

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN HUMANIDADES
LINEA FILOSOFÍA POLÍTICA

Tesis que para optar por el título de Maestra en Humanidades,
en la línea de Filosofía Política presenta :
NOEMI LILIA SOLIS BELLO ORTIZ

Título:

Algunos aspectos filosófico políticos presupuestos en Paulo Freire

Asesor:

Prof. Dr. ENRIQUE DUSSEL AMBROSINI

UAM-Unidad Iztapalapa, México D.F.

14 de abril de 2011

**ALGUNOS ASPECTOS FILOSÓFICO POLÍTICOS
PRESUPUESTOS EN PAULO FREIRE**

POR:

NOEMI LILIA SOLIS BELLO ORTIZ

**Al resplandor que ilumina mi camino.
Tu luz me da confianza y fortaleza,
motiva y guía el rumbo de mis pasos.
Gracias por existir en mi vida,
por impulsarme a participar
en ámbitos desafiantes.
¡Camina siempre conmigo!
Juntos lograremos contagiar
con nuestra esperanza
al mundo entero,
Juntos lograremos realizar la
transformación que anhelamos.**

Bleibt immer für mich Scheint!!!

Ms.

*Sólo le pido a Dios
que el engaño no me sea indiferente
si un traidor puede más que unos cuantos,
que esos cuantos no lo olviden fácilmente.
León Gieco*

**En memoria de la señora Maricela Escobedo
quien sufrió hasta su muerte todas las injusticias que cotidianamente
se viven al interior del sistema político corrupto
y fetichizado de la política mexicana.**

**Para todos los mexicanos, para quienes tras una historia de
constante injusticia, corrupción, saqueo, violencia y muerte,
nos es absolutamente necesario pensar desde otra forma de hacer política
y así partiendo de una nueva raíz, construir otras formas de
organización de la vida humana en sus diferentes campos de desarrollo.**

**Para los excluidos, oprimidos, pobres y explotados del mundo,
con la certeza de que el proceso de formación nunca termina y
con la esperanza de que a través de un proceso educativo descubramos y ejerzamos
las capacidades que siempre nos ha sido negadas o manipuladas:
el diálogo, la conciencia, la participación, la autonomía y la ética.
¡Por una política para la vida humana!**

Índice

Algunos aspectos filosófico políticos presupuestos en Paulo Freire

Agradecimientos	6
Introducción	7
La importancia de pensar lo político	12
Sobre el pensamiento de Paulo Freire	14
Sobre nuestra investigación	21
Capítulo I. Sobre la política y su filosofía	28
I.I Las categorías filosófico políticas de la modernidad	29
I.II Sobre la filosofía política del Estado neoliberal	38
I.III La crítica a la filosofía política de la modernidad	44
Capítulo II. Las categorías filosófico políticas implícitas en la obra de Paulo Freire	50
II.I La filosofía política ético-crítica	51
II.II Las categorías políticas freirianas	62
II.II.I El principio material	65
II.II.II La concientización	72
II.II.III La comunidad política intersubjetiva	80
II.II.IV La participación política	87
II.II.V La teoría crítico democrática	93
Capítulo III. La pedagógica crítica como acontecimiento	100
Palabras Finales	115
Bibliografía	121
Anexos	125
I. Entrevistas	125
I.I. Paulo Freire, un hombre esperansoso.	
Entrevista con Luthgardes Costa Freire, por: Noemi L. Solis Bello	125

I.II. El compromiso de Paulo Freire con lo político.	
Entrevista con Moacir Gadotti, por: Noemi L. Solis Bello	137
I.III. El <i>estar siendo</i> político de Paulo Freire.	
Entrevista con José Eustaquio Romão, por: Noemi L. Solis Bello	158
I.IV. El legado de Paulo Freire.	
Entrevista con Jason Mafra, por: Noemi L. Solis Bello	178
II. Videos	190
II.I. Paulo Freire. Política	190
II.II. Paulo Freire. Pedagogía	193
II.III. Paulo Freire. El proceso de conocimiento	195
II.IV. Paulo Freire. Ética-Utopía	197

AGRADECIMIENTOS

El esfuerzo que implicó este trabajo es gracias a mucha gente querida que siempre impulsó y apoyó este trabajo. En primer lugar agradezco a mis padres, cuyo esfuerzo cotidiano posibilita no solamente mi formación, sino las posibilidades materiales y emocionales para continuar en este arduo trabajo. Por todo siempre, Gracias! A mis sobrinos Fer, Isaac, Adrian, Daniela, Alexa y Luis cuya alegría e inocencia me llena día a día de esperanza.

Gracias al Maestro Enrique Dussel, cuya enseñanza, apoyo y confianza ha hecho posible mi desarrollo académico y profesional con seria pretensión de justicia y responsabilidad. Gracias al Dr. Mario Magallón por dar lectura y evaluar mi investigación, así como al Dr. Jesús Rodríguez la atención y apoyo brindado en el desarrollo y conclusión de este trabajo.

Gracias al Dr. Jason Mafra y a la Profa. Denisse Mafra, quienes me dieron toda la confianza y apoyo pleno para llevar a cabo la estancia de investigación en el Instituto Paulo Freire de São Paulo Brasil. Gracias por las charlas enriquecedoras, por la convivencia, por la guía y por siempre compartir experiencias educativas invaluable. Gracias a Lutgardes Costa Freire, por su atención y disposición permanente para dialogar y compartir conocimientos sobre su padre. Gracias al equipo del Centro de Referencia Paulo Freire, a Fernanda Soares y Sonia Couto, quienes me proporcionaron todas las facilidades para acceder al acervo bibliográfico, documental y multimedia de Paulo Freire en mis frecuentes visitas al IPF.

A mis amigos por siempre incondicionales: Jorge Zúñiga, Irene Méndez, Israel Rosas, Oswaldo y Casandra Chiñas, Aldo Muñoz y Gaby Jurado ¡nuestra amistad será eterna! A mis queridísimos primos Alejandro, Eduardo y Juan Ortiz, porque su presencia, convivencia y enorme cariño enriquece mi espíritu siempre.

Al Sr. Jorge porque siempre me impulsó a continuar y junto con la Sra. Lupita Mtz. me apoyó en todo momento. A Valeria por ser una gran amiga y siempre darme un ejemplo de fortaleza. A Vero, Yara, Mauro, Ivan, Cuca y Alfredo. A Susan Heiborg y Cande. Gracias a esta bella familia por siempre apoyarme y darme la mejor de las bienvenidas.

INTRODUCCIÓN

Pensar la realidad a partir del análisis de lo político

*Ni elitismo teorístico ni basismo practístico,
sino la unidad teoría y práctica. (Freire, 1997: 34)*

Paulo Freire es una referencia para hablar sobre lo político no solamente por la finalidad explícitamente política que su obra tiene, sino porque su teoría se llevó a cabo en la práctica en Brasil y en muchos otros países del mundo, alfabetizando políticamente a los sujetos, siempre respondiendo a la realidad social que el momento histórico demandase. He ahí la importancia de su estudio: pensar la realidad y en función de ello estructurar una propuesta que dé respuesta y soluciones a los conflictos que se viven. Para nosotros pensar la realidad es muy importante. En nuestro parecer, no consideramos que sea una alternativa teórica, sino una responsabilidad profesional ineludible a cualquier profesión, que inmanentemente incluye el compromiso con la sociedad y la responsabilidad con el momento histórico que cada individuo tiene por ser parte de una comunidad, sociedad y mundo. Asumiendo lo anterior, el trabajo que desarrollamos a continuación se propone exponer un análisis sobre las que consideramos son los indicios de categorías políticas implícitas en el trabajo que Paulo Freire desarrolló, de tal forma que se haga evidente el manejo implícito de la filosofía política que trabajó a fin de poner sobre la mesa aquellos elementos que conformaría un marco categorial filosófico-político-crítico que pueda ayudar a pensar el fenómeno de lo político no solamente a nivel nacional o latinoamericano, sino con pretensión de universalidad, con el fin de detectar las problemáticas más importantes y entonces poder desarrollar proyectos político-pedagógico-críticos para intentar dar las claves de posible solución sobre éstos.

La finalidad de este proyecto pretende esbozar algunos elementos teórico-filosófico-político-críticos para responder a una situación y problemática social que nos reclama el momento histórico en el que nos encontramos. Nuestra intención es no caer en algunos vicios académicos que a través del tiempo, hemos observado. En algunas ocasiones suele suceder que un trabajo académico se desvincula de la realidad social para involucrarse en un análisis documental o formal del conocimiento que se ha producido a lo largo de los años; cuando esto sucede, por la naturaleza de este tipo de estudios éstos no llegan a tener una función directa con las innumerables problemáticas a las que enfrenta la sociedad. Por otra parte, se dan casos en que los trabajos académicos tratan teorías u obras que impulsaron acontecimientos importantes en la historia, sin embargo al tomar exhaustivamente estos temas solamente como temas de estudio, sin considerar la finalidad práctica que éstos pudieran tener en las problemática social actual, se desentienden de los procesos políticos que podrían ser cruciales en la realidad en la que viven. En otros casos, los estudios académicos se dedican a hacer análisis teóricos de asuntos políticos sin tomar en cuenta su factibilidad no solamente con respecto a la historia, sobre todo con las condiciones de vida de la sociedad, polarizando así opiniones que difícilmente ayudan a la transformación de los procesos para mejorarlos. La naturaleza y propósito de nuestro estudio, quiere ir en contra de estos vicios que desafortunadamente cada vez más se ven insertos en las instituciones de educación superior y que van en contra de la finalidad propia de la función profesional; es decir, de responder con el estudio y desempeño del ejercicio académico, científico y tecnológico a la solución de problemáticas sociales para contribuir a su bienestar, seguridad y desarrollo. Una de las principales enseñanzas que nos ha dejado el estudio de Paulo Freire, y de otros grandes maestros en el transcurso de estos años, ha sido tener siempre presente la importancia de responder a la sociedad con el trabajo que realizamos. Dado que el ámbito en el que nos desenvolvemos es el académico, debo decir que así como Freire muchos otros teóricos comprometidos afirman que la academia debe mantener siempre fija la vista en la realidad, los procesos, las crisis y toda interacción que en su contingencia se genera, pues esto tendría (obligatoriamente) que ser la motivación permanente de la reflexión y acción de su producción teórica y técnica. Así en nuestro caso, la motivación por realizar un trabajo teórico-político responde a una

necesidad de comprender la naturaleza de los procesos políticos actuales y tratar de encontrar las categorías para analizar la realidad y proponer estrategias de acción que se dirijan a subsanar el grave daño y degradación que sobre lo político se hace en la actualidad.

Los actos de violencia e injusticia que hoy en día tienen lugar en el mundo entero a nivel político no suceden esporádicamente, son las consecuencias negativas de un determinado sistema, causadas por una decisión política que responde a un cierto interés. El sistema político que se establece en la mayor parte de los Estados hoy en día responden (como más adelante lo explicaremos) a políticas neoliberales que producen consecuencias negativas, producen víctimas que sufren en su corporalidad grandes desigualdades. Las consecuencias negativas son producto de las decisiones políticas y acciones estratégicas que se centran en garantizar el desarrollo libre del mercado, haciendo abstracción del principio material de la vida humana al cual todo sistema está éticamente obligado a responder. El paradigma de política se centra hoy en día en las desarrolladas por el neoliberalismo que funciona en nombre de una tendencia futura al equilibrio perfecto de la obtención y producción de bienes y servicios, y por ende cualquier otra experiencia política que no se dirija a este fin es duramente cuestionada

En época reciente, algunos países latinoamericanos han encontrado las formas políticas para establecer formas de ejercer el poder distribuyéndolo a todos los ciudadanos; defendiendo los intereses nacionales y relacionándose internacionalmente para su desarrollo, restituir derechos que por años les había sido negados a grandes grupos de población indígena y campesina; defendiendo y administrando sus recursos naturales; y sobretodo han tomado decisiones con pretensión de justicia social. Una nueva forma de hacer política que no se encuentra estructurado en el modelo político del estado moderno europeo occidental, sino que se conforma de principios materiales y críticos que los distinguen. Lula Da Silva, Evo Morales, Hugo Chávez, Rafael Correa, Cristina Fernández, se encuentran entre los presidentes latinoamericanos que han generado nuevas formas para ejercer la política y que en sus argumentos se encuentran categorías innovadoras para el ámbito político moderno y estrategias que más allá de seguir estándares de acción política, generaron discursos y decisiones que no tenían precedente en la teoría y ejercicio político

moderno. Esta forma diferente de hacer política implica una reformulación de los principios y de las categorías por los cuales se piensa hasta ahora la política, porque los tradicionales no son adecuados ni suficientes para explicar estos fenómenos políticos. Lo importante ahora, por lo tanto, es repensar y configurar a partir de una práctica política crítica, desde un pensamiento diferente las categorías políticas y así se pueda actuar y argumentar una forma diferente de ejercer política, que sea una política de la liberación, una política para la vida.

En nuestra investigación reflexionaremos sobre una forma de pensamiento y acción que parte de categorías políticas críticas, a partir de un trabajo no solamente analiza el aspecto teórico del trabajo de Freire desde la perspectiva de la filosofía política. Lo que a continuación desarrollamos es una revisión teórica que surgió y está hecha a partir de la necesidad que nos demanda realidad social en la actualidad nacional y mundial, pues aunque Paulo Freire reflexiona a partir de una realidad capitalista, sus categorías político pedagógicas nos sirven para hacer una reflexión sobre lo político partiendo desde otro marco categorial. Es crucial y surge como un compromiso personal y profesional con los particulares en sociedad. Nuestra pretensión es pensar en la realidad para dar una pequeña luz en la argumentación filosófica política que permita estructurar sólidamente un pensamiento que sirva para destruir con argumentos firmes aquellas ideologías que se muestran como buenas pero que destruyen la naturaleza y violentan a las personas en nombre de una causa justa, demostrando que en la realidad esconden un argumento fetichizado. Para nosotros es primordial tener presente la realidad en la que vivimos, pensarla y hacer planteamientos con base en lo que acontece en ella porque de ésta forma las problemáticas generarán desafíos para seguir pensando y estructurando proyectos de acción en el mundo.

Pensamos en este trabajo seguir un método de reflexión que nos permita hacer un análisis a nivel filosófico sin por ello caer en formalismos meramente académicos, por el contrario, utilizar dicho análisis para hacer con este una lectura del mundo e ir formulando categorías no solamente pertinentes, sino factibles y efectivas para solucionar las problemáticas que se enfrentan. Hablando particularmente de nuestra investigación, consideramos con Freire que es la política el medio que permite no solamente demandar,

sino llevar a cabo las acciones que son necesarias para la organización y desarrollo de las sociedades y es en la acción cotidiana que los hechos transforman la realidad en día a día. Siguiendo a Freire es a partir de las acciones presentes que se pueden conseguir los medios necesarios para conseguir las mejores condiciones de realización y desarrollo de la vida humana. En este sentido, la política no es más una promesa, es el presente vivido y a la vez es aquel que construye el futuro. Creemos que se pueden obtener mejores condiciones de vida si en lo cotidiano se trabaja en todos los campos (social, familiar, económico, cultural) políticamente, para generarlas a partir de una expectativa y con base en un criterio: la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana.

Consideramos que Paulo Freire aporta muchas claves para pensar esta cuestión, dado que en su pensamiento se introduce el sentido crítico y la concientización como una forma de evidenciar la inmanente antropología del ser humano que no es, sino está siendo y en ese aspecto deja huella de sus acciones y decisiones. El trabajo de Freire, además de ser un estudio que implica una serie de reflexiones sobre los seres humanos, nos abre las puertas a un modo de formular postulados no sólo con una consecuencia práctica, sino con un compromiso y responsabilidad social, ya que no solamente son pensamientos expresados en libros. Su obra fue la consecuencia y principio de su inquietud por dar una respuesta comprometida al desafío de la realidad de su tiempo; a partir de un proyecto pedagógico que no solamente enseñaba a las personas a leer y a escribir, sino a tomar conciencia de que su acción y reflexión en el mundo, porque son los sujetos quienes en comunidad construyen la historia, por lo que su participación activa no es suficiente en su entorno particular, sino de suma trascendencia en el ámbito público ya que es determinante para el desarrollo de su realidad. En este sentido, su pedagogía es eminentemente política; en sus afirmaciones se ve implicada una nueva concepción de la organización y administración de los asuntos públicos, tomando en cuenta que la sociedad en general tiene derecho y está éticamente comprometida a participar en lo político. En este sentido, nuestro objetivo es retomar los planteamientos de Paulo Freire para destacar sus categorías políticas implícitas fundamentales a fin de hacer explícito el criterio por el cual se guía y así poder dar un indicio sobre los principios filosófico-político-pedagógicos que nuestra actualidad demanda. Esta compleja crisis social en la que nos encontramos demanda ser

objeto de reflexión y nosotros pretendemos dar una respuesta desde el estudio de la obra freiriana, que sienta un precedente muy importante en la reflexión sobre lo político. Nuestra finalidad entonces no está dirigida solamente a construir una herramienta teórica, sino un estudio que sirva para pensar en responder a lo político siempre pensando en esto como una acción que conforma y transforma la realidad. Pretendemos que esta investigación tenga una relevancia social, y ésta sea la de servir para vincular estos postulados a una realidad contemporánea concreta y proponer así una nueva forma de educar, una educación que sirva para la liberación a través de la concientización y la participación política constante de los sujetos.

I.I La importancia de pensar lo político

Entre los que hemos planteado anteriormente se encuentran los motivos que nos han llevado a interesarnos por la cuestión política, más lo que más nos interesa es lo determinante de las acciones y decisiones políticas en el desarrollo de vida de los ciudadanos. Éste es en última instancia el objeto de la política y aunque es el aspecto más evidente de la política es indudable que la reflexión sobre lo político es muy importante para concretar principios y criterios de acción para su ejercicio.

Es precisamente cuando uno toma conciencia de la trascendencia de las acciones y decisiones que se toman en lo político respecto al desarrollo de la vida, que la mirada sobre los acontecimientos en el mundo cambian. Al observar los acontecimientos cotidianos se pueden observar detalles que nunca se creyeron importantes atender y que tienen en el fondo una implicación material. Es necesario entonces no solamente observar, sino juzgar y señalar las intenciones que en el fondo de una acción ó decisión política se encuentran; es decir, analizar y cuestionar lo evidente, pensar en lo que está detrás de lo que se mira, cuestionar las decisiones que se toman no solamente respecto a una cuestión individual, sino (como responsabilidad ética) respecto al mundo en el que viven millones de personas, igual de racionales y sensibles que merecen la misma calidad de vida que la que buscamos para nosotros mismos.

Cuando se ha adquirido conciencia de la importante participación en los asuntos públicos y se hace evidente la violencia, las injusticias sociales, la pobreza; cuando se llega a sentir impotencia por el manejo corrupto y las decisiones desmedidas de aquellos que se encuentran en el poder; cuando se siente indignación por una barbarie cometida por el abuso del poder; cuando no hay posibilidad fáctica de actuar ante una injusticia, cuando hay plena indiferencia por parte de los administradores de justicia; entonces no hay marcha atrás, no se puede ignorar la situación y actuar como si no pasara nada, la denuncia es inevitable. Sin embargo, no hay un seguimiento, diálogo u organización que permitan encaminar estas denuncias hacia una acción efectiva y contundente. No porque no exista la suficiente capacidad en las personas de actuar sobre ello, sino porque por medio de la manipulación se ha ido restringiendo los medios masivos de comunicación y se ha limitado la información, la participación y la educación y sus contenidos. No obstante, surge también otra problemática respecto a la política: aquellas personas que ante el panorama político de corrupción en el que viven se encuentran decepcionadas y se posicionan políticamente pasivas ante la realidad político social. Sin embargo, aunque pueden generarse conductas y posicionamientos pasivos que se generan a partir de una situación de corrupción política, también ese punto de crisis puede emerger en una lucha política constante (movimientos sociales, manifestaciones, etc.), no obstante el problema se presenta cuando los sujetos muestran en un desinterés y apatía total ante la cuestión, pues independientemente de la actitud pasiva o activa que los sujetos tomen finalmente ésta repercute y se reflejan en la cuestión política. Las preguntas que surgen a partir de este panorama son ¿cómo emerger en los ciudadanos esta conciencia por la trascendencia de la cuestión política? y ante la evidente crisis política de un sistema que genera injusticias y violencia ¿cómo generar la transformación de las prácticas del sistema, de una estructura, de una ideología?, ¿cómo impulsar una actitud, un ejercicio de lo político de los ciudadanos que lo integran para generar las mejores condiciones de vida humana?, ¿Cómo hacer evidente el sistema político fetichizado a los sujetos particulares que parecen vivir resignados con estas situaciones ante la ineficacia de sus acciones de protesta y la brutalidad con la que se imponen aquellos que ejercen el poder? ¿Cómo hacer partícipes a

aquellos que están desilusionados de la política y que por ende no participan, y no se interesan en la vida pública?

En la presente investigación nos interesa mostrar: la trascendencia de los asuntos públicos de los que la política se encarga y hacer evidente un argumento filosófico político crítico desde el pensamiento de Paulo Freire, para entonces destacar cómo es tratado el tema de lo político desde el sentido crítico de interpretación y acción que resalta muy claramente la importancia de los sujetos particulares que se encuentran en un determinado sistema sobre de las decisiones que inevitablemente repercutirán en su misma cotidianidad. En el momento que se diluciden las categorías políticas críticas a partir de Paulo Freire, podremos tener una visión diferente sobre la acción política y destacar la importancia del sentido y acción política desfetichizando los paradigmas de la política moderna, pues este aspecto crítico de lo político encierra en sus categorías una nueva forma de hacer y pensar la política con las cuales podremos hacer una lectura diferente de la realidad. Con ello mostraremos el total vuelco que se produce a partir de éste criterio y, sólo entonces, desenmarañando las categorías políticas críticas, la transformación gradual de lo político a través de la praxis social consiente se llevara a cabo. Al final, defendemos la esperanza como inmanente a lo político y así afirmamos que es necesario pensar que otro mundo es posible porque existe un criterio material que ha sido negado pero se vive, se siente y se observa, más no se conjunta una organización fáctica que permita encaminar las demandas porque el sistema político vigente ha generado una degradación de la política para encaminarla a intereses particulares, por ello es necesario pensar y estructurar desde otra forma de hacer política, el sentido es descubrir cómo hacer política crítica en donde se reduzcan al mínimo las consecuencias negativas sufridas por los sujetos producidos por el sistema.

I.II Sobre el pensamiento de Paulo Freire

Paulo Freire eligió un campo de acción (la pedagogía) para la concientización política en los sujetos a fin de generar una transformación política y social en la sociedad brasileña. A través de la alfabetización, los sujetos no solamente fueron capaces de leer y escribir como

un acto mecánico para subsistir en el mundo, sino como un acto de acción y reflexión sobre éste, afirmando que los analfabetas no solamente son aquellos que no pueden distinguir, interpretar y por ende pronunciar los sonidos (analfabeto lingüístico) que los símbolos gráficos propio de la lectura, sino aquellos que no pueden distinguir, interpretar y en consecuencia denunciar las injusticias que a su alrededor y en el mundo acontecen (analfabeta político).

Se, do ponto de vista lingüístico, o «analfabeto» é aquele ou aquela que não sabem ler e escrever, o «analfabeto» político -não importa se sabe ler e escrever ou não- é aquele ou aquela que têm uma percepção ingênua dos seres humanos em suas relações com o mundo, uma percepção ingênua da realidade social que, para ele ou ela, é um facto dado, algo que é e não que está sendo. (Freire, 1977:126)

Freire pone énfasis en el conocimiento de la historia y sobrepone ante cualquier estructura dada por el sistema la autonomía de pensamiento de las personas bajo una idea de esperanza que no se realiza en el futuro, sino en el presente, en la vida cotidiana. Freire formula un proyecto político-pedagógico que sirvió para dar una respuesta comprometida y solidaria a una sociedad oprimida por la dictadura militar, con una historia de miseria y esclavismo. El momento histórico que en principio vivió Freire en la realidad de Brasil lo desafió a estructurar un proyecto de transformación. Tras la persecución de la dictadura militar que sufrió en Brasil, tuvo que exiliarse primero en Chile, pero la misma historia aconteció: el golpe militar en Chile lo forzó a cambiar de nuevo de residencia. Vivió su exilio en Chile, Argentina, México, Estados Unidos y Suiza. Tras estas fuertes experiencias que comenzaron con el exilio de su país, su percepción no fue más local sino global; fue evidente para él que la misma situación de crisis y deterioro social tenía una relación directa tanto con el manejo de lo político, como con el posicionamiento de los sujetos ante lo político. Así nos narra el propio Freire:

O exílio permitiu-me repensar a realidade do Brasil. Por outro lado, meu confronto com a política e a história de outros lugares, no Chile, América Latina, Estados Unidos, África, Caribe, Genebra, me expôs a muitas coisas que me

levaram a reaprender o que eu sabia. É impossível que alguém esteja exposto a tantas culturas e países diferentes, numa vida de exílio, sem que aprenda coisas novas e reaprenda velhas coisas. O distanciamento do meu pasado no Brasil e o meu presente em contextos diferentes, estimulou mina reflexão. (Freire, 1996: 43)

Su trabajo teórico de reconocimiento internacional comenzó con la *Pedagogía del Oprimido* en 1968 cuya obra se difundió por todo el mundo, obteniendo el más importante reconocimiento: el de la sociedad mundial desde los años sesentas hasta nuestros días. Con el tiempo su teoría ha servido para impulsar los movimientos sociales de liberación en varios puntos del planeta¹; sin embargo, tomando precaución sobre las consecuencias de aplicar el método freiriano como un modelo a seguir, Paulo Freire advierte en todos sus trabajos futuros que su proyecto no es un paradigma de acción, sino un punto de referencia que tendrá que ser cuestionado y modificado conforme a las condiciones sociales que el lugar y el momento de la historia reclame.

Sin embargo, su compromiso comenzó desde antes. El mismo Freire nos narra cómo la experiencia de hambre que vivió en su niñez y adolescencia fueron determinantes en dos momentos. En un primer momento como detonante para que él cobrara conciencia sobre las diferencias sociales con respecto a su condición de vida e interacción con sus compañeros de juego. Así lo narra el mismo Paulo:

Um momento importante da mina vida foi a experiencia da fome. Eu precisava comer mais. Como mina familia tinha perdido status económico, eu não apenas tinha fome, como tinha também, grandes amigos da classe média e da classe operária. A través da amizade como os garotos da classe operária, aprendi a diferenciar as classes, observando com sua linguagem, sua roupa, toda a sua vida expresavam a totalidade do distanciamento entre as classes na sociedade. Ese momento da mina vida foi muito bom. Cada vez que me lembro dele, aprendo

¹ En el Centro de Referencia del Instituto Paulo Freire en São Paulo Brasil, existe una base de datos de las personas e instituciones que alrededor del mundo se encuentran trabajando la obra de Paulo Freire en América, África, Asia y Europa, tal como lo menciona Jason Mafra en la entrevista número cuatro anexa en este trabajo. También se pueden encontrar varias de las obras de Paulo Freire en diferentes lenguas, entre las que podemos destacar: chino, coreano, holandés, francés, alemán, español, portugués, inglés, entre las principales, lo que demuestra la difusión internacional que su obra tuvo alrededor del mundo.

aluma coisa. Graças à pobreza, aprendi, a través da experiencia, o que queria dizer classe social. (Freire, 1996: 40)

Siendo un niño de clase media cuya familia se colocó en una situación bastante desfavorable económicamente con la crisis de 1929, Paulo Freire sintió la carencia para satisfacer las necesidades básicas de la familia y presenció la desesperación de sus padres por eso.

Valía mucho más, como realmente valió para todos nosotros, la experiencia de las dificultades que tuvimos; a mí me valió mucho más sorprender a mi padre en su cuarto, afligido, llorando a escondida de los hijos y de la hija, sentado en la cama al lado de su mujer, nuestra madre, por su impotencia frente a los obstáculos que debía vencer para ofrecer el mínimo de bienestar a su familia. Valió mucho, realmente mucho, el abrazo que me dio, sentir su rostro mojado en el mío, cuando yo, más que adivinar, sabía la razón por la que lloraba. (Freire, 1996: 58)

Una escena en realidad fuerte para un niño que sabía del respeto, del diálogo, del amor a través de sus padres, aquellos a quienes más amaba y de quienes había recibido las mayores y mejores enseñanzas, según él mismo narra. Verlos sufrir, impotentes y angustiados constantemente ante la gran necesidad de satisfacer las necesidades básicas de alimentación de su familia, y además, sentir la carencia de alimento como un hueco en el estomago que a cada momento revive la misma imagen del sufrimiento de los seres quienes hasta entonces habían sido el núcleo central de su convivencia, fue quizá la mayor experiencia que marcó el compromiso y sensibilidad ante el sufrimiento e injusticia de los demás.

En segundo lugar, siendo adolescente, Paulo Freire descubrió la vinculación política-educación también a través del sentimiento de hambre.

Queria muito estudar, mas não podia porque nossa condição econômica não o permitia. Tentava ler ou prestar atenção na sala de aula, mas não entendia nada, porque a fome era grande. Não é que eu fosse burro. Não era falta de interesse. Minha condição social não permitia que eu tivesse uma educação. A experiência

me ensinou, mais uma vez, a relação entre classe social e conhecimento. (Freire, 1996: 40)

Freire tomó conciencia en principio desde su experiencia personal que el problema de la educación, y más adelante pensaría concretamente en que el problema del analfabetismo, no deviene de un problema, personal. No se trata de la incapacidad o desinterés de las personas, más bien es un problema que reside en el hambre y de cómo el estómago debe estar satisfecho a fin de poder concentrarse, leer con interés y lograr reflexionar sobre lo que se lee. El problema es entonces identificar qué es lo que impide satisfacer esa necesidad material. Su respuesta es la política, porque es sólo en la política de la dominación que hay una relación de opresión, represión y explotación de los hombres que implica la limitación en el acceso a las necesidades materiales. De ahí la vinculación educación-política, que por el momento sólo enunciamos como una generalidad, pero que nos ocuparemos de desarrollar más adelante.

Esta última deducción freiriana que hemos expuesto muy brevemente encierra una gran complejidad, es una muestra simple de que en el trabajo teórico-práctico que Freire realizó en el ámbito educativo, se suponen una multiplicidad de categorías provenientes de diferentes disciplinas: antropología, sociología, política, psicología, filosofía, pedagogía, entre otras. El trabajo de Paulo Freire se conforma de una serie de categorías multidisciplinares supuestas a lo largo de su trabajo pedagógico que utiliza para desarrollar toda una estructura política educativa de concientización y acción en el mundo, pero que no se han hecho explícitas. De ello que en el pasaje por una lectura de su obra se pueden identificar categorías políticas críticas implícitas que son planteamientos sustanciales para conformar parte importante del argumento hacia una filosofía política y educativa crítica de la liberación, que son en definitiva importantes para comprender la trascendencia y limitación que en éstas tendrán que ser superadas.

Teniendo como antecedente sus vivencias en la infancia y adolescencia Freire desarrolló un método de alfabetización que durante toda su vida se dedicó a reflexionar, elaborar, llevar a cabo y transformar en la medida en que la historia y los acontecimientos lo demandaban; pudo hacerlo porque en su pensamiento y trabajo fueron siempre dirigidos por categorías críticas fundamentales: diálogo, concientización, democracia e

intersubjetividad, siempre con base en un principio material de vida humana. Estos son los elementos que hemos indicado como categorías clave en su trabajo político y que a continuación desarrollaremos en este trabajo.

Aunque en general el sentido de la obra freiriana es en general educativo, hay muchos argumentos filosófico-políticos que se encuentran supuestos, pues la finalidad de todo su trabajo siempre estuvo dirigida a la cuestión política. La política para Paulo Freire se refiere al mismo acto de educar como un acto político, y como el fin de la educación. Así, el proyecto de Freire se encuentra en una constante reinención y reestructuración pero que siempre tiene una base argumentativa política que persiste por la importancia de su función. Nuestro trabajo es identificar y hacer evidente que el fundamento filosófico político de su obra es una base concreta y factible para pensar, organizar y construir un nuevo sistema con pretensión de justicia. Queremos encontrar aquellas condiciones argumentativas materiales necesarias para rebatir los argumentos racionalistas por los que el sistema capitalista y neoliberal se rige haciendo abstracción del aspecto ético y material de la política centrandos sus argumentos en aspectos legales, estadísticos o de eficacia teórica que se construyen y defienden bajo la idea de un posible futuro mejor que justifica situaciones de pobreza, hambre e injusticia en el presente. Justamente por esta posición político-económica de los sistemas es que se han producido situaciones graves de emergencia política, económica y social, como son la crisis financiera, inestabilidad en seguridad nacional, pobreza extrema y violencia.

Paulo Freire a través de su lectura del mundo tomó conciencia de que todo proceder práctico de un determinado sistema se rige por un tipo de ideología. En principio su trabajo se dirige a explicitar lo que ésta ideología encubre en el sistema de dominación que por naturaleza es perverso y que produce tanta desigualdad centrandos su reflexión en el ámbito educativo; dejando explícita esta función negativa, Freire se encamina a construir su propio proyecto pedagógico y sienta las bases para pensar la educación como un proceso permanente, pensar la pedagogía como esperanza. En este sentido, el sistema capitalista y neoliberal en el que nos encontramos en la actualidad tiene una ideología implícita expresada en su marco categorial, mismo que transmite y promueve institucionalmente a través de la educación a la sociedad para producir y reproducir su sistema que ha

demostrado generar grandes desigualdades, injusticias y en última instancia muerte. De lo anterior que éste sistema deba ser descubierto desde sus cimientos argumentativos, desde su fundamento, haciendo explícito el verdadero origen de sus categorías que se presentan fetichizadas. Al igual que los sistemas de dominación, los sistemas críticos denotan una ideología, es en este sentido que Freire afirma que la estructura de un sistema, la ideología y acción que procede de dicho sistema refleja una posición que en última instancia es política. Así, los sistemas críticos ocultan una determinada ideología que tiene cierta pretensión de justicia; tomando eso como base, sus posturas y acciones serán decididos teniendo como criterio el principio material de vida.

Descubrir los argumentos implícitos en el terreno de filosofía política críticos que Paulo Freire desarrolla es primordial para los fines que hemos mencionado, el pensador brasileño hizo énfasis en lo político como el vehículo de realización de las demandas de los particulares al interior de una sociedad para que en conjunto consigan llevar a cabo las condiciones necesarias de producción reproducción y desarrollo de la vida humana. No obstante, este fin no puede realizarse en la medida en que la sociedad no se involucre ni participe activamente en las decisiones y acciones de la cuestión política porque ellos ponen las condiciones de funcionamiento de lo político; sin la participación del sujeto se limita la adecuada reproducción de vida social y ante la indiferencia de sus demandas se corrompe el desarrollo de los procesos e instituciones sociales, de ahí que el trabajo de Freire es muy importante porque nos dice que es mediante la participación política que los particulares se hacen presentes en la realidad histórica.

La política actualmente se ha caracterizado por ser una política de dominación donde la élite que se encuentra en los cargos políticos manipula y aliena la mentalidad de las personas principalmente a través de la educación, de los medios de comunicación y la propaganda, que centra la atención de los sujetos en otros asuntos que no son de orden político o dando cobertura superficial y poca prioridad a los asuntos de importancia política para así poder ejercer un libre manejo de los asuntos públicos sin generar ninguna denuncia por parte de los ciudadanos. El desafío que esto provoca es responder a esta realidad con una postura crítica y políticamente activa. Es por eso pensemos que es determinante involucrarse en la cuestión política, más allá de la afiliación a un partido político o de la

emisión de un voto, a través de la participación ciudadana que determina desde lo fundamental a lo más complejo la estructura de la cuestión social, su sobrevivencia y desarrollo. Por una cuestión material, para lograr de las condiciones necesarias para garantizar la producción de la vida humana; de justicia, para conseguir vivir en una sociedad en circunstancias equitativas; y por la responsabilidad con la sociedad, pues en la medida en que se adquiere un compromiso con el otro el desarrollo social es mejor por el simple hecho de que son los sujetos quienes fijan las acciones concretas y emergentes que se precisan en un momento determinado de la historia.

Para nosotros Paulo Freire no es un punto de referencia o modelo con fines de aplicación exacta en una determinada sociedad, sino un proyecto de liberación con un fundamento político material que hay que explicitar a fin de poder tener una clara perspectiva teórica sobre los fundamentos en filosofía política crítica que sirven a los fines de propiciar la vida humana. El fin último de nuestro estudio es identificar, explicar y sentar las bases del fundamento filosófico político que se encuentra supuesto en la obra de Freire, de tal forma que sobre éste puedan ser pensados y contruidos sobre argumentos sólidos, sustentados en principios éticos y con las adecuadas condiciones de factibilidad que aunque sean formas de acción política desconocidas o fuera de lo común cuenten con las bases sólidas de justificación, siempre y cuando se estructuren de acuerdo a las características específicas de la situación política y social a la que se enfrenten.

I.II Sobre nuestra investigación

Para la filosofía crítica, hablar de ética implica generar principios de validez, pero entrando al campo político el espíritu democrático es lo que prima²; ambos implícitamente suponiendo la participación simétrica de los involucrados. Dichas afirmaciones suponen también un argumento que lo sustenta, y aunque ambas no sea por el momento nuestro objeto de estudio, al enunciarlas nos proponemos ejemplificar dos niveles de pensamiento y fundamentación. En este sentido, identificar las distinciones es importante, puesto que la

² A nivel ético, la filosofía de la liberación se refiere al aspecto ético de validez (Cfr. Dussel, 2006) y a nivel político hay una transposición categorial de la ética en sentido democrático (Cfr. Dussel, 2001).

ética es abstracta, mientras que su práctica concreta se lleva a cabo en campos: económico, político, educativo, etc. De ahí que se afirme que existen dos niveles teóricos: el empírico y el filosófico. Mientras que el empírico se refiere a sistemas concretos como el político o el pedagógico, el filosófico se refiere a los argumentos que fundamentan dichos sistemas. El proyecto pedagógico de Freire es empírico en tanto se refiere a un sistema pedagógico como método de alfabetización y concientización de los sujetos de una comunidad; sin embargo hay una filosofía pedagógica que sustenta su proyecto; y junto con ésta, la teoría pedagógica tiene de fondo una filosofía política crítica. Este último nivel es el que pretendemos hacer explícito en el presente trabajo.

La filosofía política crítica se centra en desarrollar el sistema de categorías que conforman el argumento por el cual la política se desarrolla a partir de las demandas de las consecuencias negativas de un sistema expresadas a través de las denuncias de la injusticia del orden vigente, pues a partir de los efectos negativos que éste tiene, se generan víctimas que sufren la insatisfacción de vivir plena mente y de la exclusión en la participación de las decisiones políticas. Paulo Freire construye su proyecto a partir de la crítica a la educación bancaria que consiste en una relación vertical maestro-alumno: el alumno depende del profesor que parte de la ignorancia del educando en tanto que éste posee en sí la verdad y validez de su formación, por lo que el alumno es un sujeto moldeable a conveniencia de los intereses que más convenga. En este caso conviene al Estado de opresión utilizar la educación bancaria como medio de control sobre la sociedad. Partiendo de esta realidad educativa, Freire propone una educación política crítica, es decir una educación que parta de la concientización de los sujetos sobre las consecuencias que viven a partir de las fallas del sistema y que a partir de ello sean sujetos críticos y activos políticos a fin de transformar la realidad a partir de su injerencia en las decisiones de la organización y desarrollo del Estado.

Para el desarrollo de nuestra investigación hemos decidido abordar el análisis de cinco categorías filosófico políticas que consideramos han sido imprescindibles a lo largo del proyecto freiriano: la democracia, diálogo, la concientización, la intersubjetividad y el principio material que forman parte fundamental de todo el proyecto que Freire elabora, pues siempre, de una u otra forma se encuentran presentes en su reflexión y planteamiento.

Así, en el desarrollo de nuestro trabajo queremos mostrar cómo se crea en la acción educativa freiriana la validez (que es una categoría ética filosófica) en el proyecto democrático, (que es la categoría ética filosófica aplicada en lo político). En el sistema pedagógico vigente, la figura del maestro es superior: tiene mayor conocimiento, autoridad sobre los alumnos y su función es transmitir conocimientos; es un sistema rígido que no permite la participación activa de los alumnos en ninguna decisión. Paulo Freire propone una actividad educativa diferente: el maestro es a la vez alumno de sus alumnos, no imparte conocimiento sino que estimula a los educandos para que ellos lo descubran conociendo y haciéndose conscientes de su realidad, la entiendan y relacionen a un fin práctico; los educandos son sobre todo participantes activos del proceso educativo. Este cambio implica al espíritu democrático dentro de la actividad educativa, donde la discusión, la argumentación y la participación política en la historia, forman una comunidad de ciudadanos esencialmente simétricos en su acción, lo que constituye a la comunidad política intersubjetiva.

Para la política crítica, el ejercicio político debe encargarse desde la negatividad del sistema cumplir con la esfera material, con la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. Al aceptar esto y además reconocer la importancia de todos los sujetos, incluyendo las víctimas en el desarrollo del sistema vigente, se torna como exigencia ética del político el cuidado de la esfera material, de las instituciones que sirvan a este fin y de la factibilidad de su proyecto en una realidad concreta. En Freire esto se hace evidente al proponer un método de concientización, en donde se desmitifiquen las razones místicas de ser del mundo, poner la realidad en cuestión y develar las verdaderas razones de ser de la realidad. De esta forma podrá tomar conciencia de las víctimas del sistema y eso le permitirá enfrentarse a éste activamente a través de una actitud constante de acción y reflexión. Lo que pretende Freire es que los sujetos no se muestren conformes con lo que se les presenta, sino que analicen las interacciones, la organización y las consecuencias de todas las acciones que el sistema de gobierno lleve a cabo, pues a fin de cuentas éstas repercutirán en las condiciones de vida de los sujetos.

También la filosofía crítica implícita en Freire enuncia el principio crítico de la democracia que surge del consenso de las víctimas que han tomado conciencia de su

situación de opresión. Este principio es legitimador y organizativo de nuevas instituciones. Se alcanza por la participación simétrica de las víctimas que sufren los efectos negativos del sistema y es un principio que lucha por la transformación del sistema a partir de la atención de sus demandas, siendo también conscientes que el sistema emergente nunca será perfecto. De ahí que, para la filosofía crítica, el político crítico actúa conforme a la voluntad del pueblo, tiene una pretensión crítico-política de justicia y es paciente en el resultado de su lucha. Freire propicia en su proyecto un principio democrático porque en el diálogo entre la comunidad sobre sus problemáticas internas, se expresan las necesidades y exigencias que la administración del Estado debe cumplir, y con ello se convierte en comunidad política que se afirma no sólo como parte de la historia, sino como su creadora.

Ante la injusticia y opresión, Paulo Freire nos dice que la educación debe estar dirigida a re-pensar, re-organizar y re-estructurar las instituciones actuando en comunidad por medio del diálogo para que los sujetos mutuamente se ayuden unos a otros a afirmar su ser político en el mundo y entonces educar a la comunidad crítica consciente. De ahí que su proyecto se exponga como praxis liberación, que indica la acción política de los sujetos, como actores y protagonistas de la creación de la historia en el campo político cuyo fin se dirige a la transformación de las instituciones. Para la filosofía crítica ésta actividad es negativa porque parte de la negación del sistema vigente como opresión y es positiva en tanto contribuye a la construcción de lo nuevo. Esta construcción requiere de la participación de la comunidad política intersubjetiva que debe tomar decisiones factibles en sus condiciones reales de vida.

La descripción general que hemos hecho hasta el momento, enunciando el sentido de las categorías políticas críticas implícitas de Paulo Freire que desarrollaremos en la presente investigación, conforman el primer paso que pretendemos dar en este proceso para llegar a realizar una propuesta política crítica práctica, pues es indiscutible que acercarse a la comprensión de la realidad para proponer proyectos factibles inicia con un análisis filosófico de la realidad. En este sentido, el acercamiento que nosotros daremos al tema lo haremos desde el punto de vista del pensamiento filosófico crítico y de liberación, y también intentando entablar un diálogo teórico con la filosofía moderna, rescatando los aspectos y categorías que consideramos indispensables por su planteamiento. Partiendo del

panorama político que se vive en la actualidad, queremos dar este primer paso teórico que requiere de un análisis crítico.

Tomaremos el trabajo de Paulo Freire que ha sentado una base importante desde *Educación como práctica de la libertad* y a partir de en los postulados que formula en la pedagogía de la liberación con el trabajo de la *Pedagogía del oprimido*, obra que expone en planteamientos político-pedagógicos como resultado de una labor de alfabetización iniciado en Brasil. El pensamiento de Paulo Freire se fue desarrollando con el paso de los años dando lugar a una serie de reflexiones cada vez más estructuradas y maduras que se reflejan en cada libro, cada carta y testimonios de Freire registrados en muy diversos materiales, tales como entrevistas, artículos y conferencias que realizó hasta su muerte. La gran cantidad de información que se encuentra publicada en distintos idiomas, múltiples revistas, diferentes lugares del mundo ha generado una difusión importante del pensamiento de Paulo Freire.

Nuestro trabajo tiene una investigación previa sobre el trabajo de Paulo Freire dedicado a desarrollar el hecho de que la obra de Freire es una pedagogía ética crítica. (Cfr. Solis Bello, 2008) De ahí que la presente investigación parta de un conocimiento general sobre los planteamientos político-pedagógico-críticos básicos de su obra. Sin embargo ese análisis no es suficiente para mostrar por qué en sus argumentos también se encuentra implícita una filosofía política crítica, por lo que esta nueva perspectiva metodológica en el abordaje del pensamiento de Paulo Freire pretende explicitar los criterios que determinan el funcionamiento y organización de la política en el pensamiento de Paulo Freire, así como los principios que utiliza para responder a éstos.

Teniendo claro el objetivo principal, nos dimos a la tarea de buscar la mayor información documentación posible no solamente sobre sus escritos, sino sobre los trabajos en torno al proyecto político pedagógico de Freire. La búsqueda nos remitió al lugar idóneo para encontrar la documentación a fin de abordar el tema: el Centro de Referencia Paulo Freire (CRPF), un proyecto que se encuentra incorporado al instituto Paulo Freire de Sao Paulo Brasil. El centro de referencia es un lugar que resguarda la biblioteca personal de Paulo Freire desde que vivía en Pernambuco antes del exilio, así como su última biblioteca en São Paulo. Resguarda también entrevistas y conferencias en video, en prensa, en

artículos de revista; manuscritos originales de trabajos de Freire, libros de Freire en portugués y sus traducciones a otros idiomas, libros en los que se han dedicado a estudiar su obra, disertaciones (tesis) presentadas en Brasil y en algunas partes del mundo, etc.

Desde 1991 Paulo Freire comienza a pensar y comentar su iniciativa por crear un Instituto que lleve su nombre a fin de poder tener una sede en la cual coincidan los proyectos e información en la línea de la pedagogía del oprimido. Junto con su amigo Moacir Gadotti se dan a la tarea de impulsar el proyecto desde 1992 como una organización civil. Su objetivo principal es recoger y difundir información y documentación, así como impulsar y encaminar proyectos encaminados a los fines de liberación.

O Instituto, com sede em São Paulo é uma rede internacional de pessoas e instituições com membros em más de 18 países espalhados pelo mundo intero. Os seus principais objetivos são: realizar e recolher dados, pensamentos e informação; e actuar na área da educação, cultura e comunicação. (Torres. En: Apple, 1998: 78)

Con el fallecimiento de Freire en 1997 hay un crecimiento en los proyectos y el material que abriga el Instituto. Por voluntad de Paulo Freire, su biblioteca es donada, sus escritos, correspondencia y demás material forman hoy parte de lo que conforma el CRPF. Hoy en día el IPF es en general una institución educativa que tiene entre sus principales objetivos el mantener vinculación directa con los estudiosos de Paulo Freire, vincularse con proyectos pedagógicos que mantengan o reinventen la pedagogía del oprimido y ofrecer cátedras libres para mantener una discusión permanente sobre la obra de Freire o la pedagogía crítica en todo el mundo, por lo que cuenta con redes de pensamiento freiriano en América, Europa, Asia y África. El IPF además de promover y difundir el diálogo y reflexión sobre la pedagogía crítica en foros o asociaciones educativas nacionales e internacionales, tiene vinculación directa con movimientos políticos importantes de Brasil, tales como el Movimento de Sem Terra (MST) ó el Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST).

Tuvimos la fortuna de trabajar en el pequeño pero impresionante sótano del Instituto Paulo Freire, en el Edificio Paulo Freire de São Paulo Brasil, tratando de involucrarnos no solamente en el pensamiento que Paulo Freire desarrolló, sino conociendo a las personas que compartieron amistad y trabajo con él; conociendo también las condiciones sociales y materiales de vida que día a día enfrenta este país. Leer los textos de Freire, sus anotaciones, escuchar sus entrevistas, leer parte del proceso penal que lo llevó al exilio, así como sus decretos como Secretario de Educación en São Paulo, son parte de las referencias bibliográficas que citaremos a continuación.

Capítulo I

Sobre la política y su filosofía

Pensar la política como hoy en día la conocemos, implica una reflexión sobre las complejas relaciones entrelazadas en un sinfín de procesos burocráticos, legalistas y de empoderamiento. Socialmente la labor de un político se ha reducido a argumentar y actuar de acuerdo a procedimientos legales, además de elaborar y proponer las normas, leyes o acuerdos tomados en ciertos órganos de poder, teniendo como referencia su intuición y juicio sobre algunos de los acontecimientos cotidianos que enfrenta la sociedad. Cuando en la actualidad se habla de un político, su figura se caracteriza por una serie de personajes que cumplen la función de gobernantes de los ciudadanos con calidad autónoma para decidir, opinar y proceder con un poder soberano que les da la facultad de actuar a su libre arbitrio, pues dicho poder lo han obtenido por el hecho de contar con el voto de la mayor parte de los ciudadanos. Actualmente, no hay en las prácticas políticas relación directa del político y su labor con la ciudadanía o el desarrollo de su vida cotidiana, si no es como parte de proyectos de asistencia social o para ejercer el voto; en consecuencia, la ciudadanía se desentiende de la actividad política en cuanto ha elegido a ciertas personas para ser representados en la vida pública, de tal forma que la mayoría de los políticos se encargan de aceptar, rechazar, defender o negar y en su caso promover ciertas leyes que rigen el desarrollo de la vida de los ciudadanos de acuerdo a su propio juicio y criterio, no sobre las demandas directas de la sociedad. A través de estas prácticas que demuestran un ejercicio fetichizado del poder, los ciudadanos son considerados incapaces de tener una postura

frente a la ley que rige su organización política en el beneficio o perjuicio del desarrollo de su vida, puesto que se les ha creado una imagen de política tergiversada.

