolution Next Door: Latin American in the 1970*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971.
- MACEOIN, Gary: «No Magic Pill to Ease Pain», *Latin America Calls*, vol. 8, núm. 8, octubre 1971.
- «Conscientization for the Masses», *National Catholic Reporter*, vol. 8, núm. 20, 17 marzo 1972, pp. 1 y 21.
- MENCIA DE LA FUENTE, Emiliano: «Pensamiento pedagógico y realización educativa de Paulo Freire», *Revista Razón y Fe*, núm. 901, febrero 1973 (Administración: Pablo Aranda, 8. Madrid-6).
- MARTIN, D'Arcy: «Pedagogía y política: la educación de adultos en América Latina», *Convergence*, vol. IV, núm. 1, 1971, pp. 54-60.
- MEDINA, Carlos Deria: «Un método propio para Bolivia a partir del sico-social», *Educación popular para el desarrollo*, vol. I, núm. 4, octubre 1970.
- MIJARD: *Education, conscientization*, Bruselas, 1969.
- Método Paulo Freire. Docente (Bolivia), núm. 14, septiembre 1967, pp. 18-25.
- OHLIGER, John: «The Great American Dream Mackine», *Educational Broadcasting Review*, vol. 5, núm. 2, abril 1971, pp. 57-59.
- OLIVEIRA LIMA, Lauro de: «El método de Paulo Freire». «Paulo Freire», *Convergence*, vol. III, 3, 1970.
- Perspectivas de diálogo. Todo el número 50 está dedicado a Paulo Freire (Montevideo), diciembre 1970.
- REIMER, Everett: «La educación descarriada», *Gallo* (San Juan de Puerto Rico), vol. I, núm. 1, septiembre 1969, pp. 33-39.
- «La educación descarriada, II», *Gallo*, vol. I, núm. 2, octubre 1969.
- «Resumen de las ideas de Freire», *Developpement et Civilization*, núm. 23, septiembre 1965, INODEP.

- RODHE, Birgit: «New Educational Perspectives», *Religious Education*, volumen LXVI, noviembre-diciembre 1971. Contiene siete artículos basados en los ponencias presentadas en la Asamblea del World Council of Christian Education, julio 1971, que se llevó a cabo en Huampani (Perú). Freire tuvo un papel importante en esta reunión.
- RODRÍGUEZ, Jorge Gabriel: «Notas para la aplicación del método psicossocial de educación de adultos de Paulo Freire», Centro de Estudios Educativos, folleto de divulgación, núm. 11, noviembre 1969.
- SALAS, María: «La educación liberadora en la pedagogía de Paulo Freire», *Boletín de la A.F.S.*, núm. 34, marzo 1973.
- SÁNCHEZ, S.: «Freire, una pedagogía para adultos», Ed. Zyx (colección Lee y Discute), serie R., núm. 41, Madrid, 1973. «Training and Conscientization», American Universities.
- SANDERS, Thomas G.: «The Paulo Freire Method: Literacy Training and Conscientization», American Universities Field Staff Report. West Coast South America Series, vol. XV, núm. 1, 1968.
- SCHMELKES, Sylvia: «Seminario sobre Paulo Freire y su adaptación al Proyecto de Taralumara», *Revista del Centro de Estudios Educativos*, vol. II, núm. 3.
- SCHOONYANS, Michel: «Une Mayeutique nouvelle: la conscientisation de Paulo Freire», *Cultures et Developpement*, vol. II, núm. 2, 1969-1970. Terre Entiere, París, marzo-abril 1969. Número especial dedicado a Freire. *Un message pour la liberation*, Lettre (Francia), abril 1970, pp. 11-15. «Une revolution mondiale de l'education», IDOC Internacional, núm. 29, agosto-septiembre 1970, pp. 29-63.
- VARIOS: «Educación liberadora y cambio social», *Reista Cáritas*, núm. 103, julio-agosto 1971 (Dirección: Cuesta Santo Domingo, 5, Madrid-13).
- VAZ, Henrique C. de Lima: «The Church and Conscientização», *América*, 27 abril 1968, pp. 587-581.
- WASSERMAN, Miriam: «School Mythology and the Education of Oppression», *This Magazine is schools*, vol. V, núm. 8, verano de 1971, pp. 23-36.
- WEFFORT, Francisco: «Educación y Política» (Introducción al libro de Freire *La educación como práctica de la libertad*), 1969.
- WESTERHOFF, John III: «The Church and Education Debate», *Religious Education*, enero-febrero 1972, pp. 49-59.
- WILLIAMS, David Carlton: «Adult Needs today: The fruits of Neglect», *Adult Education*, vol. XXII, núm. 1, otoño 1971, pp. 57-60.
- WILLIAMS, Rick: «Towards a Pedagogy of Oppressed Youth», *Convergence*, vol. IV, núm. 2, 1971, pp. 80-84.
- WINGEIR, Douglas E.: «Paulo Freire Pioneers Education for the Oppressed», *Christian Advocate*, 20 marzo 1972, pp. 14-15.

CATALOGOS BIBLIOGRAFICOS

- ASSMANN, H.: *Apéndice bibliográfico*, en *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI-Tierra Nueva, Buenos Aires, 1973.
- ANÓNIMO: *Apuntes bibliográficos sobre Paulo Freire: Cuadernos de Pedagogía*, 7/8 (Barcelona, 1975), 31-32.
- ANÓNIMO: *Bibliografía sobre Paulo Freire: Contacto*, VIII/1 (Secretariado

- Social Mexicano, México, 1971). También IX/1 (1972), 88-101: bibliografía sobre «desarrollo integral y evangelio».
- CIDOC-Dossier: *Documentos* del «Center for Intercultural Documentation».
- GRABOWSKI, S. (Director del ERIC), editor de *Paulo Freire: A revolutionary dilemma for the adult educator*, publicado por «Syracuse University-Publications in Continuing Education». En este libro se encuentra una *bibliografía de referencias sobre Paulo Freire* preparada por Anne Hartung y John Ohliger. Esta bibliografía apareció en castellano en la Revista del Centro de Estudios Educativos (CEE), III/1 (México, 1973), 98-135.
- Perspectivas de Diálogo, 50 (1970): todo un número dedicado a la educación liberadora, con abundantes referencias bibliográficas sobre Paulo Freire.
- World Council of Churches: *Publications Service* (Paulo Freire es consultor especial de la Oficina de Educación, con sede en Ginebra, del Consejo Mundial de las Iglesias, desde 1970).
- INODEP: *El mensaje de Paulo Freire: teoría y práctica de la liberación*, Marsiega, Madrid, 1973: bibliografía de referencia en 169-176.
- TORRES, C. A. (compilador): *Conciencia e historia*, Gernika, México, 1978, página 180.