

UNA NUEVA INTERPRETACION DE LA COMUNICACION HUMANA: LA TEORIA DE FREIRE

Manuel Alemán

Las vinculaciones freireanas con las filosofías de la existencia, fácilmente constatalbes en su temática y en las referencias bibliográficas de su discurso quedan también de manifiesto en el tema de la comunicación humana¹. 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 elementos 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.

SUPERACION DEL "YO-TU" BUBERIANO

Martin Buber marcó un giro en la antropología contemporánea³, interpretando la existencia humana como estructura dialogal.

La relación con el otro se constituye como elemento fundante⁴, considerando que el ser del hombre es constitutivamente relacional: "In aufang 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 antropológica⁶.

En su obra *Ich un d* (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 notar Backenhoff— no alcanza un papel positivo y no queda engarzada como pieza fundamental en la dimensión interpersonal⁸.

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 el otro sino la conquista del mundo”¹¹.

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 COMUNICACION

Precisamente, por esta vinculación, necesaria y creadora, del hombre con los otros hombres en el mundo, la comunicación, según Freire, se realiza en un cruce mutuo de acciones sociales. Y volvemos a resaltar así 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 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 interpreta-

UNA NUEVA INTERPRETACION DE LA COMUNICACION HUMANA: LA TEORIA DE FREIRE

ción 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 comunicación¹⁹. 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 primordial²⁰.

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 indisoluble 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.

TIPOLOGIZACION FREIREANA DE LA COMUNICACION

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.
- 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 comunicación²⁷.

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 transformación²⁸. La comunicación se expresa en la palabra que no puede ser verdadera si no es praxis²⁹. Y la praxis conlleva la acción dialógica que sólo puede realizarse en la comunicación³⁰. Comunicación y praxis se desarrollan en interacción recíproca.

LA INTERPRETACION 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 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 XIX"³¹, Freire lo incorpora y lo asume haciendo suyas las mismas claves marxistas de interpretación y transformación de la sociedad³².

PRESUPUESTOS DE KIERKEGAARD, HEIDEGGER Y JASPERS

En el fundamento de su investigación filosófica, puso Kierkegaard la categoría de singular³³. Es su propia categoría y recorre toda su obra: Los discursos edificantes de 1843³⁴, todos los escritos pseudónimos³⁵, 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 aplasta³⁷.

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 solicitudes ha de atenderse 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.

UNA NUEVA INTERPRETACION DE LA COMUNICACION HUMANA: LA TEORIA DE FREIRE

“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 cotidianidad⁴¹ 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, rebeldes⁴² “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.

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 existencialismo 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 totalidad⁴⁵. 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 sólo 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 connotaciones 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 auto-objetivarse" 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 Creador⁵¹. 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 historia⁵⁴. 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 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 cristiana⁵⁹. 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

UNA NUEVA INTERPRETACION DE LA COMUNICACION HUMANA: LA TEORIA DE FREIRE

de sí mismo en la cruz⁶⁰. 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, comunicación.

La fe de Kierkegaard asume la dimensión kenótica. Freire, al contrario, acentúa la koinonía del cristianismo. Desde ahí, en la búsqueda de la comunión, 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 Soren Kierkegaard, es una exclusiva a Dios con abandono del hombre, la entrega del cristiano para Freire comporta simultáneamente la entrega al hombre. La comunicación freireana 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 colaboración⁶³. 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 diversas⁶⁴. 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 socio-política empeñada en la transformación del mundo⁶⁵.

d) Alguna filosofía existencialista provoca una rebelión ante la sociedad. La rebelión y la ruptura son necesarios 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 existente⁶⁶ y en tal punto, que su filosofía apunta por la revolución⁶⁷. Pero el hombre rebelde con la sociedad se inserta en ella para transformarla. Su dinámica no es la disociación, sino la comunión⁶⁸.