Esta práctica política cada vez más frecuente en la actualidad, representa una consecuencia práctica de la aplicación estricta de las categorías políticas modernas y de la falta de principios y criterios en las decisiones y estrategias políticas que responden a intereses particulares y que denotan procesos y procedimientos políticos fetichizados que en realidad esconden una finalidad que no es la propia del ejercicio político honesto. La pregunta entonces versa sobre ¿cómo hacer posible que estas prácticas no se lleven a cabo?, ¿bajo qué categorías y argumentos sustentan su práctica política los políticos corruptos? y ¿por qué los políticos se han instituido en un poder supremo sin ser juzgados por las decisiones que toman y que tienen irremediablemente consecuencias en el desarrollo de la vida de los ciudadanos.?

Lo que en este primer capítulo pretendemos es evidenciar la problemática que se encierra en la práctica política, distinguiéndolo desde la fundación moderna de lo político, así como su concepto y relación con la ley. Mostrar y señalar los argumentos que constituyen el fundamento de lo que hoy conocemos como política, nos dará pauta para demostrar el resultado que se presenta a nivel práctico como política hoy en día. Descubriremos el argumento moderno que sustenta la praxis política moderna, que en última instancia genera violencia, injusticia y muerte; a su vez, esta exposición nos servirá para poner como tema indispensable la necesidad de pensar otro tipo de política, que parta de principios éticos y argumentos comprometidos con la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana.

I.I. Las categorías filosófico-políticas de la modernidad

Las múltiples teorías políticas se han estructurado a partir de ciertos acontecimientos o circunstancias. Han sido reflexiones que parten del análisis de realidades y problemáticas concretas que se construyen con pretensión de universalidad. En los países europeos, de cuya influencia teórica principalmente se ha permeado el total de los países en el mundo,

han surgido y se han reconocido un sin número de obras que tratan el tema de lo político, y que han sido reconocidas no sólo como válidas, sino también verdaderas; se han constituido como paradigmas de pensamiento y acción política por la influencia y trascendencia que han tenido en los países desarrollados. Pero, ¿cuál es la el tipo de política que defienden? ¿Cuáles son sus criterios de acción política? Y con ello hacer evidente los principios que siguen para ejercer una práctica política.

Sobre *el concepto de lo político* (Schmitt, 1984), podemos hablar de la teoría política que a lo largo de su vida teórica productiva expone Carl Schmitt, pues su pensamiento y obra trasciende en el estudio sobre la ciencia política. Su trabajo es una argumentación sistemática y rigurosa sobre los conceptos que intervienen en el problema de lo político, mismo que le permite no sólo hacer un análisis, sino una reformulación del contenido de conceptos básicos en la materia para introducir acepciones que, dada la experiencia histórica, generan a su parecer las mejores condiciones para la conducción y manejo de la vida política de un Estado. Además, para el desarrollo de su trabajo no solamente hace referencia a los acontecimientos históricos que anteceden a sus planteamientos, sino que tiene como referencia directa los momentos que a él le habían tocado vivir; su obra es una expresión política ante el momento histórico.

Para desarrollar *el concepto de lo político*, Schmitt considera necesario hacer una distinción fundamental que utilizará a lo largo de su trabajo: amigo y enemigo como figuras centrales en el concepto de política. Con base en estas figuras hacer la distinción: si encuentras a un amigo, compartes y confías; sin embargo, si tienes a un enemigo, estas a la defensiva pues sabes que aquel querrá atacarte, destruirte y por tanto te previenes ante ello.

La específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de *amigo* [*Freund*] y *enemigo* [*Feind*]. Ella ofrece una definición conceptual, es decir un criterio, no una definición exhaustiva o una explicación del contenido. (Schmitt, 1984: 23)

Con base en la distinción amigo-enemigo, para Schmitt es como la política surge. Esta distinción permite esclarecer la intensidad de la relación de asociación respecto a las sociedades. Mientras la intensidad de la relación sea más profunda al interior del Estado,

mientras más compromisos compartan, mientras mayor identificados se encuentren los ciudadanos unos con otros, entonces se dirá de ellos que son amigos. En tanto exista una fuerte disociación de creencias, valores, actitudes o formas de vida se encuentren, entonces se encuentra al enemigo. Esta relación se da también en sentido existencial, es decir, en cuanto se pertenezca a un territorio delimitado o se tenga un mayor grado de pertenencia a cierta comunidad. Es decir, bajo este parámetro existencial puede afirmarse quién es amigo y quién enemigo. Así, para Schmitt, la *participación* y la *presencia existencial* al interior del sistema que rige lo social será lo que determine y establezca el criterio para decidir quién es amigo o enemigo.

Considerar a alguien amigo o enemigo no puede partir de criterios particulares, parte de una concepción pública de amistad o enemistad. El enemigo solamente puede ser público, confrontado a un grupo social, no simplemente regido por intereses personales o de personas individuales. Es un enfrentamiento público por la distinción:

El enemigo es simplemente el otro, el extranjero [*der Fremde*] y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido particularmente intensivo, algo otro o extranjero, de modo que, en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero “descomprometido” y por eso “imparcial”. (Schmitt, 1984: 23)

En tanto exista la posibilidad de que el enemigo atente contra la afirmación del modo de vida particular de los amigos y en tanto sea necesaria su unidad para combatir el daño que el enemigo pueda generar, alterando, transformando o violentando el modo de vida de los amigos, es necesario mostrar la unidad de los amigos para defenderse contra el enemigo. La unidad de los amigos se conforma por el conocimiento y comprensión correcta del sistema de vida de los amigos, misma que se da a través de la participación y presencia existencial en comunidad.

Para Schmitt, la relación que se sustenta al interior de una comunidad no es política puesto que los intereses han sido neutralizados y garantizados de forma que no exista una pugna interna por situaciones concretas. Por ello, lo político se considera como una relación

con el exterior, con otros Estados, la relación política se encuentra en las relaciones internacionales.

La equivalencia “político”=“político=partidario” es posible desde el momento en que la idea de una unidad política (el “estado”) abarcante de todo y en condiciones de relativizar a todos los partidos políticos en su interior y en su conflictividad, pierde su fuerza, y como consecuencia de ello las contraposiciones internas al estado adquieren mayor intensidad que la común contraposición de política exterior en el enfrentamiento con otro estado. (Schmitt, 1984: 29)

Schmitt considera que un Estado se muestra debilitado en tanto la política debe ejercerla al interior, pues ha perdido la unidad política interna y descuida los asuntos externos, permitiendo así la potencial intervención del enemigo en el Estado. Por ello es que se distingue entre la guerra civil, misma que se encuentra al interior de un estado y muestra su total debilitamiento; y la guerra en general, que es la lucha de un Estado sobre otro, es decir, una lucha externa. En este sentido, Schmitt señala que para que lo político tenga lugar es necesaria la latente presencia y reconocimiento del enemigo y por lo tanto se encuentra latente la guerra como lucha, como eliminación física del enemigo. Schmitt señala que “Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren significado real por el hecho de que se refieren en modo específico a la posibilidad real de la eliminación física.” (Schmitt, 1984: 30) Es por ello que el concepto de lo político, para el pensador alemán, sólo puede aparecer con base en la intensidad de las relaciones que determinan la amistad de la enemistad, no en ámbitos particulares del sistema del Estado, como el económico, el educativo o el social, pues estos no se refieren a la eliminación existencial de un enemigo, sino a conflictos de otra índole. Para Schmitt, lo político también parte de una estrategia que contempla la distinción entre amigos y enemigos. En este sentido, los amigos estarán conformados por la unidad política que constituye su soberanía, pero la distinción más importante ha de hacerse en caso de que surja el conflicto y se mida la fortaleza de la unidad con respecto a la disociación.

Schmitt declara que al Estado le corresponde determinar quiénes son sus amigos y enemigos con base en los criterios que ya antes hemos mencionado. Se guarda el derecho

de declarar la guerra y de determinar quién es el enemigo interno, es decir quién atenta en contra de la unidad política del Estado. En esta declaración de enemistad puede combatirse en la guerra, con medios legales o sin ellos. Al registrarse la guerra por medios legales que implican el reconocimiento de la constitución; o por medios ajenos a ella, que impliquen el uso de las armas.

En todo caso es siempre, por eso, el reagrupamiento humano *decisivo*, y como consecuencia de ello la unidad política, todas las veces que existe, es la unidad decisiva y “soberana” en el sentido de la decisión sobre el caso decisivo, aun cuando éste sea el caso de excepción, por la necesidad lógica debe corresponderle siempre a ella. (Schmitt, 1984: 35)

Aquí es donde finalmente encontramos en el trabajo de este pensador alemán el reconocimiento de la situación en la que el Soberano ejerce una acción sobre la cuestión política. En primer lugar, reconociendo que el Estado como tal no está por sí mismo constituido, como anteriormente mencionábamos. Es el caso entonces que el Estado se rige por una autoridad que ejerce su respectivo poder y le da validez a su mandato. Es el Soberano quien detenta las decisiones sobre las cuestiones del Estado; es en la figura del soberano, pues se había mencionado también que él tiene la autoridad por ser el porta voz de la unidad política que se conforma por la comunidad. Es en este sentido cuando en la obra de Schmitt se habla de la *decisión del Estado*, donde la decisión del soberano determina las relaciones políticas y, según la cita anterior, en su soberana decisión se expresa la unidad política de un Estado.

Podemos identificar la decisión del Soberano como intervención directa y determinante en varios aspectos de la vida política, tales como la determinación del derecho, la suspensión de la normatividad emanada de la constitución, la determinación de la relación política en tanto amigos y enemigos, etc. De la decisión del Soberano dependen muchos elementos constitutivos del Estado, de ahí que sea ésta el elemento fundamental al interior de la teoría política.

Según la definición de Schmitt, el poder constituyente es la «voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la decisión total concreta sobre el modo y forma de la propia existencia política». (Kaufmann: 1999, 167)

El sujeto de decisión, es pues el Soberano. En la unidad política que representa, es decir, en su ser político, el Soberano adquiere esta legitimidad. En este sentido, la autoridad de la decisión del soberano se encuentra en sí mismo, en las decisiones que de él emanan como poder constituyente al interior del Estado. “Todo lo que dentro del Reich alemán hay de legalidad y normatividad, vale solamente sobre la base, y solamente en el marco de estas decisiones.” (Schmitt, 1982: 48)

Además, para Schmitt el Soberano el ejercicio de la decisión da cuenta de su existencia, de su legitimidad, fuerza y poder adquirido por la identificación a la que ha logrado llevar a la sociedad. El soberano es el representante máximo al interior del Estado total, y con su establecimiento se ha logrado esa identidad. La decisión es una contundente expresión de su existencia y su función para el establecimiento del orden y bienestar en el interior del Estado.

El tema del soberano tiene entonces un papel muy importante dentro de la filosofía moderna, porque en su decisión se encuentra la ejecución, organización y administración de las normas y relaciones sociales al interior del Estado. En este sentido la teoría del Estado en la filosofía política moderna siempre mantiene el énfasis en el poder del soberano, sus características, su importancia y trascendencia en la configuración del sistema. Así como para Schmitt, desde Hobbes y hasta Weber, el soberano es un líder que tiene en su poder el dominio de las decisiones, las relaciones, acuerdos y acciones al interior de un Estado.

Thomas Hobbes por ejemplo, nos dice que el estado natural el hombre es un ser lleno de deseos, de poder, envidia, ambición, ira, odio y demás pasiones que generalmente dominan la racionalidad de los individuos. Por ello, la historia de la vida humana es la de una serie incesante de conflictos, donde el hombre en su estado natural vive en una guerra todos contra todos. De esta forma la guerra se encuentra potencialmente entre los hombres, se da cuando dos o más individuos se enfocan a un mismo objeto de deseo; por lo que la guerra trae consigo sentimientos de competencia y desconfianza. En el Estado que Hobbes defiende, el deber básico de los ciudadanos es la obediencia y su consecuencia es la

búsqueda de protección. Una de las condiciones del hombre para evitar ese estado perpetuo de guerra y evitar la muerte es buscar establecer la paz y la defensa de cada uno de los participantes en un pacto.

Y en ello consiste la esencia del Estado que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que puede utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común.* El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que lo rodean es súbdito suyo. (Hobbes, 2006: 141)

Ante ello, el gobierno que Hobbes propone se sostiene en el derecho absoluto de los reyes, representado por un Soberano. Su propuesta se funda en que, si bien el sistema parlamentario se conforma por varias personas, estas estarían en un constante estado de guerra porque ambicionarían el mismo objeto de deseo, lo que conduciría a la división y el conflicto y por ende la guerra. En contraparte, si los derechos se transfieren a una sola persona no habría deseos contrarios, por lo que el Estado estaría bien gobernado por el Monarca Absoluto. El Estado aparece como una totalidad indivisible que abarca el poder del soberano y la labor de los súbditos ante él, esa totalidad no puede ser cuestionada en lo interno o en lo externo, pues ello, conduciría el retorno del Estado de la naturaleza, al estado de perpetua guerra. El súbdito dentro de la totalidad del Estado tiene obligaciones y libertades que son limitadas de antemano por el poder soberano y estas de ninguna manera deben atentar contra ese poder.

Por su parte Max Weber no solamente establece las categorías que constituyen el marco categorial que representa un orden vigente que propone desarrollarse al infinito, sin cabida de transformación por la contundencia, afirmación y argumentación de sus categorías. Weber hace una descripción y desglose de los conceptos que se suponen en la estructuración de un sistema vigente. Habla sobre el poder, por ejemplo, como la imposición de una voluntad sobre otra voluntad ajena al interior de una relación social a pesar de cualquier resistencia que pudiera presentarse. De éste se deriva la dominación como la obediencia al mandato que en la mayor parte de los casos es producto del poder que se representa en el Estado, y aunque no siempre se representa por éste, es el poder de

dominación que se ejerce necesariamente sobre otro y que requiere de la disciplina necesaria de la voluntad de ese otro sujeto para someterse. (Cfr. Weber, 1974: Cap. 1 §16).

La dominación es para Weber el ejercicio de autoridad que se distingue de la manipulación o influencia sobre los sujetos, y la supone como válida en tanto se ha instituido como cuadro administrativo que representa el orden legítimo del sistema. La definición exacta de una asociación política para Weber:

Sólo se puede definir, por eso, el carácter político de una asociación por el *medio* –elevado en determinadas circunstancias al fin en sí- que sin serle exclusivo es ciertamente específico y para su esencia *indispensable: la coacción física...* Ciertamente también que el lenguaje corriente llama “asociaciones políticas”... a partidos y *clubs*, con pretensión de influir (*sin* violencia, según sus propias declaraciones) en la acción política de la asociación. Empero, debe separarse esta clase de acción social como “políticamente orientada”, de la auténtica *acción política* de la asociación. (Weber, 1974: Cap. 1 §16)

Esta relación de dominación, es para Weber el fundamento de cualquier asociación política, pues los sujetos se encuentran sometidos a una voluntad constituida en el Estado, como aquel cuadro administrativo que representa el orden vigente y que con el fin de salvaguardar su reproducción ejerce dominación sobre las múltiples voluntades que se encuentran sometidos a éste. Para Weber la asociación política se conforma en torno a un poder de dominación, representado en el estado, cuya definición se expresa de la siguiente forma:

“por estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente.” (Weber, 1974: Cap. 1 §16)

La constitución del Estado, tiene como máximo representante y ejecutor de la legítima dominación del poder al Señor o político que ejerce autoridad ante sus súbditos. Ya Max Weber menciona tres características que indistintamente de la situación en el tiempo y

espacio político le dan ese poder legítimo de autoridad. En primer lugar aquel que ha obtenido el poder por tradición, quien por herencia e historia asume el cargo. Habla también del político carismático, quien cuenta con el poder por tener una personalidad atractiva, cuenta con la confianza y representa un ejemplo para los ciudadanos. Y por último, el político asignado al cargo gracias a una serie de procedimientos racionalmente estructurados a través de la legalidad formal instituida y legalizada que lo nombran a un cargo legítimo. (Weber, 1974: Cap. III §2) Sin embargo, para Weber hay un tipo de dominación que es el más puro. Éste se ejerce por medio de un cuadro administrativo burocrático y por el dirigente, y sus atribuciones otorgadas por criterios de racionalidad incuestionables que garantizan la funcionalidad de sus supuestos:

La administración burocrática pura, o sea, la administración burocrático-monocrática, atendida al expediente, es a tenor de toda la experiencia la forma *más racional* de ejercerse una dominación; y lo es en los sentidos siguientes: en precisión, continuidad, disciplina, rigor y confianza; calculabilidad, por tanto, para el soberano y los interesados; intensidad y extensión en el servicio; aplicabilidad formalmente universal a toda suerte de tareas; y susceptibilidad *técnica* de perfección para alcanzar el óptimo en sus resultados. (Weber, 1974: Cap. III §5)

El Estado, entonces para Weber se constituye por una normatividad legal que guía las diversas actividades en su interior, incluyendo aquellas a las que se refiere su cuadro administrativo y cuya validez se pretende tanto al interior de su aparato burocrático, como sobre los dominados por su gobierno.

Lo que anteriormente hemos expuesto es simplemente algunas de las características y posturas más destacadas del pensamiento moderno. Indistintamente de que sea legítimo o legal el poder que se constituye en el Estado, se han considerado varias de las afirmaciones teóricas anteriores como verdaderas dada la fuerza y contundencia de sus argumentos, y puesto que estas afirmaciones son expresadas con tanta contundencia como verdaderas, se universalizan afirmándose como la única forma reconocida y válida del ejercicio político, señalando que bajo sus principios son los más adecuados en la organización y estructura

institucional de un estado. La imposición y verticalidad de las decisiones políticas son el modo de ejercer la política en las posturas definidas con anterioridad. Estas prácticas son lo que determina la permanencia del sistema de dominación, configurando históricamente en el imaginario social la figura del político como aquella persona privilegiada, dotada de ciertas capacidades y habilidades no comunes, no aptas ni propias de todos los seres humanos, sino de ciertos sujetos en particular que por ciertas cualidades pueden dirigir y tomar las decisiones para que la sociedad a la que representan tenga las mejores condiciones de vida. Así, el ejercicio político se ha desarrollado imperantemente como una labor que ha escondido poco a poco su fin original, exhibiéndose con una gran máscara de bondad que detrás esconde corrupción, injusticia y sometimiento. Nuestra orientación a partir del conocimiento generar de estos supuestos es contrastarlos críticamente con la posición ético-crítica que Paulo Freire defiende y representa a través de su obra, pues su argumentación y definición categorial constituye una forma de pensamiento completamente opuesta, con categorías distintas y partiendo de conceptos quizá semejantes pero destacando que las categorías críticas son diferentes por tener un contenido que refleja compromiso ético y responsabilidad material.

I.II. Sobre la filosofía política del Estado neoliberal

La organización política de una sociedad es un artificio que se produce racionalmente para organizar y regular el trabajo diferenciado del mismo. En el caso de la política moderna-occidental esta organización política se ha expresado en la idea y concepto de Estado, el cual supone una población que comparte una cultura y una estructura social común, limitada territorialmente. Como producto del pacto social, explícito o implícito que se produce en el Estado, es necesaria una ley que sea el producto de un proceso de consenso entre los ciudadanos y los gobernantes y que es una herramienta política que regula la actividad de la población. Junto con la idea de Estado, vista en un propio concepto, se acepta la idea de una organización política que supone ya un cierto grado de dominación y coerción hacia los ciudadanos libres, así como una idea de la política como dominación.

Este es un rasgo que, por ejemplo, la historia mundial y crítica de la política de la liberación muestra sobre el sistema político propio de la modernidad.

El Estado moderno es la organización política que comienza a adoptarse en los países coloniales del siglo XVII y XVIII de Europa, y posteriormente se propagará en los países que se liberan y que al dejar de ser colonias comienzan a adoptar una organización estatal moderna. Desde esta sucinta caracterización del Estado podemos afirmar que el Estado es la organización política característica de la modernidad occidental, la cual ya tiene presupuestos políticos de dominación, reflejados conceptos como el de Estado (Weber), política (Schmitt), representante (Hobbes), ley (Locke), por mencionar algunos.

En el desarrollo de la modernidad, sin embargo, se presentaron críticas explícitas o implícitas a la organización estatal; se presentaron desde posiciones que afirmaban un poder regulador de las condiciones reales al margen del Estado, como fue Adam Smith con el planteamiento de la “mano invisible”, o bien la idea de una superación del Estado en una organización espontánea entre voluntades libres, como fueron las críticas de Bakunin; la economía política de Marx es una crítica que se centraba en mostrar que el Estado era necesario para que se pudieran producir las condiciones de posibilidad económicas para la producción y desarrollo del capital (plusvalor acumulado), como por ejemplo la regulación y la protección de la propiedad privada, valor económico fundamental del capitalismo. Estas críticas al Estado moderno, en el futuro trascendieron políticamente: Marx fue fuente de inspiración del sistema socialista y el comunista; Adam Smith no sólo contribuyó considerablemente al desarrollo técnico del capitalismo, sino que sus mismos argumentos serán retomados con seriedad y una radicalidad inédita en el sistema neoliberal y el anarquismo logró expresiones políticas importantes en grupos que se rebelaron frente a los Estados nacionales.

En la actualidad la filosofía político-económica que funda al neoliberalismo se encuentra expresada en teóricos como Friedrich Hayek, el ya mencionado Adam Smith y más adelante, como gran representante de la escuela de Chicago Milton Friedman, quien sentó las bases para una fundamentación de la economía centrada en la libertad del mercado. Queremos, ahora, hacer referencia a los aspectos más generales pero importantes de su obra, puesto que ésta representa el sustento teórico que el Estado neoliberal como

sistema político económico tiene. En este sentido, el neoliberalismo subsume los principios y categorías que se han estructurado bajo la teoría de estos economistas que en su trabajo teórico se dedicaron a fundamentar exhaustivamente el argumento neoliberal que se hace evidente en la mayor parte de los Estados en la actualidad.

Milton Friedman parte de la libertad como el concepto fundamental de su teoría, pues es dicho concepto el que orienta el desarrollo del sistema económico. En este sentido, la libertad orienta las relaciones sociales, educativas, económicas, políticas, etc. Como sistema de libertad, su fin está dirigido a generar y garantizar ofrecer las mejores y mayores posibilidades de desarrollo de los individuos en lo que se refiere al acceso de bienes y servicios, educación, trabajo, salud, cultura, etc. pero refiriéndose a ésta como la libertad de mercado. El poder del mercado reside en que éste tiene un desarrollo natural que tiende al óptimo desarrollo de las relaciones en su interior, es decir, al equilibrio, enmarcado por una especie de origen natural de las relaciones de mercado que él identifica como la *cooperación por medio del trabajo voluntario*. Es decir, para Milton Friedman el mercado no funciona por la intervención de un líder o guía del sistema, sino que este tipo de cooperación se identifican e interpretan las necesidades, produciendo los bienes y servicios necesarios por inercia. Dicho concepto de intercambio voluntario fue retomado del trabajo de Adam Smith en *La riqueza de las naciones* cuando éste afirma que el intercambio funciona por la conveniencia del interés personal, pues en el momento en que éste intercambio no beneficie a una de las partes, éste no puede ser posible. En el sistema de mercado, esta conveniencia se media en las relaciones entre individuos a través del sistema de precios que a su vez propicia las condiciones para el desarrollo del libre mercado.

El mérito de Adam Smith consistió en reconocer que los precios que se establecían en las relaciones voluntarias entre compradores y vendedores –para abreviar, en un mercado libre- podían coordinar la actividad de millones de personas, buscando cada una de ellas su propio interés, de tal modo que todas se beneficiasen. (Friedman, 1983: 31)

Sin embargo, según Friedman, el desarrollo natural del libre mercado se ve coartado por la intervención del Estado, que interfiere sistemáticamente en su funcionamiento e impide la tendencia natural de éste hacia el equilibrio.

Según Friedman, el mercado libre surgió por un desenvolvimiento histórico natural de las relaciones de intercambio voluntario que a su vez dieron paso a descubrimientos científicos, sistemas económicos, políticos, etc. surgió porque así estaba marcada su tendencia natural, de ahí que la libertad de mercado sea fundamental para pretender que el fin implícito en sus políticas llegue a desarrollarse plenamente por inercia. De esta forma el Estado, en su afán de intervenir en el mercado, lo que provoca es que su desarrollo óptimo se lleve a cabo y en tanto lo manipula, genera injusticias indeseables en el mercado libre. Friedman, respaldándose en Adam Smith, quien deja clara la distinción entre las funciones del mercado y del Estado cuando afirma que:

[En el mercado] Se deja a todos, mientras no violen las leyes de la justicia, en libertad perfecta para buscar la consecución de sus intereses a su propia manera y entrar con su actividad y su capital en competencia con la actividad y el capital de los demás hombres o categorías sociales ... De acuerdo con este sistema de libertad natural, el soberano (mayor representante del Estado) sólo tiene que atender a tres obligaciones... primera, la obligación de proteger a la sociedad de la violencia y de la invasión de otras sociedades independientes; la segunda, la obligación de proteger, hasta donde esto es posible, a cada uno de los miembros de la sociedad de la injusticia y de la opresión que puedan recibir los miembros de la misma, es decir, la obligación de establecer una exacta administración de la justicia; y tercera, la obligación de realizar y conservar determinadas obras públicas y determinadas instituciones públicas. (Friedman, 1983: 49-50)

Franz Hinkelammert hace un análisis crítico sobre el marco categorial del pensamiento neoliberal (Cfr. Hinkelammert, 2002) donde evidencia el argumento que genera desigualdad en el funcionamiento de este sistema, pues en el desarrollo de su argumentación identifica categorías que están dirigidas a legitimar el pensamiento de la sociedad burguesa. En este sentido, lo que Hinkelammert hace en su análisis es hacer evidente la naturaleza ilusoria de las categorías del pensamiento neoliberal, mismas que ha

utilizado para afirmarse con el pensamiento económico político verdadero por antonomasia. En este sentido, las decisiones políticas que se tomen al interior del Estado para el neoliberalismo deben estar siempre separadas de las relaciones propias del mercado.

En el marco de la ilusión trascendental que las categorías del pensamiento neoliberal tienen, se distingue una clara apuesta por la disolución del Estado, pues éste pensamiento tienen en el centro de la realidad empírica al mercado, que reconoce a la economía como única relación practica en la sociedad. En esta medida el neoliberalismo exige como condición de posibilidad política, la exclusión o eliminación de la intervención estatal con todo y sus instituciones para garantizar que éste sistema propicie las mejores condiciones de vida de sus ciudadanos. Por lo anterior, plantea el sometimiento de todas las funciones sociales a la meta del mercado, donde el Estado no tendría cabida, pues la competencia perfecta que genera precios libres y en estos se encuentra expresada la verdadera libertad; en el caso de que alguna otra institución pretenda intervenir en la decisiones políticas en nombre de la libertad, el neoliberalismo se posiciona por la defensa del mercado por sobre todas las cosas.

Así, [nos dice Hinkelammert] se niega cualquier libertad humana anterior a las relaciones mercantiles o anterior al mercado. Por lo tanto, se niega también cualquier ejercicio de la libertad en cuanto éste pueda entrar en conflicto con las leyes del mercado. Libertad es mercado y no puede haber intervención estatal en el mercado en nombre de la libertad. (Hinkelammert, 2001, 164)

El neoliberalismo afirma categóricamente que es el mercado quien debe organizar, determinar y administrar a la sociedad; son sus parámetros los que fijan el salario, el gasto, la producción y la venta a fin de rescatar al mercado del caos; en su dominio se encuentran las leyes, los derechos y obligaciones de la sociedad. Todo el sistema del mercado se organiza de tal forma que nada salga de su control en nombre de la libertad y lo que se produce es una función anti-intervencionista del Estado.

Este anti-intervencionismo necesita para ser posible, una alta concentración del poder en el Estado. Para poder destruir al Estado intervencionista, hace falta un nuevo poder estatal mayor, que sea capaz de acallar los reclamos de intervenciones estatales. Disminuyendo, por tanto, las intervenciones en el campo económico y social, suben más que proporcionalmente las actividades represivas estatales, los gastos en policía y ejército. La represión estatal libera, los gastos sociales esclavizan: ese es el nuevo Estado anti-intervencionista, que resulta ser en muchas partes simplemente un sistema policiaco. (Hinkelammert, 2002: 171)

El Estado al concentrar su poder en el anti-intervencionismo funge como institución represora que defiende sin más a la política neoliberal en todos los sentidos. El neoliberalismo es un pensamiento con pretensiones políticas totalitarias, que desconoce la vida concreta del hombre y que en nombre de la libertad pide su sacrificio constante por el futuro que nunca llega. Es la imposibilidad práctica del mercado perfecto considerada por los neoliberales como real, no ideal, no utópica. Es así como para este pensamiento cualquier lucha, sacrificio de la humanidad es válido para alcanzarlo, pero de ahí que se proyecte infinitamente la injusticia, la represión la sumisión, la pobreza, la muerte.

Siempre ocurre que, apareciendo la ideología del Estado mínimo, lo que aparece en realidad es el Estado máximo. En nombre del Estado mínimo viene el Estado máximo. (Hinkelammert, 2002: 72)

Considerar al mercado perfecto o la libertad de mercado como conceptos límite reales, posibles, concretamente realizables, en lugar de aceptarlos como postulados. El sistema neoliberal, en búsqueda de la realización irrealizable de la competencia perfecta, genera un Estado máximo y lo legítima, esperando día a día hasta el infinito, un Estado que no se realizará. El problema es que el neoliberalismo centra toda su argumentación en la negación de una realidad concreta, y con ello el contenido material de la vida humana principalmente. Al prescindir de esta realidad concreta cualquier realización práctica del modelo deviene en violencia y en última instancia muerte.

Desde Locke, el razonamiento burgués respondía a la justificación teórica del funcionamiento del Estado defendiendo una política centrada en la defensa de los intereses de unos cuantos.

La exposición que hicimos previamente, que nos habla sobre el funcionamiento del sistema político-económico neoliberal, es para evidenciar que los supuestos teóricos que estructuran el sistema económico político de los Estados en la actualidad tiene repercusiones importantes en la realidad actual. Una de ellas se relaciona directamente con lo político, puesto que en la medida en que el Estado acepta al sistema neoliberal como modelo económico, su administración tiene que responder a los intereses y condiciones que dicho sistema postula. En este sentido el mecanismo de su maquinaria, conformado por las diferentes instituciones que se encargan de administrar las actividades y servicios destinados a la sociedad en los diferentes ámbitos de acción como son el económico, el cultural, el educativo, entre otros, se permea de los supuestos básicos de este sistema, dándole así un funcionamiento integral. En este sentido, el Estado restringe su acción a solamente ciertos aspectos y la política en lugar de preocuparse por responder a las demandas sociales, su acción está dirigida propiciar las condiciones para que el mercado tenga libertad de desarrollarse independientemente de las consecuencias negativas que este desarrollo produzca.

Así, desde el liberalismo de Locke, el capitalismo de Smith y el neoliberalismo de Hayek, se encuentran las categorías filosóficas que delimitan argumentativamente cierto funcionamiento del Estado para justificar el funcionamiento de un sistema dirigido a garantizar el desarrollo de la clase burguesa.

I.III. La crítica a la filosofía política de la modernidad.

Hoy en día, el neoliberalismo ha encontrado los argumentos necesarios y suficientes para justificar sus prácticas a través del tiempo, consolidando y legitimando con mayor fuerza cada vez más el establecimiento de sus supuestos. Junto con ello, el desarrollo y administración de los Estados han adoptado la filosofía política que a los intereses

particulares más ha convenido. Lo que anteriormente hemos expuesto es tan sólo una parte del pensamiento económico y político por antonomasia, que ha servido a estos Estados para justificar la práctica política corrupta, violenta y que en última instancia genera la muerte a la sociedad. De ahí que es una responsabilidad política y socialmente ética evidenciar la perversidad de los supuestos que estas teorías defienden partiendo de las consecuencias negativas que en el ejercicio de lo político, la modernidad ha producido.

¿Por qué motivo partiríamos de esas consecuencias negativas? Si nosotros diéramos por verdaderas e irrefutables las afirmaciones cualquier teoría, en este caso particular, del concepto de lo político, tenderíamos a hacer una re-adaptación o aplicación de esos principios. Sin embargo, teniendo en cuenta los movimientos sociales, la situación de pobreza, injusticia, ilegalidad, corrupción, etc. nos damos cuenta de que los argumentos y categorías que sustentan el desarrollo de la realidad actual no cubren las demandas y necesidades de la sociedad. En este sentido, nos posicionamos ante éstas como críticos, afirmando que en el momento en que se produce una reacción de denuncia, inconformidad o queja directa en su funcionamiento es porque algo en éste funciona mal.

Ser conservador o crítico depende de un posicionamiento frente a algo, en este caso un posicionamiento ético frente a lo político. Si diéramos por hecho que la política debe estar apartada de lo económico y solamente dirigirse a la seguridad de los ciudadanos, tal como el neoliberalismo lo ha expuesto, entonces nuestra función sería poner todas las condiciones de posibilidad para que el mercado se desarrolle en plena libertad, apoyando la privatización de los servicios públicos, la extinción de los monopolios que se encuentran en manos del Estado, suprimiendo impuestos, educando para la capacitación en el trabajo, etc. Todas las acciones tendrían que estar destinadas a promover y desarrollar el correcto funcionamiento del neoliberalismo. Sin embargo, ser crítico implica una actitud distinta ante el objeto, una actitud de cuestionamiento y de observación en la que ya más adelante ahondaremos, pero que tiene que ver con la responsabilidad y la coherencia. No nos detendremos tanto en la cuestión crítica, pues es parte de nuestro segundo capítulo, pero baste decir por ahora que la posición crítica más allá de coincidir ciegamente con lo que se presenta, lo que se necesita en la crítica es ponerse los lentes del cuestionamiento, para

indagar sobre aquello que contradice a la teoría en sus principios internos, con lo que en la práctica se hace evidente.

Las teorías de la modernidad tienen una justificación para mostrarse como irrefutables, pues éstas tienen su origen y repercusión en países que se encuentran en la actualidad en un nivel de reconocimiento económico y social que los hace ser nombrados “países de primer mundo”, con seguridad interna, fortalecimiento del sistema económico, bienestar social, calidad educativa, etc. Este el criterio de países periféricos que no sólo retoman estos trabajos para estudiar, sino para adaptar los supuestos teóricos que exponen y defienden, y ponerlos a la práctica tal y como estos indican con el ingenuo objeto de alcanzar el desarrollo que estas potencias han obtenido hasta ahora.

El mejor ejemplo para mostrar lo que anteriormente hemos firmado es el discurso de George Bush, el Ex presidente que es uno de los que auto proclama a los Estados Unidos de Norteamérica representante de la libertad y democracia.

Desde un inicio, Estados Unidos y nuestros aliados han protegido a nuestra gente permaneciendo a la ofensiva. El enemigo sabe que hace mucho tiempo se acabaron los días de santuario cómodo, movimiento fácil, financiamiento seguro y libre flujo de comunicaciones. Para los terroristas, la vida nunca ha sido igual desde el 11 de septiembre. (...)

Cada éxito contra los terroristas es un recordatorio de las descomunales ambiciones de este enemigo. La maldad que inspiró y celebró el 11 de septiembre todavía ronda por el mundo. Y mientras éste sea el caso, Estados Unidos es todavía una nación en guerra.³

Su acción política se limitó a defender al Estado y sin lugar a dudas hace evidente que su posición parte del concepto de política que se encuentra en la filosofía política de Carl Schmitt, quien afirma (como anteriormente hemos expuesto) que: “[...] no se puede negar razonablemente que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos, y que esta oposición sigue estando en vigor, y está dada como posibilidad real para todo pueblo que exista políticamente.” (Schmitt, 2006: 58) El enemigo para Estados Unidos en ese entonces fue

³ Discurso del presidente George Bush sobre el Estado de la Unión, Pronunciado en el Congreso de los Estados Unidos Americanos, el 23 de enero de 2007. p. 6

Irak, antes fueron los países orientales, ahora son los inmigrantes y así seguirán encontrando las estrategias políticas de responder a la paranoia constante que han presentado, por décadas para defender su Estado.

Pero no solamente los representantes de Estado defienden y se encargan de reproducir este tipo de prácticas. En realidad, son los llamados intelectuales, quienes se encargan de estructurar toda la argumentación que se necesita para consolidar la política que se practica. De ahí la importancia de pensar en la filosofía política no solamente como teórica, sino con las implicaciones prácticas que tiene. En este sentido, implícitamente podemos observar cómo en los congresos y encuentros que se llevan a cabo para discutir y debatir temas sobre lo político también se encuentra el pensamiento de dominación.

Así, por ejemplo el 20 de abril de 2010, Daniel Zovatto, director regional del Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA)⁴ expuso una recomendación con respecto al gobierno mexicano en una conferencia sobre Democracia y sistema electoral, donde afirma que:

‘México tiene un sistema presidencial y el Ejecutivo está obligado a gobernar sin mayorías, lo cual le da poco margen de acción.’... En su exposición pidió a los actores políticos entender la trascendencia de gobiernos de coalición para conseguir mayorías que den gobernabilidad a los regímenes.⁵

Respecto a este ejemplo, el representante de un organismo instituido y reconocido como organización con ‘autoridad’ en el ámbito de lo político, como lo es IDEA, hace una recomendación a un país como México, sin tomar en cuenta la historia, problemáticas presentes, situación social actual que se vive, etc., lo que hace es simplemente a partir de los estudios y debates generados desde la academia con respecto a los países en desarrollo, proponer ciertas estrategias y estructuras que responden a características aceptadas ‘mundialmente’ como estrategias políticas. Estas estrategias se delimitan y ‘consensuan’

⁴ El Instituto Internacional para la Democracia y Asistencia Electoral (IDEA, por sus siglas en inglés) es una organización intergubernamental que soporta la democracia sustentable alrededor del mundo. La idea internacional de esta organización es soportar el cambio de la democracia sustentable proveyendo conocimiento comparativo y asistencia en la reforma democrática, e influenciando políticas y políticos. Establecido en Suecia, tiene oficinas en África, Asia y América Latina. En: <http://www.idea.int/>

⁵ Davila, Israel (corresponsal). “México debe aprobar una reforma política que dé más poder al presidente”. En: la jornada, sección: política, 21 de abril de 2010

desde el ámbito académico, hasta en reuniones convocadas por las organizaciones internacionales.

La recomendación que se hace al Estado mexicano, sigue cierta lógica que coincide en gran medida con lo que Thomas Hobbes destaca en la justificación del gobierno total por parte del soberano. Coinciden en la medida en que la recomendación se dirige a hacer evidente que un gobierno, cualquiera que éste sea, no podrá gobernar eficiente y efectivamente si hay poderes que coarten su poder de decisión y ejecución, simplemente por la falta de afinidad en las propuestas. Es por ello, que dar un mayor poder al ‘presidente’ a través de la unión y las alianzas entre partidos, y de estos con el presidente, llevará, según el representante de IDEA, a un mejor resultado de la administración gubernamental. Hobbes por su parte nos dice:

El único camino para erigir semejante poder común capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles tal suerte que por su propia actividad y sus frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. (Hobbes, 2006: 138)

Si el poder está en una persona, si lleva a cabo una decisión ¿cómo saber si ésta no va en favor de unos, pero a su vez desfavorece a otros? ¿Cómo normar o evaluar las decisiones, los decretos, las acciones que se toman, sin una participación constante en los asuntos públicos?

En la exposición anterior hemos expuesto solamente algunos de los argumentos que se han engarzado a través del tiempo para justificar la práctica política moderna que en última instancia ha producido graves consecuencias negativas sentidas y vividas corporalmente por la sociedad. Lo público es compartido, común, comunitario; la política no puede desentenderse de ello, pues su ejercicio implica decisiones particulares, pero que repercuten en la sociedad.

La política no es corrupción, ni todos los adjetivos negativos que vienen a nuestra mente cuando hablamos de ello. Por el contrario, la organización de las personas en torno a

la administración de las múltiples actividades y necesidades que requieren es de suma importancia, el problema está en señalar cómo lo hacen y bajo qué principios o criterios actúan. Lo que sucede es que las sociedades dominantes han hecho un uso desmedido del poder generando situaciones, problemáticas y consecuencias que llevan a la muerte en última instancia; el uso excesivo del poder desvirtúa entonces el ejercicio político, denigrándolo hasta decir que ésta es una profesión de maleantes astutos.

De aquí en adelante el punto central para nosotros es partir de otro concepto de política, de protagonistas con funciones, decisiones e intervención constante en lo político. Si para ser político la filosofía política tradicional afirma que es necesario ser económicamente libre, como John Locke (Locke, 1980) lo afirma, en la política de la liberación el protagonista de lo político será cualquier sujeto, persona, particular en la sociedad. Todos a través de la participación son sujetos de participación política.

CAPITULO II

Las categorías filosófico políticas implícitas en el pensamiento de Paulo Freire

*Mi sensibilidad herida hace más aún que dejarme
horrorizado y ofendido como persona:
me deja indignado y me empuja
hacia la lucha política en el sentido de
la transformación radical de esta sociedad injusta.*
(Freire, 1997: 34)

Hasta ahora hablamos en general de los supuestos filosóficos que los sistemas políticos modernos han aplicado tal cual en sistemas políticos actuales, pero con tendencia neoliberal. Lo que ahora intentaremos es hacer referencia a las categorías que fundamentan en última instancia la dominación, la violencia e injusticia que se produce en muchos sistemas que se fundan bajo estos principios. Partiremos del posicionamiento ético crítico⁶ que Paulo Freire asume frente a estas teorías, develaremos su postura, y resaltaremos los cinco principios políticos que hemos identificado en su proyecto político pedagógico con el fin de mostrar con claridad los presupuestos filosóficos que en estos se encierran.

Como ya antes habíamos mencionado, Paulo Freire parte de la crítica a la pedagogía bancaria que en su dinámica esconde una dinámica de imposición y dominación, donde no existen un espacio de interacción social entre profesores y alumnos, en concreto se trata de una educación impositiva que a largo plazo produce y reproduce violencia, según muestra

⁶ En Freire como en Marx, “Hay una primacía absoluta de la relación persona-persona”, práctica (de praxis en griego) o ‘ética’. Ésta relación ética se expresa en el aspecto político de su proyecto pedagógico, mismo que más adelante explicaremos con más detalle.

en su estudio Paulo Freire. Nosotros vamos a exponer la categorización ético, democrática y de concientización que con una finalidad política desarrolla Freire. En este sentido, la orientación de la práctica educativa freiriana pretende sustituir la violencia por el diálogo y acuerdo; evidenciar la primacía de lo material; exponer el desarrollo del consenso y explicar la cuestión de la intersubjetividad.

II.I La filosofía política ética-crítica

Hemos mostrado a grandes rasgos la argumentación teórica de la filosofía política moderna, cuyas categorías han servido para justificar el desarrollo, administración y práctica política de dominación, empoderamiento, opresión e injusticia. El marco categorial que va desde el pensamiento económico neoliberal, que aunque se trata de una corriente económica tiene implicaciones políticas importantes, hasta el propiamente político.

Lo anterior demuestra que en todo trabajo académico, teórico de pensamiento o reflexión teórica se encuentra implícita cierta ideología que determina la dirección del proyecto. Esta ideología se construye con base en una reflexión sobre la realidad que se racionaliza teóricamente y funciona como un concepto límite trascendental⁷ o utopía, que Hinkelammert se explica así:

Toda teoría social, o acerca de la sociedad, aunque no lo formule explícitamente siempre presupone una idea, noción, o concepción, de lo que sea o debiera ser la sociedad, la humanidad, la vida en general y el universo todo. Pues bien, esta idea, noción, o concepción del todo, funciona siempre como pre-sub-puesto [anterior] de todo quehacer sea científico o no, pero especialmente en las formulaciones racionales con pretensión de cientificidad, porque articulan a la totalidad social, la cual se convierte en posibilidad de punto de partida de la teoría.⁸

⁷ Explicaremos concisa y brevemente la idea que expone Fran Hinkelammert sobre el marco epistemológico que utiliza en su libro *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*. Este marco epistemológico nos sirve como metodología de investigación al revisar los textos, analizándolos siempre con una pretensión ética. El estudio sobre este tema en Hinkelammert, lo explica más a detalle Juan José Bautista en el Libro: *Hacia una crítica del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*.

⁸ Bautista, Hacia una crítica..., 184, 185.

En este sentido, la construcción teórica al interior de la formulación de todo sistema supone un modo de ser, enmarcado por el concepto límite trascendental que le da sentido de ser; así mismo, esta concepción da por hecho que todo lo que surja al interior de dicho sistema debe ser tal cual el mismo concepto límite lo afirme. Así, Hinkelammert considera que la utopía se constituye como una ideología construida racionalmente sobre la forma que debe ser la realidad y el problema se centra en el punto desde el cual se le hace la crítica a éste sistema, si posicionados al interior del marco utópico del sistema o desde fuera de éste. El análisis al interior de la teoría hace uso de la lógica formal, cuya pertinencia gira en torno a la coherencia interna de sus argumentos y que Hinkelammert denomina como tautológica⁹ en tanto hace referencia a sí misma para afirmarse. Por otra parte, la lógica dialéctica no solamente toma conciencia de la teoría misma y su lógica interna, sino que se enfrenta con la realidad y a partir de las condiciones de factibilidad de la teoría en la realidad evaluar su pertinencia.

El pensamiento crítico para Hinkelammert consiste en tomar conciencia del concepto límite de toda construcción teórica de los diferentes sistemas, consiste en quitar el velo que cubre la construcción utópica que produce la dominación, exclusión e injusticia y evaluarlas con respecto a las contradicciones fácticas que se viven en la realidad. Porque en la medida en que se considera que el modelo trascendental está al margen del pensamiento solamente guiando al sistema no hay criticidad; la crítica comienza al tomar conciencia de que la realidad está inmersa en el despliegue de la utopía y en cuanto se tome conciencia de la contradicción material que ésta tiene con respecto a la realidad, las deducciones que de éste análisis devengan serán críticas porque estarán evaluadas a partir de la realidad misma y no de las utopías.

⁹ Hinkelammert llama tautología a la teoría sin contradicciones; el criterio de verdad y validez en cualquier interpretación teórica se encuentra en la modernidad al interior de sus mismos parámetros. En este sentido, una teoría es verdadera, siempre y cuando no presente contradicciones lógicas formales. En palabras de Hinkelammert: “teoría, por lo tanto, tiene una significación específica que la distingue de la tautología. Una teoría que fundamentalmente no es falsificable en relación con la verdad, es una tautología. La tautología desvaloriza la teoría... La tautología... es un pensamiento referido a la realidad, pero inmune a cualquier intento de falsificación” En: Hinkelammert, Franz. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Paidós, 1970. p.171.

Freire es un pensador ético¹⁰crítico en la pedagogía porque al analizar el funcionamiento de la escuela bancaria descubrió el sentido intrínseco que funcionaba como utopía al interior de su estructura, lo cual se demuestra cuando afirma citando a Simone de Beauvoir: “*Na verdade, o que pretendem os opressores ‘é transformar a mentalidade dos oprimidos e não a situação que os oprime’, e isto para que, melhor adaptando-os a esta situação, melhor os dominem.*” (Freire, 2005: 69) Paulo Freire descubrió la finalidad perversa de la educación tradicional, o la que él llama *pedagogía bancaria*. Nos basta por ahora decir que en contraste con ésta el proyecto freiriano se distingue porque el tipo de educación que propone no pertenece como institución al sistema vigente. Al identificar el concepto trascendental de la pedagogía del sistema vigente, lo expone con el nombre de pedagogía bancaria y hace evidente las contradicciones y efectos negativos de su práctica en las situaciones de la realidad; de ahí, que Freire demuestre y denuncie que en la pedagogía bancaria sólo es prioritario transmitir los conocimientos que son válidos para sí mismo determinándose como tautológico.

Contrario a la pedagogía bancaria, Freire formula en la *Pedagogía do oprimido* una forma de educación que va más allá de ese modelo trascendental, que considera la realidad y los sujetos inmersos en ella como sujetos críticos de transformación por medio de la política. Su análisis es una pedagogía crítica porque desde los excluidos y oprimidos construye una forma de alfabetización no solamente simbólica, sino política, que va más allá de los supuestos que el sistema ha establecido. Freire denuncia el manejo de la educación como inequitativa y con una fuerte imposición ideológica teniendo siempre como referencia el manejo de lo político. Así lo expone:

Na medida em que esta visão “bancaria” anula o poder criador dos educandos ou minimiza, estimulando sua ingenuidade e não sua criticidade, satisfaz aos

¹⁰ Dussel expone aquí el concepto de ética hablando en torno al capital de Marx, por lo que lo utiliza en términos de trabajador: “Entendemos por “ética” la crítica trascendental de las “morales” (o de la moral), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto de un determinado “juicio”) de la dignidad absoluta, trascendental, “metafísica”, de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad como persona con libertad, con conciencia y espíritu... *ante festum* (como a priori ético absoluto o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta de un tipo –sea el que fuere- de relación de producción históricamente situada.” (Dussel, 1990: 431-432) Cabe destacar en este momento solamente el sentido crítico sobre la moral (o las morales) de la que Dussel nos habla, puesto que la ética de Freire se verá más adelante.

intereses dos opressores: para estes, o fundamental não é o desunadamento do mundo, a sua transformaça. O seu “humanitarsmo”, e não humanismo, está em preservar a situação de que são beneficiários e que lhes possibilita a manutenção de sua falsa generosidade... Por isto mesmo é que reagem, até instintivamente, contra qualquer tentativa de uma educação estimulante do pensar autêntico, que não se dexa emaranhaar pelas visões parciais da realidade, buscando sempre os nexos que prendem um ponto aoutro, ou um problema a outro.

Así pues en la obra de Freire que se construyó como oposición a los argumentos opresores del sistema vigente, se pueden distinguir los argumentos críticos materiales que tienen una base argumentativa bajo la cual su proyecto funciona como concepto límite trascendental.

Siguiendo a Hinkelammert, debemos aclarar que el problema no es que los modelos económicos, políticos o sociales tengan utopías, pues las instituciones siempre han tenido implícita o explícitamente utopías.¹¹ Hay instituciones que reconocen abiertamente tener utopías y son declaradas idealistas, pero hay instituciones que niegan rotundamente tener alguna y reclaman su desaparición, lo que directamente las evidencia de tener una utopía: la de una sociedad sin utopías. Ante ello, para Hinkelammert no se puede negar la existencia de la utopía, el verdadero problema está en la aplicación de la utopía a la realidad. De una u otra forma estos modelos utópicos se aplican de tal forma que pretenden llevarse a cabo literalmente en la realidad sin tomar en cuenta su situación o dinámica; es decir, adaptar la realidad al modelo utópico a fin de cumplirlo sin tomar en cuenta las consecuencias negativas que pueda causar en su realidad. Es por ello, que la propuesta de Hinkelammert no es negar o evadir la existencia de las utopías. Por una parte, es reconocer y hacer evidentes las utopías que sistemáticamente se han instituido para así hacer explícito su fin. De ahí que no es cuestión de negar su existencia, sino afirmarla pero aplicando un criterio de legitimidad: asegurar la vida real y concreta:

La vida real, por último, siempre es la vida del otro, que es la condición de mi propia vida. Por tanto, se trata sí de asegurar mi propia vida, pero sabiendo que no puedo lograrlo sin asegurar a la vez la vida del otro. Y si excluyo al otro,

¹¹ En esta obra, Hinkelammert hace un análisis sobre los diferentes modelos utópicos planteados a lo largo de la historia. Su trabajo es un referente obligado para ver su crítica epistemológica a los sistemas de pensamiento occidental: anarquista, soviético y conservador. (Hinkelammert, 2002).

destruyo, caigo en esa lógica y ética absoluta de las instituciones. Me entrego a ella y destruyo mi propia posibilidad de vivir. (Arntz, en: DEI, 2001. p. 70)

La política, entonces, cobra un sentido muy importante porque tiene que ver con la defensa de este principio, del principio material de la vida. En lo que respecta al ámbito político, el ejercicio constante de organización para la solución de problemas, la actitud necesaria para solucionar conflictos y la búsqueda por organizar del mejor modo la sociedad para el establecimiento de las instituciones que administren a la ciudad, tiene como trasfondo garantizar la vida humana. Según Dussel, la política surge de la tendencia originaria de los seres humanos hacia la «voluntad de vida». Nos dice Dussel: “La voluntad-de-vivir” es la esencia positiva, el contenido como fuerza, como potencia que puede mover, arrastrar. En su fundamento la *voluntad* nos empuja a evitar la muerte, a postergarla, a permanecer en la vida humana.” (Dussel, 2006a : 23)

El ser corporal humano en cuanto viviente pone los entes como sus mediaciones, como su objetivación en el mundo, como los momentos de su misma realización inalcanzable. La voluntad es exactamente el querer fundamental que puede (como *potentia*, *fuerza* o *poder*) unir como tendencia los dos polos de lo mismo: la vida que se es y la vida por venir. El mundo se abre entre esos dos extremos de la temporalidad viviente, y los entes pueblan el mundo como posibilidades para la vida. (Dussel, 2009: 49)

La voluntad-de-vida, nos dice Dussel, es la inercia que los seres humanos tienen hacia garantizar el desarrollo de su vida. Por ejemplo: cuando una persona hunde la cabeza de otra persona en una alberca, la reacción inmediata de esa persona sería defenderse, buscar cómo salir de esa situación que le impide respirar, que en lo inmediato lo podría privar de su vida. Esa inercia como voluntad de vida, nos dice Dussel, se presenta en todas los campos en donde los particulares se desenvuelven, pues buscan en cada uno de ellos los modos de crear las condiciones para desarrollar su vida, desde el momento de buscar alimento, organizándose para cazar una animal, hasta el momento en el que se acuerda con los compañeros de caza la cantidad de alimento a repartir. Todo este proceso es ya lo

político, pues no solamente se ocupa de la vida presente, sino se preocupa por la existencia futura y en esa medida relacionarse políticamente es lo adecuado.

Porque como hemos visto, siguiendo a Hinkelammert, el principio material subyace a todas las decisiones. Es el criterio que se vuelve fundamento, esencia de todas las actividades y decisiones que se toman al interior de una organización social y política. Pero no solamente en lo individual, sino en lo social; es decir, en el campo político se habla no solamente en lo privado, sino en lo público¹² puesto que el desarrollo de la vida de los otros es condición de posibilidad para que también el particular pueda poner las condiciones necesarias de vida propias. Buscar reproducir la vida implica entonces una estrategia y ésta es política.

Política en dos niveles: en el de la organización de la organización social (Estado) y a nivel interpersonal (factor democrático que implica el diálogo, la formulación de consensos y la intersubjetividad). Todo esto, en la política crítica, siempre con una honesta pretensión de justicia, que estaría representado en el aspecto ético de la política. Estos elementos generales forman parte de una construcción metodológica que se encuentra implícita en el pensamiento freiriano y a continuación trataremos de mostrar por qué.

Todo el trabajo que Paulo Freire desarrollo teórica y prácticamente en el transcurso de su vida estuvo pensado siempre en relación a una realidad social. Así, una primera parte de su trabajo, como ya hemos mencionado, se dedica hacer explícita la perversidad del sistema educativo que como parte de un sistema político, conduce a condiciones de pobreza, injusticia y desigualdad social. Enseguida su crítica conduce a una propuesta que en este caso se enfoca al ámbito educativo. No obstante para este objeto, Freire selecciona y aplica ciertas categorías tanto para llevar a cabo su lectura del mundo, como para llevar a cabo su propuesta y práctica educativa.

Como ya antes habíamos anunciado, Freire resuelve identificar las categorías sustanciales de toda propuesta educativa y sistema político que la enmarca; él está convencido que detrás de los supuestos que la estructuran existe una ideología supuesta.

¹² En el campo político, cuando se habla y distingue lo público de lo privado. Dussel nos dice: “Lo público... es la esfera en la que la subjetividad del sujeto «aparece», se «manifiesta» en los complejos escenarios de los teatros (también en el sentido de «representar»: como cuando el «actor» *representa* un papel) intersubjetivos en diversos «campos»... Por ello lo privado «descansa» de la tensión constante, inevitable y sin embargo auténtica (puede ser también inauténtica) del «actuar» en dichos teatros.” (Dussel, 2009:103).

“De ahí que jamás nos hayamos detenido en el estudio de métodos y técnicas de alfabetización de adultos en cuanto tales, y en cambio hayamos considerado esos métodos y técnicas como algo que está al servicio de (y en coherencia con) una determinada teoría del conocimiento puesta en práctica –la cual, a su vez, tiene que ser fiel a una determinada opción política.” (Freire, 1997: 35)

En cuanto esta opción política se haga explícita, con base en los principios ideológicos de esta estructura puede ser expuesto el funcionamiento perverso o con pretensión de justicia que ésta encierra. Su trabajo se dirigió entonces en parte a hacer evidentes las categorías que estructuran los sistemas de dominación y al mismo tiempo a dar una respuesta política educativa crítica para afrontarla con base en su propia vivencia, así como con la observación y análisis antropológico, social y político del mundo.

De lo anterior, que la opción política para Freire es crítica-ética y política. Crítica porque se posiciona desde fuera del marco categorial del pensamiento moderno que al interior de su estructura argumenta y justifica la pedagogía bancaria. Ética porque a través de una relación educativa, los sujetos se encuentran en un proceso de concientización¹³ que les permita darse cuenta de las verdaderas causas de desigualdad e injusticia y que éste en última instancia produzca una praxis política que lleve a la sociedad en su conjunto a un proceso de liberación. Así lo expone Freire:

Esa cuestión tiene que ver con una opción sustantivamente política y adjetivamente pedagógica, quiere decir que tu opción política se va a revestir de pedagogía para responder a ese problema. Si tienes una posición política reaccionaria no hay duda de que el papel del educador es el de enseñar y el del educando de ser enseñado; si tu opción política es una opción transformadora y si eres coherente con tu opción –porque ese es otro problema serio, que la gente tiene que ver, y es que a partir de la opción el educador tiene que luchar por alcanzar un límite razonable de coherencia entre el discurso sobre la opción y la práctica que viabiliza el sueño metido dentro de ella-, si es sustantivamente democrática, no renuncias a tu trabajo de educador, te afirmas en él y desafías al

¹³ En un apartado más adelante ahondaremos en el asunto, pero cabría mencionar en este momento que la concientización es también crítica. En este sentido el proyecto de Paulo Freire es un proyecto político pedagógico ético-crítico.

educando para que se asuma como sujeto del proceso de conocer.” (Freire, 1985: 57-58)

Para Paulo Freire el elemento implícito en toda educación es político y ético. Esto puede se expone en el transcurso de sus escritos, cuando menciona que toda educación es política por ser un proceso de aprendizaje que está dado por un determinado sistema, tanto por transmitir y reproducir la ideología del sistema dominante y paradigmas de reconocimiento social, como por ser quien tiene la decisión de elegir a aquellos quienes tendrán “la oportunidad” de recibir la educación que se le imparte al pueblo. Así lo identifica Freire al tratar asuntos de analfabetismo y, en su análisis crítico resalta que:

[...] o analfabetismo nem é uma «chaga», nem uma «erva daninha» a ser erradicada, nem tão-pouco uma enfermidade, mas uma das expressões concretas de uma realidade social injusta. Não é um problema estrictamente lingüístico nem exclusivamente pedagógico, metodológico, más político, como a alfabetização através da qual se pretende superá-lo. Proclamar a sua neutralidade, ingénuo ou astutamente, não afecta em nada a sua politicidade intrínseca. (Freire, 1977: 21)

Paulo Freire identifica en este fuerte problema educativo una justificación política y en su análisis hace evidente la certeza de que el origen de éste problema se encuentra ahí. De este modo no puede pasar desapercibido que la acción de dominación que produce las manifestaciones de desigualdad, pobreza e injusticia al interior de un sistema se encuentran sembradas a partir de concepción antropológica de los sujetos que son negados como particularidades históricas en la pedagogía bancaria, cuyo potencial político activo en el desarrollo y construcción de la historia se omite en el proyecto de pedagogía bancaria; por ende, al partir de esta negación los sistemas de gobierno pueden ejercer a voluntad cualquier decisión sobre aspectos económicos, sociales, ecológicos, culturales del pueblo, sin considerar a sujetos que integran el sistema.

Partiendo de una antropología distinta, en la educación para Freire, se toma en cuenta la naturaleza y capacidad racional de los seres humanos, la capacidad de acción y reflexión sobre los problemas sociales; sólo entonces es posible que no sólo algunos (los

que en la pedagogía bancaria se consideran más capaces), sino todos los sujetos tengan acceso al conocimiento y comprensión del mundo no a través de la lectura y escritura, sino de su propia interpretación, vivencia y participación del mismo sujeto con la realidad, ya que la lectura y escritura no son el medio para conocer al mundo, son una expresión del mundo que no puede ser comprendida por sí misma.

Neste sentido, mutios analfabetos e semianalfabetos, do ponto de vista lingüístico, são, porém, politicamente «letrados» muto mais do que certos letrados eruditos. E não há nisto neuhma razão de espanto. A prática política daqueles, a sua experiencia nos conflitos-no fundo a parteira real da consciencia- ensina-lhes o que os últimos não aprendem ou não conseguem aprender nos seus libros. (freire, 1977: 126, nota3)

La educación entonces, no solamente se evalúa partiendo de lo eficiente de su lectura, sino de la comprensión crítica del mundo, del nivel de compromiso y participación con la realidad.¹⁴ En este sentido, lo político no solamente se encuentra en el proceso de hacer posible el libre acceso a las herramientas y técnicas adecuadas para adquirir el conocimiento y comprensión de los símbolos y estructuras gramaticales que lo conforman, sino en el método de hacer posible que los sujetos tomen conciencia de la situación de opresión. La pedagogía para Paulo Freire no solamente se trata de una estructura gramatical o un razonamiento conceptual, se trata de una comprensión del mundo y de un enfrentamiento con el mundo a partir de la lectura. Es en este sentido que la educación que Freire propone políticamente activa.

¹⁴ Moacir Gadotti nos explica que la evaluación para Paulo Freire en los cursos de alfabetización que llevó a cabo no solamente se conformaba de la capacidad de lectura y escritura de los alumnos, sino del nivel de concientización política que estos tenían. Es el caso que si alguien tenía que ser evaluado se consideraba el aspecto gramatical y el aspecto político. Si una persona obtenía 3 puntos en gramática y 9 en política, entonces, la persona había cumplido con los fines de la alfabetización política. Si una persona obtenía 8 en gramática y 1 en política igualmente acreditaba el curso, pues los objetivos de alfabetización gramatical se habían cumplido. La persona que había sido alfabetizada gramaticalmente cumplía con los fines de leer y escribir correctamente; pero la persona alfabetizada políticamente, aún sin haber obtenido las habilidades básicas de lectura y escritura, por haber sido alfabetizado políticamente esto lo haría más consciente de la necesidad de aprehender estas herramientas para actuar políticamente y lo motivaría para continuar un proceso de aprendizaje a fin de desarrollar la habilidad de lectoescritura. Independientemente del compromiso político, para Freire no era una obligación que un educando terminara siendo consciente políticamente. Para Freire el proceso de concientización es autónomo, no impuesto; por ello la objetividad en la asignación de calificaciones. Así nos lo narra Moacir Gadotti en la entrevista que realizamos y que se encuentra en el anexo I.II del presente trabajo.

Sin embargo, queda la pregunta de por qué Paulo Freire considera la educación como política. Al responder Paulo hace explícito el objetivo de la lectura y escritura: decir algo sobre el mundo y dejarlo impreso para su difusión. Decir algo del mundo significa describirlo con palabras, hablar sobre él y con la escritura esa información puede expandirse y llegar a transmitirse a muchas otras personas, dialogar en el ejercicio de la lectura con ellas y realizar una reflexión propia de nuestra visión del mundo para poder desarrollarse en él. No obstante, la dinámica de los sistemas de dominación han oscurecido el verdadero objetivo de esta práctica y la han desvirtuado con una práctica educativa que impone perspectivas, interpretaciones y acciones sobre el mundo, lecturas que no reflejan un sentido de la realidad al lector y se construyen a partir de realidades ajenas y que por ende no tienen un sentido o relación directa con su realidad y frente a esta problemática es necesario para Freire plantear un proyecto de educación crítica:

O seu objectivo não é fazer a descrição de algo a ser memorizado. Pelo contrario, é problematizar situações. É necessário que os textos sejam em si um desafio, e como tal sejam tomados pelos educandos e pelo educador para que, dialogicamente, penetrem na sua compreensão. Daí que jamais devam converter-se em «catingas de ninar» que, em lugar de despertar a consciencia crítica, a adormecem... Haverá sempre oportunidades, nestes seminários, para estabelecerem as relações entre um trecho do texto em discussão e aspectos varios da realidade do «asentamiento». (D'Antola, 1989: 9)

El desafío del proyecto político pedagógico de Freire consiste precisamente en tomar conciencia de la situación de opresión y en el proceso de alfabetización dialogar sobre las problemáticas concretas de los particulares para poder denunciarlas por medio de dos herramientas: la palabra y la escritura. En este sentido, la educación tiene una connotación política en tanto se posiciona frente a la situación educativa, frente a los contenidos y los fines de ésta educación. De esta forma, Paulo Freire habla de que la educación siempre tiene en sí un fin político, y lo explica de la siguiente forma:

“A competencia maior é a que você gana na medida em que funda o saber do que você sabe fazer, na razão de ser dele mesmo. Quer dizer, você gana então um

maior rigor na aproximação da sua tarefa. Você se capacita técnica e cientificamente porque tem um domínio, um comando científico sobre a tarefa, sobre o que fazer. Uma das tarefas da educação que se preocupa com os direitos das classes trabalhadoras é como desenvolver capacitação científica e técnica para uma tarefa mais ajustada, sem jamais descuidar a compreensão política da própria tarefa. Por isso, acho não há nenhuma competência neutra, nem mesmo a que se dá ao nível do senso común. Quem é competente precisa saber que é competente em alguma coisa para fazê-la contra ou a favor de alguém.” (D’Antola, 1989: 10)

En este sentido, la opción política en la educación es en Paulo Freire ética crítica y este criterio determina la acción educativa, es la que orienta la ejecución de los principios. Freire entonces, propone una educación para la participación política incentivada por la concientización de los problemas sociales en los que los sujetos se encuentran. En este sentido, el énfasis y esperanza en Freire se determinan por la acción del sujeto, no por la educación en sí. Esta es la particularidad esencial de la educación política de Freire: incentivar la participación activa del sujeto ante su realidad para transformarla a fin de conseguir las mejores condiciones de vida para sí mismo y sus semejantes.

La oposición plena al sentido de formación del hombre que en el pensamiento de Freire se expone nos lleva a reflexionar sobre el cambio de paradigma en algunas de las categorías que han sido construidas de acuerdo a determinados paradigmas de teoría política y así llegamos a plantearnos el objetivo de identificar cuál el punto que diferencia a la filosofía política moderna de la filosofía política que se encuentra implícita en Freire. De ello que lo que en adelante nos corresponde es descubrir las formulaciones categoriales generales que constituyen el aspecto filosófico político de su obra, mismo que podemos encontrar supuesto en sus afirmaciones o aplicadas en su práctica pedagógica política.

II.I. Las categorías políticas freirianas

La observación y análisis de los procesos sociales motivaron a Paulo Freire a construir un proyecto que a simple vista se ha clasificado en el ámbito político y pedagógico pero que, como ya antes habíamos mencionado, implícitamente hace referencia a múltiples

disciplinas que le ayudaron a construir su proyecto dirigido a proponer algunas soluciones a las problemáticas que se enfrentaban en la vida cotidiana la sociedad.

A continuación pretendemos hacer explícitas las categorías y conceptos filosóficos que se exponen en el transcurso del proyecto pedagógico de la educación política que Paulo Freire realizó, puesto que éstas no pueden ser fácilmente identificadas. Pensamos que el resultado de que este cuerpo argumentativo que se encuentre supuesto en toda su obra es la causa principal por la que ésta genera un sinfín de reacciones radicales en posicionamientos contrarios, reflejados tanto en una completa aceptación y defensa de sus propuestas, así como con un prejuicio en torno a la radicalidad de éstos; pero también existen aquellos que descalifican su trabajo tachándolo de simplista, por recurrir a un lenguaje sencillo. Independientemente de la aceptación o distanciamiento que se asuma en el trabajo teórico de este pensador brasileño nosotros queremos reconocer y destacar la complejidad teórica que su trabajo encierra haciendo explícito el fundamento filosófico de su propuesta.

¿A qué llamamos categorías políticas? Para comprender lo que entendemos por categoría, nos referimos a Franz Hinkelammert, quien nos dice que:

La realidad social no es una realidad a secas, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas. Recién dentro de este marco los fenómenos llegan a tener sentido; y solamente podemos percibir los fenómenos a los cuales podemos dar cierto sentido. (Hinkelammert, 1977, Prefacio)

Las categorías son interpretativas y sirven para ordenar la realidad de una cierta manera estructurada en un marco categorial. . Para Hinkelammert el conjunto de esas categorías conforma al marco categorial que representa la abstracción de la realidad interpretada a partir de determinado sistema; un acontecimiento en la realidad, para Hinkelammert, se interpreta a partir del marco categorial del sistema vigente y a partir de éste tiene sentido o no dicho hecho. Dussel (Dussel, 1985: 51) nos dice que las categorías se construyen como parte de un proceso de abstracciones analíticas sobre la realidad que se vuelven parte del pensamiento y que se enuncian como conceptos para reproducir lo real. Parten de una

realidad concreta que se abstrae en el pensamiento y se construye la categoría con la cual será leída, interpretada y actuada la realidad.

De esta manera el orden de las categorías (aunque sea un orden teórico) reconstruye la realidad en un orden abstracto, surgiendo desde la misma realidad (no desde las ideas). Pero la realidad a la cual el orden de las categorías hace referencia es la totalidad concreta, con múltiples determinaciones, que es la moderna sociedad burguesa. (Dussel, 1985: 56)

En cuanto al campo educativo nos ayudamos de Moacir Gadotti, pues aunque él pasa desapercibido que las categorías son abstracciones de la realidad que le dan un sentido a la misma, nos sirve para mostrar cómo las categorías se leen a partir de un campo propiamente educativo. Para Gadotti, las categorías:

“São os conceitos mais gerais de uma ciência ou filosofia. Servem de orientação para o estudo ou de expressão lingüística em qualquer campo do saber. As categorias lógico-conceituais ou ético-políticas de um pensamento pedagógico servem para apreender o fenómeno educativo e explicá-lo, expressando uma filosofia da educação e uma teoria do conhecimento” (gadotti, 1989: 147)

Nos encontramos en el momento de identificar en el ámbito educativo algunas de las categorías filosófico políticas que son la estructura de su teoría. Éstas nos ayudarán a reflexionar sobre el planteamiento ético-crítico político que se formula al interior de su proyecto educativo para re-estructurar la forma de pensamiento respecto del marco categorial del pensamiento filosófico moderno. Así mismo debemos decir que comprender el sentido educativo no es una prioridad, sino una indicación a que da paso a la explicación filosófico-política que la fundamenta en la obra del autor que nos ocupa.

Nosotros identificamos solamente las categorías principales que se refieren al aspecto político porque son categorías primordiales que Freire utiliza a lo largo de su trabajo y son la base de todo el trabajo que propone, por lo que tienen una relevancia muy importante en la propuesta general de su proyecto.

Freire tiene también un pensamiento ideológico¹⁵ que se estructura partiendo de ciertas concepciones teóricas formuladas en su tiempo, particularmente en la época de los sesentas y que es el mismo que se encuentra implícito en la estructura de su propuesta. Es una base sobre la que se sustenta todo su pensamiento y práctica. Freire no alcanza a hacer explícita esta estructura teórica porque la prioridad en su momento era estructurar, construir y aplicar un método que ayudara a generar un cambio en la realidad que se reclamaba con urgencia. Por ende, implícitamente pueden encontrarse una gran cantidad de categorías que rescató de diferentes disciplinas tratando de configurar éste método político pedagógico, tal como fueron formuladas o reconstruidas a partir de los planteamientos que Freire consideró pertinente. La importancia de este aspecto se distingue en que la elección de esas categorías no fue un traslado de teoría a práctica, sino un rescate de su sentido general y transformación hacia un sentido crítico que Freire puso sobre esas categorías, distinguiendo su función específica desde y para una problemática acontecida en la realidad.

Sin embargo sería imposible desarrollar todas aquellas categorías que le sirvieron a Paulo Freire para la construcción de su propuesta, sobretodo destacando que el gran interés por la lectura no solamente filosófica sino económica, política, social y educativa que involucran en sí un aspecto político y de las cuales Freire tuvo una influencia significativa. De ahí que hemos destacado cinco categorías políticas principales para hablar sobre el trabajo de Paulo Freire, puesto que engloban y expresan en el sentido político más generalizado una parte de su pensamiento. Estas cinco categorías que son: el principio de la vida, la concientización, la intersubjetividad, la participación política y la democracia crítica, nos ofrecen líneas generales de comprensión del pensamiento filosófico político de Freire y son las que enseguida trataremos de elucidar.

¹⁵ Hacemos referencia al concepto de ideología que Franz Hinkelammert utiliza, donde nos dice que “Si empleamos el concepto de ideología hay que entenderlo en un sentido un poco más limitado de lo usual. Por lo común, ideología se usa en relación con fenómenos parciales y generales de la sociedad a la vez. En este sentido se habla de ideologías de personas, de ideologías de grupos (por ejemplo, ideologías de monopolios) e ideologías que se refieren a la sociedad como un todo. A nosotros nos interesa aquí sólo este último punto. En este sentido, pensamiento ideológico es un pensamiento que se refiere a la sociedad como totalidad y que la explica.... Definimos la ideología como el compromiso implícito o explícito con una estructura. En cuanto a la estructura que le corresponde a una ideología determinada, ésta tiene una función de estabilización. Esta función nunca puede desaparecer porque cualquier estructura es contradictoria y por lo tanto expuesta al peligro de la pérdida de su estabilidad. Pero como estructura contradictoria o conflictiva cualquier estructura tiene el destino de ser superada.” (Hinkelammert, 1970: 8-10)

II.I El principio material

Ya hemos abordado parte del tema con anterioridad, sin embargo en este apartado queremos hacer énfasis y concretar cómo es que el principio material se encuentra implícito en la obra de este pedagogo brasileño.

Quisiera comenzar la exposición de este aspecto que es de suma importancia, con una cita del ex presidente Luis Ignacio Lula Da Silva sobre su criterio para ejercer la práctica política que, a nuestro parecer expone la base fundamental de la acción política crítica y que nos sirve para introducirnos al tema. Nos dice Lula:

“El mayor ejemplo de gobierno, no se saca de un libro, se saca de una madre. Osea, ella siempre va a tratar de cuidar al más debilitado. Si tiene que dar un pedacito más de carne de más, ella se lo dará al más debilitado. Si tuviera que dar una amamantada de más, ella se la va a dar al más debilitado. Ella adora a todos, ella ama a todos, pero el debilitado, no es el más bonito, no es el más inteligente, es el más necesitado. Y ese es el espíritu de madre. Yo te confieso que yo gobierno el país con el espíritu de madre, ósea, nosotros tenemos que cuidar de las personas más pobres. El rico no necesita del Estado. Esa es la verdad.”¹⁶

Sin saberlo explícitamente, Lula Da Silva ejerce lo político (la práctica política) con un principio material que subyace en su ejercicio. ¿En qué sentido? La cita que hemos compartido anteriormente expresa una cuestión fundamental de la práctica política: la madre debe encargarse del cuidado, protección y administración de la casa en todos los sentidos: educativo, cultural, económico, social, etc. para que todos sus hijos tengan garantizadas las condiciones de desarrollar su vida. Sin embargo, la madre, tiene una preocupación particular: la de que el hijo que es más débil y está más desprotegido. Esto no significa que sea torpe o carezca de autonomía; simplemente que como sujeto complejo, diferente y particular, tiene diferente forma de desenvolverse. Es él quién necesita de la guía de la madre para lograr desenvolverse mejor, hasta llegar a ser completamente autónomo. Lo importante a resaltar es que la atención particular a este hijo no implica la

¹⁶ Lula Da Silva. Documental: Presidentes de Latinoamérica. Director. Daniel Filmus

desatención a los demás. En este ejemplo queremos destacar que Lula no habla del padre como Estado con autoridad, decisión y autonomía absoluta, sino de la madre quien también ejerce autoridad, pero con amor y cuidados guía al hijo, lo cuida y protege hasta que esté mejor preparado para dejarlo ir.

Utilizamos este ejemplo porque indica la función fundamental de la política que en sus principios subsume el principio material de vida:

La *ratio política* es compleja (ya que ejerce diversos tipos de racionalidad) y tiene por *contenido (materialiter)* fundamental el deber producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en última instancia de la humanidad, en el largo plazo; por tanto, la pretensión de *verdad* práctico-política es universal. (Dussel, 2001: 44)

La razón política a través de la historia de la filosofía política se ha encaminado a propiciar las condiciones de vida de los ciudadanos. Desde Hobbes, cuando nos habla de la necesidad del consenso, o la institución de un sistema de gobierno soberano, como un medio para establecer las relaciones de miedo y violencia en los sujetos y salvaguardar la vida de los ciudadanos. Ó como John Locke lo menciona al afirmar que “La razón que coincide con esa ley (la ley del Estado de naturaleza), señala que [...] nadie debe dañar a otro en su vida [...] De la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación [...] la conservación de la vida.” (Locke, 1976: 6-7) La diferencia entre uno y otro radica en que el estado de naturaleza es diferente en cada pensador, pues mientras que en uno es una guerra del hombre contra el hombre, para Locke es la ley que establece que nadie debe ser violentado en su seguridad personal, salud, libertad o propiedades. Cada uno a su modo argumenta a favor de instituir un Estado o institución que implícitamente sirva a salvaguardar la vida, que responda a un principio material: el de vida. Claro es que ambos encuentran un modo diferente de desarrollarlo y con respecto a intereses particulares fundamentan un Estado monárquico y liberal correspondientemente.

La razón política con pretensión de justicia, entonces, dirige su práctica política a la organización, administración y estructuración institucional que posibilita la mejor organización de los asuntos públicos dirigidos a propiciar las condiciones para garantizar la

vida de los sujetos, estructurándose respecto a la clasificación de los diferentes campos¹⁷ en los que se éstos se desenvuelven. Los campos en los que el sujeto se desenvuelve son múltiples y en cada uno representa roles distintos: de padre, hijo, esposo, hermano, deportista, religioso, trabajador, consumidor, etc.¹⁸ En última instancia la conformación de dichos campos constituye el sistema que para la ejecución de su funcionamiento toma una postura: la de conservación del sistema o la de crítica y transformación del mismo. Es en este sentido como se cambia de paradigma y de fundamento de la acción:

La ratio política se transforma en razón política crítica en tanto que debe asumir la responsabilidad por los efectos no-intencionales negativos de las decisiones¹⁹, las leyes, acciones o instituciones y lucha por el reconocimiento político de las víctimas de acciones políticas, pasadas o presentes. La crítica ético-política tiene pretensión de establecer la no-verdad, la no-validez (deslegitimación), la no-eficacia de la decisión, norma, ley, acción, institución u orden político vigente e injusto desde la perspectiva específica de la víctima. (Dussel, 2001: 58)

La ratio política con pretensión de justicia se tranforma en ratio política crítica, misma que responde al mismo fin político, sin embargo posicionándose como externo al sistema y denunciando la injusticia que se provoca en el sistema partiendo de las víctimas que éste genera; es decir, partiendo de la negatividad, exclusión u opresión que los sujetos al interior de este sistema producen. Así la vida humana sigue siendo el criterio para desarrollar sistemas, para llevar a cabo una relación o sistema político, para organizar la economía, para orientar la educación. Porque es imposible pensar y estructurar cualquier actividad, campo o sistema sin tener como referencia o fundamento la vida humana, pues es tanto la

¹⁷ Retomamos aquí la conceptualización de campo que hace Dussel a partir de Bordiu, donde explica: “todo campo político es un ámbito atravesado por fuerzas, por sujetos singulares con voluntad, y con un cierto poder. Esas voluntades se estructuran en universos específicos. No son un simple agregado de individuos, sino sujetos intersubjetivos, relacionados ya desde siempre en estructuras de poder o instituciones de mayor o menor permanencia. (Dussel, 2009: 91)

¹⁸ Dussel nos habla de la delimitación que cada campo tiene, en donde las prácticas de los sujetos son diferentes de acuerdo a los límites que representa. Por ejemplo: no es el mismo papel que desempeña una madre en el campo familiar, al que desempeña en el campo laboral, pues las practicas, relaciones y reglas son distintas, aunque en definitiva en ambos desempeña un papel político; además de señalar que dichos campos se encuentran al interior de un sistema. Véase [1.2] “El campo político” (Dussel, 2006a: 15-18).

¹⁹ Cuando se habla de efectos no-intencionales se hace referencia a la ratio política con pretensión de justicia.

condición de posibilidad de pensamiento y acción, como el fin mismo de las estructuras y sistemas. De ahí que Hinkelammert afirma:

Lo primero en la vida del ser humano, no es la filosofía, no es la ciencia, no es el alma, no es la sabiduría, no es la búsqueda de la felicidad, no es el placer, no es la reflexión sobre Dios; es la vida misma. Toda libertad, toda filosofía, toda acción, toda relación con Dios, presupone el estar vivo. Presupone por tanto, la posibilidad de la vida, en cuanto vida material, concreta, corpórea. Y ésta *posibilidad de vida* presupone el acceso a los medios para poder vivir: *Me quitan la vida al quitarme los medios que me permiten vivir.* (W.Shakespeare)²⁰

A quienes se les imposibilita el acceso a los medios para reproducir la vida, son las víctimas. Pues los sistemas configuran su sistema institucional para darle funcionalidad y efectividad siempre en coherencia con sus principios y postulados. Sin embargo, en su interior, no hay conciencia explícita de la exclusión a menos que un movimiento político lo denuncie²¹ En este sentido es que la política se vuelve también crítica, puesto que no hay garantía de que el sistema por sí mismo tome conciencia del aspecto negativo que en su funcionamiento se genera, es por eso que el acto político crítico tiene como fundamento la denuncia de la negatividad de vida que produce un sistema.

“Debe ser criticado todo sistema institucional (o acto, etc. que no permite vivir a sus víctimas, potenciales miembros negados, excluidos del sistema que tiene la pretensión de reproducir la vida. El “deber” de la crítica, como juicio universal material negativo, es el comienzo de todo proceso de “desarrollo” o “transformación” de la vida humana en los sistemas históricos como liberación de las víctimas.” (Dussel, 2001: 82)

Esta es la política crítica que Paulo Freire maneja implícitamente en su opción política por la liberación de los oprimidos y que a través de la educación quiere emerger en los sujetos, víctimas del sistema. Para Freire la negatividad del sujeto se da por la opresión del sistema

²⁰ Hinkelammert, Franz. *Hacia una economía para la vida. prelude a una reconstrucción de la economía.* Edición revisada y aumentada. P. 17.

²¹ Aquí hablaremos sólo en general de la movilización política de la sociedad ante la injusticia, pero es un tema que más adelante retomaremos.

que se refleja en las dificultades de los sujetos por acceder a los medios indispensables para la reproducción de vida; en la permanente imposición ideológica del sistema vigente que se genera a través de los contenidos y prácticas al interior de su sistema educativo y de la manipulación sobre la información a la que tienen acceso; a consecuencia de las causas anteriores, la sumisión y pasividad a los que han sido adoctrinados por estar envueltos en la dinámica impositiva que el sistema ha producido en ellos.

Tomando como un medio de alfabetización política a la educación, Paulo Freire redefine la tarea y compromiso del educador:

“Imagine um educador que me diga: quando ensino sintaxe não tenho outra preocupação senão a de que o aluno aprenda a sintaxe do verbo haver, por exemplo. Eu, enquanto professor, quando ensinava o aluno a conjugar o verbo haver, me preocupava intensamente em que o aluno fosse ético. E não apenas que ele falasse gramatical e sintaticamente certo.” (Freire, 2006: 8)

Su preocupación era en torno a hacer conciencia sobre aquello que se encuentra presupuesto en las palabras. Es decir, las palabras compuestas de símbolos no hablan por sí mismas, tienen una razón de ser; algo que expresar y eso es el mundo. El mundo expresado en palabras, las palabras que nos dicen algo sobre la realidad en la que nos encontramos, por ello es necesario discutir las. De ahí que el contenido de la educación para Freire es distinto, para él:

A relação dialógica- comunicação e a intercomunicação entre sujeitos, refratários à burocratização de sua mente, abertos à possibilidade de conhecer e de mais conhecer - é indispensável ao conhecimento. A natureza social deste processo faz da dialogicidade uma relação natural a ele. Nesse sentido, o anti-diálogo autoritário ofende a natureza do ser humano, seu processo de conhecer e contradiz a democracia. (Freire, 1995: 85)

La pedagogía bancaria orienta su práctica educativa a memorizar símbolos, enunciarlos; leer textos, repetirlos; así como a respetar las reglas y acatarlas, en este sentido es menos democrática porque no permite la participación activa en el proceso de

conocimiento y la educación implícitamente es para posicionarse pasivamente ante los asuntos públicos. Freire nos explica cómo desde la relación de imposición que ejerce el maestro sobre el alumno al afirmarse como poseedor del conocimiento absoluto, se genera una percepción del alumno como un sujeto incapaz de educarse por sí mismo. En este sentido, los contenidos impartidos por el profesor son una especie de lineamientos que llevarán al alumno a su realización. De lo anterior que el contenido de la acción educativa sea formal; es decir, el alumno lo asume como verdadero sin cuestionarlo y lo aprehende, reproduciendo tanto la ideología que representa, como sus valores.

“O estranho humanismo desta concepção ‘bancaria’ se reduz à tentativa de fazer dos homens o seu contrario –o autômato, que é a negação de sua ontológica vocação *de ser mais...* é que nos próprios ‘depósitos’ se encontram as contradições, apenas revestidas por uma exterioridade que as oculta.” (Freire, 2010: 70)

Por ocultar las contradicciones en la coherencia lógica que estructuran, no es conveniente para los opresores proponer e incluso permitir que cualquier forma de educación o información que aclare la verdadera causa de la negatividad que en su corporalidad los sujetos sufren. De ahí que la forma de impartir el conocimiento se meramente informativa, con pretensión de análisis pero solamente para fortalecer sus argumentos internos y reproducirlos; es de esta forma como se presenta en el campo educativo para Paulo Freire la metodología educativa de los opresores, para quienes generar un pensamiento que se vincule a las necesidades reales del mundo, vinculadas explícita e implícitamente con el criterio material de la vida, constituye un grave peligro.

Consecuentemente, la concepción crítica de la alfabetización no incluye la mera repetición mecánica de pa, pe, pi, po, pu.... Más vale desarrollar en los educandos la conciencia sobre sus derechos, así como la presencia crítica en el mundo real. Según esta perspectiva... la alfabetización se establece como un proceso de búsqueda y creación por el cual los educandos analfabetos se enfrentan en el desafío de percibir el sentido más profundo del lenguaje y de la palabra que, en esencia les es negada. Esto a su vez implica algo más: la

negación del derecho a «denominar la realidad». De este modo, «decir una palabra» no significa solamente repetir cualquier palabra...”

Para Paulo Freire decir una palabra no significa solamente enunciarla, ni identificarla solamente como fenómeno. La lectura de la palabra es la simple interpretación de los símbolos lingüísticos que se enuncian como sonidos; mientras que la lectura del mundo es la interpretación de esos símbolos respecto a una realidad social. De ahí que el contenido entre ambas sea distinto, mientras para la pedagogía bancaria la lectura es formal, la lectura del mundo es material. Más aún, la lectura del mundo²² no es simplemente lectura de la palabra expresada en símbolos lingüísticos, significa tener una comprensión de esa palabra a través de una experiencia viviente, de un sentimiento generado por la experiencia que brinda la luz para conocer; es también palabra sentida, porque implica un contenido que se vive, que se goza o que se sufre. Ese conocimiento implica un cierto poder, pero no solamente el poder de expresarse, que ya es un gran poder por el hecho de dar una opinión o ejercer algún derecho²³, sino el poder de crear y de transformar.

Por eso, el principio material de vida es un principio fundamental para lo político. Porque en el campo político donde se lleva a cabo una práctica política formal, cuyo discurso político se está comprometido con la coherencia interna de los sistemas legalistas, por ende tienen como resultado un discurso meramente demagógico. La oposición a este sistema de prácticas es la práctica política crítica, que toma como principio la materialidad. El principio de vida por eso es tan importante para Paulo Freire, porque él no está pensando en una forma de hacer política por un interés particular, ambicioso o mezquino, sino porque en la política los seres humanos encuentran la forma de participar y organizarse de tal forma que propicien sus mejores condiciones de vida propia y en comunidad.

II.II La concientización

²² En la entrevista que realizamos en Sao Paulo, Brasil con José Eustaquio Romão, compañero de trabajo y amigo de Paulo Freire por más de once años, nos explicaba: “Entonces para PF la dimensión política está en la lectura del mundo es la siguiente: en la escuela nosotros trabajamos con la lectura de la palabra, por eso es que la escuela aliena tanto” (Entrevista anexa)

²³ La mayor parte de la población Brasileña, que por su historia cruenta de esclavismo y opresión contaba con una gran mayoría de población analfabeta se le negaba el derecho político fundamental: “Com a exclusão do homem comum do processo eletivo –não votaba nem era votado- proibida a ele qualquer ingerência, enquanto homem comum, nos destinos de sua comunidade, havia então de emergir uma classe de homens privilegiados que, estes sim, governassem a comunidade municipal.” En: (Freire, 1983: 75-76)

Podemos considerar esta parte del pensamiento de Freire como el más importante de su teoría; la importancia se encuentra en el ejercicio cognoscitivo con consecuencias prácticas reflejadas en la acción política del sujeto para enfrentarse al mundo, producto de la vivencia que constituye la intersubjetividad del ser humano forjada a través de su historia y revivida por la reflexión y el diálogo de los sujetos sobre los acontecimientos en el mundo. La concientización es el objetivo principal para Freire, pues con su emergencia pretende generar la praxis política crítica en el sujeto. Para hablar sobre este asunto, es indispensable retomar a grandes rasgos la teoría de Hegel, puesto que su influencia en el desarrollo de esta categoría es evidente a todas luces.

La primera y mayor influencia de Hegel en Freire se encuentra en el método dialéctico, cuya presencia en la obra hegeliana se encuentra en el transcurso de su obra. La dialéctica para Hegel (Hegel: 2005, §31) no va a ser un procedimiento del que se valga el sujeto para reconocer al objeto, sino que la dialéctica pertenece a la misma cosa; es decir, el sujeto descubre la dialéctica que le es propia al objeto sólo porque le pertenece, no porque sea algo exterior. En el reflexionar del sujeto, él es lo negativo u opuesto respecto al objeto de su reflexión aunque éste objeto sea él mismo su reflexión. Es decir, el sujeto descubre la realidad efectiva del objeto sólo cuando vuelve sobre sí para explicitar aquello que constituye la lógica interna del objeto; y por último se afirma como positividad. Éste es el método que Hegel utilizará durante toda su obra, pues posibilita no solamente dar cuenta de la lógica interna tanto de un objeto como de la realidad y del verdadero realizarse del ser como consecuencia lógica que en la historia deviene.

En este sentido, Freire siempre se refiere a un proceso dialéctico a lo largo de su obra. Implícitamente en todas las relaciones que expone Freire, nos habla de un proceso dialéctico: opresor-oprimido; educador-educando; sujeto político-político, etc. pero en este apartado lo ilustraremos en el caso de la concientización. En esta categoría, cuyo contenido particular es desarrollado a partir de la práctica pedagógica, Freire nos habla de un proceso en que en principio la condición del sujeto es de ser- negado (oprimido). Sin embargo, el sujeto no se sabe oprimido, sino que es incitado y con ayudado por la comunidad a constituirse como objeto de reflexión, a realizar un ejercicio de análisis sobre sí mismo

través del diálogo con ellos y con sí mismo para tomar-conciencia de la situación de negación en la que se encuentra y con ello conocer las verdaderas causas de la negación que sufren en su corporalidad viviente. Cuando ha sido consciente de la situación (cuando hay consciencia) ésta se refleja en una afirmación como sujeto histórico-racional (con la praxis política de liberación).

Podemos aprender a ser livres, estudando nossa falta de liberdade. Esta é a dialética da sala de aula libertadora. É, um lugar em que pensamos criticamente sobre as forças que interferem em nosso pensamento crítico. Assim, as salas de aula libertadoras iluminam as condições em que nos encontramos para ajudar-nos a superar essas condições. (Freire, 1996: 25)

Así se muestra cómo para Freire la concientización es producto de un proceso dialéctico de negación-reconocimiento-afirmación de los sujetos que se reconocen al final de cuentas como sujetos de razón crítica y ejecutores de la praxis política de liberación. Pero, mejor expliquémoslo con más detenimiento para que se distinga la influencia de los postulados hegelianos en la estructura de la categoría freiriana de concientización.

Hablemos entonces con Hegel del desarrollo de la voluntad. De la voluntad como pensamiento que quiere realizarse, como momento abstracto de indeterminación, de su proceso de autoconciencia y su determinación. Hegel nos habla de una voluntad, que es substancia activa, es en sí misma un acto. Es este acto el que le permite llevar a cabo una introspección donde, en un principio, se descubre como indeterminada, abstracta, pero que le permitirá en adelante afirmarse como libre y tomar una decisión sobre una de las determinaciones que en el mundo real se le presentan.

La voluntad contiene α) el elemento de la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo en sí mismo, en el cual es disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado... (Hegel: 2005, §5)

En este primer momento la indeterminación elimina todo prejuicio y la convierte en posibilidad; así, la indeterminación a la que la voluntad se enfrenta a través de la introspección es desconocida y a su vez infinita, pero en el momento de volverse sobre sí

elimina el miedo a la incertidumbre de lo desconocido y se enfrenta a ella como posibilidad. Posibilidad que es potencia de toda forma y contenido en la que se expresan los instintos, deseos y necesidades que irracionalmente mueven los impulsos, de ahí que sea necesario producir las mediaciones que tienden a producir un equilibrio entre los impulsos y el yo. Este momento abstracto de la voluntad busca determinarse, elegir, encontrar su finitud en la elección. La determinación en tanto hace estrechos los límites de la posibilidad introduce la finitud a la indeterminación como contenido y se constituye como una voluntad singular de la conciencia. Sin embargo el sujeto no puede encontrarse solamente en la abstracción, no solamente en la conciencia reclusa en sí misma de ahí que la voluntad busque efectivizarse, encontrar en el mundo externo la satisfacción de su voluntad que ya ha sido mediada por la razón. .

Lo que propiamente llamamos voluntad contiene... en un primer momento el yo es, en cuanto tal pura actividad, la universalidad que permanece consigo misma; pero esta universalidad se determina y al hacerlo no queda consigo, sino que se pone como otro y deja de ser universal. Lo tercero es ahora que su limitación, en ese otro, esté consigo misma, que al determinarse permanezca sin embargo consigo y no deje de mantenerse en lo universal. Este es el concepto concreto de libertad... (Hegel: 2005, §7, agregado)

La voluntad libre es para Hegel el proceso de autodeterminación de la voluntad, aquella que reflexiona sobre sí misma y puede enfrentarse a la realidad con prudencia, es la acción que deviene racional gracias a este proceso. Su libertad está dada en el hecho de que por sí misma lleva a cabo el proceso de autoconsciencia, ejerciendo un movimiento de introspección, conciencia y efectividad par retornar a sí, de tal manera que la voluntad actúa racionalmente de acuerdo a un fin subjetivo.

Hay en el sistema de Hegel un trabajo minucioso sobre la conciliación, sobre la unión de lo abstracto y lo efectivo, sobre las distintas categorías y su vinculación, sobre el concepto y su desarrollo. El desarrollo anterior nos muestra como Hegel da lugar a dos elementos que, aunque en el momento de reflexión racional parecieran cosas distintas, son una unidad: la unidad que da cuenta de la idea como objeto y su realización, como momento de abstracción y concreción. Este es el método que, reiteramos, sigue en todo su

sistema con un fin específico: que al analizar el mundo a través del método dialéctico se propone mostrar lo que es, en el sentido ontológico.

La conciencia para Freire, sigue el mismo proceso que la voluntad. Para Freire la conciencia tiene ciertos estados que en última instancia llegan a conformar la concientización. Pasando por la conciencia ingenua, concientización o concientización, tiene para Freire un significado diferente y representan estados de la conciencia del sujeto.

La primera etapa se presenta cuando no hay conciencia como reflexión, ni como acto. En esta etapa la actitud del sujeto ante su realidad es pasiva, no cuestiona y se conforma con vivir acorde a lo establecido, ignorando que ello tenga consecuencias o repercusiones para generar o no las condiciones necesarias para la reproducción justa de su vida. Es la conciencia que ha desarrollado el opresor (en palabras de Freire) sobre los sujetos, a fin de poder manipularlos y mantenerlos como sujetos pasivos ante cualquier circunstancia. En este estado, los sujetos creen en el determinismo de la vida, y por tanto demeritan al ser humano como sujeto histórico, construyendo explicaciones míticas y banalizando el origen de los problemas que acontecen. Las razones reales de las problemáticas en la sociedad han sido encubiertas y sustituidas por falsedades. Este tipo de conciencia es nombrada por Freire como conciencia ingenua o intransitiva, cuya característica es descrita por Freire de la siguiente manera:

A consciência semi-intransitiva é característica das estruturas fechadas. Dada sua quase-imersão na realidade concreta, não percebe muitos dos desafios da realidade, ou percebe-os de uma maneira deturpada. Sua semi-intransitividade é uma espécie de *inutilização*, imposta pelas condições objetivas. Por isso, os únicos fatos que a consciência dominada capta são os que se encontram na órbita de sua própria experiência. Este tipo de consciência não pode objetivar os fatos e as situações problemáticas da vida cotidiana. Os homens, cuja consciência se situa neste nível de quase-imersão, carecem do que chamamos “percepção estrutural”, a qual se faz e se refaz a partir da realidade concreta, na apreensão da problemática. (Freire, 1979: 6)

En este sentido el potencial de la conciencia es mucho, pero solamente se encuentra en sí. Para realizarse, Freire alude al proceso de concientización que le permitirá al sujeto llegar a

la percepción estructural de los problemas. Lo anterior, no significa para Freire al simple hecho de tomar conciencia, pues cuando se habla de la toma de conciencia [prise de conscience], hablamos sólo de un proceso de subjetivar el fenómeno ante el cual nos encontramos, o el fenómeno que se nos presenta; es decir, cuando el ser se da cuenta de la existencia de algo (sujeto, objeto o situación específica) en la realidad que forma parte del mundo, entonces se dice que es conciente de ello. Por ello, Freire nos dice:

La toma de conciencia se verifica en la posición espontánea que mi cuerpo conciente asume frente al mundo, a lo concreto de los objetos singulares. En última instancia la toma de conciencia es la presentificación en mi conciencia de los objetos que capto en el mundo en el que y con el que me encuentro (Freire, 2005: p.21)

Sin embargo esta relación sujeto-objeto en la que el objeto aparece ante el sujeto, en la cual se presenta, no es suficiente. Por ello se afirma que se puede ser consciente de algo sin actuar en consecuencia, el sujeto puede saber que existe ese algo, que en un momento determinado le puede llegar a afectar y sin embargo serle indiferente, por lo que esa toma de conciencia no es un momento suficiente para que el sujeto actúe en consecuencia. La toma de conciencia entonces, “es solamente en la comprensión de la unidad dialéctica donde encontramos correspondencia entre la subjetividad y la objetividad.”²⁴

Tal como la voluntad, la conciencia debe volverse a sí misma problematizándose, volviéndose objeto de estudio para delimitar la posibilidad que encierra por el hecho de haber sido negada por el sistema, en el caso de Freire podríamos decir oprimida y dominada por el sistema de educación bancaria. Por eso, la toma de conciencia no es suficiente, es necesario llegar a un proceso de concientización, donde la conciencia sepa de la propia conciencia y entonces realice para sí misma un proceso desmitificador de la realidad que torne al sujeto como sujeto creador y crítico ante el mundo. En este sentido, Freire nos habla de una conciencia de sí, que se reconoce como pensante a sí misma y que por ende tiene la capacidad de reflexionar y actuar en consecuencia en el mundo.