Notas

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 llevo a ser yo mismo cuando los demás también lleguen a ser ellos mismos." (E.P.L. pg. 104).
2. P.O. pgs. 104-105.
3. E. BAAS "Introducción critique au marxisme". Paris, 1960, pg. 160.
4. Los principales escritos sobre el tema están recogidos en M. Buber, Werke I., München, 1962. Cfr. la excelente síntesis de P. Lain Entralgo, *Teoría y realidad del Otro*, Madrid, 1961, cap. I. Pgs. 215-235 y también A. Babolin, Essere e Alterità in Martin Buber, Padova 1.065.
5. "En el principio fue la relación", Ich un Du, 22.
6. Gevaert, J.: "El problema del hombre". Sígueme. Salamanca, 1974, 41.
7. Existe traducción española "Yo y Tú". Edic. Nueva Visión. Argentina, 1969.
8. Backenhoff, J. Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichteihre Aspekte, Freiburg-München, 1970, 83-99.
9. P.O. pg. 105.
10. P.O. pg. 219.
11. P.O. pg. 106.
12. O.c. pg. 28.
13. A. C. pg. 20.
14. Ibidem, pg. 22.
15. P. O. pg. 28.
16. Freire, P. "Alfabetización de adultos", en *Educación y Concientización*. Sígueme, 1980, pg. 46.
17. E.P.L. pg. 126.
18. P. O. pg. 24-25.
19. E.P.L., 39, 66. P.O. 40, 104.
- 20.
21. P.O. 166.
22. P.O. 19.
23. Ibidem.
24. P. O. 12.
25. P. O. 24.
26. P. O. 18.
27. P. O. 18-19.
28. P. O. 219.
29. P. O. 103.
30. P. O. 220.
31. Bobbio, N. El Existencialismo. FCE. México, 1974, pg. 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 pgs. de este estudio.
32. Entre otros textos: P.O. pgs. 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, pg. 328.
34. A "su lector, el individuo singular" reza la dedicatoria de los discursos edificantes.
35. Diario 1849, XI/1, A 139 en Fabro, I. pg. 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

UNA NUEVA INTERPRETACION DE LA COMUNICACION HUMANA:
LA TEORIA DE FREIRE

- 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 pgs. 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. pg. 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, pg. 154.
 38. Kierkegaard: *Tabegüchen*, I, 97.
 39. Kierkegaard: *La enfermedad mortal*, pg. 75.
 40. Maceiras, M. Schopenhauer y Kierkegaard: *Sentimiento y Pasión*, 1985, pg. 118.
 41. *Sein und Zeit*, pg. 127. (Bobbio, pg. 57.)
 42. *Philosophie II*, pg. 292 (Bobbio pg. 61).
 43. *Philosophie II*, pg. 411 (Bobbio pg. 62).
 44. O.c. pg. 65.
 45. Kierkegaard, S. *Tagebücher 1834-1855*, in *Auswahl*, München: Ed. Th. Haecker, 1953, I, pg. 328.
 46. *Sein und Zeit*, 116.
 47. I, 459.
 48. *Vernunft und Existenz*, pg. 50.
 49. *Philosophie II*, pg. 57.
 50. E.P.L. pg. 29.
 51. E.P.L. pg. 29.
 52. Maceiras, M. o.c. pg. 118.
 53. *Ibidem*.
 54. *Concientizar para liberar*. *Contacto*, año 8, n.º 1 pgs. 43-51.
 55. Freire, “*Tercer Mundo y Teología*”, en *Perspectivas de Diálogo*, n.º 5, n.º 50, 1970, pg. 305.
 56. P.O. pg. 105.
 57. P.O. pg. 19.
 58. P.O. pgs. 104-105.
 59. Kierkegaard, *Sobre mi obra de escritor*. XVII, 1977, pg. 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. (Postscriptum, pg. 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.
 61. 1.º Cor. 10, 17.
 62. P.O. pg. 93.
 63. Bobbio, o.c. pg. 81.
 64. Moller, J. “*Menschsein als Dialogische Existenz*”, en *Wirstehen und Vertrauen*, 106.
 65. P. O. pg. 105.
 66. P.O. pg. 48.
 67. P.O. pg. 49.
 68. P.O. pgs. 213, 219.

REVISTA GUINIGUADA

SIGLAS:

P. O.: Pedagogía del Oprimido.

A. C.: Acción Cultural.

E. P. L.: Educación Libertad.