²⁴ Una conversación sobre concientización con Paulo Freire (IAC, 1975: 30)

Refletir, avaliar, programar, investigar, transformar são especificidades dos seres humanos no e com o mundo. A vida tornase existência e o suporte, mundo, quando a consciência do mundo, que implica a consciência de mim, ao emergir já se acha em relação dialética com o mundo. (Freire, 1995: 21)

Ese proceso de conciencia ante la consciencia tiene como fin último la concientización; y en este sentido, nos referimos a la consciencia de ser sujeto de reflexión que puede ejercer análisis sobre los acontecimientos del mundo. La conciencia sobre sí misma permite el acto de acción y reflexión que Freire explica, que nos dice, es un proceso clave que se encuentra posterior al momento de subjetivación del objeto, es el momento en el que existe la reflexión del sujeto ante el fenómeno del que ha sido consciente.

“[concienciación] significa un ‘despertar de la conciencia’, un cambio de mentalidad que implica comprender realista y correctamente la ubicación de uno en la naturaleza y en la sociedad; la capacidad de analizar críticamente sus causas y consecuencias y establecer comparaciones con otras situaciones y posibilidades; y una acción eficaz y transformadora.”²⁵

Para Freire, el proceso de la voluntad es análogo al de concientización ¿Cuál es entonces la distinción principal entre Hegel y Freire? La breve exposición sobre la voluntad en Hegel sobre lo que hasta ahora hemos desarrollado como el proceso de la voluntad libre, debe encontrar existencia en algún material sensible, que a juicio de Hegel se encuentra en la propiedad.

Sólo la voluntad es lo infinito, absoluto frente a todo otro, mientras que lo otro es por su lado sólo relativo. Por eso apropiarse quiere decir fundamentalmente manifestar ante las cosas la grandeza de mi voluntad y mostrar que éstas no son en y por sí, no tienen un fin propio. (Hegel: 2005, §44, agregado)

²⁵ Freire, Paulo. “La alfabetización de adultos. Crítica de su visión ingenua, comprensión de su visión crítica”. en: Cristianismo y sociedad, número especial, septiembre de 1968, Montevideo. Citado por Julio Barreiro. En: Paulo Freire. *La educación como práctica de la libertad*, p.14.

La voluntad para ser verdaderamente libre, nos dice Hegel, requiere darse existencia en algo exterior. Es el tránsito necesario que se debe seguir de lo subjetivo a la exterioridad. Por una parte, el sujeto es realidad incompleta en tanto que no realiza su voluntad y ésta debe encontrar su efectividad en un objeto sensible, en un objeto del mundo. Debido a que el objeto por sí mismo no tiene un fin, el sujeto al hacerlo de su propiedad le da uno y lo hace suyo. El sujeto toma posesión de la cosa, tiene poder sobre él. Esta es la diferencia crucial entre un pensador y otro.

Porque mientras uno materializa la voluntad en la propiedad (privada), el otro lo materializa en la transformación que además es material: con el ejercicio político por una parte, y por otra, en el fin del proceso de la conciencia que deviene en concientización para defender y luchar para garantizar las condiciones materiales de vida de todos los sujetos. La distinción es clara. Por una parte la propiedad; por otra la praxis política crítica de liberación. Así lo explica Romão:

“La Pedagogía del Oprimido propuesta por Paulo Freire es una pedagogía, no es educación, es una pedagogía en el sentido de que usted se coloca en la perspectiva del oprimido, de la visión del oprimido u oprimida y lee el mundo con la visión del oprimido, entonces no es una pedagogía para enseñarle nada a nadie, es una pedagogía a partir de algo que pusieron ahí. Pusieron alienación en la cabeza del oprimido, pusieron alienación en la cabeza de la oprimida y nuestro esfuerzo político es el de quitar lo que pusieron ¿para qué? Para emerger la conciencia del oprimido.”²⁶

La concientización se distingue por ser un acto reflexivo en el que se adquiere un papel determinante sobre la injerencia de los fenómenos a la vida cotidiana. Entonces el sujeto está en el momento de concientización cuando se sabe conductor de su destino por el hecho de saberse como sujeto productor de la historia. Su importancia reside en el hecho de que la corporalidad también tiene una influencia en el proceso de concientización en el ser humano. La experiencia del sujeto a lo largo de su vivencia, lo ha determinado subjetivamente en su forma de ver y enfrentarse al mundo, lo ha dotado de información, es la concientización lo que le permite al sujeto, ahora ser consciente de su papel en el mundo,

²⁶ (la entrevista completa se encuentra en los anexos de esta tesis)

actuar en consecuencia y ejercer en el acto posterior un rol determinante como sujeto de transformación que siempre está en potencia. Freire nos dice que a través de la concientización:

[Los seres humanos se van] Descobrendo-se assim autor do mundo e criador de cultura, descobrindo que toda a criação humana é cultura e que ele, como intelectual, é criador; que a estatueta de barro cozido feita por um artesão é cultura com o mesmo título que a obra de um grande escultor, o analfabeto començará a operação de mudança de suas atitudes interiores. (Freire, 1979: 52)

Pero no solamente el cambio de las actitudes pasivas anteriores al acto de concientizar, sino al acto creador y transformador de la realidad. De ahí que la concientización como categoría freiriana tenga un fondo político. Es decir, el acto de ser consciente no es meramente cognoscitivo, Freire nos dice: “Náo se pode chegar à conscientização crítica apenas pelo esforço intelectual, mas também pela práxis: pela autêntica união da ação e da reflexáo.” (Freire, 1979: 92) Y esta acción de la que nos habla es política, pues en el momento de ser consciente, no sólo de sí como sujeto creador, sino de una problemática social concreta (aspecto material), entonces ya no hay marcha atrás, ya no se puede hacer caso omiso de lo que se conoce como problemática y es naturaleza humana (e implícitamente también una respuesta ética crítica²⁷) actuar políticamente ante la situación.

Por último, también hacer énfasis en la distinción final del sentido teórico que existe entre Hegel y Freire. Mientras Hegel impulsó arduamente una justificación ontológica, Freire nos habla de una constitución antropológica, que tiene relación con la concientización en tanto la realidad no *es*, sino que *está siendo* y este cambio del sentido ontológico al antropológico, permite pensar al sujeto como aquel particular que puede en cualquier momento ser consciente, porque no ha llegado al estado ontológico de plenitud del ser, sino que como particularidad compleja se encuentra siempre siendo. Romão, nos relata:

²⁷ Sobre el análisis del planteamiento ético crítico implícito en la obra de Paulo Freire véase: Solís Bello, Noemí. *La ética implícita en Paulo Freire*. Tesis de licenciatura, México: UNAM, 2008.

Paulo Freire decía: primero no existe el ser, no existe. Esto de aquí no es, está siendo, porque es proceso no estructura. El proceso europeo es estructurarte, el nuestro es procesual. Todo es historia, todo se transforma nada permanece, lo que permanece es el cambio, la transformación. El mundo no es, el mundo está siendo. Es gerundio, es proceso.²⁸

Por último podemos decir entonces que este proceso de estar siendo en el que se encuentran los seres humanos es para Paulo Freire la oposición a la afirmación del sujeto como inacabado y en tanto lo reconoce como sujeto creador, posibilita su acción política con un criterio y fin material que se puede construir a través del diálogo para configurar formas de organización política factibles a los objetivos que se van proponiendo.

II.III La comunidad política intersubjetiva

Para comenzar a hablar de la intersubjetividad en Paulo Freire, trataremos de exponer el tema de la intersubjetividad desde el trabajo de Dussel:

La intersubjetividad es así: a) un a priori de la subjetividad (está como un momento constitutivo anterior, génesis pasiva) b) al mismo tiempo es el horizonte de la trama donde se desarrolla la objetividad de las instituciones, dentro de las que nos movemos (es el contexto de la existencia, la acción y el sentido); y, por último, c) otros sujetos nos enfrenta apareciendo como Otras/Otros en nuestro mundo, como otros actores exigidos para cumplir las diversas funciones sistémicas en las que estamos comprometidos, siendo nuestros actos respuestas a expectativas que nos obligan a actuar de cierta manera, institucionalmente, como veremos. (Dussel, 2009: 100)

Partimos de la caracterización de esta categoría tan compleja, puesto que de otro modo sería difícil definir un comienzo o un final en la constitución de la intersubjetividad. De ello que la categoría que expone Dussel sea tan importante, puesto que parte de la subjetividad cuya constitución no es solipsista, sino comunitaria; la subjetividad se conforma a partir de

²⁸ La entrevista completa se encuentra en el anexo de este trabajo.

la intersubjetividad y además es parte de ella. Es decir, la subjetividad nunca es propiamente del sujeto en sí mismo; cada ser humano desde el nacimiento, nos dice Dussel, hay en nuestra subjetividad (lo que se conforma desde dentro del cuerpo consciente o inconscientemente) aquello que se absorbe en la relación con el otro (en primer instancia como familia: madre, padre, hermano, etc.) y así, en este relacionarse, se es parte de la misma intersubjetividad. En este sentido, el acto intersubjetivo es parte fundamental del desarrollo del ser humano, pues éste lo influye y de éste es actor.

En este aspecto, Paulo Freire no habla implícitamente de intersubjetividad. Sin embargo, puede claramente observarse cómo el diálogo es la herramienta ética, política e intersubjetiva que aporta a la subjetividad y además es el medio el que la subjetividad trasciende en la intersubjetividad. Para llevar a cabo el diálogo se necesita más de un sujeto, y aún se entre en un debate consigo mismo, diferentes prejuicios, estructuras o modelos entran en nuestro diálogo, lo que significa que no es un diálogo estrictamente monológico.

El sentido que en el que Freire habla de diálogo es justamente un diálogo crítico, comprometido que hace evidente la debilidad, la falta y las fallas al interior de un sistema que se ha impuesto como válido y verdadero. Este sistema que se ha vuelto perverso, nos dice Freire, impide un proceso de comunicación y ejerce solamente un acto de transmisión de información, cuya dinámica es impositiva de la visión de uno sobre los demás. Es un sistema que intenta desesperadamente imponer una postura subjetiva como verdadera. Y ante ello Freire nos dice “Diante do domínio sobre as informações, da facilidade com que são operadas e comunicadas à rede de poder, não é difícil imaginar as desvantagens de quem funciona na extremidade do circuito.” (Freire, 1995:42)

Esa extremidad, es una extremidad negada y para Freire, el diálogo es el mecanismo por medio del cuál puede ser consciente de su negatividad y potencializar su ser político. El diálogo intenta construir, aportar e iluminar nuevas formas de pensamiento, de acción y reflexión. Esto sólo puede llevarse a cabo a través de un diálogo comprometido que se evidencie en el respeto y la escucha atenta a la palabra sobre las ideas de los otros, pues en éstas se encuentran distintas visiones del mundo, y al conocerlas la conciencia se abre y evoluciona a un nuevo estado en el que su perspectiva se transforma y por ende transforma su acción. Más allá de negar la palabra que se hace presente, se asume sin renunciar a lo

que pensamos constituyendo un nuevo pensamiento y además reconoce a los otros como sujetos que interactúan en su mismo mundo desde una postura social, política o económica distinta, pero con la misma validez que la propia. Así nos lo dice Freire:

“El diálogo gana significado precisamente porque los sujetos dialógicos no sólo conservan su identidad, sino que la defienden y así crecen uno con el otro. Por lo mismo, el diálogo no nivela, no reduce el uno al otro. Ni es favor que el uno haga al otro. Implica, por el contrario, un respeto fundamental de los sujetos involucrados en él que el autoritarismo rompe o impide que se constituya.”
(Freire, 2007: 112)

Sentirse identificado, aludido, interpelado por el discurso del otro y llegar a través de éste a un proceso de concientización no es un acto mágico o milagroso. Es más bien la identificación con las problemáticas comunes, es decir, la intersubjetividad que comparten y que simplemente se expone a través del diálogo. Su particularidad es que, en su proceso, la palabra dicha contiene el criterio común a todo sujeto; este criterio es parte y producto del análisis sobre su condición de vida. En este sentido por ejemplo, los integrantes de una comunidad comparten no solamente un espacio geográfico, sino una cultura, una lengua, un sistema moral, etc. (compartido como subjetividad y aportado a la intersubjetividad), y además comparten en su corporalidad el dolor por tener algún impedimento o limitación material al desarrollar una vida digna (que es un aspecto material y se comparte a través del diálogo que también es intersubjetivo). De lo anterior que la intersubjetividad es para Freire, lo compartido por la comunidad a través del diálogo o por una necesidad material. Esto puede ejemplificarse muy bien en la siguiente cita de Freire, donde hablando sobre disciplina nos dice:

“Para voce tornar possível a descoberta, que a criança vai ter que ir fazendo, de que a disciplina é tão fundamental quanto um copo de leite ou um pedaço de pão. É mais fácil que criança se convença da necessidade do pão, porque aí é a necessidade biológica diretamente sentida, enquanto que a necessidade da disciplina é uma necessidade mais abstrata, se bem que tenha conseqüências muito concretas, mais que não são percebidas como associadas à falta da disciplina. Além disso, é preciso mostrar; o menino tem fome, é ele que tem

fome; ele sabe que outro tem também, mas ele tem fome. A disciplina não é social e não só individual. Ela atende a uma necessidade social...” (D’Antola, 1989: 5)

Así como en la cita anterior, la disciplina responde a una necesidad social, implícitamente toda la normatividad intersubjetiva (todo comportamiento regulado y compartido intersubjetivamente) en nuestro actuar lo tiene. Éste es el inciso b) del concepto de intersubjetividad que Dussel expone y que hemos enunciado en un principio. En la relación cotidiana, los sujetos no pueden ser plena y totalmente libres, a través de la historia han configurado ciertas normas que se contextualizan en tanto forman parte de una sociedad o comunidad. Son conductas internas a todo núcleo social compartidas y aceptadas por todos en ese núcleo en particular. Por ejemplo, es usual en Alemania que los todos los domingos cierren las mayor parte de las tiendas y muy poca gente salga a las calles; sin embargo, en para un mexicano esta práctica no tiene sentido, pues este día usualmente es para salir a pasear con la familia o ir de compras. En la práctica se encuentra una normatividad implícitamente intersubjetiva.

Cuando Freire nos habla del diálogo, hace un énfasis en que éste es reconocimiento, primero sobre el otro como sujeto pensante que representa una infinitud; después, en el diálogo se reconoce la propia subjetividad y por consecuencia surge una transformación de la subjetividad por esa intersubjetividad.

“Mi comprensión de la realidad, mis sueños sobre la realidad, mi juicio sobre la realidad, todas son parte de mi práctica individual, todas hablan de mi presencia en el mundo...Las necesito para comenzar a comprenderme a mí mismo. Pero no es suficiente para explicar mis acciones. Finalmente, la conciencia se genera socialmente.” (Freire, 1989: 65)

La subjetividad, como ya lo hemos dicho no es solipsista, sino intersubjetiva. Esto quiere decir que cuando un fenómeno se presenta ante un sujeto, éste no puede interpretarlo sin estar influenciado ya por la sociedad en la que se desenvuelve.

Habrá que preguntarnos ahora qué sentido político tiene este proceso dialógico freiriano. Nuestra respuesta se da en dos sentidos:  l diálogo es político porque toma una postura frente a la realidad y porque a través de éste se constituye el estado democrático.

En el diálogo, nos dice Freire, no hay una postura neutral, sino que siempre se toma una posicionamiento de acuerdo a las formas del pensamiento subjetivo (que han sido constituidas intersubjetivamente en el transcurso de la historia), por ello la reflexión sobre un asunto, tema, problemática social, posicionamiento académico, político, social, etc., se ejerce siempre con respeto a esa forma de pensar. De esta forma, si alguien es revolucionario, por principios y convicción, no podrá posicionarse y defender las posturas de un conservador y viceversa. Entonces, nos dice Freire:

“dai a necessidade que tem de clarificar a sua op o, que   política, a través da sua prática, também política. A sua p o determina o seu papel, como os seus métodos de ac o.” (Freire, 1977: 53)

El posicionamiento es ante todo diálogo o acción y siempre existe. “... Hay que hacer una opción, una opción  tica, una opción política, una opción de quienes quieren ser también sujetos...”²⁹ Podemos entonces decir, que la opción política de Freire es crítica, y en este aspecto crítico reside también el diálogo comprometido con el establecimiento de un estado democrático.

Para Freire el diálogo juega un papel fundamental en el acto educativo para el desarrollo de la conciencia  tica y crítica, como posicionamiento frente a las problemáticas y acontecimientos sociales. Freire alude a esta posición ético-crítica pues de nuevo encuentra en éste el principio material que ya en un principio hemos descrito. Además en el diálogo realmente comprometido se evidencia la debilidad, la falta y negatividad de todo sistema cuya repercusión es evidente en la materialidad viviente de los sujetos. Se ayuda del diálogo en comunidad para evolucionar a un nuevo estado de pensamiento, que no es el acabado, pero que crece en tanto conoce y reconoce nuevas posturas, conocimientos, reflexiones, etc. pues se lleva a cabo con sujetos que interactúan en su mismo mundo pero

²⁹ Paulo Freire en: video IV, anexa en este trabajo.

desde una postura social, política o económica distinta. Es en esta comunión que se llega a la formulación de una conciencia ética:

“La <<conciencia ética>>, como <<re-sponsabilidad>> ética... es la condición práctica de posibilidad del argumentar; es el <<dejar jugar>> al Otro; es el permitirle <<ser parte>>. Se cierra así el círculo: la conciencia ética del <<yo>> o del <<nosotros>> para no ser tautológica, no-argumentante con novedad crítica, debe éticamente afirmar al Otro como otro y <<proponer>> así el nuevo argumento como posible (eso supone, también, poner el antiguo argumento y acuerdo como <<falsable>>).³⁰

Tomando esta posición argumentativa entre una comunidad política con conciencia crítica intersubjetiva, es fácticamente posible estructurar un estado democrático de participación política a través de una institución, como la educativa en la escuela o como la política, a través de los partidos políticos. Sin embargo, ambos espacios son formativos y por ello Freire los reconoce como los más adecuados puesto que él considera que “La educación no está al margen de la relación social, es producida por las relaciones sociales.”³¹ De esta forma, un partido político también es un ámbito de formación en el campo político, el problema es el sentido de la educación que en sus principios produzcan: una dominadora e impositiva que solamente reproduzca la ideología que defiende, o una educación política, que se formule a partir de las experiencias, vivencias y argumentos de sus integrantes y además lo transforme de acuerdo a las exigencias que se presenten. La función del partido político es para Freire:

Uma prática político-pedagógica a ser desenvolvida por militantes de um partido de massas, neste caso, seria, não a de tentar “levar” a população de uma favela a recusar a água e a luz, por exemplo... mas, pelo contrário, reconhecendo o direito que tem a população de ter água e luz, trabalhar com ela para transformar o sentido falso da *doação* em reivindicação do povo. (Freire, 1988: 17)

³⁰ Dussel, Enrique. “Introducción de la transformación de la filosofía de K-O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana.” En: Apel, Karl-Otto y Enrique Dussel. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta: 2004. p. 121.

³¹ Documentos Instituto Paulo Freire vol. 24, entrevista

Ahora, volviendo a concepto que Dussel desarrolla sobre la intersubjetividad, hablaremos de un tema muy importante para la cuestión política: la subjetividad de la ley establecida en un sistema político, que menciona en el inciso tres de su concepto de subjetividad. Decimos que el sistema se encuentra estructurado por infinidad de instituciones, que conforman el ámbito normativo en el cual nos desenvolvemos. Es decir, la infraestructura normativa que contiene normas, juicios y valores propios del sistema y las instituciones. ¿Cómo funciona la introyección y aceptación intersubjetiva de estas prácticas expresadas en las leyes del estado?

A diferencia de Weber que acepta incuestionablemente un orden vigente a ser respetado donde la ley es impuesta, Freire describe otro tipo de ley que contraviene completamente las afirmaciones weberianas. Freire, plantea que a través del dialogo se hagan acuerdos y en la medida de que estos sean consensuados en la sociedad, entonces las normas se interiorizarán, dando un cumplimiento que se ha construido intersubjetivamente y que por la responsabilidad que implica haber formado parte del consenso. Tal como lo expone Dussel, esta intersubjetividad de la norma, como ley que estructura la organización del estado democrático debe tener como condición mínima garantizar la participación simétrica de todos los afectados a través de los medios que más pertinentemente se establezcan públicamente y:

[10.15] La decisión así tomada se impone a la comunidad y a cada miembro como un *deber político*, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal) obliga legítimamente al ciudadano. (Dussel, 2009: 79)

II.IV La participación política

Hemos de resaltar que para la filosofía política crítica éste es el aspecto más importante de la construcción de un estado, puesto que representa el fundamento de toda creación, organización, etc. alrededor de una decisión política. Es la esencia del estado democrático, del que hablaremos más adelante. Sin embargo esta categoría, aunque no es nueva, el contenido y función en la política nunca había tomado tanta importancia, puesto que en otras posturas teóricas tales como las que hemos expuesto en el primer capítulo, no consideran tan importante este aspecto. Es el caso, por ejemplo de Hobbes, quien considera la participación de los ciudadanos nula por cuenta de las pasiones que los dominan y que en cuestiones políticas solamente entorpece los procesos y decisiones políticas. Es también la postura de Schmitt para quien el poder político debe diferenciarse de los sistemas democráticos comunes que fraccionan el poder en Legislativo, Ejecutivo y Judicial, puesto que la división de poderes debilita al Estado. En este sentido, poner al Soberano como única voluntad hace eficiente la toma de decisiones. “El poder constituyente es unitario e indivisible... Es la base que abarca todos los otros «poderes» y «divisiones de poderes».” (Schmitt, 1982: 95) Su postura en concreto se reduce a un *Estado total*.

Como ya hemos indicado, Freire muchas veces hace una lectura con Hegel hasta donde su obra le sirve para formular categorías adecuadas para responder a la realidad compleja de los países dominados. Y, en lo que a participación política se refiere, su lectura de Hegel lo lleva a percibir el problema de la constitución del estado y resaltar, a través del diálogo, la importancia que la participación política tiene para un estado democrático.

Para hacer evidente la diferencia de Freire respecto a Hegel en lo que se refiere a la participación política debemos comenzar a hablar de la intersubjetividad. Mientras que para Hegel plantea la intersubjetividad es condición de funcionalidad del Estado en tanto sirve para legitimarlo y por la aceptación de la ley, llevarlo a un óptimo funcionamiento; la filosofía política crítica reconoce en la construcción del estado la influencia y acción de la comunidad política intersubjetiva. Para Hegel la Intersubjetividad se refleja principalmente en el derecho formal, como legalidad del estado³² ¿Cómo? En el momento en que se exige

³² “Su contenido es este: no sólo existo yo, también existen los otros; los demás son tan de veras como yo sujetos y no objetos, no puedo confundirlos con las otras cosas que pueden ser tratadas como medios, pues son autoconsciencias exactamente como yo lo soy.” Nos dice Porfirio Miranda sobre el pensamiento de Hegel (Miranda, 1991: 128). Hegel aquí parte de la reflexión filosófica que Kant a propósito de la ley moral

un reconocimiento de la existencia de la voluntad libre que es la propiedad; ese es el momento crucial, porque al igual que yo, la otra persona requiere que le sea reconocida su propiedad. En este sentido se es persona con voluntad libre ante el derecho y con la necesidad de reconocer a los demás también como personas, eso es la intersubjetividad.

La intersubjetividad de Hegel parte de la individualidad, que no supone relación comunitaria, sino hasta que se necesita del derecho para reconocer los intereses particulares. Es una relación ética donde hay reconocimiento común de los sujetos como seres universales en potencia, como autoconciencias que se encuentran en interrelación por mediación del derecho, sin embargo, no hay compromiso ni responsabilidad que no esté enmarcado en el sistema de derecho. Esto es el estado es para Hegel la expresión máxima de las voluntades, se conforma del conjunto de estas relaciones y Hegel se refiere a él como:

El Estado es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad patente, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe. En la costumbre tiene su existencia inmediata, y en la autoconciencia del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada, así como esta autoconciencia -por el carácter- tiene en él cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su libertad sustancial. (Hegel, 2005: §257)

Lo que Hegel nos está diciendo es que el Estado no es el resultado de las relaciones de reconocimiento de las personas, porque no existe tal fabricación. Las personas que interactúan en su interior son parte del estado y su presencia es constitutiva, pero no fundante. En este sentido se hace evidente la nula participación de la comunidad política en la construcción del Estado. La consecuencia de esto es que la democracia se reduce a la participación de los sujetos, enfocándose sólo a los aspectos que se refieren a la legitimidad del sistema; es decir, a los instrumentos formales de participación que demuestran la acción o decisión legítima o a la legitimación del mismo sistema en tanto los ciudadanos no solamente aceptan sino actúan conforme a derecho.

y de la máxima de autonomía, donde el sujeto actúa como imperativo moral partiendo de la individualidad para reconocer a los demás como sujetos.

Mientras esta estructura política de dominación, como Weber la propone, se ha instituido durante un largo tiempo, la sociedad no es consciente de su poder político, puesto que ha sido negado, escondido y manipulado por quienes la dominan. No hay comunidad política, sólo relaciones políticas al interior del estado. De ahí que los sujetos se encuentren siempre pasivos ante la realidad, sin intentar transformarla, sin ejercer crítica ante ésta. Opuesto a lo anterior, la política crítica responde con un análisis de la intersubjetividad comunitaria constitutiva de las sociedades, que en el campo político será determinado con la categoría de pueblo. Enrique Dussel nos dice:

“Pueblo” es el plural de “pobres” (que tampoco es “clase”, pero que es su condición absoluta de posibilidad...) es el conjunto de los pobres que no puede reproducir su vida. Es una categoría en el nivel de la formación sociopolítica, no del sistema económico en abstracto... Las “clases” se agotan en cada modo de producción, el pueblo sobrevive a las “clases”... y tiene permanencia histórica. (Dussel, 2001: 188)

Este es el sentido implícito que Paulo Freire asigna también a la categoría de pueblo. Porque, como nos relató Moacir Gadotti en la entrevista que realizamos, Freire no utilizó la categoría de lucha de clases de Marx, de hecho en el aspecto político el sentido que Freire nos indica es el de lucha social pero protagonizado por el pueblo. Esto puede observarse cuando Freire escribe en uno de sus primeros libros en 1968, *Pedagogía do oprimido*:

Em lugar de esquemas prescritos, liderança e **povo**, identificados, criam juntos as pautas para sua ação. Uma e outro, na síntese, de certa forma renascem num saber e numa ação novos, que não são apenas o saber e a ação da liderança, mas dela e do **povo**. Saber da cultura alienada que implicando a ação transformadora, dará lugar à cultura que se desaliena.” (Freire, 2010: 210)

Sin embargo, en *Pedagogía de la esperanza* relata justamente la crítica que se le hizo señalando la ambigüedad que presuntamente Paulo demostraba en el término oprimido, misma crítica que se le hacía al concepto de pueblo; y también exigiendo una

aclaración sobre la omisión del concepto de lucha de clases en la mayor parte de sus escritos, cuya influencia en el momento del surgimiento de la *pedagogía del oprimido* era muy fuerte. Ahí, Freire señala:

La afirmación que hago en el libro de que el oprimido al liberarse, libera al opresor; el no haber aclarado, como ya señalé, que la lucha de clases es el motor de la historia; el tratamiento que daba al individuo, sin aceptar su reducción a un puro reflejo de las estructuras socioeconómicas; el tratamiento de la conciencia; la importancia acordada a la subjetividad;...exige que la conciencia de clase oprimida pase... por la conciencia de hombre oprimido...

Nunca entendí que las clases sociales, la lucha entre ellas, pudieran explicar todo, hasta el color de las nubes en un martes al atardecer, de ahí que jamás haya dicho que la lucha de clases, en el mundo moderno, era o es el motor de la historia.... La lucha de clases no es el motor de la historia, pero ciertamente es uno de ellos. (Freire, 2007: 85-86)

Freire no afirma explícitamente utilizar la categoría de pueblo, pero implícitamente todas las características que describe corresponden a ésta. Lo que sí es evidente es el frecuente manejo de la categoría de oprimidos. Sin embargo, esta categoría sólo le sirve para mostrar la negatividad de los sujetos en el sistema, por lo que políticamente le es insuficiente para expresar el poder político intersubjetivo que potencialmente tienen los oprimidos y que es despertado por medio del diálogo en un proceso de concientización.

El pueblo es la comunidad política, quien se concibe no como un medio para el establecimiento del estado, sino para su conformación y también su participación siempre activa es importante para adquirir legitimidad del sistema. Esta categoría filosófica encierra también la concepción ontológica esperanzadora de Freire, la cual explicaremos más adelante, pero baste por ahora decir que esta ontología para Freire es propia de los seres humanos por su inacabamiento y su naturaleza de querer ser más; no en un sentido avaricioso, sino en sentido material como contenido de la vida humana, como sujeto pensante, sujeto ético, crítico, social. Es la comunidad política intersubjetiva motor del principio, evolución y transformación del estado crítico democrático. Por eso, el proceso

de politización tiene lugar y sentido en la educación, que no es un proceso de formación para Freire, sino de concientización:

“...a través da educação, podemos de saída compreender o que é o poder na sociedade, iluminando as relações de poder que a classe dominante torna obscuras. Também podemos preparar e participar de programas para mudar a sociedade.” (Freire, 1996: 44)

Un abrirse al mundo de la vida, no como observador, sino como actor político. Analizar a través de su lectura del mundo, las problematizaciones y fallas que impiden directa o indirectamente el digno desarrollo de la vida. Pero en un proceso siempre común, colectivo incitado por el diálogo que surja en ellos un proceso de transformación de sujetos oprimidos a sujetos políticos como pueblo, por la comunión del fin: producción, reproducción y desarrollo de la vida humana.

Sin embargo, este proceso no solamente es propio de la institución educativa. En un principio, por ahí del año 64, cuando Freire participó en el proyecto de alfabetización en Brasil se conduce por este medio porque pensó que más indicado y pues directa e indirectamente había tenido relación con el ámbito educativo y sabía de su importancia. Sin embargo, en el transcurso del tiempo y con las nuevas experiencias, se fue dando cuenta de que la concientización no era suficiente a través de la escuela.

“Você sabe que a luta política para mudar a sociedade não acontece só dentro da escola, a pesar de a escola ser parte da luta pela mudança. Assim, em última análise, a educação libertadora deve ser compreendida como um momento, ou um processo, ou uma prática onde estimulamos as pessoas a se mobilizar ou a se organizar para adquirir poder.” (Freire, 1996: 47)

Porque la politización no estaba encaminada directamente a una realización práctica concreta, aunque fuera un espacio que es imprescindible en la lucha política. Es decir, al salir de la escuela o del proceso de alfabetización, los sujetos conscientes se encontraban con la necesidad de encaminar esa práctica política y el lugar que integralmente (reitero, sin quitar la importancia de la escuela en este sentido) cubre formación y viabilidad política es

el partido político, porque la participación política es la esencia, la base, estructura que conforma el plano ideológico, político, administrativo, etc. La transformación de la estructura social se dé a través de la incidencia de los partidos políticos, no por ser éstas instituciones al interior del estado, sino porque los sujetos políticos a través de los partidos gestan esas transformaciones. Entonces, nos dice Freire, la acción política no se refleja como un cambio institucional sobre la sociedad, sino que la misma sociedad puede transformar las instituciones en las que se encuentra debido al poder de cambiar la historia,³³ como pueblo, añadiríamos.

Os partidos de esquerda, convertendo-se à democracia e deixando de ser partidos de *quadros*, têm de tornar-se verdadeiros organismos pedagógicos. Partidos à altura de seu tempo, capazes de inventar canais de comunicação com os espoliados e com quem a eles adere. O estilo democrático de fazer política, sobretudo em sociedades de fortes tradições autoritárias, demanda assumir concretamente o gosto pela liberdade, pelo compromisso com o respeito ao direito dos outros, pela tolerância como regra de vida. Os partidos de esquerda que se autenticam no esforço de desocultação de verdades não podem renunciar à sua tarefa fundamental, que é educativo-crítica. (Freire, 1995: 38)

Con ello, Paulo Freire otorga la primacía de la acción política intersubjetiva, expresada como pueblo en todos los campos de acción de los sujetos. En tanto es el fundamento de lo político, es su esencia, su origen; es la fuente de su desarrollo, estructuración y transformación; y en última instancia, como vida humana, es también su fin.

II.V La teoría crítica democrática

³³ Así lo interpreta CarlosAlberto Torres en un análisis sobre la propuesta de Freire particularmente en lo referente a las cuestiones políticas: “Em última instancia, o sistema institucional não modifica a sociedade; ao contrario, a sociedade pode mudar o sistema institucional. No en tanto, o sistema educacional pode ter um papel crucial numa revolução cultural.” (Gadotti, 1996: 126)

El poder del Estado en la filosofía política crítica se encuentra en el poder del pueblo como *potestas*. Sin embargo, se debe hablar de una necesaria institucionalización (*potestas*), de un medio para llevar a cabo y hacer viable ese poder; para crear las condiciones de factibilidad del ejercicio de ese poder. En este sentido, hay dos elementos a considerar. Por una parte la delegación de ese poder ante un representante que garantice el cumplimiento de sus demandas

[4.21] El que manda es el representante que debe cumplir una función de la *potestas*. Es elegido para ejercer delegadamente el poder de la comunidad; debe hacerlo en función de las exigencias, reivindicaciones, necesidades de la comunidad. (Dussel, 1996a: 36)

Sin embargo este representante no es soberano, sino es el político con pretensión política de justicia, de honestidad, que en tanto manda, manda obedeciendo. Dussel reivindica el poder del político, exponiendo la fetichización del poder que permite a los actores políticos corruptos desenvolverse con tal descaro y soberbia ante la sociedad. Se trata de ocultar el verdadero origen del poder, cuando en realidad el poder político reside en el pueblo y no en las instituciones; esta es la fetichización del poder. En este sentido, el pueblo no debe luchar por el poder, puesto que lo tiene; para el pueblo el poder no se toma, sino que debe hacerse consciente que lo tiene y sólo entonces, siendo consciente de que en su palabra y acción política reside el poder político, podrá entonces reclamar las reivindicaciones necesarias a fin de cubrir sus demandas como comunidad intersubjetiva. De lo contrario el sistema de opresión seguirá oprimiendo y reprimiendo a la sociedad imponiendo el poder que tiene como soberano, que ha sido maximizado y explotado a causa de la pasividad de la comunidad política.

En la filosofía política crítica ya no hablamos de un soberano como Hobbes, con poder absoluto de mando; ni como Weber, como aquel que tiene los medios de dominación legítima en cuanto autoridad que se impone exigiendo disciplina y cumplimiento de sus mandatos. El desarrollo de la vida social en un estado no se garantiza ni representa en una sola persona, entidad o institución, sino que se encuentra en el mandato del pueblo, como comunidad activa, de participación política y también de vigilancia sobre la correcta

distribución, cooperación y decisión en el estado. En la filosofía política crítica, el estado somos todos:

[8.34] La macro institución de factibilidad es la sociedad política o el estado (en sentido restringido), cuyos fines universales engloban toda la comunidad política...

[8.37] En las esferas de legitimidad democrática y la factibilidad, la “opinión pública” juega una función insustituible..., penetra la totalidad del cuerpo político, siendo el momento “hermenéutico” (interpretativo) de todos los otros aspectos de la vida del campo político. (Dussel, 1996a: 66-67)

En consecuencia, la primacía de la participación política del pueblo como eje central y estructurante del Estado en la política crítica, exige que su representante considere la voluntad del pueblo para decidir toda acción en materia de lo político.

Así actúa el político con pretensión política de justicia, propiciando la participación de los sujetos orientado por principios democráticos. En este sentido, Freire no solamente escribió al respecto, sino que practicó este tipo de poder político delegado organizando y programando encuentros con profesores de educación básica, visitando escuelas en todo su distrito, entablado conversaciones con directores, etc. Su modo de operar políticamente siempre fue comprometido y esta posición política le demandaba mantener contacto con la gente. Y así, nos lo dice Paulo: “Com um trabalho de equipe, em que eu, possivelmente fui o secretario que menos poder teve, maso o que mais o teve, porque não teve.”³⁴

Para la política crítica, el poder del estado, se encuentra distribuido en la sociedad política, y requiere propiciar con su participación, de la transformación o la creación de nuevas instituciones que puedan conducir adecuadamente en éstas su participación.

La vida política subsume instituciones que tienen milenios..., que va actualizando continuamente como una historia de los sistemas e instituciones políticas, que secundadas por los grandes descubrimientos técnicos... pueden superar en eficacia el ejercicio delegado del poder del pueblo. (Dussel, 1996a: 126)

³⁴ Entrevista com o professor Paulo freire. En: Máximo, Antonio. *Intelectuais da educação e política partidária*. Mato Grosso: EdUFMT, 2008. P. 148

En este sentido, tanto el Estado, como el papel del representante del pueblo tienen una función completamente contrapuesta a los planteamientos schmittianos también, puesto que estos esconden una autoafirmación del poder por propia voluntad tomando como pretexto la relación amigo-enemigo, de la que Freire es completamente disidente, puesto que la relación política basada en ese criterio, no garantiza la legitimidad de los ciudadanos y mucho menos justicia política por el establecimiento de criterios sobre quiénes son los enemigos. En este sentido, la perversión del postulado político de Schmitt sale a la luz. No garantiza la participación del pueblo y en tanto no lo hace se considera antidemocrático. La democracia representa la participación del pueblo en las decisiones del estado, lo que para la filosofía política crítica representa el fundamento del Estado. Sobre el aspecto democrático, Dussel nos dice:

La democracia no es solamente una institución procedimental (una mera forma para llegar al consenso), sino que es normativa. El hecho de intentar siempre una mayor simetría y participación de los ciudadanos –nunca perfecta, siempre perfectible- no es sólo un comportamiento externo o legal, sino una obligación subjetiva del ciudadano que en comunidad ha promulgado ciertas leyes para fijar lo que debe obrar y, al mismo tiempo, lo que debe obedecer él mismo (ella misma), por haber participado por principio en dicha decisión. (Dussel, 1996a: 126)

Paulo Freire considera en la educación democrática el verdadero sentido de la educación. Porque parte de una utopía que implica una nueva forma de organización política en la que se impida el autoritarismo y la imposición; y por el contrario se exalten al máximo las capacidades de los hombres y mujeres para construir y redefinir el transcurso de lo político a través de su participación, para construir y transformar, en la medida en que consideren necesario para lograr sus mejores condiciones de vida, un estado democrático.

... Esta utopía es también realizable, en que no haya opresor y oprimido, en que haya niveles diferentes de poder y de responsabilidad, porque también la utopía cierta para nosotros no podría ser aquella en que llegáramos a una especie de

reino de la irresponsabilidad, en que toda la gente usase su libertad para hacer lo que quieren, no es posible... no hay vida sin límites. Y la existencia de los límites establece necesariamente la necesidad de ciertos poderes que no acabe a todos...³⁵

El poder entonces, no se representa en una sola persona sino en la participación de las múltiples particularidades que integran al estado. Sin embargo, el poder limitado del que Freire nos habla es justamente el establecimiento de instituciones, reglas y normas que intersubjetivamente se comparten a través de leyes, acuerdos o consensos creados a partir de la participación de los ciudadanos. En este sentido, la libertad de participar no está limitada, sino encaminada institucionalmente. Aunque no por ello es estática, abordaremos el tema de la re-configuración de esta institucionalización un poco más adelante. Por ahora, baste decir que en este mismo sentido Freire, sin decirlo explícitamente, defiende una formación democrática que a nivel político representa la formación política de los sujetos a través de la educación: la educación para la participación política. Esta educación democrática implica una educación para el reconocimiento del sujeto mismo en su intersubjetividad, es decir, como sujeto particular, complejo y creador que a su vez está determinado por las demás particularidades igual de complejas. Enseguida, se da una apertura al diálogo donde cada sujeto problematiza desde su perspectiva, los acontecimientos del mundo. Freire nos dice que:

“A posição que eu chamo de substantivamente democrática parte para compreender uma necessidade. Não é como um favor. Eu tenho a necessidade de compreender um diferente de mim se eu quiser crescer. Portanto, a minha radicalidade fenece no agora, Gadotti, momento em que eu me nego a compreender o diferente de mim. Segundo, Quando eu compreendo o diferente descubro que há um diferente que é anagônico. Ou seja, ele é tão diferente de mim que não dá para dialogar comigo em termos profundos. Mas ao descobrir a possibilidade da existência do antagônico, que é o diferente mais radical, eu descubro também que até com antagônico eu aprendo. E que, portanto, não posso me fechar sectariamente.”³⁶

³⁵ Video IV sobre Paulo Freire transcrito en los anexos de este trabajo.

³⁶ Freire. Nova escola. Ano VIII no. 71 noviembre de 1993. P. 10

En última instancia, la educación democratiza en el sentido de hacer conscientes a los sujetos en el reconocimiento intersubjetivo de la problemáticas concretas y de las complejas singularidades que intervienen para que éstas sean resueltas. Como consecuencia, de la conscientización y el reconocimiento de la intersubjetividad como reconocimiento individual y colectivo, se puede manifestar la participación política que en principio representa una organización y estructuración administrativa del estado para garantizar la adecuada administración y distribución de los medios y las condiciones ideales de las condiciones materiales de vida como prioridad, y enseguida garantice la participación social que se vuelven imprescindibles e inherente a este proceso político.

La educación que Freire propone es democrática como relación educativa al interior de las aulas de clase, pero no solamente para que se queden en ese ámbito, sino para que trasciendan a la esfera pública y social. La primera instancia de democratización se presente en el mismo acto de enseñar, donde nos dice Freire:

“a educação libertadora é, fundamentalmente, uma situação na qual tanto os professores como os alunos devem ser os que aprendem; devem ser os sujeitos cognitivos, a pesar de serem diferentes. Este é, para mim, o primeiro teste da educação libertadora: que tanto os professores como os alunos sejam agentes críticos do ato de conhecer.” (Freire, 1996: 46)

Por lo anterior, la educación política que Paulo Freire propone no es simplemente transmisora, sino dialógica y en la práctica también democrática, el mismo Freire afirma: “Não que, de repente, eu pense que democracia se ensina e se aprende por meio de discursos: aprende-se e se ensina democracia fazendo-se democracia.” (Freire, 1995: 73)

El acto educativo en sentido crítico implica ya no solamente un reconocimiento del otro, sino un reconocimiento de la negatividad del sujeto. El reconocimiento del otro en el acto educativo, permite el diálogo y la participación que deviene en relación política al interior de la escuela; el reconocimiento del otro como con-ciudadano, permite el diálogo y la participación política de los sujetos al interior de la estructura del estado, posicionándose ante éste como su creador, su evaluador y reestructurador. Sin embargo existe el otro

negado, el otro excluido que sufre las consecuencias negativas del sistema, que en Paulo Freire se representa en la educación bancaria, y en este sentido reconocer la negatividad y afirmarla en una demanda implica otro aspecto importante en la democracia. De lo anterior que la educación democrática no solamente sirva a los fines de la institución educativa como legitimador de las prácticas internas, sino como transformador de su misma estructura de acuerdo a las demandas expuestas por causa de la negatividad que ha presentado en su sistema.

Do ponto de vista da História, a análise rigorosa dos fatos revela que certos acontecimentos considerados negativos são mais positivos do que parecem. Por mais chocantes que sejam os fatos, o remédio jamais poderia ser o fechamento da sociedade, de novo. Na verdade, as negatividades que experimentamos hoje não levantam dúvidas à democracia. É porque estamos exercendo com mais rigor a democracia que certas coisas estão se dando e de muitas outras tomamos consciência. (Freire, 1995: 88)

La negatividad de la que parte Freire, hablando figurativamente, es la enfermedad que representa el sistema, y que se hace evidente en tanto los movimientos sociales presentan sus demandas. La negatividad por ello es el medio para saber cuáles son las fallas del sistema, en dónde se encuentra un mal funcionamiento, una falla que produce la negatividad de ciertos grupos sociales. En este sentido lo democrático se representa no solamente en la participación activa de la comunidad política, sino también en la incorporación de las demandas de estos grupos sociales al aparato institucional del estado.

Así la educación democrática de Freire trasciende del campo educativo al político-público y se reconoce en ésta una responsabilidad social, cuyo impulso a nivel social podría proponerse por parte de los partidos políticos. De ahí las acciones del estado tendrían que dirigirse no solamente a esas instituciones establecidas en el orden que ha ganado vigencia; sino *estar siendo*³⁷, con la institución como estado, irse construyendo, reformulando constantemente por la exigencia de la comunidad política intersubjetiva. Así lo explica Freire:

³⁷ Como diría Paulo Freire en un sentido ontológico esperanzador, del que ya antes habíamos hecho referencia.

Por isso é que eu achó, Sérgio, hoje em dia, que os partidos revolucionários, chamemos assim - ou partidos de ótica popular e de sonhos populares, sem serem populistas-, precisam ser capazes de compreender a dinâmica desses movimentos, de que alguns desses partidos nascem, e ser capazes de assumir essa dinâmica e aproximar-se desses movimentos. Precisam, também, em sendo partidos, não esquecer a sua origem nos movimentos, sem jamais pretender, enquanto partidos, virar os mentores desses movimentos sociais. Assim, ou esses partidos são capazes de fazer isso no processo histórico brasileiro, ou eles não "emplacam" - não sei se ainda se diz - o fim deste século. (Freire, 1982: 125).

¿Por qué podría considerar equivocada la forma de hacer política apartada de los movimientos sociales? Porque las negatividades que representan esos movimientos representan la muerte paulatina de la vida humana. De ahí que el estado democrático que implícitamente afirma Freire supone a un estado crítico democrático de participación política, emergida del dialogo y la concientización. En este sentido, para Freire no solamente es importante un proceso de formación, a través de la institución educativa, sino del medio para dar viabilidad a este proceso, es decir, de su institucionalización. Por eso es que en la última afirmación que hemos citado, Freire resalta la función del partido político como institución de participación política de origen, pues sería la mejor vía para materializar la utopía que se plantea.

CAPITULO III

La política pedagógica crítica como acontecimiento

Ahora que ya nos hemos acercado al problema de la política (el ejercicio de lo político como actividad filosófica), lo que nos queda es reflexionar sobre ésta a partir de las categorías que hemos desarrollado, puesto que al estudiarlas por separado no podemos tener acceso a la importancia que en sus supuestos se expresa. Trataremos, entonces de introducirnos a la complejidad de este pensamiento político educativo que implica supuestos filosófico-políticos, haciendo referencia a su impacto como acontecimiento político. Ésta lectura integral del proyecto freiriano nos servirá para dejar clara la importancia de su estudio, no solamente como análisis teórico, sino considerando también la repercusión sobre realidades concretas, hablando específicamente del caso brasileño , sin dejar de reconocer lo que ha significado y la injerencia que su pensamiento tuvo no solamente en Brasil sino en muchos países alrededor del mundo; sin embargo, plantearse como objeto de análisis la realidad brasileña, nos permite identificar lo que directamente se ha venido desarrollando en materia de formación política y política educativa, que desde su práctica Paulo Freire pensó e impulsó, demostrando así el momento en que las categorías filosófico políticas se integran a la dinámica de la realidad.

III.I La política como acontecimiento en Paulo Freire.

En esta última parte vamos a hablar de por qué consideramos que el planteamiento político democrático de Paulo Freire es un acontecimiento.

La referencia que al comienzo hemos construido sobre la política moderna, nos ha servido para que en este momento podamos contrastar ambas posiciones filosóficas partiendo de la caracterización que al interior de sus categorías filosóficas se hace. Desde la modernidad, se habla de lo político como la correcta administración y distribución del poder de dominación sobre los ciudadanos con Weber; se habla de la distinción y relación que en un estado se hace entre el amigo y el enemigo, siempre señalada bajo el criterio del Soberano, con Schmitt; y del poder absoluto que un Soberano ha obtenido por la voluntad de los ciudadanos, quienes han concedido su voluntad a ese máximo poder debido al miedo por no poder controlar el manejo de sus pasiones, con Hobbes. Esta filosofía política moderna parte de un poder que tiene siempre como fuente de las decisiones políticas a individuos que representan al máximo gobernante, al soberano. En su persona reside el criterio de justicia y legislación al interior del estado; se encuentran las decisiones sobre las formas de acción y ejecución de las prácticas políticas; e incluso, los fines de la política y la estrategia para perseguirlos. Es decir, la filosofía moderna contiene en sus categorías y desarrollo teórico una estructura que tiene como base la palabra, decisión y acción de un individuo que impone a su juicio aquello que regirá al interior del estado. Así lo demuestra, por ejemplo Hobbes, cuando afirma que:

Como el poder, también el honor del soberano debe ser mayor que el de cualquiera o el de todos sus súbditos: porque en la soberanía [hablando del representante instituido por la voluntad de hombres que han pactado autorizarlo para ser representados por él como soberano] está la fuente de todo honor... Y como en presencia del dueño, todos los siervos son iguales y sin honor alguno, así también los súbditos en presencia del soberano. Y aunque cuando no están en su presencia, parecen unos más y otros menos, delante de él no son sino como las estrellas en presencia del sol. (Hobbes, 2006: 150)

Así como para Hobbes, el fundamento de lo político reside en el sujeto individual que lleva a su cargo la administración del estado: el Soberano, el monarca, el gobernante o representante, según sea el caso. El sistema político que representa se totaliza, ejerciendo un poder político único y supremo a partir del cual se juzgan todos los actos. Esta dinámica es la que se constituye ontológicamente en el sistema político moderno. El 'ser' político de

la modernidad por lo tanto, parte de supuestos concretos e individuales, que se tornan universales y a partir de esa perspectiva juzgan el pensamiento y acción producidos en el todo sistema propio y ajeno; esta característica es la que lo fortalece como sistema hegemónico, puesto que no solamente se ha encargado de afirmar categóricamente sus postulados como verdaderos, sino que se ha dedicado a argumentar y fundamentar cada vez más y con mayor rigor racional sus argumentos, garantizando así su fortaleza formal y práctica para defenderlos y aplicarlos como sistema político imperante en el sistema mundo a través de la historia.

...‘En el comienzo de la filosofía moderna se encuentra la tesis de Descartes: ego cogito, ergo sum, pienso, luego existo’. Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reducida a la conciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza’...³⁸

La ontología política también parte de este principio: el ser como totalidad, como criterio y fin de la acción política. De ahí que todas las relaciones políticas modernas sean representadas por una jerarquía de mando: del soberano sobre sus ciudadanos; del político sobre los militantes; y en lo que respecta al campo educativo, del profesor sobre el alumno.³⁹ Hablamos de una relación de imposición, de opresión, de autoritarismo y de enajenamiento sobre aquellos que son considerados como los más débiles.

Ésta es la dinámica política a la que se opone la filosofía política crítica, haciendo énfasis en esta relación de imposición que impera al interior de un sistema totalitario que se hegemoniza, tergiversando la función principal de los tres aspectos fundamentales en la política: cumplir con la esfera material de vida; garantizar la legitimación de dicho sistema poniendo las mejores condiciones para propiciar la participación simétrica de todos los involucrados y afectados en el proceso político; y, prever que aquellas decisiones que se consensuen por en la esfera de legitimidad sean fácticamente realizables.⁴⁰ Su criterio para

³⁸ M. Heidegger. Nietzsche, tomo II, p. 109. Citado en: García, Ruiz. Pedro Enrique. *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México: Driada, 2003. p. 100

³⁹ Queremos dejar claro que pasamos del campo político al educativo, porque nos lo exige naturaleza de la obra freiriana que se centra al campo educativo, pero que en última instancia responde y parte de lo político.

⁴⁰ Para Dussel, lo político está dividido en tres niveles: el nivel de las acciones estratégicas; el nivel de las instituciones, que se compone de tres esferas: esfera material, esfera de legitimidad y esfera de factibilidad; y,

ejercer el juicio sobre la política moderna y neoliberal es material, puesto que muestra en la realidad concreta contradicciones entre sus planteamientos y las consecuencias que se sufren en la realidad, haciendo evidente que su teoría presenta una validez tautológica,⁴¹ sin hacer referencia a la realidad. Por lo tanto, su pregunta constante en el análisis y práctica de lo político es ¿cómo podemos propiciar viablemente las condiciones para que pueda reproducirse la vida humana dignamente? y ¿cómo saber si hemos cubierto la esfera material de todos (como pretensión honesta) al interior de un sistema?

El hecho de hacerse esta pregunta significa en principio partir de otra forma de hacer política y por ende partir de nuevos principios políticos. Las categorías pueden quizá tener el mismo nombre, pero la esencia, lo que constituye la filosofía política de cada uno de ellos es radicalmente⁴² diferente. Por lo anterior, y para hacer la distinción filosófica de la ruptura entre el pensamiento moderno, neoliberal y el sistema político crítico, hemos decidido hacer una lectura de Paulo Freire a partir de Alain Badiou, (Badiou, 1999) que nos permita resaltar la distinción entre *el ser* de la política y *el acontecimiento* que se puede generar respecto a éste.

Comenzaremos diciendo que para Badiou, una *situación* es un estructurado de múltiples. Con respecto a la situación los múltiples pueden o bien ser un elemento de su estructura, es decir pueden pertenecer a ella; o pueden ser contados por la situación como subsistema, es decir estar incluidos o ser parte de ésta. En el momento en el que la multiplicidad se encuentra incluida en la situación, tiene un efecto sobre ésta y se dice que la situación es ahora un estado de la situación. Hablando en el campo político, los múltiples pertenecen al Estado como elementos que lo legitiman, pero como vida de los sujetos no todos los múltiples están incluidos, es decir, no todos tienen una participación trascendente en la estructuración del Estado. Los múltiples que cuentan como subconjunto dentro del estado de la situación, se totalizan y se muestran indiferentes ante el múltiple que es incluido, pero no representado.

el último nivel de lo político, que también se divide, pero en tres principios: el principio material, el principio democrático y principio de factibilidad estratégica. Dussel, Enrique: "Tesis 6. La acción política estratégica". (Dussel, 2006a)

⁴¹ En el sentido que ya antes hemos mencionado con Franz Hinkelammert.

⁴² Radical para Paulo Freire se refiere no a una oposición completa e irracional, sino a aquello que es el principio, el origen del fruto; por lo que utilizamos radical en el sentido de ir desde la raíz.

En este estado de la situación las demandas y razones diferentes a la totalidad, se niegan o son encubiertas por el discurso hegemónico que cuando deviene discurso dominador, no hace más que integrar las multiplicidades aparentemente para mostrar que son representadas en el estado de la situación. Haciendo una lectura del Estado moderno utilizando las categorías de Badiou, podemos decir que el Estado puede pretender demostrar que las exigencias de los sujetos han sido consideradas en la configuración de su sistema como múltiples que lo integran; sin embargo, los discursos y acciones son sólo aparentes y no integralmente incluidas con el fin de mantener en cierto control a los sujetos que no han sido incluidos en las decisiones políticas de relevancia.

Entonces, la manipulación por parte del Estado (como estado de la situación para Badiou ó como el orden vigente fetichizado para Dussel) tiene mayor efectividad, pues el empleo de la información y el conocimiento científico que difunde es controlado. Esto tiene como consecuencia la no-comunicación al interior del sistema, produce la individualidad de la multiplicidad que aísla al sujeto de su entorno y lo percibe como un objeto vacío dispuesto a ser llenado con la ideología dominante. La dominación del sistema vigente fetichizado para Freire, se lleva a cabo al interior del sistema educativo bancario, cuya función principal es reproducir la ideología dominante a través de un instrumento que no permite el diálogo:

“para dominar, el dominador no tiene otro camino sino negar a las masas populares la praxis verdadera. Negarles el derecho de decir su palabra, de pensar correctamente. Las masas populares no deben ‘admirar’ el mundo auténticamente; no pueden denunciarlo, cuestionarlo, transformarlo para lograr su humanización, sino adaptarse a la realidad que sirve al dominador. Por esto mismo, el quehacer de éste no puede ser dialógico.” (Freire, 1976: 163)

Siguiendo de nuevo a Badiou, en el Estado como estructura totalizada del estado de la situación histórico social, hay tres situaciones en las cuales se puede encontrar al múltiple. (Badiou, 1999: Cfr. 148- 149) La situación normal de un múltiple se da cuando éste es presentado y representado, caso observado en la clase dominante, puesto que se encuentra incorporado (como una parte integrante del cuerpo) al interior del estado de la situación y

por ende es representado en sus intereses particulares. Por otra parte la situación de un múltiple se considera excrecional cuando solamente es representado pero no presentado; aquí Badiou nos habla del aparato burocrático del Estado puesto que éste es representado en el estado de la situación pero no es presentado como tal, sino que se encuentra implícito en todo el sistema. Y por último, la situación de un múltiple se considera singular en la medida en que se presenta en la estructura del estado pero no está representado por éste; en esta última Badiou se refiere al singular como el proletariado, que para Dussel estaría representado por las víctimas del sistema y los oprimidos en el sistema vigente. Para el Estado como estructura totalizada, nos dice Badiou:

Es racional pensar lo a-normal, lo anti-natural – por consiguiente, la historia - como omnipresencia de la singularidad, de la misma manera que pensamos la naturaleza como omnipresencia de la normalidad. (Badiou, 1999: 196,197)

El Estado, como sistema de fetichización del poder político, tiene entonces una dinámica que se encuentra delimitada por acciones y decisiones que tienen consecuencias en la vida material de los múltiples que no son representados en este estado de la situación. Entonces, Badiou identifica un punto importante en esta dinámica, lo natural es para el Estado moderno el ‘ser’ es por naturaleza, cuyo ejemplo podemos identificar en Locke cuando nos habla de la ley que por naturaleza, la cual nos permite defender la propiedad y a castigar a aquel que intente apropiarse de ésta; argumento que toma como pretexto una ley natural para justificar el esclavismo. (Cfr. Dussel, 2009: §125-128) El estado de naturaleza o ley de la naturaleza sirve de argumento al Estado fetichizado para legitimar el ejercicio libre y desmedido del poder político, siendo que éste argumento no tiene argumento en sí; la naturaleza es más bien un concepto sin contenido. Opuesto a éste, Badiou identifica a la historia, cuya contingencia es para el estado de situación fetichizado el no ser, lo a-normal y anti-natural, en tanto es impredecible y circunstancial; la historia, es por lo tanto singular.

Consideramos la obra de Paulo Freire como un proyecto político-educativo crítico que, en principio, tiene como condición de posibilidad la historia en cuanto los mismos sujetos son creadores y parte de ésta. Es por ello, que en el proyecto educativo de Freire:

Mais que escrever e ler que a «asa é da ave», os alfabetizados necessitam perceber a necessidade de um outro aprendizado: o de «escrever» a sua vida, o de «ler» a sua realidade, o que não será possível se não tomam a história nas mãos para, fazendo-a, por ela serem feitos e refeitos. (Freire, 1977:21)

Lo importante para Freire no solamente es la historia como relato de acontecimientos, sino el hecho de que los particulares son sujetos creadores de la historia y que en su propia cotidianidad la generan.

Es desde la historia, que para el estado de la situación es un singular, que Badiou identifica el acontecimiento, pero siempre en relación con dos componentes: los elementos de sitio y el acontecimiento mismo. Trataremos de hacer más clara la afirmación de Badiou interpretando estos elementos del acontecimiento con el proyecto freiriano.

Badiou entiende por sitio de acontecimiento aquel que integra en una situación a un múltiple singular: “a un múltiple semejante, totalmente a-normal, es decir, tal que ninguno de sus elementos está presentado en la situación. El sitio está presentado, pero «por debajo» de él, nada de lo que lo compone lo está, al punto de que el sitio no es una parte de la situación.” (Badiou, 1999: 197). Paulo Freire por ejemplo, se encuentra en una época y situación histórica de su tiempo en donde el poder político estaba a cargo de una dictadura militar, los brasileños eran constantemente acosados por ejercer su derecho de opinión sobre los asuntos públicos, y la pobreza era una realidad sufrida. Este es el momento en que expone su obra, y plantea un proyecto de formación política que no es normal en un sistema político en su momento militarizado, acostumbrado a dar órdenes e imponer decisiones; un proyecto de formación política no tenía lugar en el estado de la situación vigente, pero tenía un lugar: estaba emergiendo pero sin estar presente ni ser reconocido. También podemos hablar de ese estado de la situación como concientización en Paulo Freire, porque como proceso aún no tiene un lugar en el estado de situación, sin embargo está en proceso, y como acto en potencia, en cuanto tiene lugar se presenta en un estado a-normal para el sistema vigente, mismo que se presenta en la participación política y la demanda por las reivindicaciones sociales.

En una y en otra hay planteamientos que van más allá de lo reconocido como válido al interior de un Estado o estado de la situación, por lo que diríamos con Badiou que Freire

representa la construcción de un acontecimiento fundador, “un primer-uno de esa situación, un múltiple «admitido» en la cuenta sin poder resultar de cuentas «anteriores» (Badiou, 1999: 198). Su proyecto tiene sentido como acontecimiento no porque surja en una situación histórica específica, o por la novedad de sus elementos; estos son independientes. Lo que presenta y representa un acontecimiento es su emerger inédito que no tiene antecedente o lugar en el estado de situación. El acontecimiento para Badiou adquiere sentido en sí mismo, porque es ajeno a la totalidad y por ende es indecible; no puede mencionarse como concepto porque no hay algo que lo determine, pero cobra sentido y existencia al ser nombrado porque sólo así se identificará con un sentido característico. Podemos distinguir éste acontecimiento en Freire en dos campos: el primero como acontecimiento educativo: en Freire el acontecimiento educativo se nombra como pedagogía de la liberación. Esta forma de educar contraviene al sistema educativo moderno, pues su objetivo no está en reproducir y fortalecer su ideología, por el contrario, su propuesta es dirigir la educación a re-pensar, re-organizar y re-estructurar las instituciones del Estado actuando como comunidad política intersubjetiva crítica, es decir, ante la injusticia y opresión de la que son víctimas, ante la negación de su ‘ser humano’. Por ende, al interior de este estado de la situación la pedagogía del oprimido no puede ser parte de la institución educativa vigente en el sistema, ni ubicada como concepto en su marco categorial. Por el contrario, su nombre es particular, y le da sentido independientemente de los nombres que se encuentran en el marco categorial se su construcción. Freire marca con la pedagogía del oprimido el punto de ruptura sobre una línea del tiempo horizontal demarcada por el Estado moderno y emerge como acontecimiento con un método educativo capaz de transformar al sujeto al hacerlo consiente de su realidad.

Así también, Paulo Freire nos habla políticamente de un acontecimiento con un contenido material aún mayor: el pueblo como comunidad política intersubjetiva.

Não há conscientização se, da sua prática, não resulta a acção consciente dos oprimidos, como classe social explorada, na luta pela sua libertação. Por outro lado, ninguém conscientiza ninguém. O educador e o povo conscientizam-se através do movimento dialéctico entre a reflexão crítica sobre a acção anterior e a subsequente acção no processo daquela luta. (Freire, 1977: 153)

El pueblo, como comunidad política intersubjetiva que ha llevado a cabo el proceso de concientización por sí mismos, ayudados por el educador. El pueblo como acontecimiento porque emerge como comunidad crítica que ahora es consciente del efecto de su participación en la historia; además, indaga sobre las razones reales de opresión que experimenta en su corporeidad; y, demanda el cumplimiento de las condiciones necesarias para producir y reproducir una vida digna, a través de la participación política en comunidad. Es acontecimiento porque rompe con la actitud normal pasivo que le ha sido impuesta por el estado de la situación e incitada por el acto dialógico en comunidad surge no solamente como comunidad consciente, sino como comunidad política activa. En este sentido, no es normal, ni aceptable dentro de los parámetros establecidos por el Estado fetichizado. Para Badiou la multiplicidad se reconoce a sí misma como sujeto al interior de un estado de situación y exige su reconocimiento como tal para ser presentada y representada en ésta, es por ello que interviene o se relaciona a partir del momento de conciencia como acontecimiento, pues emerge, rompe con la estructura lineal dominadora, denuncia su injusticia, cree en la diferencia y actúa para la transformación. No actúa para ser incorporada al sistema establecido, porque eso significaría adaptarse a un sistema fetichizado, sino para transformarlo en un sistema con pretensión honesta de justicia. En este sentido, el sujeto del acontecimiento es en Freire el pueblo del que ya hemos hablado en el capítulo dos.

El acontecimiento, podríamos decir, se representa en la lucha política que Gramsci plantea, quien habla de una más que del simple hecho de reconocer o ser consciente de la existencia de las clases sociales y propone su unión a través de una hegemonía. En este sentido, la lucha política como transformación de la situación de opresión se constituye como bloque histórico, así nos lo explica Dussel:

La «hegemonía» como la «articulación» son las categorías medulares de la lógica del campo político en el nivel estratégico para Laclau, donde los elementos fragmentarios se sobredeterminan (overdeterminate) relacionamente, sin ningún *a priori*, fundamento, esencia, clase, determinaciones de última instancia ni leyes necesarias. (Dussel, 2009: 125)

El sujeto de ésta hegemonía está representado en la negatividad del sistema, en los movimientos que se generan a consecuencia de éste y que, al haber pasado por un proceso de concientización, se afirman como multiplicidades en el estado de la situación que no han sido reconocidas. Este sujeto hegemónico se puede representar en los movimientos sociales principalmente, aunque no es la única instancia, pero que representa una manifestación de lucha política a consecuencia de la negación que sufre por parte del Estado y que se une a través del diálogo para constituir una hegemonía, lo que sería “una demanda (o la estructura coherente de un grupo de demandas) que logra unificar en una propuesta más global todas las reivindicaciones, o al menos las más urgentes para todos.” (Dussel, 2006a: 52)

Este es el acontecimiento para Badiou: el pueblo para Dussel e implícitamente para Freire, reunido por un motivo expresado en demanda social que constituye la base de un movimiento social, cuya razón de ser se encuentra en las consecuencias negativas que las decisiones del Estado, como estado de la situación que ha determinado en su dinámica prácticas que en última instancia repercuten en el óptimo desarrollo y reproducción de la vida humana.

En este sentido es necesario reconocer, como lo hace Dussel, que el consenso jamás será perfecto, por eso cabe distinguirlo como hegemonía con sentido de honesta pretensión de justicia. De lo anterior que la práctica política del representante también sea transformada, pues su acción y decisión siempre se dirigirá con base en el diálogo con esos movimientos sociales, que representan las demandas de varios sectores sociales que sufren en su corporalidad los efectos negativos del sistema y que representan los aspectos no cubiertos socialmente en la práctica política.

Así en el ejercicio político responsable, la escucha de los movimientos sociales es imprescindible para la acción y decisión política. Hablemos, por ejemplo del ex presidente Lula Da Silva, quien nos en el nivel estratégico de la importancia de escuchar a todos los sectores sociales, pero haciendo énfasis en escuchar a aquellos quienes sufren más, pues son los que más sufren, dando un ejemplo del ejercicio crítico democrático del poder con pretensión de justicia:

Apenas me gusta oír siempre a más de una persona...si yo pudiera convocar a un movimiento social para hablar, lo hago. Porque yo creo que más gente uno oye,

más fácil es para uno tomar decisiones. Yo ya hice en mi gobierno más de 57 conferencias nacionales. Conferencias de homosexuales, conferencias de discapacitados, conferencias de negros, conferencias de indios, conferencia de salud, conferencia de mujeres, conferencias de todo lo que puedas imaginarte... Todo esto debatiendo libremente con la sociedad, la idea básica es la siguiente: “miren, Brasil es de ustedes, yo soy el síndico de Brasil. Yo soy apenas el síndico, ustedes son los que viven acá, entonces, por favor, ayuden a decidir las cosas que nosotros necesitamos hacer” Porque si ellos ayudan, para cuando yo salga, hay gente que va a continuar peleando para mantenerlo. Si yo no llamara a las personas a participar, cuando yo me vaya, se acabó. Esa es una creencia que yo tengo, es una convicción que yo tengo: en la duda, es mejor oír al pueblo.⁴³

El ex presidente de Brasil se refiere a no solamente a escuchar, sino sentir las necesidades del pueblo y darles una respuesta como si éstas fueran de uno mismo. Claramente esta práctica política dista mucho de la que el sistema político fetichizado ha llevado a cabo y afirmado como verdadera; se separa radicalmente de la propuesta de Hobbes, Schmitt y Weber, transformando categorías y principios que se apegan a lo que hasta ahora hemos visto como acontecimiento para Alain Badiou.

Freire no habla de explícitamente de consenso, sin embargo, menciona que la concientización, como el constante análisis de la situación no sólo individual, sino social que reconoce la falta de condiciones materiales comunes y se integra en un movimiento social, cuya demanda se constituye hegemónicamente y su responsabilidad humana sería no ignorar esa falla del sistema que castiga, oprime e incluso mata, sino que debe afirmarse como actor político en comunidad. Así lo expresa Freire en el campo educativo:

A situação se torna cômoda para o Estado. Criando ou não suas escolas comunitárias, os Movimentos populares teriam de continuar, de melhorar, de enfatizar sua luta política para pressionar o Estado no sentido de cumprir o seu dever. Jamais deixá-lo em sossego, jamais eximi-lo de sua tarefa pedagógica, jamais permitir que suas classes dominantes durmam em paz. Sua bandeira de luta, a dos Movimentos Populares, deve ser alçada noite e dia, dia e noite, em

⁴³ Lula Da Silva. Presidentes de Latinoamérica. Documental. Director. Daniel Filmus

favor da escola, que sendo pública, deve ser democrática, à altura da demanda social que dela se fará e em busca sempre da melhoria de sua qualidade. (Freire, 1997a: 21-22)

Esa acción política, tiene para Freire su comienzo en la concientización cuyo proceso es incitado por un sujeto que es el sujeto del acontecimiento en el campo educativo: el educador para Freire, pues es quien en primer lugar se distancia de la situación de opresión, quien ejerce un acto de reflexión ante los contenidos y estrategias impuestas para ser transmitidos y se revela como sujeto creador en el ámbito educativo, propiciando nuevas formas de relación entre él y los educandos. Dussel nos dice:

“El maestro es ahora el que aparece como el Otro. En la totalidad está el discípulo, el niño, el joven, que no es huérfano sino que tiene madre y cultura popular, padre y Estado. Es ahora el discípulo el que debe escuchar al maestro. El maestro siendo conducido por la revelación del discípulo, pudo ‘salir’ del sistema antiguo en el que se encontraba; comprometiéndose por su praxis en las exigencias interpelantes de la revelación del discípulo, es que pudo situarse en la Exterioridad del ser del ‘sistema’. ‘Desde afuera’, ahora sí, es el Otro del discípulo, y por ello puede ‘hablar-delante’ (pro-femi: profeta) para anunciar al mismo discípulo el camino crítico desde su propia realidad hacia su futuro auténtico.”(Dussel, 2006: 155)

Por la imposibilidad de auto-liberarse siendo oprimidos, y ante la nueva relación pedagógica que surge en el acontecimiento como proceso de liberación. Estaríamos equivocados si afirmamos que con esto se vuelve a tener esperanza en la educación como medio de transformación, pues Freire se opone completamente a decir esto. Si su trabajo político y teórico se dirige a transformar los conceptos, decir que la educación es el medio sería fetichizar, poner el poder de crear y transformar en la educación, cuando el papel más importante lo tiene el sujeto y su ser en el mundo como estar siendo, no como ontología totalizada⁴⁴.

⁴⁴ Tal como lo explica José Eustaquio Romão en la entrevista que se encuentra en los anexos del presente trabajo.

Es el educador el sujeto que intersubjetivamente toma una función de educación sobre aquellos que han sido alienados por el sistema, para hacerlos conscientes de su condición negativa y entonces en comunidad afirmarse en conjunto con una demanda común; por eso es que Freire considera al educador como un profeta. En Freire, el profeta aparece como la figura del educador progresista⁴⁵, quien funge como el sujeto clave en una comunidad educativa. Freire le asigna a éste una función importante pero no protagonista en el proceso educativo: el educador es orientador o guía en el proceso de concientización y el educando tiene las mismas posibilidades de aportar o generar conocimientos. La figura del profesor se convierte, en el proyecto educativo freiriano, como el educador y educadora progresistas, cuya función principal es ayudar al oprimido a pasar por el proceso de concientización desde la negación del sistema, hasta su afirmación como sujeto creador en comunidad.

La tarea de un educador crítico consiste en abordar el mundo real de estos ámbitos públicos [movimientos sociales y de participación política comunitaria], para aportar una contribución. Y la mayor contribución que podría aportar un educador sería reconocer los elementos teóricos que existen en las actividades de estos movimientos. El educador crítico debería hacer surgir la teoría inherente a dichas actividades, para que la gente pudiera apropiarse de las teorías que hay en sus propias prácticas. El rol del educador, por lo tanto, no consiste en acercarse al nivel de los movimientos sociales con teorías que expliquen a priori lo que está sucediendo, sino un descubrir los elementos teóricos enraizados en la práctica. (Freire, 1989: 77)

No obstante el educador progresista es la figura primaria del acontecimiento, éste no se lleva a cabo, sino hasta que la comunidad política intersubjetiva se constituye como un bloque histórico, pues hay en el acontecimiento una transformación potencial del estado de

⁴⁵ Se le llama educador o educador progresista en un término crítico pedagógico, que se distingue que de lo que en términos del sistema de educación bancaria se conoce como profesor o maestro. Así Freire nos dice que para el educador crítico: “Uma destas exigências tem que ver com a compreensão crítica dos educadores do que vem ocorrendo na cotidianidade do meio popular. Não é possível a educadoras e educadores pensar apenas os procedimentos didáticos e os conteúdos a serem ensinados aos grupos populares.” (Freire, 1997a: 27) En la cita anterior se alude al educador progresista que tiene como prioridad la comprensión del medio en el que va a ejercer su práctica educativa, mientras que el maestro de la educación bancaria se limita a seguir planes de estudio, métodos didáticos y estrategias de evaluación que miden la capacidad de adaptación y repetición de los contenidos expuestos.

la situación. Por ello, este acontecimiento debe transmitirse del sujeto del acontecimiento, a los sujetos que podrían facilitar y coordinar fácticamente a nivel estratégico la transformación del estado de la situación o del estado fetichizado, pues en efecto, el maestro, el profeta, tiene la visión de la creación de algo nuevo sobre lo dado, pero si se presenta como individual, representante supremo, etc., caeríamos de nuevo en una fetichización del poder. Se necesita de la comunidad política para realizar el acontecimiento, pues nos dice Badiou, se necesita que los demás múltiples singulares se incorporen al acontecimiento como sus fieles militantes reconociéndolo e interviniendo en él, por lo que es un acto común, solidario, fraternal, de militancia política.

Para la filosofía política de la liberación, parafraseando a Dussel, en el sistema como totalidad hay sujetos, pero en el momento de la ruptura del sistema surge el pueblo como sujeto político que toma conciencia de su situación de opresión por la falta de reivindicaciones satisfechas e interviene en la construcción de un nuevo sistema que represente hegemónicamente sus demandas (cfr. Dussel, 2006: 94-99).

El acontecimiento en Paulo Freire se hace evidente en su propuesta de concientización, en donde se desmitifican las razones de la totalidad y se ponen en cuestión para develar la realidad. De esta forma se podrá tomar conciencia de las víctimas del sistema y eso permitirá enfrentarse al sistema totalitario activamente. Lo que pretende Freire implícitamente respecto al campo político es que los sujetos no se muestren conformes con lo que se les ofrece por parte del Estado como asistencia social, o programas alternativos de atención a personas en situación vulnerable; sino que vayan más allá y analicen las interacciones, la organización y las consecuencias de todas las acciones que el sistema de gobierno lleve a cabo, pues a fin de cuentas éstas repercutirán en las condiciones de vida de los sujetos.

¿Cuál sería entonces el compromiso ético crítico de la pedagógica de la liberación? a nuestro juicio es político. Estructurar una práctica educativa ético-crítica para propiciar las condiciones a fin de que en comunidad pueda generarse una intersubjetividad-comunitaria-crítica ante la totalidad del Estado fetichizado. Poner el énfasis en la trascendencia de la participación del pueblo a través del dialógico como sujeto político intersubjetivo que se ha realizado como político en el proceso de concientización.

Hablamos de propiciar a través del sistema educativo el principio crítico-ético discursivo de validez que se aplique al campo pedagógico como compromiso social. Dussel nos dice anuncia así este principio:

“El que obra ético-críticamente debe participar en una comunidad de comunicación de víctimas, que habiendo sido excluidas se reconocen como sujetos éticos, como el Otro como otro que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativa creadora. Toda crítica o proyecto alternativo debe ser entonces consecuencia del consenso crítico discursivo de dicha comunidad simétrica de víctimas, alcanzando así validez intersubjetiva crítica.” (Dussel, 2006: 464)

A nuestro parecer la pedagógica de la liberación tiene como compromiso político construir el fundamento para desarrollar un método pedagógico que eduque al pueblo para la praxis liberación, para la construcción de la unidad a través de la acumulación de fuerza que el mismo pueblo adquiere al tomar conciencia y actuar en la historia como comunidad política crítica. Es poner las condiciones necesarias para la acción política de los sujetos, como actores y protagonistas cuyo fin se dirige a la transformación de las instituciones. Esta construcción requiere de la participación de la comunidad política intersubjetiva que debe tomar decisiones factibles en sus condiciones reales de vida y es la pedagógica de la liberación la que debe estructurarlo. Dicho fundamento es el que en el transcurso de este trabajo hemos tratado de estudiar, esbozando un planteamiento político-crítico a partir de un pensamiento particular pedagógico y filosófico.

PALABRAS FINALES

Haber estudiado la obra de Paulo Freire tiene un impacto fuerte en el desarrollo del pensamiento sobre la filosofía política, porque nos muestra cómo es posible hacer una lectura diferente de los procesos de organización al interior de una estructura de Estado a partir de categorías críticas. En este sentido, haber dilucidado el principio de la vida como criterio de lo político y haber destacado el contenido que se refleja en las categorías de concientización, intersubjetividad, participación y democracia, nos ayuda a pensar desde otro marco categorial de pensamiento nuevas relaciones y estrategias políticas que tengan como pretensión producir, reproducir y desarrollar la vida humana.

Lo que desde nuestra perspectiva consideramos más importante es el énfasis que en el proceso político tiene la participación social, no solamente en su influencia sobre las decisiones en la organización y gestión del Estado, sino en la constante denuncia de los efectos negativos que éste cause. El sujeto político como pueblo emerge con fuerza haciéndose escuchar e incidiendo directamente en las decisiones que serán parte de su cotidianidad. En este sentido, el pueblo manda y el gobernante obedece de tal forma que se transforma radicalmente (desde la raíz) la función fetichizada del poder que se representa en la relación de imposición del político sobre los ciudadanos.

Sobre el papel del pueblo como sujeto político con poder de dirigir, Paulo Freire se posiciona políticamente: su opción no es la reproducción del sistema vigente, sino su transformación y la lectura crítica de los procesos que en su interior se llevan a cabo. En este sentido, un primer paso para abordar las problemáticas concretas que sobre lo político se desarrolla y debido al acercamiento con el campo educativo, Freire toma a la educación no como aquella que ayudará a transformar la realidad, sino como el medio que hará posible propiciar los mecanismos dialógicos entre los sujetos para lograr un proceso de concientización que intersubjetivamente les permita afirmarse como sujetos políticos,

creadores de la historia. La función sustantiva de la política no emerge en la educación, sino en la concientización del sujeto mediada por el proceso educativo intersubjetivo.

Sin embargo, la escuela fue para Freire solamente la instancia más inmediata donde pudo desarrollar su obra. Paulo Freire, en su necesidad económica tuvo que trabajar al mismo tiempo que estudiaba para poder financiar sus estudios. Ser profesor de portugués lo introdujo a la labor docente; sin embargo, desafiado por el reto de alfabetizar adultos, desarrolló un método de alfabetización que tomaba en cuenta la realidad cotidiana de los sujetos: la negación sufrida en la corporalidad. Romão⁴⁶ lo afirma: Paulo Freire no es un educador porque no desarrolló una estrategia didáctica, es más bien un pensador, porque reflexionó sobre los problemas de la negación que el sistema vigente produce y con base en esa problemática hizo una propuesta educativa. En esa primera etapa del pensamiento de Freire, se le reconoce como un pedagogo por su aportación en el sentido de la formación de los sujetos. Sin embargo, en una segunda etapa, la más madura de su pensamiento, Freire afirmó que el sentido de la educación no se queda solamente en el ámbito escolar, sino que la concientización que implica un posicionamiento político ante la realidad social necesitaba canalizarse en una institución: el partido político. En esta segunda etapa de su pensamiento, la concientización no tiene viabilidad si no está encausada en las instituciones permanentes, pues sería una concientización anarquista sin posibilidades de llevar a cabo una transformación real. Este es la esfera de factibilidad que considera importante Freire, y de la que toma conciencia en un movimiento político impulsado por trabajadores brasileños (a pesar de que Freire en ese momento se encontraba exiliado en Suiza). Se trata de la formación del Partido de los Trabajadores (PT), que narrado por el ex presidente Luis Ignacio Lula Da Silva Tuvo lugar de la siguiente manera:

Nosotros teníamos aquí en Brasil un ministro de Trabajo que decidió crear una ley para impedir que los dirigentes sindicales hicieran huelgas en categorías esenciales como bancarios, trabajadores de estaciones, profesores... Yo me revelé contra esta ley, vine a Brasilia, a la Cámara de Diputados, a decirles a ellos, que no podrían aprobar esa ley. Fue en ese instante que descubrí que los trabajadores no tenían representante en el Congreso Nacional. Volví para São Paulo pensando: “¡espera!

⁴⁶ Entrevista completa redactada en el anexo I.III de este trabajo.

¿Cómo quiero que hagan leyes para favorecer a la clase obrera si no tenemos obreros en el Congreso Nacional...?” Entonces el día 15 de junio de 1978 [...] y fue ese día cuando dije por primera vez que era necesario crear un Partido de los Trabajadores para que la gente pudiera disfrutar del poder en este país.⁴⁷

La condición de factibilidad que había buscado en su momento el Partido de los Trabajadores, influenció en gran medida la maduración del pensamiento de Freire, canalizando ahora la concientización en las instituciones pertinentes. Era necesario, en su tiempo, crear un partido que cumpliera no solamente con las exigencias de los trabajadores, sino de toda la población, pero partiendo de las víctimas del sistema, que en un principio se manifestaron como movimiento social de los trabajadores, pero que en última instancia eran también conscientes que la gran parte de la población brasileña sufría de las mismas e incluso mayores consecuencias negativas.

Freire trabajó en el Partido de los Trabajadores desde su fundación, como miembro activo. En sus discursos, el representante más importante: Luis Ignacio Lula Da Silva haría referencia en varias ocasiones a la concientización o maduración de la conciencia, en el sentido que Paulo Freire estudió. Participó como intelectual compartiendo sus ideas y discutiéndolas en debates y congresos del partido en temas sobre educación, (Cfr. Freire, 1988) en lo que se refiere a la formación de cuadros al interior del Partido, como a nivel proyecto nacional. Incluso fue Secretario de Educación en 1989 de São Paulo, el estado más grande de Brasil, donde tomó decisiones siempre con previas reuniones directamente con profesores de escuelas básicas, y llevó a cabo reformas estructurales poniendo las condiciones para propiciar una escuela más democrática. (Cfr. Freire, 1997)

En este sentido, podemos decir que Freire siempre desarrolló sus ideas con base en los acontecimientos de la realidad, y su reflexión sobre las problemáticas más evidentes y sufridas por los sujetos. Entonces su pensamiento no está desfasado de lo real evidente en todos sus escritos, mismos que pueden ser “clasificados”⁴⁸ en dos: muchas veces parece que

⁴⁷ Entrevista al ex presidente de Brasil, en: Luis Ignacio Lula Da Silva. *Presidentes de Latinoamérica*. Director: Daniel Filmus.

⁴⁸ Según Jason Mafra, ex coordinador del proyecto UNIFREIRE, para la sistematización de los proyectos trabajados sobre la obra de Paulo Freire alrededor del mundo, consideraron que sus trabajos podían dividirse en trabajos descriptivos de su experiencia y en trabajos propiamente con reflexiones pedagógicas, filosóficas, sociológicas, etc. Ver entrevista en el anexo I.IV de este trabajo.

en textos narra experiencias de educación, pero que en realidad son una reflexión sobre la práctica educativa que realizó en Brasil y África por ejemplo; y muchas otras veces realizó un análisis de la realidad a nivel teórico, hablando de la antropología del sujeto, del sentido de la formación de sujetos, la ética, la disciplina, y muchos otros temas. Ambos suponen categorías que hemos tratado de dilucidar y comprender con base en una lectura crítica y tratando de dejar clara la diferencia con la filosofía política moderna y neoliberal.

A través de nuestra investigación hemos constatado que no hay separación tajante entre lo que filosóficamente se construye sobre lo político y la práctica política en sí. Lo que sucede es que muy difícilmente se piensa en las categorías que se encuentran supuestas en la práctica en diferentes campos. No obstante, la importancia que éstas representan es basta, puesto que reflejan en la práctica un modo de ser y pensar ideológico que se reproduce en sus estructuras. En este último análisis queremos aterrizar la reflexión filosófica en el ámbito del ejercicio político, puesto que fue justamente la realidad actual la que nos desafía a interesarnos en los asuntos públicos, como un reclamo debido a los sucesos políticos que cada día evidencian más un ejercicio fetichizado del poder y que son expuestos a diario en noticias impactantes. Como el resultado de este trabajo podemos hacer una interpretación de lo real en el campo político pues tenemos una referencia al marco categorial que cada práctica supone. Por ejemplo, el concepto de política de Carl Schmitt sigue haciéndose evidente en ejercicio de lo político de Barack Obama en cuanto delimita al amigo como los ciudadanos americanos con documentación legítima al interior de su territorio reflejado en el nacionalismo de sus discursos; y por otra parte, los enemigos son para el gobierno de los Estados Unidos Americanos y sus políticas de Estado son los extranjeros nacionales e internacionales, al grado de ejercer una persecución constante contra los inmigrantes y declarar guerras en nombre de la paz y justicia social. O en contraste, el gobierno del ex presidente Luis Ignacio Lula Da Silva, de quien hemos hecho ya algunas referencias sobre su inclinación política crítica al hablar, plantear, decidir y ejecutar estrategias políticas que se posicionan a favor de desarrollar la vida digna de todos los ciudadanos de su país.

Partir de un principio de la vida como criterio de organización política y decisión estratégica puede abrirnos el camino a nuevas formas de organización política, pensadas a

partir del pueblo no solamente como ciudadanía, sino como actor político que intersubjetivamente expresa ciertas demandas a quien será su representante (su síndico, como diría Lula). No es quien habla por ellos, es quien representa en una hegemonía las demandas del pueblo. La política entonces ya no se piensa desde criterios personales, sino sobre un criterio común: la vida humana; no se decide unipersonalmente, sino intersubjetivamente; la política no es de unos cuantos, es para todos. Imperando en esta relación un espíritu democrático, pero partiendo de los más afectados pues son quienes en lo inmediato sufren las consecuencias negativas del sistema.

En el transcurso de la investigación pudimos comprender la importancia de las categorías y de los principios en el ejercicio de lo político. El tema pendiente ahora es cómo llevarlo a cabo en la operatividad de lo político considerando la extrema corrupción no solamente de los partidos de derecha, sino también los de izquierda que no transforman formas de acción o estrategia política, sino que se adhieren a prácticas políticas fetichistas, con asistencialismo o manipulación electoral.

Freire participó en la creación de un partido social cuya finalidad estaba establecida desde un principio. La participación de diversos sectores en la creación del partido y discusión de los principios que involucraba esta institución fueron los cimientos más fuertes para lograr conquistar espacios en esferas políticas que durante años se habían pronunciado por la opresión, represión y manipulación social. El reto ahora, es pensar en esferas políticas que sutilmente se orientan por las mismas prácticas fetichistas.

El problema es muy complejo, puesto que no basta con la concientización, sino que es necesario reflexionar sobre la cuestión estratégica política no sólo a nivel partido político: tanto en la constitución de las categorías y principios, y en el desarrollo de ese partido político, (que no puede ser puro en su origen ni transcurso, es decir, siempre estará permeado por alguna práctica fetichista); también es importante pensarlo en la incorporación de éste a un sistema político que tiene prácticas políticas fetichizadas. Y no solamente este problema que en sí mismo es un gran reto por tener como actores principales sujetos intersubjetivamente complejos. La reflexión filosófica orientada al ejercicio delegado del poder, la construcción de consensos, lo hegemónico y sobretodo la participación del pueblo y la importancia de la intervención de los intelectuales en los

asuntos políticos constituyen nuevos temas de reflexión, que ciertamente se han trabajado, pero que no se ha profundizado lo suficiente sobre el aspecto filosófico-político-crítico a fin de tener un marco categorial firme para poder aplicarlo estratégicamente para realizar cambios estructurales en los sistemas políticos fetichizados.

Paulo Freire es un ejemplo de pensamiento crítico en América latina cuya afinidad fue despertada con sujetos comunitarios a nivel mundial y tal como él mismo lo afirmaba, no quería ser copiado o repetido. Sin embargo, eso no significa que su pensamiento no tenga que ser problematizado en sus planteamientos más importantes. Lo que nosotros hemos intentado es rescatar de sus afirmaciones una parte sustancial en el desarrollo de lo político, dilucidando la complejidad que supone en la filosofía política. Y sin embargo, hemos constatado que el estudio de su obra genera aún muchos otros temas de estudio que deben ser retomados y reflexionados para la transformación de la realidad.

REFERENCIAS

○ BIBLIOGRAFÍA

Apple, M., 1988. *Paulo Freire: política e pedagogía*. Portugal: Porto Editora.

Badiou, A., 1999. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.

Bautista, Juan José. *Hacia una crítica del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. Bolivia: Grito del sujeto, 1997.

D'Antola, A. (org)., 1989. *Disciplina na escola: autoridade versus autoritarismo*. São Paulo: EPU.

Dussel, E., 2006. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

Dussel, E., 2009. *Política de la liberación. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.

Dussel, E., 2006a. *20 tesis de política*. México: CREFAL-SigloXXI.

Dussel, E.1985. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.

Dussel, E., 2006 *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée.

Dussel, E., 1990. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: UAM-Siglo XXI.

Freire, P., 1977. *Acção cultural para a libertação e outros escritos*. Lisboa: Moraes.

- Freire, P., 1988. *A educação como ato político partidario*. São Paulo: Cortez.
- Freire, P. e Sergio G., 1987. *Aprendendo com a própria história I*. Rio de Janeiro: Paz y tierra.
- Freire, Paulo e Sergio G., 2000. *Aprendendo com a própria história II*. São Paulo: Paz y tierra.
- Freire, P. e Sergio G., 1982. *Sobre educação (diálogos I)*. São Paulo: Paz e terra.
- Freire, P., 1976. *Educación y cambio*. Argentina: Búsqueda.
- Freire, P. e Ira S., 1996. *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. Rio de Janeiro: Paz y tierra.
- Freire, P., 1988. *A educação como ato político partidario*. São Paulo: Cortez.
- Freire, P., 1983. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P., 2005. *Cartas a Cristina. Reflexiones sobre mi vida y mi trabajo*. México: Siglo XXI.
- Freire, P., 2007. *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI.
- Freire, P. y Donald M., 1989. *Alfabetización. Lectura de la palabra y lectura de la realidad*. España: Paidós.
- Freire, P., 1979. *Conscientização. Teria e prática da libertação: Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Centauro.
- Freire, P., 2010. *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Paz e Terra.
- Freire, P., 1995. *Á sombra desta mangueira*. São Paulo: Olho.
- Freire, P., 1997. *La educación en la ciudad*. México: Siglo XXI.

- Freire, P., 1997a. *Política e educação*. São Paulo: Cortez.
- Friedman, M., 1983. *La libertad de elegir*. México: Orbis.
- Gadotti, M., 1989. *Convite à leitura de Paulo Freire*. São Paulo: Serie Pensamento e ação no magisterio. São Paulo: Scipione.
- Gadotti, M.(coord.). 2010. *Paulo Freire, Uma biografia*. São Paulo: Cortez.
- Hegel, G.W.F., 2005. *Principios de la filosofía del derecho (PFD)*, traducción de Juan Luis Vermal. Edhasa: Barcelona.
- Hinkelammert, F., 2002. *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Hinkelammert, F., 1977. *Las Armas ideológicas de la muerte*. Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, F., 1970. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Paidós.
- Hinkelammert, F., 2001. *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée.
- Hobbes, T., 2006. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: FCE.
- Instituto de Acción Cultural, 1975. *Concientización y liberación*. Argentina: Axis.
- Kaufmann, M., 1999. *¿Derecho sin reglas? Los principios filosóficos de la teoría del Estado y del derecho de Carl Schmitt*. Traducción: Jorge M. Seña. México: Fontamara editorial.
- Locke, J., 1980. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: ed. Aguilar.
- Maximo, A., 2008. *Intelectuais da educação e política partidária*. Mato Grosso: EdUFMT.
- Miranda P., 1991. *La revolución de la razón*. Sígueme: Salamanca.

“Paulo Freire”. 2006. Dois pontos. Teoría e practica em educaçao vol. 3 no. 24 jan/fev.

Schmitt, C., 1984. *El concepto de lo político*. Traducción: Eduardo Molina y Vedia y Raúl Crisafio. Buenos Aires: Folios ediciones.

Schmitt, C., 1982. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza editorial.

Torres, C.A., 2003. *Teoría crítica e sociología política da educação*. São Paulo: Cortez-IPF.

Torres, C.A., 1979. *Diálogo com Paulo Freire*. São Paulo: Cortez.

Weber, M., 1974. *Economía y sociedad*. México: FCE.

2010. *Intinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. Costa Rica: DEI.

○ **VIDEOS**

VIDEO I. Paulo Freire. Política

VIDEO II. Paulo Freire. Pedagogía

VIDEO III. Paulo Freire. El proceso de conocimiento

VIDEO IV. Paulo Freire. Ética-utopía

VIDEO V. Paulo Freire [Educar para transformar] Projecto memória 2005

ANEXOS

I. ENTREVISTAS

I.I. Paulo Freire, un hombre esperansoso. Entrevista con Luthgardes Costa Freire

Instituto Paulo Freire, São Paulo, Brasil. Agosto de 2010

Por: Noemí Lilia Solís Bello Ortíz

Noemí Solís (NS): Primero quiero agradecerle por permitirme hacerle las siguientes preguntas. Y agradecerle porque en lo personal es muy emocionante para mí el estar aquí, porque desde la licenciatura he trabajado el pensamiento de Paulo Freire, entonces es muy emotivo estar aquí con usted, conocerlo, que me permita convivir y realizar mi investigación en la biblioteca de su padre. Voy hacer algunas preguntas que sirvan para contextualizar el trabajo político de Paulo Freire, desde la experiencia que usted tiene con relación a la vida y el trabajo de su padre. Entonces, primero para comenzar, si pudiera presentarse y señalar su relación con Paulo Freire para que quedé en el “record”.

Lutsgardes Costa Freire (LC): Mi nombre es Lutsgardes Costa Freire. Es un nombre un poco complicado, es un nombre alemán un poco complicado que era el nombre de un tío de mi padre, por lo tanto un tío abuelo mío. Yo soy el último hijo de Paulo Freire y yo salí con él desde que yo tenía cinco años, con toda la familia.

NS: ¿Y a dónde es que salieron?

LCF: Primero cuando fue el golpe, mi padre se fue a la cárcel, porque lo arrestaron entonces fue setenta días en la cárcel, y nosotros nos quedamos en Recife, y nos

escondimos nosotros en la casa de una tía mía, una hermana de mi padre, en Campos, en el estado de Rio de Janeiro. Y mi padre que después salió de la cárcel, fue invitado por el gobierno Boliviano para trabajar con la alfabetización, y él aceptó, y fue hacia La Paz, pero lo que ocurrió es que quince días después también hubo un golpe de estado en Bolivia, y por suerte conocía algunos brasileños en Santiago de Chile y consiguieron un trabajo para mi padre en Chile, y era un buen trabajo, porque era justamente para trabajar con la alfabetización con los campesinos chilenos y con el gobierno chileno, entonces él se fue a Chile, y entonces después nosotros, la familia, lo reencontramos en Chile. Nos quedamos ahí cuatro años y medio, de 65 a 69, y mi padre en 69 recibió dos invitaciones, una para la Universidad de Harvard, en Massachussets, y también en Ginebra, en el Consejo Mundial de las Iglesias, y mi padre aceptó las dos propuestas, y viajamos hacia Estados Unidos primero, y luego a Ginebra. En total nos quedamos 16 años fuera del país.

NS: Lo que yo estaba pensando es que según he podido constatar en algunos escritos de Paulo Freire, él tenía mucho apego con la familia, una familia muy unida. Cómo fue la experiencia desde el momento en que él es preso aquí en Brasil, cómo fue la situación que el sintió al despegarse de la familia por esta situación.

LCF: Para mi padre, fue un dolor muy grande porque no sólo fue un desprendimiento la distancia de su familia, sino también significó un desprendimiento de su país, de su pueblo, el pueblo con quien venía trabajando, o sea él fue silenciado, y bueno, yo no sabía nada de eso porque yo tenía cinco años, mi hermano tenía siete, solamente mis hermanas que son más grandes que yo sabían, y mi madre por supuesto. Pero mi madre llevaba comida para mi padre a la cárcel, eso me lo dijo después, eso lo supe por mis hermanas. Mi madre llevaba comida para mi padre en Recife y también para los otros presos. Entonces fue muy doloroso para nosotros, es como si por ejemplo, una persona, un gran amor en tu vida se deshiciere, se disolviera como agua. Es decir, fue una desilusión total, pero al mismo tiempo también fue la oportunidad de trabajar en Chile con el método de alfabetización que mi padre quien hizo como traducción, digamos así para el castellano. Bueno, en realidad no fue propiamente una traducción al castellano, porque el método dice que hay que trabajar con las palabras que conocen las personas analfabetas, entonces mi padre lo único que tenía que hacer era esperar a aprender el castellano de Chile, y alfabetizar. Entonces,

eso fue muy encantador para él y para nosotros, fue una manera también de conocer otra cultura, otras costumbres. En el exilio, ganamos mucho, aunque perdemos la oportunidad de estar con nuestros familiares, nuestros tíos, nuestras tías, mi padre, su madre, mi madre su padre. El exilio nunca es cosa simple para nadie, ni siquiera para aquel que decide salir del exilio sin ningún tipo de persecución, pero mi padre tenía un tipo de negación de su país. Entonces era muy doloroso para él.

NS: ¿Cuándo fue el momento en que él empieza a comprometerse, cuál es el motivo, la causa que marca la vida de Paulo Freire?

LCF: Eso él mismo se lo dice, porque cuando yo leo esto revivo una faceta de mi padre. Cuando él dice que desde muy joven, así como a los 20 años, él iba a las poblaciones pobres de Recife en una cierta caminata con Jesucristo. Mi padre era un hombre muy bueno, muy humano, él amaba la vida intensamente, y eso se lo guardó, y fue un hombre de una coherencia extraordinaria impresionante. Pero yo creo que ese compromiso con el pueblo vino todavía más temprano, cuando él dice que desde muy chico jugaba con los niños que eran prácticamente de la calle en Jaboatão, que es una ciudad cerca de Recife. Por ejemplo, me recuerda ahora en Chile, mi padre un día, un sábado de sol, así como hoy en día, llego por nosotros yo y mi hermano y mi madre, y dijo “vamos al cine” y yo dije muy bueno, y yo le pregunté qué íbamos a ver, y él contestó El evangelio según San Mateo. Y es un Cristo revolucionario que empieza a luchar contra la riqueza, a destruir la riqueza, es una cosa...había poquísimas personas en la sala, y cuando acabó la película me dijo: “este es el Cristo en el que yo creo”. Entonces... él tenía este lado humano que me impresionaba mucho, porque era una persona con una seriedad muy intensa, de una disciplina muy intensa, pero también de una bondad muy grande. O sea, saber escuchar es lo que nos hace falta hoy en día, los padres no escuchan hoy a los hijos, “no tengo tiempo”, “háblame al celular”, “mándame un e-mail”. Yo creo que va a llevar un cierto tiempo para que esta tecnología llegue a su auge, llegar a su mayor ápice, para que se caiga y se restablezca una limitación de las cosas, porque hay cosas que creo que están interfiriendo en nuestra humanidad. Yo estoy a favor de la tecnología, pero con un cierto límite que no interfiera en mi humanidad. Creo que mi padre también él coincidiría con eso, porque no podemos dejar de ser gente, de ser humano, de ser personas que piensen, que tengan

sentimientos y vida, y yo creo que hoy en día se consume mucha cosa, todo es consumismo, es un exceso de consumismo. Yo mismo a veces me sorprendo cuando digo “yo voy a comprar otro de esa cosa, porque quiero”, y yo me pregunto “bueno, pero por qué si ya lo tienes, primero gasta este”. Pero es la televisión, la computadora, hoy en día se compra por la computadora.

NS: Y volviendo al tema que usted me estaba comentando con mucha emoción, ¿cuál es el momento que su padre vivió y que más le impactó a usted en su vida?

LCF: El momento que más me impactó en mi vida, esperando que tenga muchos más que, fue cuando vi a mi padre llegando a Chile. Cuando me baje del avión y vi a este hombre, de lejos, que se parecía a mi padre, y cuanto más me aproximaba a él, si era él, sí era él. Eso fue muy emocionante.

NS: Porque era un reencuentro después de una separación muy dolorosa.

LCF: Sí porque era un reencuentro, y porque era una tranquilidad para un niño de cinco años. Porque yo no sabía qué pasaba.

NS: ¿Y de ahí en adelante ya no se separó de él?

LCF: No, prácticamente ya hasta su muerte.

NS: ¿Cuáles son los momentos que usted vivió en la trayectoria, el trabajo, de su padre?
¿Todos?

LCF: No, no todos. Yo salí de mi casa cuando tenía 28 años. Mi madre murió cuando yo tenía 28 años, entonces yo salí después de la muerte de mi madre, porque mi padre se casó nuevamente, entonces era otro hogar, otra relación, y yo también quería vivir mi vida, quería tener mi espacio. Pero yo acompañé a mi padre en todos los momentos, en Chile... pero bueno, yo era también niño y no entendía nada de lo que escribía, pero claro que le preguntaba y veía también a todas las personas y amigos que iban a la casa para hablar con él. Cuando los amigos llegaban y él se sentaba y empezaba a hablar, todos se callaban, él era una persona con gran carisma, una persona tan carismática, él empezaba a hablar y yo me quedaba celoso, a veces me quedaba hasta con rabia de él (risas) le decía “pero tú no me dejas hablar”.

NS: ¿Y él qué contestaba?

LCF: “Yo que puedo hacer, eres muy chico todavía” (risas). Yo presenciaba todo eso, las amistades. Y claro, también el reconocimiento mundial de mi padre en el exilio.

NS: Ahí fue cuando él comienza a pensar más allá de Brasil. ¿Es ese momento el que marca a Paulo Freire, en universalizar su método?

LCF: El nunca dejó de pensar en Brasil. Él decía “yo solo soy universal a partir de Recife”. Él decía “si tu quieres ser universal debes primero ser de alguna parte”. Entonces es muy interesante este raciocinio. No es esa idea de que todos tenemos que recorrer el mundo, andar por el mundo no es ser internacional, no, no es exactamente así. Yo soy internacional desde el momento en que yo tengo una originalidad, desde que tengo una identidad, entonces a partir de ese momento, yo puedo relacionarme con los otros. Pero claro fue, trabajando en cosas que él no podría de ninguna forma trabajar en Brasil. Es decir, el exilio le abrió las puertas para cosas que no es cualquiera conseguía en aquella época. Porque en esa época el mundo no estaba globalizado, el mundo estaba dividido, Estados Unidos y la Unión Soviética, y Cuba. Entonces era otra situación, no había toda esa tecnología de la computadora y el fax, un teléfono era carísimo, una televisión era carísima. Todo era por carta, se escribía una carta, se iba al correo, pagaba la carta y se esperaba, una semana, dos semanas, un mes, y llegaba una que otra carta y había la figura del cartero que tenía una importancia mucho mayor que hoy en día. Hoy en día tú escribes un e-mail y ya está. Para la educación yo creo que, hay mucho que hacer porque, en esa época la educación, para darte sólo un ejemplo, la educación en aquella época, la educación que yo recibí era la educación donde el profesor se levantaba y me golpeaba. Hoy día lo que ocurre es que el alumno se levanta y golpea al profesor, ¿me entiendes?, es al contrario y eso no cambia nada. Y por otro lado la tecnología cambió a la educación como cambió a toda la sociedad, entonces hoy día, tu quieres saber el resultado de algo, tu vas a la computadora e investigas, eso yo veo varias cosas ahí. Nosotros no podemos dejar que el alumno golpeé al profesor, pero nosotros tampoco tenemos que golpear al alumno, no significa volver a la situación de atrás porque no es posible aquella situación.

NS: ¿Usted aprendió a leer con el método de Paulo Freire?

LCF: No

NS: ¿Podrá ser que usted haya experimentado el método de Paulo Freire?, ¿nadie de su familia?

LCF: No, no porque la idea del método es trabajar con las personas que no tenían escuela.

NS: Claro, método para personas que no habían estudiado a la edad correspondiente.

LCF: Claro sí sí, o bueno, digamos un poco más joven, tal vez 16 años 17 años, era un método estudiado para esta categoría de personas digamos así, porque yo si tenía escuela. Mi padre decía “yo no tengo tiempo para enseñar el portugués” (risas).

NS: ¿Usted qué impresión tenía cuando Paulo Freire hablaba de política?

LCF: Yo le criticaba mucho, yo me acuerdo que le decía “según tu opinión todo es político” y él me dijo “sí, todo es política” y yo le decía “no, no es, no es, hay cosas que no son política” y él me decía “pero hijo mío, si tu estudias, si tu analizas la sociedad vas a entender que todo tiene una relación política”. Y entonces me llevó un cierto tiempo para entenderlo.

NS: ¿El habló del por qué pensaba que todo era política? ¿Alguna vez compartió por qué pensaba que todas esos campos en las que uno se desenvuelve es política?

LCF: Sí, todo es político porque todo expresa una elección, tú tienes que escoger, o pones a tu hijo en una escuela tradicional o pones a tu hijo en una escuela progresista. O maltratas a tu mujer o no la maltratas, claro que evidentemente yo estoy a favor de tratarla bien. Con los niños también, golpeas o no golpeas a los niños. El profesor cuando entra a la sala de clases está dentro de un compromiso político porque o él está a favor de los opresores o él está a favor de los oprimidos, entonces en realidad todo es político pero evidentemente que la sociedad no funciona solamente así, es decir, hay una contextualidad que se une a todo eso.

NS: Y cuando hablaba de política nacional, ¿Qué era lo que él pensaba?, ¿por qué él estaba interesado en que las personas, aparte de aprender a leer, ellos obtuvieran una conciencia de participar políticamente?

LCF: Cuando volvimos a Brasil, nosotros tuvimos un gran shock porque nosotros no pensábamos que la cosa era tan fea. Las personas no sabían escribir, no sabían pensar. Mi padre me llevaba a la universidad y comentaba conmigo “mira este alumno es muy débil, lo que escribió no tiene ninguna contribución”. Entonces empezamos a preguntarnos “¿por

qué ocurre eso?”. Y de pronto, entendemos que en realidad fue el golpe de los militares, la dictadura por dónde pasó Brasil que hizo un tipo de lavado cerebral de las personas, una cosa horrible. Brasil hasta hoy día tiene esa dificultad con la educación porque no basta solamente con vestir y el dinero. Hay que preparar a los profesores, hay que preparar a los directores, hay que preparar a los alumnos, hay que tener una enseñanza de calidad con condiciones de trabajo adecuadas. Hoy día lo que se hace en Brasil y en otras partes es una mercantilización de la educación. Todo hoy día es ganar plata, todo el mundo quiere ganar plata, pero eso es muy triste porque la vida no es solamente eso. Nosotros estamos en Brasil discutiendo mucho y pensando mucho en la época de las elecciones presidenciales, sobre la felicidad, ¿Qué es la felicidad? Están diciendo en la televisión y yo estoy mirando y escuchando y dicen “ser feliz no es solamente tener bienes de consumo, ser feliz es tener salud, es tener educación”, y es hasta cierto, está cierto, pero lo que no está cierto es que solamente algunas personas tengan eso, no está cierto que solamente yo, que vivo en un barrio bueno, con condiciones, etc., tenga eso. No está cierto. El gobierno de Lula dice “bueno, pero nosotros sacamos de la miseria a no sé cuantas personas” pero, ¿Qué es sacar de la miseria? No es llegar y decir “mira tú, toma acá 100 pesos”, no es así, es más complicado que eso. Sólo la educación puede hacer eso.

NS: ¿Qué es para Paulo Freire entonces la política?, es por ejemplo ¿participar políticamente para tener una presencia en la historia?

LCF: Si, es una opción. Es saber optar, es saber pensar cierto también, como acostumbraba decir: “Hay que enseñar a las personas a pensar en cierto”. Y pensar cierto no significa ser injusto, al contrario, significa ser gente. El poder no es tener, el poder es ser.

NS: Y ese poder de las personas que las hace ser en la política tiene un fin. El fin es ¿obtener las mejores condiciones de vida? ¿Ese es el fin?

LCF: ¿Tú crees que el mundo se acaba en el momento en que todos pueden comer? El mundo no se va a acabar, por el contrario, las personas se van a amar más. Lo que es difícil entre nosotros los humanos es justamente esta historia del amor. ¿Qué es el amor?

NS: Y entonces, cuando Paulo Freire está pensando justamente en que todos obtengamos las condiciones necesarias para vivir bien, es cuando él comienza a crear este método para

que las personas se integren y busquen un fin. ¿Cuál es el objetivo que él está buscando cuando entra en el Partido del Trabajo?

LCF: Es justamente su opción política. Pero eso no significa, él nunca dijo lo que voy a decir, él nunca dijo “yo soy del PT y entonces ustedes también tienen que serlo”. ¡No! ¡Jamás! mi padre era un demócrata, un demócrata progresista, nunca impuso su voluntad a las otras personas. Lo que él hacía era discutir, eso sí, él decía “yo puedo no concordar con Paulo Maluf”, él fue gobernador de Brasil de San Paulo, cuando San Paulo vivía todavía en la dictadura, extremadamente reaccionario, de extrema derecha, y mi padre decía “yo puedo no concordar con Paulo Maluf, estar contra Paulo Maluf, pero yo no lo voy a matar por eso”. Entonces es posible, otras sociedades consiguieron...en Europa, tú tienes países como por ejemplo Finlandia, Holanda, pero lo que es importante, lo que yo saqué como experiencia de Europa es que no basta... Hay que tener amor, hay que tener un sentido a la vida, no es sólo tener, es ser, es ser gente. Entonces es divertido porque el ser humano cuando solamente está haciendo, a veces se cansa y quiere tener, entonces comienza a tener un poco más y después se dicen “pero que quiero yo con eso” y entonces “yo quiero otro, y quiero otro y quiero otro”, y nos percibimos que estamos en esta dualidad entre tener y ser.

NS: Paulo Freire propone siempre el diálogo, es una parte fundamental. Y ligando esta cuestión del diálogo al ámbito político, el resultado de este diálogo con lo político, para Paulo Freire ¿constituye una hegemonía o un consenso, es decir, un acuerdo entre todos o una representación general?

LCF: No, no, la política es una lucha de hegemonía, para mi padre también, sin duda. Lo que yo a veces sospecho de mi padre es que él hasta tenía... un cierto comité, sabes, como en la Unión Soviética. Una cierta élite, como en Cuba, que pensaría la revolución por el pueblo. Pero yo creo que me engañó, mi padre siempre dijo “mira hay que hacer la revolución no para el pueblo, pero con el pueblo”. Yo creo que es muy largo, el camino es muy largo, claro que es largo pero, para qué tanta prisa. Cuando mi padre escribió, “extensión o comunicación”, los agrónomos chilenos le dijeron “pero profesor, esto va a llevar mucho tiempo” “esto no es necesario, nosotros no tenemos nada que escuchar, esto es conversación de esos campesinos que están ahí embriagados, tomando pisco ahí”. Y mi

padre decía “pero mira, hay que escuchar a esta gente, porque todo lo que ustedes traigan para acá, ellos no van a entender, porque no tiene nada que ver con la realidad de ellos”. “Ellos creen que va a llover mañana porque el caballo se cayó...entonces es una misión mágica de la realidad”. Entonces de qué sirve llegar acá y decir “mire va a llover mañana por causas que...” que no van a entender, no va a ser parte de su mundo. Bueno, claro que esto cambió mucho, estamos hablando de los años 60’s, ni siquiera de los 70’s, pero es esta relación la que es interesante porque, si te fijas que yo fui en una organización acá en São Paulo que trabaja con agrónomos, y ellos me dijeron “por la tarde vamos a discutir extensión o comunicación”. Yo me quedé muy entusiasmado, dije “maravilloso, fantástico, me voy a quedar”. Fui a almorzar y volví, y llega la profesora, se sienta “buenas tardes, antes que nada les voy a decir que no vamos a discutir el libro de Paulo Freire “extensión o comunicación” porque hasta hoy día no conseguimos aplicar lo que él dijo”. ¿Te imaginas?, entonces tu vez la dimensión autoritaria que existe en este país, la tradición autoritaria, y por otro lado, claro, somos un país muy joven, tenemos 300, 400, 500 años. Mi padre decía “hace más de 450 años que nosotros estamos explotando este pueblo”. A veces llegaba enfadado. Yo me acuerdo de una cosa terrible, yo no sé cómo mi padre tenía ese coraje. Llegó un cierto día, él no estaba en casa, llegó una señora de África del sur y esa señora llegó con su hija en su casa y me dijo que le gustaría hablar con mi padre. Yo le dije que no estaba pero que podía entrar y esperarlo, y ella me dijo que tenía una cita con él. Se sentaron, le llamé a mi padre y el me dijo “dile que me espero que ya estoy llegando” Llega mi padre y esta señora le pregunta “qué es lo que tengo que hacer yo para ayudar a los negros en África del sur” y mi padre le preguntó si había nacido ahí, ella le dijo que había nacido en New Zeland, entonces usted tiene que solidarizarse con los negros norteamericanos y matar a los blancos que están allá. Y ella dijo pero “Usted me está enviando para mi muerte” y él dijo sí, sí. (Risas). El era muy temperamental, entonces realmente...

NS: tiene una experiencia que hable del proceso de concientización, alguna vez lo escuchó hablar de eso con alguien?

LCF: Mmmm... NO mira, eso yo no tengo porque yo no trabajaba con mi padre, no lo seguía en todas esas caminatas, yo tenía que ir a la escuela. Pero en sus escritos dejo muchas cosas maravillosas.

NS: la historia era muy importante para él porque tenía la misma importancia que el diálogo, ¿no?

LCF: la historia era fundamental... el contexto social, el de la humanidad. El siempre se refería a la visión micro y la visión más globalizante

NS: cuando estaba trabajando sobre la concientización, hubo algo que le indicara el freno al proceso, ¿hubo algún acontecimiento que frenara la concientización de los sujetos?

LCF: es un proceso permanente porque es de ellos pero a su vez es individual. Cada uno tiene su tiempo de concientización, tú tienes tu tiempo, yo tengo el mío, el otro, la otra... y eso no significa que yo soy más que tu o tu mas que yo, sino que somos personas diferentes, pensamos diferente y la concientización no para nunca porque es la capacidad crítica del ser humano tiene de siempre cambiar la realidad. Entonces la conciencia y la concientización existirán hasta que el mundo acabe.}

NS: En el diálogo, en esta ayuda por concientizar al otro, es un proceso dialógico. Entonces ¿cómo se llega a una intersubjetividad?

LCF: Yo creo que hay tanto cosas que son individuales, como cosas que hacen parte de un pueblo. Por ejemplo, a veces dentro de un mismo pueblo como el pueblo brasileño, por ejemplo nosotros tenemos el MST que es un movimiento de los sin tierra extremadamente politizado, agresivo, que se defiende y ataca y solo quieren lo que tienen derecho. Entonces ellos utilizan mucho a mi padre y eso es un proceso colectivo, pero hay cosas individuales.

NS: ¿Qué otros movimientos sociales han tenido la influencia de Paulo Freire en Brasil?

LCF: El que yo conozco más es el MST pero hay muchísimos más que son menores, que existen y quizá que yo no conozco. Pero hay mucha gente trabajando con las ideas de mi padre en América Latina.

NS: ¿cuando trabajó Paulo Freire en la Secretaría de Educación, su gestión y reformas permitieron la transformación de Brasil?

LCF: Por lo menos lo permitió para que fuera alguien extremadamente respetado en Brasil. No puedes entrar a una facultad de educación sin haber leído a Paulo Freire. Entonces ciertamente que el método de alfabetización ayudó mucho a Brasil

NS: ¿Y en el desarrollo político de Brasil?

LCF: Ahí no, ni tanto. Porque mi padre es más visto como mentor. Aquí si tú en la calle y le preguntas a alguien sobre una persona sobre política, ella te dice que los políticos ahora solamente quieren su voto. Es una cosa electoral. No hay esta conciencia de política que decíamos en el comienzo de que todo es político, no hay ese entendimiento. Es algo que está en Brasilia, en el gobierno y las municipalidades. El pueblo y la clase alta, ¿sabes lo que hacen cuando hay votación? Se van a la playa, no les importa quién gane porque tienen millones. Pero ¿cómo funciona un país? Eso es lo que un buen amigo está trabajando ¿cómo funciona una ciudad con tantos contrastes como la sociedad Brasileña? ¿Cómo es posible caminar por las calles de São Paulo y estar casi en el primer mundo y luego agarrar un avión e ir cuatro horas más lejos o ni siquiera eso, puedes ir acá mismo en São Paulo y encontrar una favela? ¿Cómo funciona el capitalismo? ¿Qué capitalismo es ese? No conseguimos creer cómo la gente le hace para vivir.

NS: ¿Sigue funcionando el proceso de alfabetización de Paulo Freire?

LCF: En ciertas organizaciones, pero más en trabajos de movimientos populares, en las personas que trabajan directamente en el pueblo, pero no en el gobierno. Yo me quede muy asustado cuando en una ocasión fui a Brasilia a ver una película que hicieron sobre mi padre y estaba el ministro de la educación y yo hablé, leí una carta que mi padre escribió y él dijo “Brasil todavía no ha llegado donde Paulo Freire quería que llegase” como si hubiera la necesidad de llegar a una sociedad desarrollada para empezar este proceso. Esto para mí es un engaño. La educación de mi padre puede ocurrir en este momento, al mismo tiempo hasta llegar a una situación mejor.

NS: Porque es un proceso

LCF: claro! Porque es un proceso y no hay un tiempo exacto, no quiere decir que sólo pueda ser adoptado en Estado Unidos o en Europa, o en Japón o qué sé yo.

NS: ¿y cómo de ahí se llega a la democracia o cómo funciona en el proceso la democracia?

LCF: funciona porque parte del respeto de sí mismo y del respeto por el otro. La dialogicidad en Paulo Freire es un respeto mutuo y una manera de respetarse a si mismo. La continuación de la democracia parte sobre esa capacidad de respetar y de crecer juntos. De entrar en conflicto pero no antagónico. El decía siempre que había que luchar con el antagónico pero no con el diferente.

NS: Sobre el miedo a la libertad... ¿qué podría compartir con nosotros?

LCF: El miedo a la libertad es una observación que mi padre hizo en Chile, por lo tanto hace muchos años atrás. Determinado día, él fue a un pueblo muy pobre y empezaron a charlar y de repente se callaron. Mi padre preguntó qué ocurría y ellos dijeron que mi padre era el profesor y ellos los alumnos entonces ellos tenían que escuchar y él hablar. Entonces mi padre dijo que iba a hacer un juego con ellos. Él iba a escoger diez preguntas que le iban a hacer y diez preguntas que él iba a hacerles a ellos, él pregunto qué es utopía y ellos no supieron, ellos preguntaron cómo se hace el muro y mi padre no supo. Uno a uno así. Mi padre dijo “ustedes respondieron todas estas preguntas yo intenté responder estas otras. Esto significa que yo no sé más ni que ustedes saben más, pero quiere decir que nuestro conocimiento es diferente y yo voy a volver a aquí para hablar nuevamente con ustedes. Entonces él descubrió que estas personas tenían el miedo a la libertad. Ellos tenían el miedo de decir lo que piensan. Claro que pensar no significa libertad pero una de las formas que el ser humano tiene para alcanzar su libertad: pensar. Y la primera cosa que la escuela hace es que no pienses.

NS: Me gustaría por último preguntarle por la esperanza en Paulo Freire

LCF: La esperanza no se trae, se siente. Cuando tienes una persona que está viajando lejos, tienes la esperanza que esté bien. No es algo que se da, esto surge en el momento de todo el trabajo. De repente esas personas se encuentran esperansosas y dicen yo puedo cambiar la vida, puedo cambiar la vida de mi país.

NS: Bueno, pues le agradezco mucho el tiempo dedicado a esta conversación. Sus respuestas fueron muy interesantes y fue un verdadero placer.

LCF: No, al contrario. Cuando quieras.

I.II. El compromiso de Paulo Freire con lo político: Entrevista con Moacir Gadotti

Instituto Paulo Freire, São Paulo, Brasil. Agosto de 2010

Por: Noemí Lilia Solís Bello Ortíz

Noemí L. Solís Bello (NS): La primera pregunta que me gustaría realizar para introducirnos en el tema, es si usted pudiera comentar cuál fue su primer acercamiento con Paulo Freire, con su obra y con él como persona, y por qué se sintió identificado con él.

Moacir Gadotti (MG): Todo empezó en 1967. Yo estaba terminando la licenciatura en Pedagogía, y Paulo había acabado de publicar el libro *Educación como práctica de la libertad*, su primer libro publicado en portugués; y justamente me encanto el libro que lo leí, y mi tesis de licenciatura fue sobre el cuarto capítulo de este libro, *educación como práctica de la libertad* que trataba exactamente del tema de la masificación contra la concientización. Entonces, mi primer trabajo fue exactamente sobre esta categoría de concientización que fue la primera importante. En la historia del pensamiento político de Paulo Freire hay categorías que se van sumando, incorporándose, sin negar nuevas categorías. No negando las antiguas categorías de su pensamiento. Esto fue desde 1967. Después inmediatamente acompañé todo lo que Paulo estaba haciendo a distancia, porque Paulo estaba en este momento en Chile, en 67 hasta el 69; en el 69 pasó algunos meses, unos once meses en Harvard; y en 70 fue a Ginebra. Entonces en ese momento tuve un periodo hasta el 73, del 67 a 73, que yo quería conocer a Paulo. Entonces yo tuve la oportunidad de terminar mi maestría en 73, me candidatee a una beca en Suiza, en la Universidad de Ginebra, en donde estaba Paulo Freire. Entonces nos encontramos, y a partir de ahí, desde 73 a 97, tuvimos un camino juntos, con diferentes proyectos en diferentes países. Y en Ginebra Paulo también era uno de los orientadores de la tesis del doctorado sobre Educación Permanente, sobre la educación a lo largo de la vida, se dice hoy, no? no se decía en ese entonces, y termine en 77.

Entonces, compartimos muchas charlas, como la que estamos teniendo ahora. Paulo tenía un hábito, que yo adquirí con él: toda vez que hablaba, que tenía una charla con

estudiantes, con universidades, en congresos, siempre se preparaba con notas; yo hago también mis notas. Él tomaba esas notas, y las compartía con los amigos. Decía: voy a decir esto en Percépolis, en Irán, donde fuera alguna reunión de la UNESCO, o en París, en la CRDT, la Confederación de Obreros en Francia, y Paulo compartía sus notas y textos también. Era muy interesante ese hábito de Paulo que en cuanto estaba escribiendo a mano, pues él no tenía computadora, no tenía siquiera máquina de escribir. Tomábamos un café en la universidad de Ginebra, o en la cafetería del Consejo Mundial de iglesias, en dónde coordinaba el sector de educación para adultos. Entonces, había una afinidad no sólo política, sino también una manera típica de Paulo de querer bien a sus amigos, era una persona de extrema habilidad para construir amigos, con base en el diálogo, en el respeto mutuo, en el respeto a las diferencias. Él participó en tesis, con una charla que después fue publicada en el libro *La educación contra la educación*, que fue mi primer libro publicado en portugués. Él transformó la charla en un prefacio, que fue en marzo del 77, el día de defensa, porque era una carta... (me muestra el libro con anotaciones a mano y las observa) esta era la letra de Paulo porque yo le mostré el libro, esta es su letra y tiene sus documentos. Entonces transformó la carta reflexionando exactamente sobre el tema “Ideología y educación: reflexiones sobre la normatividad de la educación”, porque yo trabajé en la tesis sobre la cuestión de la ideología de la educación permanente, entonces en el prefacio trabaja el tema de la ideología, mostrando exactamente que toda pedagogía es política, y toda política tiene un contenido pedagógico. Después en el 77, terminado ese periodo, yo regresé en el año siguiente, en el 78, para Brasil, y él me decía: “quiero regresar a Brasil, sólo que quiero regresar a una universidad pública, donde hay más condiciones de trabajo, entonces ve si en la UniCamp (Universidad de Campinas) pueden aceptarme”. Entonces yo ingresé con un proceso de contratación de Paulo en la UniCamp, [porque] que yo estaba viniendo para trabajar en la Universidad de Campinas. Demoró como dos años el proceso porque el rector no quería, el director de la facultad de educación que asignaba el proceso de contratación decía que no había necesidad de un maestro, el Rector, muy reaccionario, impidió durante dos años la contratación, entonces hubo un movimiento estudiantil frente al rectorado pidiendo la contratación de Paulo, estudiantes y maestros de la Facultad de Educación de la Universidad de Campinas. Y finalmente cuando Paulo

consiguió su pasaporte a finales del 79, él pudo venir para que se presentara en la universidad el año siguiente, en 1980. Era compañero nuestro de la Universidad de Campinas. En el mismo año el cardenal de São Paulo también lo invitó a trabajar en la PUC, y entonces dividía el tiempo en el PUC de São Paulo y la Universidad Campinas. Juntos fundamos el Centro de Estudios Educación y Sociedad, que continúa hasta hoy en Campinas, con un trabajo de años, más de treinta años, el año pasado cumplió treinta años, fue en el 79 u 80 que lo empezamos. En el 80 fundamos el Partido de los Trabajadores juntos, somos unos de los 61 que firmamos el primer compromiso de fundación del Partido de los Trabajadores; fue en el año 82 en que el Partido tuvo su primera Alcaldía, que fue en Diadema. Empezamos juntos una campaña que duró cuatro años de alfabetización en Diadema. Nuestro primer trabajo en Brasil fue en alfabetización de adultos; teníamos las clases también juntos, en la universidad, yo y él, entonces siempre intercambiábamos textos, uno participaba de la clase del otro, en fin. De 82 a 86 tuvimos ese periodo. Fundamos la Comisión de Educación del Partido de los Trabajadores, con Justa Fernández, Paul Siger, había una fundación juntos que se llamaba Fundación Wilson Pinheiro, que era la fundación del Partido de los Trabajadores, la que preparaba documentos de política, educación, sobre energía, sobre medio ambiente, sobre salud, sobre los temas diversos del partido donde estaba Marilena Chaui, Suplicy que apenas entraba en el partido, y otros intelectuales como Antonio Cândido que componía a un grupo de intelectuales que subsidiaban al Partido con documentos políticos, de reflexión política, y también de indicaciones de programas partidarios, para un partido socialista, con clara visión socialista, después se convirtió más socialdemócrata. Hay socialistas todavía en el Partido, hasta hoy, porque el PT es un Partido muy amplio con varias tendencias. Yo escribí un texto justamente en el 89 que se llama *Para que el PT origen y consolidación del Partido de los Trabajadores*, porque yo dediqué como 12 años de mi vida al Partido, cuatro horas por día, por lo menos, con una dedicación muy grande, porque al inicio éramos pocos, el Partido era formado de movimientos sociales populares, iglesias, no teníamos cuadros, éramos perseguidos, era muy difícil en el inicio la construcción del Partido. Lula fue preso poco antes de la fundación del partido, estamos en momentos de final de la dictadura, en los años 80, la dictadura estaba muy viva hasta el 85 por lo menos, estaba muy presente. Entonces,

había un trabajo pedagógico y político, en el que nos involucramos, en donde nos involucramos también en el trabajo político de lucha que... (me muestra un documento guardado en un libro, una ficha llena a mano) Esta es la ficha de afiliación original de Paulo Freire [al Partido de los Trabajadores]. Yo me olvide entregar la ficha, además estaba en mi libro, en el 80,

Entonces, nosotros sabíamos que hay diferencias entre el militante partidario y el intelectual en la universidad, hay una diferencia muy grande, primero porque nosotros teníamos claro jamás hacer proselitismo en la universidad, jamás, porque sería negar nuestra función de maestros, y no era necesario olvidar, ni ocultar, ni simular nuestras opciones políticas, porque eran públicas y todos sabían. Paulo tenía absoluta claridad, como yo también tengo hasta hoy, que una cosa eran nuestras convicciones políticas partidarias, y otras cosa eran exactamente el trabajo, la labor, intelectual. Hay incluso gente que trabajó eso de manera profunda. Yo te voy a regalar un libro del que tengo dos ejemplares. Hay una entrevista con intelectuales con Paulo Freire sobre esta relación entre política y educación, es un libro que fue una tesis inicialmente, después nació el libro, sin embargo aquí ya hay posiciones muy claras y diferenciadas, de intelectuales que estaban en distintos partidos también. Yo y Paulo fuimos entrevistados. Esto fue en 1980, justamente porque nos acusaban de estar confundiendo nuestra militancia política, el compromiso político con la competencia técnica; se decía que había una grande contradicción entre nuestro compromiso político y nuestra competencia técnica que la podíamos, por causas de nuestro compromiso político, “macular”, que significa en español *manchar*, nuestra credibilidad de académico. Paulo siempre estaba muy seguro de esta necesidad de la especificidad del trabajo intelectual, que no debe que ser subordinado a ningún dogma político. Él siempre citaba cómo en la Unión Soviética, sobretodo, imponía a los intelectuales dogmas del partido. Jamás aceptaría Paulo este dogma del partido para poder traducir estos principios del Partido en algo que pudiera tornar la ciencia subordinada al partido, y esto nunca sucedió.

El mismo Paulo... nosotros asumimos en 1989 la prefectura de São Paulo, la mayor ciudad de América Latina, digo, de América del Sur. Paulo tuvo algunos enfrentamientos con el partido en la cuestión pedagógica; te voy a decir una que enfrentó el Partido: el

Partido decía que el Estado, muy socialista por cierto como en estos momentos, que el Estado debería hacer cumplir su deber de educar a la población, y no necesitaba que los movimientos sociales y populares pudieran ser compañeros en esta tarea, porque decían, los movimientos deben reivindicar la educación, reivindicar la salud, trabajar, [por tanto] no deben participar con el Estado en acciones conjuntas. Paulo creó en este momento en el 89, el MOVA Brasil, movimiento que tú conoces, hay mucha documentación. El MOVA que era exactamente la firma de convenios, de un contrato firmado entre la Secretaría de Educación y los movimientos sociales y populares, que continua hasta hoy, a 21 años que el MOVA tiene. Entonces, el Partido no estaba de acuerdo con esto, [Paulo] se enfrentó al partido en este momento, porque el Partido era el más, yo diría, el más estadoatrasado [que tenía la idea de que] sólo el Estado podía educar, y que la población debía tener ningún apoyo. Por ejemplo, hoy hay escuelas privadas que son públicas, como las escuelas [...] que reciben dinero público, hoy hay otra mentalidad. Sin embargo, en ese momento Paulo enfrentó un poco ese dogmatismo del partido que realmente empezó algo totalmente nuevo que fue el MOVA. Yo fui el segundo coordinador general del MOVA, el primero fue Pedro Puntual, quien fue el idealizador del MOVA con Paulo Freire, yo era jefe de gabinete. Cuando salió Pedro Puntual, yo salí de la jefatura del gabinete para asumir ese trabajo, que me pareció más importante que la jefatura del gabinete, [porque] había como seiscientos mil analfabetos en São Paulo, ésta era una tarea gigantesca, [y] yo quería estar al frente de este proyecto maravilloso, en el que estoy hasta hoy, que hasta hoy continuamos, porque terminado el periodo de la Alcaldía de São Paulo en el 91, salimos de la Secretaría, pero continuamos con el MOVA, con el sindicato. Ahora hay una red de MOVAS en Brasil, fueron las grandes intuiciones originales revolucionarias de Paulo Freire en el campo de la alfabetización. Eso hasta 91. Exactamente en ese año tuvimos un inicio de año con una serie de charlas, estuvimos juntos en varios países, países nórdicos, varios países de América Latina, Europa, yo lo presenté a él en varios países de África, más exactamente en ese año tuvimos unas diez charlas en Estados Unidos, del Este al Oeste, desde New York y Boston, Chicago, después salimos a los Ángeles. En los Ángeles, nosotros empezamos después de una charla en la Universidad, tomando un café, la discusión de crear el Instituto Paulo Freire (IPF), el 12 de Abril del 91 fue cuando fue creado, la creación, se creó en los

Ángeles, y hoy está en 28 países el instituto... Te decía que ayer Arturo Ornelas, de Cuernavaca, Morelos -México-, es uno de nuestros miembros del Instituto Paulo Freire en México, ha trabajado con Paulo en los años setenta en África, tiene una historia linda, muy revolucionaria, Arturo Ornelas, que es un gran amigo mío mexicano... Entonces, fundamos el instituto con Paulo, y empezamos varios proyectos juntos de la escuela ciudadana, que era el último sueño de Paulo Freire en la Secretaría, trabajando con el concepto de escuela pública popular, que al final Paulo decía: “esto es una escuela ciudadana, sobre todo en este contexto, la escuela pública popular debe ser ciudadana”. En 97 no resistió un ataque del corazón, él murió. Entonces en Mayo del 97 comenzamos con una serie de proyecto que nosotros continuamos, entre ellos uno que se llamó *deseando saber*, que era un proyecto grande que termino años después.

Yo digo que este periodo de 23 años con Paulo, me enseñó muchas cosas, tuvimos juntos el desafío de construir el Instituto, el Instituto está continuando, pero no está repitiendo a Paulo, está continuando y reinventando a Paulo, porque él decía literalmente: “Para seguirme, es necesario que no me sigan”. Por tanto no dejó discípulos como repetidores, dejó un espíritu, dejó un mensaje político-pedagógico, esto se mantiene como algo permanente, el compromiso político-pedagógico permanece como algo permanente, lo que cambian son las circunstancias, los contextos. En esto Paulo era muy claro, primero leer el contexto, sin renunciar a los principios de la ética, de la política, de la visión del mundo, leer el contexto, porque este contexto específico tenemos que transformarlo en sus circunstancias históricas. Paulo tenía muy claro esto: que no se transforma el mundo en general, se transforma dentro de ciertas circunstancias, tenemos que leer esas circunstancias para transformarlo. En este sentido es que nosotros continuamos y reinventamos, continuamos no abriendo mano de los grandes conceptos e ideas de Paulo Freire, como la educación popular. Hay gente que no le gusta hablar de educación popular, dicen que la educación popular es algo de los años setentas. Para nosotros la educación popular es extremadamente actual. La educación de adultos, la alfabetización de adultos, la educación ciudadana que es algo más allá de la educación formal, burocrática, que tenemos hoy. Todo inspirado en Paulo Freire, pero no nos negamos hacer el *posfreire*, en el sentido de que sólo podemos hacer el posfreire porque asumimos el compromiso de estar con Freire. A muchos

les gustaría convertir a Freire en un personaje de la historia de la educación pasada, les gustaría ver a Freire en el pasado y no en el hoy, ni en el futuro. Nosotros tenemos el compromiso de mantener vivo el pensamiento y la praxis de Freire, sin subordinarnos a un dogmatismo freiriano, a un sectarismo, eso no nos interesa, porque él combatió el sectarismo y el dogmatismo, entonces lo más importante es continuar dentro de las circunstancias actuales. Esto es un poco de lo que podría decir sobre su primera pregunta.

NS: Pues yo creo que fue bastante información, muchas cosas muy interesantes, sobre las cuales me gustaría preguntar más. Voy a reducir a una pregunta toda esta aportación, ya que el trabajo de Freire, y el trabajo que usted compartió con él, no solamente en la política práctica, sino también en la academia como lo comentó. De esta forma, ¿para usted cuál sería la aportación más importante en el ámbito del pensamiento de Paulo Freire, y en la praxis, es decir, en todos los diferentes campos en los que estuvieron participando, en el partido, en todos estos movimientos sociales? ¿Cuál sería la mayor aportación que hasta el momento en Brasil ha causado el mayor impacto, y de igual forma en la teoría también, el pensamiento de Paulo Freire?

MG: Yo acabo de escribir un texto, que después puedo pasarte, que es para Septiembre para el “Forum de Paulo Freire”, sobre Paulo Freire y Amílcar Cabral. Paulo tenía una gran admiración por el revolucionario fundador del Partido de la Independencia, de Guinea Bissau, en Cabo Verde. Este extraordinario agrónomo, revolucionario, educador, pedagogo de la revolución, Amílcar Cabral. Yo creo que en el embate de pensamiento de Freire y Cabral, se ve el pedagogo, el revolucionario, se ve el pedagogo el revolucionario en Freire; y el pedagogo de la revolución está en Amílcar Cabral. Este artículo puede ayudarte a responder a esta pregunta.

En el campo de la filosofía política de Paulo Freire, creo que es interesante empezar por el origen del pensamiento filosófico-político de Paulo Freire, que pasa por no separar la lucha social de la lucha por la educación. Es muy interesante, yo tengo documentos originales para mostrarte, [como] la primera campaña de Paulo Freire en Angicos; [ahí] Paulo Freire daba una nota para politización y otra nota para alfabetización... yo tengo el documento, las notas, yo tengo los originales que no están al público porque son documentos preciosísimos, más tengo copias de esos documentos en el Centro de Referencia... Vamos a

suponer que la nota media era cinco para pasar en el curso de alfabetización. Si el alumno tuviera 3 en alfabetización y 7 en politización, eran los cinco y recibía el diploma, porque decía Paulo: “sí, él no sabe leer muy bien, pero sí sabe el origen de su analfabetismo, que es un análisis político de la alfabetización, él tiene condiciones de caminar más, porque sí el analfabeto cree que su analfabetismo es resultado de su ignorancia, y no resultado de la negación de un derecho, él difícilmente va a continuar, porque él se va a creer ignorante, pero si él está politizado, él va a reivindicar su derecho a la alfabetización, y continuará la posalfabetización, entonces le vamos a dar el diploma”. Entonces, él valorizaba tanto... como otro que tenía 2 de politización y 8 de alfabetización, no tenía tanta consciencia política, pero pasaba también y se le daba el diploma por la media de cinco. Pero Paulo era muy riguroso, era extremadamente riguroso, desde el punto de vista académico. Incluso antes de hacer su primera experiencia político-pedagógica en Angicos, tuvo meses antes, o un año antes, un grupo de estudiantes, aplicó un test para ver si el método era realmente eficaz, como se hacía en toda buena experimentación pedagógica en aquellos años, en que había un enorme respeto por la experimentación pedagógica. Paulo era un experimentador también, no era esotérico, él era extremadamente riguroso. Claro una noción de rigor que no excluía la amorosidad, la afectividad, la pasión por las cosas. Entonces, primero la filosofía política comienza, desde el origen. Lo que orientan las categorías que tú trabajas en tu tesis, la categoría de *concientización* que es resultado de una politización en Paulo Freire... después puedo mostrarte los originales de politización... Entonces, políticamente, Paulo no tenía categorías marxistas; la noción de oprimido que Paulo elabora en los sesenta, finales de los sesenta, es una noción muy original y poco utilizada por los partidos revolucionarios de este momento, que usaba más a la lucha de clases como categoría de la transformación, y no concientización, no el diálogo, y no categoría oprimido-opresor.

El origen está en la filosofía política de Hegel, Paulo Freire fue un hegeliano, un lector de Hegel, sus primeros trabajos fueron sobre Hegel, la noción de conciencia inicial era muchas más una consciencia hegeliana, que propiamente marxistas, después tomó esta lectura marxista, incorporando temas cristianos y marxistas, no renunciando a su cristianismo, pero aceptando la metodología marxista de la transformación de la realidad. Entonces son categorías... el diálogo que no niegan el conflicto, que acepta el conflicto

como inherente a todo proceso de transformación social, no hay transformación pacífica, siempre hay transformación conflictuada, porque rompemos con algo que existe, romper con algo que existe no se hace tranquilamente, pacíficamente, hay siempre conflictos, entonces el diálogo no supone el conflicto, el diálogo siempre está siempre involucrado en esto. Yo escribí un libro sobre esto, *Pedagogía, diálogo y conflicto*, justamente para mostrar esto, y esto nació también porque en los años ochenta la gente decía: “tú trabajas mucho más con Marx, con la pedagogía del conflicto, y Paulo más con el diálogo, entonces ustedes no tienen nada en común”. Yo tome las preguntas que yo recibía en dónde se señalaba mi supuesta incompatibilidad con Paulo, y Paulo también las tomó, y las pusimos en una caja con preguntas, y nos fuimos a la playa, pasamos tres días grabando, respondiendo las preguntas, mostrando que no hay incompatibilidad entre diálogo y conflicto. El diálogo supone dos componentes básicos, igualdad de condiciones y reciprocidad. Igualdad significa que yo no estoy encima o debajo de ti, sino que podemos dialogar sólo cuando hay igualdad de condiciones, cuando hay mando y subordinación, no hay diálogo. Segundo, reciprocidad, significa que basta con ser iguales para dialogar, es necesario que el otro escuche, que haya un entendimiento de que “sí, yo te acepto, yo voy a escucharte”, la escucha antes de la lucha, antes de la divergencia, lo que tenemos en común antes de lo divergente, entonces el diálogo puede darse entre iguales, entre diferentes que se escuchen; el conflicto puede darse entre iguales, pero el diálogo no puede darse entre antagonicos, entre antagonicos sólo hay el conflicto. Trabajamos esa categoría mucho en ese libro, y en muchos libros después, cada uno por sí mismo. Esto nació incluso de un libro que se llama *Educación y cambio*, es muy interesante. Yo regresé a Brasil en 78, y en una calle veo un libro: *Educación y cambio*, en español, y le digo a Paulo: “Paulo, ha encontrado un libro maravilloso, *Educación y cambio*, que tú publicaste”, y me contesta Paulo: “yo no he publicado ese libro”. Eran charlas que él hecho y las habían publicado sin su autorización, no tenía ni siquiera año de publicación. Esto fue en el 70. Y me dice: “me gustó mucho el libro, podríamos publicarlo en portugués, y tú haces el prefacio”. Entonces, yo empiezo con el prefacio: “Educación y debate clasista”, trabajando las categorías de educación y lucha de clases. La fecha fue exactamente la primera vez que Paulo Freire regresó a Brasil después del exilio como invitado, y era la primera vez tenía un

pasaporte, 7 de Agosto del 79). Este prefacio [fue hecha] realmente con una base marxista, porque yo estude marxismo en la Universidad de Ginebra con seminarios sobre ideología y educación, yo profundicé mi visión socialista en general, porque aquí en Brasil era prohibido leer, y no había ni siquiera traducciones, no había traducciones de libros de Marx, era absolutamente prohibido, a los estudiantes que encontraban con libros de Marx, éramos presos en los setenta, la dictadura fue muy fuerte en esos tiempos, en los sesenta sobre todo, que fue cuando yo estudié. Este prefacio provocó en algunos una tensión diciendo: “¡ah!, tú haces un prefacio marxista, de un autor cristiano”. Vea como son los slogans sin sentido, porque tú tienes que darle el contenido a esto. Hay negaciones. Hay cristianos que se oponen cristianos, marxistas que se oponen a marxistas. Entonces, Paulo fue criticado, porque los marxistas decían que no usaba la palabra, la expresión “lucha de clases” en la *Pedagogía del oprimido*. Si tú vas a la *Pedagogía de la esperanza* que escribí en 1992 sobre el curso de la *Pedagogía del oprimido*, sobre su trayectoria. Él responde a esta cuestión, diciendo que es una categoría más antropológica que no es solamente política; la relación entre oprimido-opresor es una relación más profunda que la visión de clases. Más la visión de clases supone una relación oprimido-opresor. Hay ocasiones en que la relación de clases olvida la intersubjetividad.

Es muy interesante, porque hay un amigo mío, Pedro Fray Berto, que decía en 79 cuando cayó el imperio soviético, decía en New York cuando estábamos en la casa de Paulo, me acuerdo porque nosotros estábamos viendo la televisión impactados. Justamente Fray Berto que era marxista y cristiano, que escribió su primer libro sobre la religión y Fidel Castro, que era una herejía en este momento. Él dice algo en ese momento que nunca me olvide: “Estás viendo Paulo, ¿por qué (nosotros somos socialistas) cayó el Muro de Berlín, por qué cayó el imperio soviético? porque los socialistas burócratas, el burocratismo soviético negaba la subjetividad” Todo esto está en la visión de marxista, de lucha de clases en donde no hay sujeto. Paulo Freire aceptaba el papel del sujeto en la historia; y había veces en la interpretación marxista que negaba, la revolución soviética, negaba el papel del sujeto, a penas de la lucha de clases, el ser humano no tenía valor, tenían valor a penas las clases sociales en lucha. Esto Paulo Freire lo negaba, pues [él decía] “acepto las clases sociales, porque existen, y continúan existiendo, pero no puedo negar la

subjetividad”. Entonces hay una categoría de intersubjetividad, que Paulo realizaba mucho que no es posible hacer política sin seres humanos.

Paulo aceptaba a Marx dentro de sus grandes intuiciones históricas y también dentro de sus límites, y hacía una interpretación no objetivista de Marx, no positivista de Marx. Hay libros en Brasil, tesis de doctorado como el de Leandro Conder, en donde muestra que la lectura marxista en América Latina pasó por el pensamiento positivista. Es decir, el positivismo político extremadamente reaccionario creó una lectura dogmática del marxismo. Esto Paulo no lo aceptaba, Paulo construyó una lectura pedagógica del marxismo, una lectura político-pedagógica del marxismo, una lectura humanista del marxismo. Por eso le gustaba mucho Erich Fromm. Se encontró con Erich Fromm en Cuernavaca [México], en el CIDOC, en el 71; hay libros publicados de Cuernavaca, firmados de 1971 en la biblioteca [del instituto]... compró libros en Cuernavaca, incluso un libro se llama *Zapata*, un inmenso libro que está en español que debes buscar, yo ayer se lo mostré a mi amigo, que [Paulo] compró exactamente en Cuernavaca... Entonces se encontró con Erich Fromm que escribió la concepción marxista de hombre, que es una visión más humanista.

Entonces, en el campo de la política, Paulo Freire tenía claridad de que necesitábamos ser revolucionarios, y que había espacios para un humanismo revolucionario, no un humanismo conservador, porque el humanismo siempre fue conservador. Paulo creía que era posible un humanismo revolucionario. Hacer la revolución respetando la intersubjetividad, la diferencia. Esto, para muchos marxistas, era ingenuidad, creer que esto sería posible hacer. Paulo decía: “yo no creo que voy a convertir a la burguesía, yo no voy a convertirla, porque como clase no va a ser convertida, pero hay mucha gente que siendo burgués puede transformarse como tráfuga de clase. Esta expresión de tráfuga de clase Paulo la tomaba de Marx, porque decía: el propio Marx era tráfuga de clase, Enrique Cabral era tráfuga de clase. Enrique Cabral utiliza una expresión que es “suicidio de clase”. Porque creía que era posible con la clase media, con gente con condición burguesa podría transformarse y asociarse en la lucha revolucionaria. Lenin era un pequeño burgués, Marx era un pequeño burgués, pero no tenía pensamiento de burgués, porque eran tráfuga de clase. Entonces, de ahí el papel importante de la

subjetividad, hay un papel del sujeto en la historia, que esto no podía ser negado. La originalidad de Paulo Freire en su visión política, fue criticada por no haber utilizado una expresión, [lucha de clases]. Entonces, más tarde en el libro *Pedagogía de la esperanza*, contaba Paulo: “los chilenos que en la época me criticaron por no haber utilizado [el concepto de] lucha de clases, cuando años después que estuve en el exilio de Chile, años después me los encontré, me criticaron exactamente por lo contrario, por haber incorporado la lucha de clases. Ellos ya se habían transformado en neoliberales, yo no me transformé en neoliberal”. Muy interesante es esto, porque dice Freire: “la primera vez me critican por no utilizar lucha de clases, y veinte años, después de que regreso, me critican los mismos personajes porque estoy usando ahora la lucha de clases”.

Paulo era un hombre muy solvente, siempre una persona feliz, buen humorada, buen humor, nunca ironía; contra la ironía decía él que “es perversa”, nunca fue irónico, detestaba polémicas, no quería polémicas, no, él era buen humorado, con firmeza ideológica, siempre. Yo estuve con él en Beverly Hills, en Hollywood, mi pasaje fue pagado por la Universidad. El pasaje de Paulo fue pagado por una familia rica de Beverly Hills, por cuenta de esto, tuvimos que cenar en esta casa. Entramos en esta casa, era aquel inmenso palacio en Beverly Hills, y Paulo me decía: “bueno, la comida debe ser buena, por lo menos”, pero tenía que comer con un grupo de personas que no tenía nada que ver con su visión política, pero jamás se dejaba contaminar por el pensamiento. Así como hablaba con los Movimientos Sin Tierra, tenía el mismo comportamiento en esta casa, en Beverly Hills, tenía firmeza ideológica. Esto si importaba para él. Esta cena fue muy interesante. Paulo estaba con tenis, ¡un escándalo! pero la gente se vistió para una cena [formal] primero porque Paulo era considerado un personaje en 91, cuando tuvimos esta cena y la gente... realmente fue una cena... al lado de una piscina maravillosa, con aperitivos, era una fiesta maravillosa pero con lo cansados que estábamos del viaje como que no nos agradó mucho. En fin, sea en frente de una multitud de tres mil o cinco mil personas, sea en un seminario, sea tomando una cerveza, (le gustaba más que la cerveza una pinga bien brasileña) era el mismo pedagogo. Un día estábamos en un restaurante, y comiendo rápido porque estábamos en la Secretaría, muchos políticos ligados a la alcaldía acostumbran comer en esta cantina, y tú sabes que hay la tradición de que los gastos del gabinete sean pagados por

la alcaldía. Entonces el mesero llega, habíamos gastado como cincuenta reales, y el mesero llega y le dice a Paulo: “ustedes han gastado cincuenta reales, ¿quieren que yo le dé una nota de cien reales?” Primero, porque él quería una parte de esto, porqué pensó “bueno si yo le entregó una nota de cien reales, la secretaria me va a pagar y esos cien y yo solamente habré gastado setenta yo me voy a quedar con un dinero de ventaja. Y Paulo tomaba el hombro del mesero, y le decía: “No, déjame aclarar una cosa, yo tengo que presentar el gasto, pero tiene que ser el real de cuánto nos gastamos, y no más”. Entonces él le dio una lección al mesero hablando de lo que es la ética, y el mesero le contesta: “todos hacen esto, dos, tres veces más que esto, y yo tengo que hacer esto, porque todos los que vienen lo hacen”, y Paulo le contesta: “No, tú debes negarte a hacer esto, porque tú estás simplemente alimentando la corrupción”. Entonces, Paulo le daba una lección ética. Paulo Freire era un pedagogo en todos lugares con esta consciencia política, del ejercicio político, es un acto político, porque la ética no está separada de la política, la política y la ética están juntas. Esto para hablar sobre el campo de la coherencia política.

En el campo de la coherencia pedagógica, yo creo que son más conocidas las intuiciones originales de Paulo Freire en el campo de la pedagogía, que empiezan por una antropología, entendiendo al ser humano como un ser inacabado, inconcluso, incompleto; [segundo, por] una teoría del conocimiento que es la continuación de esta antropología, es decir si yo soy inacabado para convertirme en más completo, necesito conocer; yo tengo que conocer para ser mejor. Y un método, para conocer yo tengo que ser curioso. La curiosidad es la primera categoría de la teoría del conocimiento de Paulo Freire. En el método, esta categoría se traduce por el diálogo, el diálogo está escindido, no apenas como una parte del método, sino que es parte de su teoría del conocimiento y su antropología. Entonces, aquí hay una coherencia entre la metodología y la teoría del conocimiento de Paulo Freire. Aquí hay tres fases en el método, la primera fase del método que es la investigación temática, la segunda que es la tematización, y la tercera que es el problematización. Son tres etapas, tres fases del método. La primera, la investigación temática, porque Paulo jamás separa el acto dialógico de un acto de investigación, es decir, el aprendizaje mediante la investigación. La tematización es entender los temas generadores descubiertos, las palabras generadoras que conocemos. Y la problematización significa

contextualizar, porque no hay conocimiento sin contextualización. Esto traduce lo que en su teoría del conocimiento se llama *lectura del mundo*, para poder conocer necesito leer el mundo, la lectura del mundo precede a la lectura de la palabra en Paulo. El compartir la lectura del mundo leído, no hay conocimiento verdadero sino aquel pensamiento que es compartido. Esto es fabuloso. La teoría del conocimiento es riquísima, porque dice que si no compartimos el conocimiento no es conocimiento, si yo tengo algo que yo tengo para mí sólo, no existe conocimiento, porque para “co-nocer”, “nacemos” juntos, entonces hay conocimiento sólo cuando lo compartimos con alguien; de ahí la fuerza del diálogo. El diálogo es una categoría fundante de la teoría del conocimiento de Paulo Freire. No hay conocimiento sin diálogo. Esto yo lo profundice en libro, trabaje un poco esto en el libro, un librito que se llama *Legado de esperanza*. Tú puedes ver este libro donde hay charlas mías donde yo profundizo este tema.

Entonces, yo creo que muchas veces hay una lectura sectaria de Paulo Freire, tanto de derecha como de izquierda. Una izquierda reproductivista, que reproduce el método, Paulo Freire no se reconocía en este sectarismo. Hay gente que se dice freiriana, pero son sectarios, pero Paulo no se reconocía con alguien que sólo reproduce. Muchas veces no conocen en profundidad el pensamiento de Paulo. También están los de derecha, que dicen que Paulo Freire es un intuitivista, es anárquico, una persona sin gloria pedagógicamente, no directiva. Paulo Freire, [sin embargo], siempre afirmaba la directividad de la educación, ¿cómo puede ser la educación si es política, no ser directiva? tiene que ser directiva, indica una opción política. Eso era muy claro en Paulo Freire. Entonces yo creo que era imposible separar su filosofía política de Paulo Freire de su pedagogía política, digamos las dos cosas.

Entonces creo que hay intuiciones originales de Paulo Freire en relación a esto: la necesidad de la lectura del mundo para conocer, la necesidad de compartir del conocimiento a través del diálogo, la investigación participativa, la necesidad de una asociación en el campo de la educación, cosas originales que Paulo trabajó.

NS: Ahora bien, teniendo ya estas referencias sobre las aportaciones y la originalidad en la obra de Freire, le gustaría preguntar por esa relación política de Paulo Freire, ya que él decía que no había sólo una relación política a nivel ciudadano, sino esta relación también se presentaba con el alumno. En este sentido, le quiero preguntar por el sentido en que

Paulo Freire hablaba de política, ¿cómo una relación solamente? o ¿en este proceso de concientización como el acto de organizarse en comunidad para exigir o demandar que sus necesidades sean satisfechas? ¿O ambas?

MG: La política como dimensión humana. Es decir, no hay ser humano sin política. Cuando no tienes conciencia de la política, tú estás haciendo política que no es tuya. Un poco de esto. La política desde que nacemos nos decidimos en la polis, en la relación con el otro. Entonces claramente Paulo Freire no confundía la política con partido político, hay diferentes maneras de hacer política. Como ser humano hacemos política ahora cuando hablamos, cuando estamos caminando por nuestra postura física. La política es parte de la naturaleza del ser humano, en cuanto alguien en constitución, que está presente en todas las relaciones humanas, en el sentido filosófico de la política, no en el sentido pequeño de la política, hay una política con “p” minúscula que es la política partidaria, la política de la lucha por el poder. Paulo entendía la política como algo que impregna, por eso jamás separaba la política de la ética, es imposible separar el ser humano de la ética. Siempre que hablaba de política, hablaba de ética y estética. En el libro *La pedagogía de la autonomía* hay varias menciones en la relación entre ética, política y estética. Hoy hay una “estetización” de la política en el mal sentido. Paulo entendía la ética y la estética como el ambiente humano, en dónde incidimos nuestras acciones, tenemos que acercarnos, él hablaba de una estética del oprimido, que es política del oprimido. Hablaba que era muy amigo de Augusto Boal, que hablaba del teatro del oprimido, Boal utiliza el teatro para hacer política, él tenía un teatro legislativo. Hay un artículo de Boal dónde trae cosas para responder esta pregunta tuya de cómo entendía la política. En el libro de *Política y educación* él no profundiza esta cuestión que tú propones, más él trabaja, por ejemplo en un artículo extraordinario sobre la ciudad educadora en este libro, en el cual trabaja cómo la polis puede ser educadora y educanda; la polis hace política, las paredes hacen política, la manera estética de disponibilizar a la gente eso es la política, porque también *polis* que es ¿cómo organizamos nuestra existencia juntos? ¿Cómo organizamos? tú utilizaste esta expresión, *organizarse*, eso es parte fundamental de la política. Vea cómo Paulo trabajó poco en ese aspecto.

Él entendía la política inicialmente como conscientización; después decía que no era suficiente ser consciente, debemos organizarnos. Entonces trabajó la cuestión de la de la organización, y después dijo: “¿cómo puedo hacer política si no trabajo cuestión económica, por tanto la producción?” ¿Sabes en dónde él descubrió esto con mayor profundidad? En África. En las recién liberadas naciones del colonialismo. Como estaba la reconstrucción posrevolucionaria, ellos tenían que decir qué modo de producción irían a construir, por lo tanto había que pronunciarse políticamente ante esto. África le enseñó a Paulo Freire que la política no es sólo conscientización, es organización, por tanto partido, y es producción, hay que responder a la pregunta de cómo producimos y reproducimos nuestra existencia en el planeta. Entonces, nos da para separar la economía. La conscientización es igual a la pedagogía; la organización igual a la política; y la tercera que es la economía. Entonces Paulo trabaja con tres categorías, conscientización, organización y producción, porque no es posible separar la pedagogía de la política y de la economía. Esto, en el texto de Amical Cabral que yo te a pasaré, yo trabajo la idea de que si realmente de socialismo..., cuando trabajó con Nierede recién liberado de Tanzania, cuando trabajó el concepto de *self development*, un término en inglés, porque prefería hablar inglés, que es la autonomía del desarrollo específico africano con base a la cultura africana., Paulo en este momento toma mucha consciencia de que no puede más hablar de pedagogía y política sin hablar de economía. Esto fue en los años setenta.

Regresando a la pregunta del concepto de política, en este libro, hay una en entrevista, en donde él mismo con sus palabras habla de política, como en el libro que hago con él, habla de política, porque esta era una pregunta frecuente para Paulo Freire ¿por qué? La gente le decía: “tú estás equivocado cuando dices que toda educación es política, tú estás confundiendo política y pedagogía”. Exactamente en este libro de *Diálogo y conflicto*, él responde a este pregunta diciendo, la tesis de él, que todo acto pedagógico supone valores, por tanto formas de organización de la vida, de la existencia del ser humano, por tanto es político. Contrario también es que no se podía concebir la política sin pedagogía, porque la política necesita de contacto, de confrontación de seducción, la transformación política necesita de todos estos elementos, por tanto necesita de una pedagogía. Ahí descubrió a Gramsci. [Paulo] se refería muchas veces a Gramsci quien decía que para hacer política era

necesario hegemonizar una cierta cultura, y para la hegemonía de una cierta cultura es necesario un acto pedagógico de formación, por tanto de educación política, de formación política; que son temas co-relacionados la formación y la educación política que es diferente porque es específica que es necesaria, y la politicidad de la educación estaba en la visión de la criticidad que la educación debía asumir. La educación tenía que ser transformadora, hay muchas educaciones, todas son políticas, pero hay una pedagogía del colonizador-colonizado, hay una pedagogía del opresor-oprimido, hay una pedagogía transformadora-conservadora, tradicional, problematizadora – no problematizadora. Entonces, el pedagogo tiene que hacerse la pregunta, ¿cuál es mi pedagogía? El pedagogo revolucionario para Paulo Freire, en su visión, es el educador problematizador. En la tradición crítica del pensamiento crítico, en el caso de Freire, si se hiciera [crítica] en toda la América Latina en toda la tradición del pensamiento crítico, con una visión original... porque hay pensamientos críticos que son dogmáticos, que son reproductivistas. Yo vi en CLACSO unas charlas, recién ayer. Arturo Ornelas fue a un encuentro internacional de educación en Campinas, y decía: “yo discutía con unos cubanos, que eran extremadamente dogmáticos, burócratas, ¡no conocen a Paulo Freire!, son burócratas”. Hay cubanos muy buenos, pero hay cubanos también dogmáticos, como hay brasileños dogmáticos, chilenos dogmáticos, mexicanos dogmáticos. Yo pregunte sobre algunos que estaban participando en este congreso, porque yo conozco este pensamiento, y me decían que hacían el mismo discurso de hace 20 años, ¡no es posible! el mundo está cambiando, por lo menos hay que cambiar el discurso, no cambiar la ideología, pero por lo menos acompañar los tiempos, los cambios que existen. Entonces el pensamiento crítico tiene que hacer la crítica del pensamiento crítico.

Yo estuve recién en Colombia en la cátedra Orlando Fals Borda, que a Paulo Freire le gustó mucho, murió apenas dos años [atrás]. Orlando Fals Borda es uno de esos intelectuales latinoamericanos que luchó mucho por la democracia en Colombia. Yo estuve en 91 representando a Lula en una reunión. Él era uno de los fundadores del M19 que tenía el brazo armado en este momento. Yo estuve en este momento representando a Lula del partido, discutiendo el fin de la lucha armada en Colombia. El M19 dejó de usar armas, porque vio que no era esta la vía de transformación en América Latina. Nosotros

tenemos al “Che” Guevara como un gran educador latinoamericano, popular, y lo admiramos mucho, pero se equivocó históricamente intentando hacer una lucha suicida en Bolivia sin apoyo, ni de la izquierda, con el partido comunista boliviano en su contra, se equivocó. Tal vez tenía una generosidad tan grande que pensaba que el ser humano podía seguirlo en este sendero, pero no leyó el mundo adecuadamente siguiendo a Paulo Freire. Paulo Freire cita varias veces al “Che” Guevara, a Fidel, son revolucionarios extraordinarios, sólo que estamos en tiempos diferentes. Lo que estoy diciendo es que en la política, la ética, es fundamental, [aunque] podemos equivocarnos sobre todo en cuestiones personales.

Yo aprendí con Lula. Yo estuve por lo menos diez años que estuve muy cercano a Lula, en un principio (hoy soy muy amigo, pero hoy no tengo ninguna actividad ligada al gobierno de Lula), y un día salimos de una reunión muy difícil, y salimos a comer una pizza, porque yo era presidente de la Fundación del Partido de los Trabajadores, y él tenía asiento como observador en la [dirección] ejecutiva del partido, y en este día yo le decían: “pero Lula tú siempre defendiste lo contrario de esta decisión del partido”. Y él contestó: “yo prefiero estar equivocado con todos, que estar en lo cierto solo”. Es decir, me estoy equivocando, pero por lo menos estoy en el colectivo; hay un equívoco que acepto porque la mayoría no siguió mi pensamiento, pero prefiero estar equivocado con todos, que estar en lo cierto sólo. Porque en al estar equivocado, mañana nosotros podemos consultar. Un poco en este sentido, había amigos míos que tenían dudas sobre esto, y decían: “no, debemos continuar”, y yo decía: “Paulo hay una cosa interesante, aquí estamos probando la diferencia entre el intelectual y el político partidario.” El intelectual puede decir todo lo que quiera, pero el político tácticamente tiene que decir lo que conviene”. Tácticamente, no ideológicamente [más bien] estratégicamente. Si el político confunde estratégica con táctica, está equivocado. Pero tácticamente el político tiene que limitarse a decir cosas, porque hay una táctica para vencer: tiene que convencer. Para vencer tiene que convencer. Para convencer tiene que tener cuenta del proceso histórico, sin negar su conciencia, no significa negar su conciencia, pero hacer política impone límites. La lucha es perversa muchas veces, porque el enemigo es perverso, la lucha es perversa, muy perversa, porque el enemigo no está jugando con las mismas actitudes éticas que nosotros. El enemigo es

perverso. El poder manipulador de la media hoy en América Latina, en Chile, en Venezuela, en México; nos enfrentamos a un enemigo. El neoliberalismo es tan fuerte, que enfrentarnos, que no supimos siempre cómo vencer en política. Aquí estoy hablando más yo que Paulo, pero Paulo no tuvo la oportunidad de vivir después de esos primeros diez años. Paulo quería llegar al año dos mil, era el sueño de Paulo, y murió tres años antes. Era algo infantil, pues me decía: “yo quiero morir, más el año dos mil siempre fue para mí un año simbólico en mi vida, toda mi vida he querido llegar al año dos mil”. Y murió tres años antes. Pero en el año 2000 empezó algo extraordinario, que es el Foro Social Mundial, con una nueva mirada política. ¿Tiene que ver el Foro Social Mundial con el pensamiento social de Paulo Freire? Esto no me preguntaste pero para mí esto es importante para tu tesis ¿Por qué? Porque sin la transmisión de lucha de educación política en América Latina con múltiples organizaciones de movimientos sociales y ONG’s no tendríamos el Foro Social en Porto Alegre en el año 2000 en Río de Janeiro cuando empezó el siglo XXI. Esto me parece importante. Entonces para mí, en mi visión... Yo publiqué esto en mi libro sobre el Foro Social Mundial, hay dos libros publicados sobre este tema, en la editorial Publisher, no sé si lo tienen en la librería pero yo tengo este ejemplar aquí que es mío, [me muestra los libros] desde 91 [Lee el subtítulo del libro *Educar para otro mundo posible*] El Foro Social Mundial como espacio de aprendizaje de una nueva cultura política y como proceso transformador de la sociedad civil y a escala planetaria. La tesis que yo defiendo es que esa nueva cultura política estaba ya en Paulo Freire, la idea del diálogo, no es de la tradición del siglo XIX, del siglo de las grandes revoluciones, la tradición del diálogo nunca. Cuando en este momento el Foro Social Mundial entra... En 1989 Cuando cayó el Muro de Berlín y el bloque soviético, cayó en la política el siglo XIX, terminaba el siglo XIX en 1989, no terminó en 1889, terminó en 1989, porque todo el rescaldo de la concepción política del paradigma clásico marxista cayó en los años noventa. Tú eras muy jovencita. Yo viví todos esos... yo soy maestro hace 48 años. Yo viví el siglo XX, muy influenciado por el siglo XIX. Hay algunos que no han llegado al siglo XXI hasta hoy, porque continúan en el siglo XIX, hay algunos que piensan revolucionarios políticamente, pero son revolucionarios que viven hoy pero con la cabeza del siglo XIX.

El Foro Social Mundial al contrario, porque lo que tuvimos fue extraordinario: 1989 fue un año increíble. Ningún cientista político a dos meses de la caída del Muro de Berlín sabía de nadie. La ciencia política limitada, es muy coyuntural, poco estructural. Lo que sucede en la década de los ochenta es que se acaba el socialismo de tipo autoritario soviético en el mundo, y aquí comienza un inmenso vacío de los años noventa, porque nosotros que éramos marxistas, perdemos nuestros principios, nuestras categorías político-filosóficas que venían del siglo XIX. El contexto social es tan complejo... porque nosotros éramos socialistas, marxistas, y estábamos muy cómodos, ¡son socialistas! y corría un vacío. De repente esas categorías no valían más, pues cayó el mundo soviético, con todo lo que representa. Hay aquí también oportunismos políticos en los que no voy a entrar. Yo creo que este vacío se superó con el Foro Social Mundial. Yo el 25 de Enero de 2001, cuando empieza, estaba en Porto Alegre, había como ochenta mil personas, cien mil personas, y esperábamos diez mil, ocho mil, cinco mil, y de repente de 135 países llegaron; Evo Morales, que era un desconocido indígena, Fernando Lugo que fue en Omnibus y luego un cura que estaba allí discutiendo teología de la liberación, y así: marxistas, comunistas, hasta las FARC estuvieron en el primer encuentro. Era una fiesta. Entonces el 25 yo veía eso y decía: “ahora sí estamos empezando el siglo XXI, no empezó el día primero, empezó hoy, en Porto Alegre, porque esto es algo tremendamente nuevo”. No sé adónde va a llegar, yo estoy un poco pesimista hoy sobre el Foro Social Mundial porque no tuvimos capacidad dirigente de organizarnos tanto, pero estoy entusiasmado con el Foro Social Mundial porque trae una nueva cultura política, del diálogo, de la escucha antes de la disputa, de la politización, y no de la polemización; antes de polemizar hay que ver lo que tenemos en común; una metodología del consenso. El Consejo Internacional no toma ninguna decisión sin que esté consensuada, si no hay consenso no hay decisión, entonces nos pasamos horas, días, hasta lograr el consenso que es muy difícil. Antes los partidos tomaban decisiones por mayoría, y masacraban las minorías, si no perseguían a las minorías como heréticas, si no mataban las minorías en los partidos revolucionarios, cien millones de personas fueron muertas durante el régimen socialista. Entonces, la pregunta es, ¿esto tiene algo que ver con Paulo? Con toda seguridad, porque si no hubiera la educación popular en América Latina, la contribución de Paulo al movimiento de

educación popular, para mí no existiría el Foro Social Mundial, porque la *educación popular* empezó con esta nueva cultura política, mucho antes del Foro Social Mundial, porque era algo que vivíamos en las calles, la gente no se preguntaba en favelas si éramos de derecha o de izquierda, se preguntaban si teníamos condiciones de ayudar en algo. Esto es la política, regresando a la pregunta tuya, no es posible hacer una política revolucionario sin sujetos. Yo creo que esto es la esencia de la visión política de Paulo Freire.

NS: Bueno ahora yo creo que el tema no está agotado, más tomó las líneas generales y podemos continuar analizando sobre el pensamiento de Paulo Freire. Y me gustaría agradecerle, por el momento, su atención y su tiempo para esta entrevista.

I.III. El *estar siendo* de Paulo Freire: Entrevista con José Eustaquio Romão

Universidad Nove de Julho, Sao Paulo, Brasil. Agosto de 2011

Por: Noemí Lilia Solís Bello Ortiz

Noemí L. Solís Bello (NS): quiero agradecerle por darme este tiempo para la entrevista

José Eustaquio Romão (R): No, yo pido disculpas porque hubo un retraso en la visa.

Estábamos en el consulado de Cabo Verde para sacar una visa

NS: Si, me había mencionado Denise.

Bueno, estas son líneas generales que yo he planteado. El interés de hacer la entrevista es porque aparte de ser profesor fundador del instituto paulo Freire y de haber trabajado, lo que yo vengo conocimiento es que... haber trabajado con Paulo Freire (PF) de 86 a 97, si estoy bien informada, que fue un periodo mientras él estuvo como secretario de educación.

Le agradezco mucho. La entrevista es más que nada hablar de las cuestiones políticas y de la forma de no solamente pensar y estructurar el pensamiento político pedagógico de PF, sino cómo es que él aterriza en el campo educativo todas estas ideas. Y bueno también con toda la experiencia y trayectoria de su trabajo. Las líneas de la entrevista es hablar de PF y después con base en su experiencia, trayectoria y su estudio, y con la convivencia que tuvo con PF hacerle unas preguntas sobre la cuestión política que más o menos haya identificado. Empezaría por preguntarle cuál fue el primer acercamiento que usted tuvo con PF y por qué tuvo una identificación con lo que él estaba planteando.

R: ¿usted quiere que hable portugués?

NS: Si, sí claro.

R: Porque para mí no tiene dificultad hablar español

NS: Ha, no. Es igual. Lo que usted prefiera...

R: Bueno, entonces... la primera identificación fue en los años 60 antes de conocernos personalmente porque pesar de no habernos conocido personalmente, porque él habitaba en el norte del país, en el noreste y yo en el estado sur, en el Estado de Minas Gerais, cuando comenzó la lucha con la dictadura militar, nosotros coincidentemente estábamos del mismo lado en la resistencia. Yo vivía en una ciudad, que era una ciudad muy grande, no

tan grande como Sao Paulo, era una ciudad del interior del país, mas fue donde comenzó el golpe militar. Para que usted tenga una idea, yo estudiaba con los padres dominicanos, dominicos y la primera casa que fue cerrada y fueron tomados presos por la dictadura fue nuestra casa. Luego, Paulo también sufrió con el golpe, él fue preso también en el noreste, y cuando salimos de prisión, él allá y yo en Minas, nosotros comenzamos la militancia contra el gobierno, contra la dictadura. Después, los textos ya conocidos de Paulo, porque yo ya tenía conocimiento de algunos textos, eran los textos que clandestinamente la gente compraba de mano en mano, porque no podían aparecer, porque si aparecían uno era preso, iba a la cárcel quien tuviera cualquier texto de PF. Entonces yo lo conocí así, yo lo conocí con el primer texto que la gente usaba mucho en las reuniones que era el texto de *educación como práctica de la libertad*, fue de los primeros libros. Pero todavía no era *educación como práctica de la libertad*, era un libro que no era bien un libro, era un texto, un trabajo que él había realizado para presentar un concurso como profesor allá en Recife, después sería la Universidad de Recife, no era Universidad en esa época. Yo ni podía imaginar que algún día yo editaría ese libro. Nos conocimos así a través de textos. Después fui secretario de educación de mi ciudad y en esa época hicimos un movimiento para organizar a los secretarios municipales de educación del país, ahí yo viaje por todo el país, yo fui el primer secretario nacional y ahí conocí a Paulo personalmente, porque al crear la entidad asociación que iba a representar a los secretarios yo propuse en asamblea nacional que PF fuera el presidente de una identidad que nosotros estábamos creando, porque él ya era secretario de educación de sao paulo, había sido nombrado en aquellos días. Ahí Paulo fue para Brasilia a recibir el título de presidente de la entidad. A partir de ahí ¿Qué fue lo que sucedió? Que PF fue presidente de la comisión nacional de educación de adultos y yo era vicepresidente, ahí nosotros empezamos a trabajar juntos; después él me invito para ser secretario allá en Minas, él secretario aquí en la ciudad de Sao Paulo. Terminó mi mandato allá en y él me invitó para ser el coordinador de presupuesto municipal de educación, en la secretaria de Educación, ahí trabajamos juntos hasta que él murió. Esa fue la trayectoria. Primero nos conocimos por los textos, porque él conoció un texto mío también que era contra el gobierno, contra la dictadura, y nos convertimos en amigos a partir de ahí, trabajamos siempre juntos tanto en la educación como en la militancia política.

NS: ¿Cuál considera usted que fue el proyecto más importante que trabajó junto con Paulo Freire?

R: Bueno, déjame decirte algunas cosas que allá en el Instituto no podría saber, ni se habla en lugar alguno, a no ser que yo mismo hable de eso. Primero, de todos los freirianos yo soy el único que considera que PF no es un educador. Porque al colocar, al posicionar, al ubicar a PF como educador y como pensador de la educación, mis colegas, mis amigos: Gadotti, Carlos Torres y otros, los que fundamos el instituto acaban eclipsando, escondiendo un lado de la obra de PF que para mí es la más importante. Paulo Freire no era un educador, él era un pensador, cuyo pensamiento se aplica en cualquier campo del conocimiento. Si usted lee la *Pedagogía del oprimido* con atención, no es un libro de educación, es un libro de filosofía, entre comillas, porque PF no era filósofo, él era un pensador. Que para PF y para mí, para los dos (y un día nosotros conversamos de esto en su casa) filosofía, es el termino occidental más cínico que existe, porque filosofía quiere decir amigo de la sabiduría. Los filósofos que se dicen amigos de la sabiduría, hacen una declaración de modestia, dicen: “nosotros no somos sabios, nosotros somos amigos de la sabiduría”. Bueno entonces Platón, Aristóteles, Sócrates, Genofonte, Alcibiades... los pensadores que inventaron ese término no permitían que nadie pensara diferente que ellos; y los otros que se decían sabios, que eran los sofistas, no hacían declaración de modestia más fueron perseguidos hasta la muerte. Entonces los filósofos eran cínicos, la verdad es que ellos hacían sofocrasía: dominio del saber, proponen un saber exclusivo, de ellos. Entonces cuando Sócrates exhortó a pensar como los resistentes, como los revolucionarios, fue muerto, fue confundido con los sofistas y murió condenado a beber cicuta. Entonces, Platón, Aristóteles, Sócrates, no me convencen en cuanto sofocratas ese es el poder por el conocimiento; ellos no son filósofos, son sofocratas. No es filosofía es sofocracia porque no permiten un pensamiento diferente. PF pensaba de la misma forma que yo. Pensando así lo que nosotros quisimos desenvolver, lo que Paulo desarrolló, de igual forma que yo, él desarrolló una racionalidad, que yo llamo razón, que no es una razón eurocéntrica, que no es una razón sofocéntrica. Paulo decía que la modestia no es virtud, es vicio, porque quien se la pasa haciendo declaraciones de modestia es porque quiere ser elogiado. La modestia, decía él, es la otra fase de la arrogancia, por eso los filósofos son tan arrogantes. Ellos

hacen declaración de modestia en la propia denominación que se da: “nosotros no somos sabios, no somos pensadores, nosotros somos amigos de la sabiduría”. En ese sentido Paulo Freire y yo fuimos buscando una identidad mucho grande, porque nuestro esfuerzo (yo voy a continuar ese trabajo hasta el fin de mi vida) es intentar buscar las racionalidades alternativas que están libres del eurocentrismo, que yo llamo razones oprimidas homenajando a Paulo Freire. Porque no hay razón o racionalidad o ciencia o gnoseología o epistemología, para el oprimido, para la oprimida, es a partir de la visión del oprimido que es diferente, por eso es que él escribió *Pedagogía del Oprimido*, no es Pedagogía para el oprimido, es pedagogía a partir de la visión del oprimido. La *Pedagogía del Oprimido* propuesta por Paulo Freire es una pedagogía, no es educación, es una pedagogía en el sentido de, que usted se coloca en la perspectiva del oprimido, de la visión del oprimido u oprimida y lee el mundo con la visión del oprimido, entonces no es una pedagogía para enseñarle nada a nadie, es una pedagogía a partir de algo que pusieron allá. Pusieron alienación en la cabeza del oprimido, pusieron alienación en la cabeza de la oprimida y nuestro esfuerzo político es el de tirar lo que pusieron ¿para qué? Para emerger la conciencia del oprimido. No soy yo quien va a concientizarlo, más mi trabajo como su compañero político es en el sentido de quitar la alienación que pusieron ahí, ayudarlo a quedar libre de eso. Porque un esclavo, como decía Hegel, sólo se comienza a liberar el día que percibe que es esclavo, en tanto no perciba que es esclavo, entonces se considera esclavo del pensamiento europeo; sólo se va a liberar el día que perciba eso, aunque sea el último territorio colonizado, la única ciudad. Porque siguen utilizando las referencias Foucault, Bordeu, y demás en vez de usar las referencias de la propia América. Por eso es que su orientador, Dussel (acabo de darle su libro como presente a Jason) Dussel es un aliado nuestro, sin que hayamos conversado, él es freiriano sin saber, ¿por qué? Infelizmente Dussel está abandonando eso, él tiene que retomar eso ¿retomar qué? Lo que yo llamo, yo voy a decir que Dussel es el creador de la razón exterior ¿Por qué? Voy a hablar de Arturo de Sousa Santos en portugal por ejemplo, porque él es un europeo que hace una crítica al eurocentrismo; más él hace una crítica eurocéntrica al eurocentrismo. Dussel comenzó desenvolver la idea de intentar crear una razón exterior, por eso es que yo llamo a Dussel el autor de la razón exterior, osea una racionalidad, un conocimiento, una

teoría del conocimiento, en el que se coloca fuera del eurocentrismo. Está en su país, está en la cultura náhuatl. Nosotros vamos a tener que estudiar la cultura náhuatl, la filosofía náhuatl. Porque hay conceptos ahí que los europeos no cuentan. Hay una ciencia, un conocimiento nativo en América y en civilizaciones que los europeos destruyeron y que crearon otras alternativas, nosotros no queremos monopolizar el conocimiento, queremos crear otras alternativas, otras maneras de interpretar la realidad y que no hay sólo manera europea, no hay sólo manera norteamericana, porque los americanos si son malos, los europeos pueden dominar al mundo y... que no es posible.

Yo estoy estudiando, estoy trabajando las razones oprimidas a partir de PF, a partir de las discusiones que yo tuve con él, que si nosotros encontramos alguna otra racionalidad ¿y quién es quién va a crear esa nueva racionalidad? ¿Nosotros? No, son los oprimidos, por eso las razones oprimidas, pedagogía del oprimido. Ahora, ¿por qué PF escribió pedagogía? “Ha porque él era un educador” No era. El no hizo pedagogía, el no hizo maestría, él no hizo doctorado. El estudio derecho. “Ha más él fue educador, el alfabetizaba adultos y demás...” Puede ser. Intentando buscar respuestas para educación de adultos, alfabetización de adultos y no la encontraba, él salió del campo de educación de adultos y fue a crear una teoría de conocimiento, una nueva ontología, una nueva epistemología, una nueva política. ¿Por qué entonces escribió pedagogías? ¿Por qué entonces él decía que era importante investigar pedagogías? ¿Por qué él nos decía escriban pedagogías, estudien pedagogías? A mí me costó entender por qué él hablaba de eso. Hasta que fui viendo a profundidad, discutiendo con él y después que él murió, en el fondo de su obra, que para PF lo que se distingue de usted de un perro no es la inteligencia; lo que se distingue de usted de un simio, de un árbol, no es la inteligencia. PF decía “yo no tengo la seguridad de que ese perro no piensa, yo creo que piensa” él decía “yo creo que piensa, lo que pasa es que nosotros no sabemos la biología está todavía en una etapa infantil. Más él decía “yo tengo la seguridad de una cosa, nosotros...” (y ahí viene la ontología freiriana que es diferente a la de Aristóteles, a la de Platón, de Kant, de Heidegger, de Hegel, es una nueva noción de ontología, de noción de ser) Más o menos así PF decía: Primero no existe el ser, no existe. Esto de aquí no es, está siendo, porque es proceso no estructura. El proceso europeo es estructurarte, el nuestro es procesual. Todo es historia, todo se transforma nada permanece,

lo que permanece es el cambio, la transformación. El mundo no es, el mundo está siendo. Es gerundio, es proceso. Ahora, si nada es, entonces no tiene sentido hablar de ontología, porque ontología es teoría del ser y el ser es sustantivo. Para nosotros el ser no es sustantivo es verbo, es proceso. Entonces no es ontología, es historia sociológica del ser. Todo es historia. La categoría historicidad es la categoría más importante del pensamiento de PF. Como es en el pensamiento de Marx, como es en el pensamiento de los llamados no estructuralistas. Muy bien. Entonces, si un ser humano no es, entonces ¿Qué somos? Entonces, PF va a decir lo siguiente: ese cuerpo es portador, el árbol, el perro, el gato, todo lo que existe en la naturaleza no es, está siendo, en proceso de transformación. Si todo está en proceso de transformación, todos los seres que nosotros conocemos, la naturaleza hasta ahora, todo, sin excepción. Nosotros tenemos los siguientes problemas: primero, todos nosotros somos incompletos ¿por qué? Porque necesitamos unos de otros. Este vaso de café necesita que existan otros vasos de café, para identificarlo como vaso de café; se necesita de otro.

(Pausa la conversación para responder una llamada telefónica)

R: Primero, nosotros somos incompletos. Después, somos inconclusos y ¿qué quiere decir? Una cosa diferente de incompleto. Incompleto porque necesitamos unos de los otros, inconclusos porque estamos en transformación. Todo, nada permanece: nuestro cuerpo nuestros sentimientos, nuestro pensamiento, todo se transforma, todo cambia. Y nosotros, un tercer termino, es que somos inacabados ¿qué quiere decir? Nosotros somos imperfectos. Entonces somos inconclusos, inacabados, imperfectos. El perro también. Entonces somos iguales: el perro, la piedra, así todos los seres. No existe el ser, existe el siendo. Entonces, todo lo siendo son imperfectos, inconclusos, inacabados; es la ontología universal. Pero ¿cuál es la diferencia del ser humano, del siendo humano? Hay una diferencia fundamental. Nosotros sabemos que somos inconclusos, inacabados. Parece que el perro no lo sabe, porque está contento, esta indiferente. No está ni contento, ni feliz. Está, decía PF, instalado en su aparato. No quiere ser más. Es indiferente ser en su perridad. No está ni contento ni insatisfecho, está así: indiferente. Pero el hombre, la mujer, nosotros somos algo, pero queremos ser más. Y el hombre y la mujer, el ser humano, no es el ser ni el ser más es la tensión permanente entre el ser y ser más. Por lo tanto es siempre proceso.

(Suena el teléfono) Entonces es una nueva ontología, completamente diferente de la que nosotros aprendemos en la escuela.

(Pausa la conversación para responder la llamada telefónica)

R: Entonces en pedagogía de la autonomía, los profesores tenían una preocupación, decían “¡ha!! Quedé decepcionado, este es un libro que yo pensé que iba a leer para aprender para dar clases, para aprender a tratar con los alumnos.” Y no trata de eso, trata de cuestiones más generales del ser humano. PF no era pedagogo en el sentido tradicional de la palabra. Ahora, ¿por qué él difundía y escribía libros con el título de pedagogía? La ontología freiriana esa tensión entre ser y ser más del ser humano, hace que el ser humano sea un ser (todo entre comillas porque no es ser, es siendo) sea un siendo esencialmente, entre comillas, pedagógico. ¿Por qué? Porque usted es, quiere ser más y cree que puede ser más. Y ese pasaje entre ser y ser más sólo puede ser por un proceso pedagógico, en el sentido genérico del tiempo. Por eso es que él decía: es la naturaleza humana ser pedagógica, entonces escribió pedagogías. Por eso, PF no escribió filosofía del oprimido, si él hubiera vivido en Grecia, él la hubiera escrito. Porque lo que él escribió: *pedagogía del oprimido* es un libro que tiene antropología, es un libro de ontología, entre comillas, porque la ontología es teoría del ser, más no existe el ser lo que existe es el proceso. Entonces siendo no es la historia del ser, no es filosofía, no es ontología. A lo largo de la obra existe también una teoría del conocimiento que yo llamo la razón oprimida o razones (en plural) oprimidas, porque son varias, tiene las razones femeninas, las racionalidades de las civilizaciones que fueron amordazadas y silenciadas, las que fueron destruidas, que es el caso de la cultura náhuatl por ejemplo, que desapareció, que fue destruida, fue silenciada. Boaventura de Sousa Santos, que es un aliado nuestro europeo, más él habla en infinitivo: sociología del silencio. No hay sociología del silencio, es sociología del silenciado, porque las civilizaciones, las culturas que permanecen en silencio no permanecen en silencio porque quisieran permanecer en silencio. La cultura del silencio es la cultura de los silenciados, fueron amordazados, fueron silenciados. Por tanto, para la obra de Paulo es muy importante ser líder en ese aspecto y no en el aspecto de buscar recetas para dar clases. Más usted me puede preguntar ¿la dimensión política? ¿Dónde entra eso? Te voy a mostrar lo que para mí es lo más importante de la obra de PF. En la obra y en el proyecto que yo participé con él,

que fue un proyecto de discusión intenso y de integraciones. Es lo siguiente, lo que más me llamó la atención, a pesar que en el inicio, cuando leí los primeros textos de Paulo, me coloqué en contra de él, fue cuando comenzábamos a discutir que yo me di cuenta que pensábamos de la misma forma. PF dice lo siguiente, y yo también digo: toda relación humana tiene dos dimensiones. Vamos a imaginar la relación económica patrón-empleado, usted tiene una dimensión económica, y tiene una dimensión política. Toda relación humana económica... (Interrupción por la secretaria)

Vamos a imaginar la relación educacional, relación pedagógica, tiene una dimensión gnoseológica, de conocimiento y tiene una dimensión política. Relación amorosa, afectiva, con un novio, o con novia, o con los hijos, con la esposa, etc., tiene una dimensión afectiva, mas tiene una relación política. Ósea, la relación política está presente en toda relación humana. La política para PF es más que el sentido tradicional de la palabra. Toda relación humana tiene una relación política, que es una dimensión de opciones entre alternativas posibles. Yo no estoy programado a enamorarme de usted, más me puedo enamorar, no estoy ni programado, ni no programado. Es siendo, no es ser; no es estructura, es proceso... Una nueva ontología donde la dimensión política es la dimensión central. Si todas las relaciones, y él dice más, la dimensión política precede a otra dimensión. La educación: la dimensión política precede de la dimensión del conocimiento, precede y sustenta y fundamenta. Yo no coincidía con PF al respecto. Yo le decía: “disculpa, pero tu quieres decirme que para alfabetizar a un adulto, ¿se tiene que alfabetizar políticamente?” Yo le decía: “más yo estudié en una escuela común, tradicional, conservadora. Decían: a, a; b,b y fui alfabetizado. Yo no fui alfabetizado políticamente para después ser alfabetizado gramaticalmente.” Y él me preguntaba ¿está usted seguro de que fuiste alfabetizado en la escuela?. Recientemente yo tuve una experiencia con mi nieto, que me recordó a PF. Él tiene 4 años, yo lo lleve a Mc Donalds. En Mc Donalds, usted sabe, se entra a un sitio en donde usted pide el sándwich, en otro sitio usted paga, en otro sitio usted recibe el sándwich ¿no es así? Entonces, cuando nosotros entramos, mi nieto de 4 años me dice: “en aquel anuncio está escrito promoción” Promoción en portugués es una palabra complicada porque tiene digrafo, cê-cedilhado. Es una palabra que un niño no llega a leer de inmediato en el primer año; y el todavía no lee, es un niño de 4 años, mas estaba leyendo. Yo

inclusive me propuse ir a su escuela y pelear con las profesoras porque nosotros hicimos una escuela que no era para alfabetizar a los 4 años, era para alfabetizar a los 6, 7. Más él estaba leyendo. Cuando yo avance con el coche un poco más, el me preguntó: “abuelo, ¿qué es promoción?” él ya había leído la palabra más qué ¿es la promoción? Y yo le expliqué, es difícil explicarle a un niño de 4 años la ilusión mercantil capitalista, mas yo le dije lo siguiente: “usted va a recibir un sándwich, las papas fritas, un refresco, la coca cola y el abuelo va a pagar menos, va a gastar menos dinero” y él dice: “abuelo, la promoción es buena, ¿no?” y yo le dije sí. Voy a acortar la historia. Cuando nosotros llegamos al final, donde yo tomé el sándwich y pague, nosotros estábamos solos, solo yo y el, el me pregunto: “abuelo, ¿y el señor Increíble?” y yo le dije: ¿qué? Era un muñeco que venía como premio en el sándwich, entonces yo le pregunté al joven “¿y el señor Increíble?” y el joven de Mc Donalds me dice: “en la promoción no viene el muñeco; no tiene premio” y yo le dije a mi nieto: “oye, no tiene” Y mi nieto casi llorando me contestó: “la promoción no es buena, abuelo” (risas) Yo pague la diferencia y le di el muñeco, compré el muñeco, más era una ilusión eso. Me fui para la casa viendo por el espejo del carro aquel niño que jugaba con el muñeco y me acorde de PF. Cuando nosotros entramos en el restaurante con el coche, el leyó promoción, más no vio promoción. Él sólo vio promoción cuando pasó por la experiencia política de la ilusión mercantil capitalista negativa. Y yo sólo entendí la dimensión política, aun cuando PF me lo explicó yo no lo había entendido, yo sólo entendí cuando pase por la experiencia de la lectura del mundo. Entonces para PF la dimensión política está en la lectura del mundo. En la escuela nosotros trabajamos con la lectura de la palabra, por eso es que la escuela aliena tanto. Esa dimensión de la lectura de la palabra, en inglés, cuando el libro de PF fue publicado por primera vez no fue en portugués, fue publicado en inglés y en español. Ingles da un cambio bonito: lectura de la palabra, lectura del mundo. La lectura del mundo sustenta la lectura de la palabra. ¿Cómo es la palabra en inglés? ¿Cómo es mundo en inglés? La lectura del mundo da concientización, c-o-n-c-i-e-n-c-i-a. La escuela te da ciencia. PF dice, no. Es consciencia. ¿Por qué? cuando usted lee un libro, oye una clase, a un profesor que está hablando, un conferencista haciendo su ponencia, es la lectura del mundo de él, usted está haciendo la lectura de la lectura, más desde su perspectiva. Entonces no hay ciencia, en el fondo, fondo es consciencia. Entonces

la dimensión política está siempre presente en cualquier circunstancia. Yo lo llamaría *política del oprimido*, no *pedagogía del oprimido*. PF si estuviera vivo hoy podría cambiar los títulos de su libro.

NS: Bueno, ya estoy con otra lectura de PF ahora porque justamente ese no ser o estar siendo es la diferencia.

R: ¿Usted ya tiene el título de su trabajo?

NS: Sí. La pedagogía política implícita en PF

R: Usted va a llamar a su trabajo *Política del Oprimido*

NS: Claro, porque es justo desde las categorías... si es que desde el principio cuando está mencionando que PF es un pensador no es un filósofo propiamente, pero está suponiendo muchos conceptos, muchos términos...

R: Te voy a decir una cosa más, para usted, para su tesis: el sentido de políticas del oprimido. Porque la política está implícita en la misma concepción del ser humano. PF decía más, el oprimido y la oprimida tienen una facultad ontológica y epistemológica. No es ontológica porque no existe la ontología para él, es histórica. ¿Cuál es la facultad? La pirámide epistemológica, histórica, esta invertida. La pirámide social es así: (dibuja un triángulo así: ▼ y escribe:) la pirámide social: más gente menos estratificación social; más estratificación social, menos gente. PF decía así: la pirámide del conocimiento. La pirámide histórico y gnoseológica ¿por qué? Quien tarda más llega mejor porque está en el fondo contra los otros. No quiere decir que llega siempre porque el oprimido y la oprimida nuevamente ven al mundo con los ojos de su opresor. En la hora que se quite esa visión... por eso la pedagogía no pone nada, la pedagogía que pone es la pedagogía bancaria; la pedagogía quita. Quita lo que está, para emerger la propia conciencia del propio oprimido, de la propia oprimida. Y esa conciencia es la que cambia el mundo. La misma burguesía, la burguesía sólo fue revolucionaria cuando emergió como conciencia de clase oprimida.

NS: claro, ahora, voy a hacerle una pregunta que una vez me hicieron unas personas que estaban trabajando en una comunidad que estaba pidiendo agua potable para su comunidad. Entonces ahí la gente comenzó a organizarse a tener conciencia de que justamente esas condiciones no eran favorables para vivir la vida digna, con agua potable para sus hijos y para vivir cotidianamente. Entonces con el método de PF ellos estaban comentando aquella

vez que comenzaron a organizarse, hacían reuniones entre los vecinos porque faltaba el agua y etc. Entonces comenzó a surgir la organización política en ese núcleo. Después ellos consiguieron tener el agua y solucionaron su problema. Mas después de un tiempo esta gente comenzó a otra vez dispersarse. Entonces ellos decían así: hay un momento en el que la gente se da cuenta de que, entra en esa etapa de conciencia: de la necesidad, de la carencia, de que se dan cuenta que son oprimidos y entonces ahí surge la cuestión política, más cuando tienen esa necesidad cubierta ¿cómo mantener la concientización para la participación política?

R: Trabajando en el proceso histórico, el ser humano siempre quiere ser más. En el momento de satisfacción, llega también una alienación que solamente puede ser superada con otra necesidad que va a parecer. O sea la posibilidad de transformación que es relación de opresión es la siguiente: para nosotros no existe oprimido ni opresor, existe relación de opresión. No existe el ser oprimido o el ser opresor, existe el siendo opresor y el siendo oprimido y eso sólo emerge en las relaciones de opresión. Entonces, usted tiene el oprimido y el opresor...te voy a hacer un esquema que está en el primer libro de Paulo, sólo que no está publicado.

NS: Sí, vi el manuscrito original en el Instituto.

R: Entonces, al opresor y al oprimido. Aquí hay una relación, relación de opresión. Esta relación de opresión es esencialmente política. Tiene siempre dos dimensiones en la relación humana: la relación política... la relación política es humana por excelencia. El opresor domina al oprimido siempre por la violencia. O violencia física o violencia simbólica porque él quiere que el oprimido piense igual a él y no deja al oprimido pensar. El oprimido responde al opresor con violencia, porque él está viendo al mundo con los ojos de opresor. En cuanto él responde de la misma que el opresor, él no se libera. Él sólo se libera en cuanto cambia de posición con el opresor, y que el quiera también, porque el opresor también... el opresor dice que la forma de pensar correctamente es la suya; el oprimido, piensa igual que el opresor y quiere sustituir al opresor y no llega a la liberación ni al proceso de concientización. El oprimido sólo se libera cuando quiere cambiar las relaciones de opresión. Y eso pone en crisis a las relaciones de opresión. La posibilidad, que no quiere decir concientización he? Y raramente sucede, por eso es que la humanidad tiene

pocos momentos fundacionales, uno de esos es la movilización (...) más la tendencia es para la alienación, porque no está más en crisis la relación. Porque en la crisis es que se revelan las contradicciones del opresor, aquel discurso que dice que no es el único, que parte de otros, etc., esa es la crisis. “El caballo pasa arriado” como la gente dice, más tiene que montarse en él para hacer la transformación histórica. Él no lo va a hacer sólo, él va a caminar para cualquier lado, es necesario conducirlo.

NS: Y entonces en ese sentido también es la educación para la participación política porque es la relación...

R: Toda educación es política inclusive la alienante. La educación bancaria es política también: “hay que mantener el *status quo*”, “yo quiero que el otro piense como yo pienso”.

NS: entonces podemos hablar de dos dimensiones de política ¿no?

R: Sí

NS: La política en sentido de relación interna de la educación y política como...

R: como escuela de opciones. Es la simple opción, nada está programado. Todo puede ser y puede no ser.

NS: Y no en la dimensión educativa, sino en la opción de política de estado, hablando de una participación general, cuando Freire está hablando sobre la democracia, por ejemplo, ¿qué sentido tiene la democracia? Porque desde un principio me ha quedado claro que el diálogo es el instrumento por el cual se llega a una democracia, pero...

R: hay otro problema más difícil.

NS: Pero, ahí me queda la duda de si la democracia es para realizar un consenso solamente, o para hegemonizar ese concepto en una democracia

R: la democracia para Paulo Freire, y para nosotros, sólo puede ser en cuanto a democracia directa, participativa. No existe democracia representativa. La democracia representativa es una categoría burguesa. Inventaron una opción de democracia y la llamaron democracia representativa, que es lo que nosotros estamos viviendo. La democracia sólo existe cuando la persona es la que determina su proyecto de vida, personal y colectiva. Ahora, nosotros todo el tiempo que estamos hablando así parece que estamos hablando de individuos. Nosotros no estamos hablando de individuos, más todo el tiempo nosotros nos estamos refiriendo a un sujeto colectivo. Más allá de colectivo. Colectivo para los materialistas

dialecticos, para nosotros es sujeto transindividual, que es más que colectivo. Te voy a mostrar la diferencia. Yo quiero levantar esta mesa; toda mi fuerza está puesto en ello, pero no la consigo mover, entonces yo te digo “Noemi, ven aquí a ayudarme”, ahí usted suma su fuerza conmigo, pero no podemos mover la mesa, entonces hablamos a muchas personas para que muevan con nosotros la mesa y entonces ejerzan su fuerza en este punto y en este, y en este, y así la levantamos fácil. Entonces, es más que la suma de las fuerzas, es un nuevo sujeto. Por eso nosotros hablamos de un sujeto transindividual, más que del colectivo. Es la suma de las fuerzas, otra cualidad. Entonces, nosotros estamos hablando de sujetos transindividuales. Eso es una primera cosa.

Otra cosa, la razón dialéctica, que es un avance de la humanidad, dice que la tesis, cuando entra en choque con la antítesis hay un proceso de destrucción de las dos que lleva a la síntesis. Para nosotros los freirianos no es eso. Hay un choque y hay un proceso de destrucción, más como cada cosa es diferente de su contrario en la propia razón dialéctica, hay un proceso de destrucción, más hay también un proceso de construcción. Lo que lleva a la síntesis no es la destrucción de la tesis y la antítesis, es la construcción, el dialogo que se establece entre la tesis y antítesis, aquí hay un dialogo ontológico, que es diferente del dialogo sólo de conversación. Entonces, la dialogicidad para Paulo Freire es más que una dimensión de comunicación, es una dimensión ontológica; y solamente puede haber transformación cuando hay diálogo, porque en el diálogo se da la construcción. No es sólo la dimensión política, es una dimensión histórico-ontológica. Cuando nosotros hablamos de ontología, es la ontología del ser social en el sentido de Lucaks, por tanto es historia sociológica. Porque Lucaks tiene un libro de ontología que se llama *ontología del ser social*, que es diferente de ontología metafísica, estructural, la teoría del ser..., no! Es la teoría del siendo.

NS: en ese sentido, buscar...

R: la democracia para nosotros es directa, es representativa, transformadora. Esta es clara, se cristaliza una estructura no es democracia porque es proceso, tiene que ser proceso todo el tiempo. La revolución es permanente, Trosky es quien decía eso. La revolución ontológica es permanente. Se muere haciendo proyectos para el futuro, es una cosa fantástica. Hasta en la hora de la muerte uno está pensando qué va a hacer mañana. Por ello

es que la pedagogía también da esperanza. Paulo Freire decía que la diferencia entre el ser humano y un animal, es que el animal no tiene esperanza. No son seres esencialmente esperanzosos. Él decía: “yo no soy esperanzoso por ‘temasía’ (prudencia) ni por poesía, soy esperanzoso por determinación ontológica.” Está en las primeras páginas de la *pedagogía de la esperanza*.

NS: ¿qué es *temosía*?

R: cuando alguien es ‘temoso’ no puede hacer algo más lo hace, y alguien le dice que no puede hacer eso, más él lo hace de nuevo. Es lo que se insiste en hacerse. Tem- mais. Temasía en portugués quiere decir insistir en hacer una cosa. Él decía “no es por capricho, no es por temosía que yo soy esperanzoso; es por determinación ontológica que está en mi naturaleza, porque yo siempre soy y quiero ser más. Es lo que me distingue de todos los otros seres de la naturaleza”

NS: sí, y lo que mueve es tener conciencia de ser oprimido.

R: hay una diferencia fundamental entre tener conciencia y concientización

N: tener conciencia es sólo constatar y concientización es ya el proceso

RS: el proceso de concientización. Y concientización es siempre un proceso de auto concientización. Nadie educa a nadie. Los hombres se educan entre sí mediatizados por el mundo. Por eso no es el profesor, el educador, el padre, la madre, es la mediación. Porque la mediación en Paulo Freire.... Paulo Freire usa un neologismo: mediatización (escribe) para no confundirse con eso. Porque este aquí (la mediación) es puente, entre; y este aquí no es (mediatización). Este aquí es... ¿qué es lo que el proceso de educación, de autoeducación, de transformación? Es siempre auto, propio, auto educación ¿sí? Porque significa que usted va a transformar lo inmediato en mediato. Por eso es que para nosotros no existe este dato. Existe mediación pedagógica ¿Por qué? Porque si nadie enseña nada a nadie y la didáctica es el arte de enseñar, entonces la didáctica no tiene sentido. Obvio. Y la mediación, mediatización, no es hecho por el profesor, ni por el currículo, ni por la escuela. Es la auto mediación hecha por el aprendiz con el mundo. Está en la página 79 de la *pedagogía del oprimido* “nadie educa a nadie, como tampoco nadie se educa sólo. Los seres humanos se educan en comunión mediatizados por el mundo”. Entonces, no están mediatizados por el currículo, están mediatizados por el mundo, por la lectura del mundo.

Usted sólo aprende aquello que usted entiende que puede resolver un problema de su relación con el mundo. La mediación es suya, es superación del conocimiento inmediato por la superación del conocimiento mediato y la lectura crítica del mundo.

NS: por eso dice que no hay futuro prescrito ¿no? El pasado es la historia es lo que va a dar paso a la concientización, pero no hay un futuro posible como el que predicen los neoliberales o el capitalismo

R: Es un futuro no programado

NS: hay un futuro, más no programado, no prometido.

R: ahora, toda mediación es auto mediación, auto, propio, mío. No existe la educación por el otro, es autoeducación. Es usted quien aprende. Nadie te enseña nada. Se puede incentivar, ayudar, ser un animador cultural, pero es usted es quien va a elaborar el conocimiento. Todo el aprendizaje es autoaprendizaje.

NS: esa concientización es siempre por una carencia material también ¿no? Como falta. La pregunta es ¿es solamente una concientización de la opresión ó también la concientización como falta?

R: No, ahí es tomar conciencia. Porque concientización para Paulo Freire es el proceso de reconocimiento de la dominación que están ejerciendo sobre usted. La carencia y eso es el resultado, más la concientización es la concientización de la dominación. Primero es toma de conciencia y luego concientización, que cualitativamente es superior. El esclavo sólo percibe que es esclavo, sólo en el momento en el que él percibe que es esclavo, entonces comienza su proceso de liberación, y ahí él ve las carencias que tiene y que no debería tener. Antes de eso él no siente carencia, no siente nada, porque él no se percibe como esclavo; antes de eso él piensa como el señor, porque el señor le ha hecho pensar como él.

NS: La última pregunta sería respecto a una cuestión teoría, es sobre el miedo a la libertad del que habla Paulo Freire.

R: Está inspirado en la escuela de Frankfurt, especialmente en Erick From. La idea es la siguiente: yo te condiciono de tal modo... en la cultura occidental, si es occidental tiene cuerpo, religión, sexo, es blanca, cristiana, machista, tiene mucho y se dice "La ciencia". No es la ciencia, es una entre otras. Muy bien. La tendencia del oprimido y oprimida es tener miedo de ser libre porque se acomodó en la situación de opresión, ese es el miedo a la

libertad. Yo te voy a contar una historia bien rápido. A mí me gustan las historias porque las historias aclaran varios conceptos, más que la idea de esos conceptos. Una señorita como usted me buscó un día para ser su orientador de tesis y ella había estudiado la licenciatura de biología. Ella trabajaba en un laboratorio con genética de caballos y quería hacer su tesis sobre educación inspirada en Freire, mas inspirada en la concientización, ella quería verificar... porque dice nuestra constitución brasileña que el papel, el rol más importante de los profesores de la escuela básica, de las profesoras (porque son todas mujeres, no hay profesores hombres, machos en la escuela básica, la educación básica en Brasil es feminizada). Entonces, ella quería verificar de esta constitución que el papel, la función más importante de las primeras series es preparar a los estudiantes, a los niños para el ejercicio de la ciudadanía. Esa profesora de biología que no trabajaba categorías políticas, que no trabajaba con categorías de educación, ella trabajaba con genética de caballos. Esa señorita quería hacer una tesis conmigo. Ella no había leído nada de lo que tenía que leer durante la licenciatura (para esa tesis), ella tenía que leer de ciencia política, etc. Antes de hacer un doctorado en educación, yo hice la licenciatura en historia, yo soy profesor de historia e hice un doctorado en historia social. ¿Qué trabajé en la tesis doctoral de historia social? La ciudadanía, concientización, revolución. Fui alumno de Foucault estudié con todos los teóricos franceses. Entonces yo dije no voy a responder, no voy a ceder, pero ella era tan insistente, tan seductora que yo terminé aceptando. Muy bien. Entonces un día aquella profesora de biología me preguntó: ¿profesor usted es especialista en revolución francesa? Entonces yo le dije que lo había estudiado ocho años. Ella me preguntó si en la revolución francesa había mujeres. Yo le dije que tenía, y me fui acordando de algunas mujeres. Ella me preguntó si había escuchado hablar de De Rouge. Yo le respondí que sí. Ella me dijo que era una mujer que había sido guillotizada. Ella me dijo “no puede ser profesor, esa mujer fue en contra de la declaración de los derechos de hombre y del ciudadano, porque ella era conservadora y ella vio en la declaración una astucia masculina que confundía la humanidad con apenas la mitad de la humanidad, y ella tenía que hacer una declaración de los derechos de la mujer y del ciudadano” Yo le dije que no sabía de eso. Y ella me dijo: ¿usted estudió ocho años la revolución francesa y no sabe de eso? Entonces me dio un poco de pena. Ella me dijo: ¿usted sabía de aquella

declaración? Y yo le dije que no, y ella me preguntó si sabía lo que ella había hecho, y yo le dije que no. Y ella me explicó: Ella llegó a la conclusión con sus amigos que si hiciera la misma cosa que los hombres hicieron, con los derechos de la mujer y del ciudadano, ella daría una posición femenina confundiendo la humanidad con la mitad de la humanidad, me pregunto ¿usted sabía de eso? Yo le dije que no. Ahí me acordé de Paulo Freire. Evidentemente, intelectualmente me enamore de esa señorita. Me estaba diciendo eso no porque era especialista en revolución francesa, ni en concientización, ni en categorías políticas, sino porque era mujer. Entonces la opresión masculina sobre la oprimida femenina, somete a las mujeres, y eso es lo que estoy trabajando ahora, las llamadas razones femeninas. Porque yo como macho no consigo imaginar por más esfuerzo y generosidad que yo tenga, yo soy opresor machista; en mi lenguaje de clase, cuando yo hablo en plural si hay 40 mujeres y un hombre yo hablo en plural del masculino ¿Por qué? Porque mi idioma es un idioma de género creado por los hombres. Entonces, por eso Paulo Freire dijo: “es la pedagogía del oprimido, de la oprimida, es la perspectiva del oprimido” Yo sabía más revolución francesa que ella, pero yo jamás percibiría lo que la muchacha percibió por ser mujer, oprimida por mi saber masculino. Yo jamás tuve preocupaciones con las mujeres en la revolución francesa, pero a partir de su mirar yo me quede preocupado con las mujeres en la revolución francesa. Es la perspectiva de la oprimida. Esta profundidad hace que Paulo Freire sea uno de los pensadores más importantes del siglo XX. Pensador, no era solamente un educador, fue educador también. Cuando yo miro a Paulo Freire solamente como educador con un método Paulo Freire de alfabetización, hay una disminución de Paulo Freire porque no solamente es esto. Yo estaba con Paulo Freire en la periferia de São Paulo, en sus últimos días de vida, haciendo una ponencia. Alguien le preguntó: ¿Hay un método de Paulo Freire de alfabetización? Y Paulo respondió: Hay y no hay. Hay porque concretamente desarrollamos una manera, una técnica de alfabetizar muy rápidamente, pero mi obra no es esto; entonces no hay. Porque no hay que reducirlo.

NS: Entonces ¿cuál sería la ética de Paulo Freire?

R: la ética del oprimido. Porque los oprimidos siempre quieren la transformación potencialmente. Claro que cuando piensan como los opresores no quieren eso, es la alienación. La conciencia posible, se llama conciencia posible, no es conciencia real. Paulo

Freire en *La pedagogía del oprimido* nos aconseja a leer Lucian Goldman que es el pensador que ha diferenciado la conciencia real de la conciencia posible. Para entender los problemas de la concientización hay que leer a Lucian Goldman, Paulo Freire lo escribió. Fue el hombre que desarrolló el concepto de sujeto transindividual que Paulo Freire utiliza. Yo no sé si Lucian Goldman está traducido al español.

NS: Yo creo que sí, voy a buscarlo. Y para usted cuáles serían las categorías políticas de Freire, o cuáles serían los elementos....

R: Para mí la categoría política más importante es el diálogo, porque es una categoría ontológica e histórica. No hay posibilidad de la realización de la humanidad, ni en el hogar, ni en la escuela, ni en el estado, ni en la sociedad sin el diálogo.

NS: Podría decir que el diálogo en Paulo Freire genera intersubjetividad ¿podría decirse eso?

R: Sí, también

NS: Por último me gustaría preguntarle sobre su experiencia con el proyecto de *escuela ciudadana* si usted pudiera compartir cómo estos conceptos o categorías políticas de las que hemos hablado se aplican en...

R: No hay proyecto de escuela ciudadana, porque cuando pensamos en proyecto, pensamos en algo que va a ser realizado. Cuando escribimos el texto del proyecto de la escuela ciudadana, era para investigar cuáles eran las escuelas ciudadanas que existían. Entonces no era un proyecto en el sentido tradicional de la palabra, era un proyecto en el sentido de que había proyectos inscritos en escuelas que estaban funcionando, implícitos. Moacir Gadotti y yo recorrimos todo el país, buscando estas escuelas pero ¿Cuáles eran los parámetros para saber si una escuela era o no ciudadana? ¿de dónde sacamos el término o la expresión? Cuando logramos salir de la dictadura militar, el constituyente que nos representaba, que era el presidente de la comisión constituyente que elaboró la nueva constitución del país, proclamó que esto era la constitución ciudadana. Porque hubo un proceso de discusión por todo el país, por todas las clases sociales y trabajamos mucho. Entonces yo le dije a Gadotti: Hay que construir una escuela ciudadana, o mejor, hay que investigar si hay escuela ciudadana en el país. Entonces hicimos un recorrido por todo el país, pero ¿cuáles eran nuestros parámetros? Mira, una escuela ciudadana, es una escuela que debe ser

financiada por el estado, en cuanto al financiamiento público; una escuela que en cuanto a la administración, a la gestión, sea controlada. Porque para nosotros, en el capitalismo, hay escuelas estatales que no son ciudadanas, que son para una minoría, para las elites y eso está acá. Para nosotros la escuela debe ser estatal en cuanto al financiamiento, al presupuesto. Pero el simple hecho de ser estatal no quiere decir que es democrática. La mayoría de las escuelas y universidades brasileñas son estatales, pero son las élites las que están en las escuelas públicas, las que logran vencer los obstáculos de la selección, del proceso selectivo. Entonces una escuela ciudadana para nosotros era una escuela estatal contra el financiamiento comunitario en cuanto a la administración pública, en cuanto a su destinación para todos. Por ejemplo, esta escuela es una escuela privada, hay dueños particulares, pero el posgrado de aquí es una escuela pública, ciudadana, no se cobra nada. Nada, es gratuita. ¡Todos los posgrados! Porque el grado, la licenciatura se cobra y pagan. El doctorado no se paga nada. Y fue una lucha interna nuestra, freiriana. Y esto no es una escuela estatal.

NS: Si, porque entonces con las aportaciones de los alumnos de licenciatura pueden financiarse sus propios estudios de Posgrado.

R: Si, pero no se financia nada aquí

NS: ¡Muy interesante! Y en el IPF hay algún proyecto de vinculación con movimientos sociales?

R: Sí, muchos. Pero por ejemplo, yo estoy proponiendo a la rectoría de esta universidad, que es particular, construir el Centro de Referencia Paulo Freire. Y yo pienso que lo lograré. Mi revolución ahora es aquí. Y no hay en el país ni una escuela de esta naturaleza. Ni una. Y cuando estaba hablando con el señor que telefoneaba, que es el presidente de la Asociación de Investigación en el país, y yo le decía que mantendríamos una revista para la asociación que gratuitamente va a pagar esta universidad, no me creía. Decía que cómo era posible esto. Porque estamos intentando dibujar un modelo de universidad que no hay en el país: ciudadana.

NS: También hay muchas facilidades, ¿no?

R: Hay responsabilidades de la burguesía. Esta universidad es burguesa, pero ha sacado mucho del país, tiene que devolver. Yo no sé por cuánto tiempo me mantendrá aquí.

(Risas)

NS: pero el tiempo que esté lo aprovecha ¿no?

R: Sí, claro! Ya logramos la gratuidad para todos los estudiantes de posgrado. Son cinco maestrías y tres doctorados. Entonces es esto. Mucha suerte con tu trabajo.

NS: Al contrario, le agradezco mucho la oportunidad de realizar esta conversación. Obrigada por el tiempo compartido.

III. El legado de Paulo Freire: Entrevista con Jason Mafra

Universidad Nove de Julho, Sao Paulo, Brasil. Agosto de 2011

Por: Noemí Lilia Solís Bello Ortiz

Noemí L. Solís Bello (NS): Muchas gracias por el tiempo que puede dedicar a la realización de esta entrevista. Me gustaría primero que pudiera compartir con nosotros su experiencia con el trabajo de Paulo Freire ¿cómo fue que se introdujo al estudio de la obra de Paulo Freire? ¿Tiene alguna anécdota que pueda compartir con nosotros?

Jason Mafra (JM): yo no conocí a Paulo Freire personalmente, pero yo conviví directamente durante diez años con su hijo más joven Luthgardes, entonces nosotros conversábamos mucho sobre Paulo Freire cuando trabajaba ahí, en el Instituto Paulo Freire (IPF), de 2000 hasta 2010. Y Luth se acuerda que Paulo Freire tenía mucho muy buen humos, contaba chistes, y le gustaba mucho de hacer provocaciones también. Y él se acuerda que una vez, almorzando en un restaurante de Ginebra, el señor había terminado de almorzar, y el señor le llamó al mesero para que le diera un postre. Y él le preguntó al mesero ¿do you have a sweet jaka? Y el mesero se extrañó porque no había escuchado nunca la palabra Jaka, entonces el mesero le preguntó de qué se trataba. Entonces Paulo Freire le explicó al mesero lo que era una jaka y comenzó a hablarle del noroeste brasileño y de las cosas de Brasil. Entonces, esas bromas de Paulo Freire, tenían una intencionalidad pedagógica y eso es lo que yo me acuerdo y muchas otras cosas. Pero yo me acuerdo que Luth contaba muchas cosas, y cuando las contaba, frecuentemente esa connotación pedagógica en su intención.

NS: ¿Cuál es el tema que usted ha trabajado o es su línea de investigación en el trabajo de Paulo Freire?

R: Bueno, mi trabajo académico. Yo estude la dimensión conectiva de Paulo Freire. El título de mi tesis de doctorado es “La conectividad radical como principio y práctica de la educación en Paulo Freire” Yo quise entender un poco quién era el pensador Paulo Freire,

entonces la idea era entender su obra desde el punto de vista de la transdisciplinariedad y la complejidad. Comencé a trabajar con autores, a usar categorías de autores que tratan esos temas. Más yo me sentía un poco incomodo porque las categorías de esos autores no satisfacían la lectura interpretativa desde el punto de vista de la riqueza que yo encontraba en la obra de Paulo Freire. Primero que yo sentía dificultad de estudiar la obra de Paulo Freire, porque la obra esta muy próxima de su práctica. Entonces algunos autores, nosotros concordamos con eso, una parte de los libros trata de sus experiencias, son reflexiones sobre su práctica y donde es absolutamente coherente. Entonces yo me vi forzado a estudiar la vida y obra de Paulo Freire y yo partí de una metáfora auto descriptiva de PF que yo cuento en mi tesis. En su último encuentro publico en 1996, él moriría 5 meses después, en un encuentro de educación justamente para discutir su obra, allá en Espírito Santa, en la ciudad de Vitoria, una de las cosas que le preguntaron fue: “¿entonces como usted se describe, quién es usted? Ya que estamos estudiando, intentando entender quién es el pensador Paulo Freire”, y él dice: “yo soy un chiquillo conectivo, un chiquillo conectado” en fin. Yo tomé eso como un dicho significativo y fui a estudiar, y conseguí percibir que esa idea de la infancia y la idea de conectividad, por tanto dos dimensiones del adulto, de la racionalidad del adulto, y las categorías de la infancia fueron llevadas para la vida de Paulo Freire en dimensiones diferentes: en la forma de producir conocimiento, de producir valores y en su práctica. Paulo Freire tenía una cierta ingenuidad, él tenía una curiosidad, él tenía una libertad que son categorías de la infancia que preparan las sensaciones de Paulo Freire. Entonces mi estudio académico fue en el sentido de intentar entender esta dimensión, que es la conectividad, que está presente en todos los seres, porque el universo se hace por medio de conexiones y desconexiones, y especialmente esta conectividad en el ser humano es intencional, usted se conecta intencionalmente con las cosas, con el mundo, con las otras personas. Por tanto, ésta es una condición de todo ser humano. Más yo quería entender qué es lo cualitativo de eso en Paulo Freire. Y esa dimensión cualitativa es la que yo llamo lo radical, es radicalidad. ¿La radicalidad en qué? Es la radicalidad en la categoría de libertad y liberación y por tanto mostrada en una filosofía primera de Paulo Freire que es el oprimido, el que nunca dejó desde su primer escrito hasta su último escrito.

NS: Usted ha mencionado que trabajó diez años en el Instituto Paulo Freire y yo quisiera preguntarle al respecto ¿cuáles son los proyectos que usted considera más importantes en los que usted participó durante ese tiempo?

JM: En esos diez años yo participé en muchos proyectos, más me gustaría destacar algunos. Entre ellos, me gustaría mencionar UNIFREIRE, que se está consolidando hoy como espacio de formación e investigación. Tuvo en su inicio, yo participé en éste proyecto desde su inicio, un propósito de hacer una articulación entre personas, grupos y comunidades que nosotros llamamos comunidad freiriana. Entonces durante ese periodo la gente hizo ese esfuerzo intentando dar respuesta a las varias demandas que aparecían; llegaban al IPF del mundo entero por medio de mails, cartas, visitas, y nosotros terminando creando una red freiriana, yo no sé si correctamente pero la hemos llamado comunidad freiriana. Nosotros hicimos grupos de estudio, núcleos de investigación, grupos de educadores, de movimientos sociales, dentro de las universidades, trabajando con investigación, formación, en fin..., de naturaleza muy variada, más que tiene como elemento común el legado de Paulo Freire y en los lugares más variados del mundo. Nosotros pudimos hacer un mapeo de más de cien países en el mundo donde había grupos de personas estudiando, leyendo y aplicando a Paulo Freire en su práctica cotidiana. Entre esos grupos nosotros ayudando a fundar las cátedras Paulo Freire y el Instituto Paulo Freire que hoy se tienen en más de cien países solamente en cátedras e Institutos. En América, en Europa, en África y en Asia, sólo en Ociania no conocemos grupos de personas que trabajen allá, pero hay en esos 4 continentes. Ahora, nosotros vamos a realizar en el mes que viene, el séptimo encuentro de Paulo Freire que va a tener lugar en un país africano, en Cabo Verde. Ese es un trabajo. El otro trabajo que me dio mucha satisfacción fue coordinar el proyecto *memoria*, que fue un trabajo en conjunto del IPF con PETROBRAS y la Fundación Banco de Brasil que produjo siete grandes piezas que fueron distribuidas para muchas escuelas públicas de Brasil y algunas de esas piezas para más de cinco mil bibliotecas públicas, que fueron: un almanaque histórico, un libro foto biográfico, un documental, una exposición itinerante, un mensaje que nosotros creamos, entre otros productos. Fue un año de trabajo intenso del cual sus productos todavía tienen repercusión en Brasil. Otro trabajo que yo considero importante fue el trabajo de formación, durante el tiempo que yo estuve en el

IPF, en los proyectos de escuela ciudadana, yo pude participar de varias formaciones en el instituto trabajando en la escuela ciudadana, con profesores, directores, supervisores de educación básica, alumnos de escuelas públicas situados en diferentes lugares: aquí en el Estado de São Paulo, en Río de Janeiro, entre otros lugares en los que nosotros pudimos dando asesoría por el IPF, contribuir para que se creara una cultura de escuela ciudadana, y por lo tanto una cultura freiriana en esos espacios. Ese también fue un proyecto importante en el que de cierta forma yo estaba vinculado porque para todas estas actividades nosotros necesitábamos de formación. Otra organización en el Instituto es fue tener la oportunidad de participar de investigaciones en el área de educación y publicaciones también, como por ejemplo una colección que está saliendo ahora que es la colección *Diálogos y valores* que escribimos colectivamente en el Instituto, discutiendo veinticuatro valores que nosotros consideramos fundamentales a ser trabajados por escuelas públicas. En ese caso, el proyecto fue realizado en conjunto con la ciudad de Sorocaba. Entonces, junto con Sonia, el profesor Carlos Brandão que es un freiriano muy antiguo, uno de los más importantes, nosotros pudimos hacer varios encuentros para discutir esa colección y también con los educador. Yo creo que este es un proyecto muy bueno que esta haciendo ahora publicado por IPF

NS: ¿cuál de todos esos proyectos usted considera qué es el más importante?

JM: Yo creo que todos ellos. Porque yo trabaje en todos ellos como coordinador. Porque ahí en el Instituto se hace de todo, se coordina y se ejecuta. Pero me gustaría decir que una de mis contribuciones en el Instituto es la grande satisfacción que yo tengo, primero por haber tenido la oportunidad de haber conocido educadores importantes de Brasil y del mundo que trabajan una perspectiva de educación liberadora. Yo tuve esa oportunidad de ayudar a construir esa red de educadores, a conectar a todos esos educadores, de tal forma que el Instituto en ese periodo estuvo en una etapa de internacionalización. Pero mi satisfacción es más por el hecho de saber que el legado de Paulo Freire está ganando, al contrario de lo que se imaginaba, de lo que se hablaba en el periodo de los ochentas o noventas, el legado de Paulo Freire está más vivo hoy, con seguridad. En ese sentido yo creo que pude dar una contribución a esa trayectoria a través del IPF.

NS: Muy importante además porque hay profesores e investigadores en todo el mundo, y todas esas personas se comunican, siempre están compartiendo experiencias y nuevos descubrimientos o discutiendo problemáticas, que les pueden servir a ellos y también a las demás personas. Entonces, yo quería preguntarle a partir del trabajo que ha desarrollado en ambos campos: en el teórico, en su trabajo académico; y en el práctico, al interior del IPF ¿cuáles serían los momentos políticos, o las categorías, o los momentos que usted podría identificar? Después de haber realizado su trabajo de investigación y de haber estado en contacto con profesores e investigadores que trabajaban en diferentes perspectivas o bajo diferentes orientaciones pero siempre compartiendo el tema de trabajo de liberación en Paulo Freire.

JM: Yo nunca había pensado en esa cuestión. Yo creo que es una pregunta muy importante y difícil de responder. Más cuando usted estaba hablando, yo ya estaba pensando en las varias categorías y dimensiones de la obra de Paulo Freire y pensé en la libertad y la liberación. Más pensando ahora, yo pienso que el gran tema en la obra de Paulo Freire es la justicia, la justicia en el sentido más amplio que se pueda pensar. Yo creo que todo trabajo de Paulo Freire se traduce en varias cosas, pero podemos destacar cómo una lucha intensa por la politización de la discusión educacional, por la afirmación de la alteridad humana, por la afirmación de la libertad, por la afirmación del sujeto transindividual... porque la lucha no es la lucha de un individuo sino de todos, y la creación cultural es la creación de todos. Yo creo que la grande aportación es cuando en los textos y la vida de Paulo Freire y la forma como se dirigía con las personas y en diferentes situaciones, me lleva a la confluencia que tenía de todo esto por la justicia humana. Es la justicia social, más también ética, política, económica. Yo creo que toda la politicidad de la obra de Paulo Freire confluye a eso. Paulo Freire al mismo tiempo que trabajaba rigurosamente una crítica constante de las injusticias, él tenía del otro lado una consideración por el ser humano extraordinario, al punto de jamás ver a su enemigo como un antagonico, mas verlo como oprimido y que también merece justicia. Es por eso que él va a colocar a la par liberación de oprimido y opresor. Él propone también en su teoría una emancipación del opresor y además dice que el único que puede hacer eso es a partir del campo del oprimido. Porque en el fondo lo que existe son situaciones de opresión. Nosotros podemos hablar de

categorías de opresor y oprimido, pero nosotros encontramos opresión dentro de los propios opresores, entre ellos, porque la relación de opresión no se da solamente a partir del punto de vista económico y social, pero se da en lo cotidiano, es una relación de opresión de género entre hombre y mujer, entre mujeres, entre etnias, entre diferentes religiones; eso está más allá de la situación económica. Yo creo que el gran mensaje político y el gran mensaje intelectual, fue en el sentido de dar una contribución para que se piense la justicia del ser humano en general.

NS: En ese sentido de justicia del que está hablando ahora, me gustaría preguntarle sobre la ética de Paulo Freire...

JM: Paulo Freire en sus últimos estudios habló en varios momentos sobre ética. Precisamente en *Pedagogía de la autonomía* y en sus escritos póstumos él habla de la ética universal del ser humano. Yo creo que si Paulo Freire estuviera vivo hoy, el hubiera escrito un libro sobre la ética universal. Eso puede parecer común hoy, pero cuando Freire hablaba, eso no era muy comentado, eso en 97[...] Yo creo que el sentido de ética en Paulo Freire es una ética universal del ser humano. Creo que eso se está materializando en algunas razones, por ejemplo la carta de la tierra.

NS: Una parte importante del trabajo de Paulo Freire siempre estuvo dirigida a la participación, no solamente estuvo dirigido a la concientización, sino a llevar a esta a una praxis. Entonces una parte de eso que usted menciona, me lleva a preguntarle sobre esa praxis. La pregunta es, respecto al diálogo y la dialogicidad que va a ser importante para él para plantear la democracia. En este sentido, me puede dar su opinión sobre la democracia de la que habla Paulo Freire.

JM: Usted tocó así una categoría epistemológica de Paulo Freire que tal vez sea la más importante, que es la cuestión del diálogo. Paulo Freire dedica en su obra principal, dos capítulos a la cuestión del diálogo. En *Pedagogía del oprimido* son los dos últimos capítulos, discutiendo la teoría de la razón anti dialógica y la teoría de la razón dialógica. El diálogo en Paulo Freire no es simplemente conversación, es la propia praxis. No en el sentido común de diálogo, diálogo en Paulo Freire ya es una estructuración política de una nueva forma de concebir al ser humano y la propia practica educacional. Para dialogar nosotros necesitamos hacer algunas condiciones. En el dialogo existe primero la unidad de

dos personas, por tanto, éste no puede ser a partir de la arrogancia. En el dialogo existe la fe en el ser humano porque por más humilde que sea la condición del otro, yo creo que él me puede enseñar. Mas no es por causa de la fe que yo creo, es por una evidencia epistemológica. Cada uno de nosotros tiene una trayectoria de saberes. Todos nosotros tenemos saberes que por la experiencia hemos hecho, entonces la condición de horizontalidad no es por cuestión ética, sino porque en la horizontalidad podemos aprender. Nosotros aprendemos colectivamente. El diálogo tiene que ser por tanto entre sujetos que se colocan independientes de su posición en la sociedad, o modo de producción o en el campo intelectual, yo me coloco como un ser igual a otro, entonces ¿Cuándo paulo freire establece un dialogo en la reflexión de la educación, él está colocando el dialogo no como apenas un mecanismo para educar, más el diálogo es un fin en sí mismo. Es comienzo, es el medio y el fin de la praxis. Porque el sentido humano de Paulo Freire de la cultura, de la praxis cultural de la educación es hacer que todos puedan decir su palabra. El ser humano se vuelve autentico cuando es capaz de ser sujeto, de decir su palabra que se puede manifestar de mucha formas. El acto humano de educar tiene el sentido transformador en Paulo Freire porque a través del diálogo se crean las condiciones para que todos puedan decir su palabra y ese es el sentido más profundo de su propuesta político pedagógico. Y vea que eso no es teoría en Paulo Freire. Cuando Paulo Freire trabajo aquí en la prefectura de São Paulo como Secretario de Educación, entre tantas cosas que el mencionó me llamo la atención una de éstas, que es mucho conocida: en un cierto momento había una dificultad de hacer que los educadores de la red, pudieran comprender la propuesta de Paulo Freire y aplicar en la práctica esas propuestas para una educación libertadora. Y todos le decían a Paulo Freire que si estaba él tan convencido de esa propuesta, por qué había dejado la prefectura, dejo la Secretaria de Educación y no hizo avanzar de cualquier manera esa propuesta si él había creído en ella. Entonces el dijo que prefería errar con el pueblo que acertarse en él. Esto es profundamente político y pedagógico porque cuando se trata de una revolución cultural, cuando se trata de una revolución educacional, no es el fin lo más importante, es el proceso. El proceso es más importante que cualquier resultado porque el cambio cultural sólo ocurre procesualmente, no ocurre por decreto. Entonces cualquier grande teoría sin ser reflexionada con el pueblo, con la colectividad, porque el gran desafío de una acción

cultural es hacer que el pueblo diga su palabra. No es el iluminado que ha hecho quinientos años de estudio, la propuesta cultural es otro. Por lo tanto el fundamento mayor es la educación dialógica, es por lo tanto un dialogo legitimo. Esa es la base de la praxis y la política y por lo tanto la democracia...

NS: y de la concientización... Y en ese sentido, hablando de concientización y haciendo referencia a la historia que es su campo de estudio, quisiera preguntarle sobre estos asuntos. Paulo Freire dice que no hay historia, que uno la está haciendo con la praxis y así se va construyendo el futuro. Entonces la pregunta es ¿cuál es el papel de la historia tanto en la concientización y en el miedo a la libertad? Porque eso tiene una importancia muy grande la historia en Paulo Freire, debido a que la historia....

JM: Si, si Noemí. Usted ya tocó un tema muy importante que a mí personalmente me gustaría investigar, y Romão ya me desafió a pensar sobre eso: la historicidad en Paulo Freire. Yo no conozco ni un trabajo que haya estudiado la importancia de la dimensión histórica en la praxis y en el pensamiento de Paulo Freire. Más yo creo que es lo que estructura toda su teoría y práctica. Cuando Paulo Freire escribe esa frase conocida en todo el mundo: “nadie educa a nadie, nadie se educa sólo, las personas se educan en comunión mediatizadas por el mundo”. Él está diciendo que es en la historia que las personas se educan. Y cuando se habla de la concientización nosotros podemos cambiar también. Fíjate en la importancia de eso: nadie concientiza a nadie, nadie se concientiza sólo, las personas se concientizan en comunión mediatizadas por el mundo, porque no es un libro el que nos da conciencia. Nosotros nos podemos sensibilizar con un libro, nosotros podemos tomar una obra de Victor Hugo, por ejemplo *Los miserables* y conmovernos pero cuando la conciencia se construye en el dialogo, en la realidad histórica del otro y con lo otro; si la gente observa la biografía de personas significantes en la historia que son ídolos, ellos no tomaron conciencia de un libro. El Che Guevara no se convierte en la lucha leyendo tratados de filosofía o poemas, es cuando él hace el viaje en moto por América Latina y toma contacto con la realidad sufrida del pueblo latinoamericano y convive con ese pueblo, es que él toma conciencia de tal modo que deja su futura vida académica para asumir la lucha social de un pueblo, de un continente, del mundo, porque era internacional la lucha

que él estaba haciendo y así podemos recorrer varias biografías y podemos ver cómo el proceso de concientización es un proceso que se da en la historia.

Cuando nosotros leemos la teoría de Paulo Freire, actualmente llama nuestra atención para el campo del ser histórico social. La ontología en Paulo Freire no es la ontología del ser, es la ontología del ser social, por tanto ser histórico. Por eso es que todo el tiempo él está diciendo: nosotros somos inacabados, somos inconclusos, somos inacabados, somos incompletos, no dice que está acabado, dice que puede ser diferente. El mundo no es, el mundo está siendo ¿por qué? Porque existe la historia, la que nosotros hacemos, no la que escribo, es aquella que el ser humano construye. No hay naturaleza en Paulo Freire, es la historia. Lo que existe es la historia de la naturaleza del ser humano porque la manera en la que nosotros construimos nuestro lenguaje, de unirnos para construir una familia, la manera de cómo nos organizamos en política, democracia, no sucedió fuera del planeta tierra, sino fue producto de un proceso humano que llevo millones de años. Fue un proceso que se fue modificando, que se fue lapidando, y por lo tanto no hay naturaleza humana. Es el punto de vista de Paulo Freire cuando habla de la educación, cuando habla de filosofía, de ética. Él no busca una ética para todas las culturas, él busca una ética entre las culturas, por lo tanto en la historia. En un tema que merecería un estudio de investigación: la historicidad en la obra de Paulo Freire.

NS: ¿el conocimiento de esa historia es la que da esperanza en Paulo Freire? en la medida en que el hombre conoce su historia y se reconoce como oprimido, cabe la esperanza que es un punto en el horizonte al cual llegar y al cual llega a través de la praxis.

JM: usted sabe que la grande batalla política de Paulo Freire en sus escritos y conversaciones durante los últimos diez años de su vida fue en relación a la afirmación del ser humanos histórico. Usted sabe que en los finales de los ochentas comenzó a difundirse en el mundo aquella teoría del fin de la historia. Cayó el muro de Berlín, cayó el régimen socialista, la historia mostró que tener ese sistema no tenía objeto. Por tanto lo que nos resta es adaptarnos a lo que vendió: al capitalismo, ahora neoliberalismo, el modelo que venció. Como dice un gran pensador que acaba de morir hace algunos años: Milton Santos dice en el velorio de Paulo Freire que él, en una época donde muchos intelectuales migraron para el neoliberalismo, podían continuar fieme como un grande guardián de la utopía. Diciendo

que la historia no acabó, la historia está viva y eso no nos dice que no nos podemos desesperar. Por eso las dos grandes dimensiones políticas del pensamiento de Paulo Freire se componen de la dimensión de una denuncia que es el mapeo de la realidad, la lectura del mundo, y el anuncio en donde se plantea una nueva perspectiva del ser humano. Paulo Freire va a tratar mucho esto en la pedagogía de la esperanza diciendo que la grande vocación humana es la esperanza. si para el pudiéramos hablar de la dimensión humana, podríamos decir de una ontología humana, tendríamos que decir que el hombre es diferente de cualquier otro porque es esperansoso, porque sueña, porque es utópico. Ahora, hay seres humanos desesperanzados, claro! Hay pueblos desesperanzados as nuestro papel es junto con ellos retomar la esperanza. No hay mecanicismo en la teoría de Paulo Freire, no se puede pensar que los oprimidos van a tomar conciencia espontáneamente, se necesita de una pedagogía, por eso escribe *Pedagogía del oprimido*. Nuestro papel en cuanto educadores, defensores de la educación libertadora es un poco trabajar la dimensión de la esperanza. decir que la situación es difícil, hay opresión en muchos lugares, quizá la opresión nunca había sido tan fuerte como hoy; si nosotros buscamos el numero de pueblos y personas oprimidos por la violencia y por el hambre, nosotros tenemos hoy miles de personas viviendo en la pobreza. Nunca fue tan absurda esa situación. Más como somos seres históricos, nosotros creemos que eso puede cambiar automáticamente, por nuestras razones. El futuro no es, el futuro se construye a partir de lo que nosotros estamos haciendo ahora.

NS: por último quisiera preguntarle sobre el proceso de concientización, donde se es consciente y la misma conciencia con el conocimiento de la historia y la esperanza lo lleva a la praxis política. Cuando ese sujeto esta liberado, ha salido de la opresión, es consciente. ¿Sigue el proceso? O ¿hay un fin en este proceso?

JM: el proceso de emancipación, el proceso de liberación, es siempre relativo a alguna cosa. No hay libertad absoluta, no hay liberación absoluta. Nosotros no encontramos eso en la historia, ni un pueblo hizo ese proceso de liberación absoluta y ni un ser humano se volvió libre completamente, porque la libertad siempre es relativa a alguna cosa. Por ejemplo, la abolición de la esclavitud, fue un rompimiento, fue una liberación más no fue la liberación absoluta porque al ser seres humanos libres se enfrentaron a otra realidad que no

es la libertad plena más es una libertad que necesita de otras formas de opresión. Entonces, la búsqueda por la libertad y la búsqueda por la concientización es un proceso continuo que no acaba nunca porque hay inconclusión humana.

Tengo una entrevista grabada de Paulo Freire que es muy curiosa porque él está hablando de un tema curioso, sobre las drogas. Él les dio una entrevista a dos periodistas argentinos. A mí me gusta mucho citarla para citar la propia inconclusión de Paulo Freire. Esta es una de las charlas más bonitas, no sólo bonita sino más profunda de Paulo Freire sobre una temática que generalmente no era su temática, porque él hablaba de muchas cosas, los pensadores hablan de todo ¿no? Entonces ahí él iba a hablar sobre las drogas. Él nunca estudio ese tema, pero él hace un análisis filosófico de las drogas, entonces él está discutiendo el tema de la libertad, porque ¿qué es lo que hace la droga o cualquier otro vicio? Suprime la libertad humana, el sujeto viciado no consigue administrar su libertad, sea la bebida o en drogas más pesadas como la cocaína o el crack, LSD, algunas personas son viciosos del robo, otras sexualmente, hay de todo, pero en fin... el tema era la libertad humana. Entonces él está hablando de cuál es el contexto de un ser humano sometido al vicio de la droga, y cuál es el desafío que tiene que hacer en el desprendimiento que tiene que hacer en ese proceso de liberación desde el punto de vista filosófico. Sólo que él está hablando todo el tiempo de la libertad y encima de él tiene una jaula con un pájaro que todo el tiempo está cantando y vea... no hay imagen más paradigmática que un pájaro en una prisión y era el pájaro del mismo Paulo Freire porque a él le gustaban los pájaros.[...]Entonces en ese sentido, el problema de la conciencia y el problema de la libertad es un problema que acompañará al ser humano en el tiempo que exista porque nunca se acaba, es el caso de la utopía ¿no? Que está en el horizonte, caminamos doscientos pasos y ésta camina otros doscientos, caminamos quinientos, ésta se desplaza quinientos, siempre nosotros vamos a tener un horizonte dónde buscar por causa de nuestra inconclusión. Ahí si nosotros podemos hablar de una ontología y una naturaleza: todo está en transformación, el ser humano, los bichos y todo lo que no vemos también la materia el universo.

Entonces solamente para concluir quiero darte las gracias por su permanencia aquí en Brasil, gracias por la oportunidad de haberte conocido. Tuvimos buenos momentos juntos,

de intercambiar nuestras impresiones culturales, aprendimos uno con otro, *platicar*. Ese verbo por ejemplo es maravilloso, que también en otros países de América Latina también se usa mucho la expresión *platicar* porque pocas veces veo a la gente hablando así en el sentido más amplio.

NS: No, al contrario. Yo quiero agradecerle infinitamente todo lo que ha hecho por mí, estoy muy agradecida con usted, con toda su familia, con todo el mundo que me ha presentado y que son unas personas maravillosas y me voy a México con el mejor sentimiento. Usted tiene una amiga mexicana, cuando usted quiere.

II. VIDEOS

II. I. Paulo Freire. Política⁴⁹

[Aparece epígrafe con letras blancas y fondo negro]

“El tolerante no renuncia a su sueño por el que lucha intransigentemente, pero respeta a quien tiene un sueño distinto al de él.”

[La imagen se difumina. Aparece título del video con grandes letras blancas y fondo negro]

Dimensión política de la educación.

[La imagen se difumina. Aparece epígrafe con letras blancas y fondo negro]

“Como educadores y educadoras somos políticos, hacemos política al hacer educación.”

[Voz e imagen de Paulo Freire tomando café en medio de un círculo de educadores y educadoras]

... La educación sólo gana fuerza en la medida en que reconociéndose flaca se entrega a la labor de clarificación de las conciencias para que los individuos se asocien, se movilicen, se organicen para transformar el mundo malo.

...Nosotros aquí como educadores y educadoras o somos un poquito locos o no haremos nada. Ahora, segundo: si, sin embargo, fuéramos solamente locos nada haríamos tampoco. Si fuéramos solamente sanos también nada haríamos. Sólo hay un camino para hacer algo,

⁴⁹ Paulo Freire. Política. En: Centro de Referencia Instituto Paulo Freire. Duración: 5:48 min.

es ser sanamente loco o locamente sano. Durante el proceso, este educador que ama, que por lo tanto es loco y sano, va a tener el deber de ir poco a poco mostrando las consecuencias de un proceso crítico de conocimiento del mundo...

...La ideología dominante siempre involucra siempre metodologías bancarias. Cuanto más tú castres la capacidad de pensar cierto, que implica capturar la esencia de los hechos que se dan, cuanto más tú sugieras a las personas que la realidad es un puro dado, un puro dado, dado, tanto más tú domesticas...

...Porque hay también los autoritarios en la democracia... Fue por esta razón y no porque yo estaba metido con la alfabetización, que yo fui a la cárcel, o que yo pasé dieciséis años fuera de Brasil. No era porque yo hacía alfabetización, porque la alfabetización que yo hacía implicaba esta comprensión crítica del mundo, era esto. La transformación del mundo e incluso es hecha para que se tenga poder y para que se tenga libertad... Y que asegura la adquisición de poder, aun cuando exista una dimensión individual con relación al poder, es una tarea social, que implica una combinación de esfuerzos, movilización de esfuerzos, una organización de tácticas para la lucha sin lo que no es posible aumenta las esferas de poder....

...La única manera de aumentar el mínimo de poder es usar el mínimo de poder. Mientras si... vamos a admitir que tú tienes solamente diez centésimos... un metro de espacio, si tú no lo ocupas, el poder mayor te ocupa ese metro...la transformación del mundo pasa también por esta aprehensión conscientemente crítica del mundo... lo que hay es un proceso contradictorio, permanente, un movimiento permanentemente contradictorio en el que la conciencia si reconociéndose condicionada, es capaz de intervenir en el condicionante... yo puedo luchar por la libertad porque yo estoy condicionado, pero no determinado. Esto es, que siendo condicionado, yo me reconozco condicionado y entonces peleo contra las fuerzas que me condicionan... No se trata de sacar los dominantes de ahora para hacerlos dominados y poner en su lugar a los dominados de ayer para ser los dominantes ahora. Para hacer esto yo te confieso que me quedaría en casa. Toda la gente que me dice que no hace nada por la transformación porque la transformación tiene en sí éste riesgo, yo digo, esta es la mejor manera que tú tienes de no hacer nada... y porque en cualquier momento, si existo me arriesgo.

[La imagen se difumina. Aparece epígrafe con letras blancas y fondo negro]

“La humanidad nos ayuda a reconocer esta sentencia obvia: nadie lo sabe todo, nadie lo ignora todo.”

II. II. Paulo Freire. Pedagogía⁵⁰

[Aparece epígrafe con letras blancas y fondo negro]

“Sería en verdad una actitud ingenua esperar que las clases dominantes desarrollasen una forma de educación que permitiese a las clases dominadas percibir las injusticias sociales en forma crítica.”

[La imagen se difumina. Aparece título del video con grandes letras blancas y fondo negro]

Pedagogía.

[La imagen se difumina. Aparece epígrafe con letras blancas y fondo negro]

“Los problemas relacionados con la educación no son solamente problemas pedagógicos. Son problemas políticos y éticos como cualquier problema financiero.”

[Voz e imagen de Paulo Freire tomando café en medio de un círculo de educadores y educadoras]

La otra cuestión es preguntarnos cuál es nuestra comprensión del acto de enseñar y cuál es nuestra comprensión del acto de aprender. Y fue exactamente a partir de ahí que yo hice la crítica a la que yo llamé “educación bancaria”... tú no puedes enseñar a nadie a amar, tú tienes que amar la única forma que tú también tienes de enseñar a amar, es amando... yo creo que el amor es la transformación definitiva... esto me dice nuevamente que hay que saber partir del nivel donde el educando está o los educandos están, éste es un nivel cultural, ideológico, político, y por eso es que el educador tiene que ser sensible, el educador tiene que ser esteta, tiene que tener gusto. La educación es una

⁵⁰ Paulo Freire. Política. En: Centro de Referencia Instituto Paulo Freire Duración: 3:32 min.

obra de arte, el educador tiene que ser ético, tiene que respetar los límites de la persona, no puede, yo no puedo entrar a ti e irrespetarte. Yo tengo que respetar tus sueños y respetar tus miedos, pero yo debo también tocar estos medios como ese terapeuta hace a veces, el psicoanalista.

Si tu vives, si tu trabajas con un grupo metido en el silencio hay que encontrar un camino para que ellos rompan el silencio. Pero a la vez nosotros no encontramos realmente no hay recetas para esto, no encontramos el camino cierto, el camino cierto para alcanzar el meollo del silencio...

.... Si el grupo me quiere escuchar, no puedo negarle mi voz, pero enseguida yo demuestro que necesito también de su voz, porque mi voz no tiene sentido sin la voz del grupo... y lo invito, y lo desafío. El punto de partida de la educación está en el contexto cultural e ideológico, político, social de los educandos. No importa que este contexto esté echado a perder. Una de las tareas del educador es rehacer esto, en el sentido que el educador es también artista: él rehace el mundo, él redibuja el mundo, repinta el mundo, recanta el mundo, redanza el mundo...

[La imagen se difumina. Aparece epígrafe con letras blancas y fondo negro]

“Asumir el miedo es no esconderlo, solamente así podremos vencerlo.”

II.III. Paulo Freire. El proceso de conocimiento⁵¹

[La imagen se difumina. Aparece título del video con grandes letras blancas y fondo negro]

El proceso de conocimiento.

[La imagen se difumina. Aparece epígrafe con letras blancas y fondo negro]

“Me parece que la llamada neutralidad de la ciencia no existe. La imparcialidad de los científicos tampoco.”

[Voz e imagen de Paulo Freire tomando café en medio de un círculo de educadores y educadoras]

... Enseñar hace parte del proceso más grande de conocer, y enseñar implica necesariamente aprender... Podemos decir que la educación o que la práctica educativa es siempre una cierta teoría del conocimiento puesta en práctica, siempre... La mejor manera de uno acercarse es distanciarse del punto de vista de la teoría del conocer... es muy difícil que uno sea, si los otros no son, qué es el educador. El educador necesita del educando, así como el educando necesita del educador, ambos se educan. Aunque las tareas de ambos sean específicas, el educador no es igual al educando... el educador tiene que educar, el profesor tiene que enseñar y el educando tiene que aprender. La cuestión es saber cómo se dan estas relaciones de tal manera que sea una práctica democrática.

... pero depende de ciertas cualidades que el profesor tiene que crear, como es no tener vergüenza de no saber, de no conocer alguna cosa que el educando le pregunta, como por tanto la cualidad de la humildad.

⁵¹ Paulo Freire. Política. En: Centro de Referencia Instituto Paulo Freire. Duración: 2:50 min. Consultado el día 15 de abril de 2010.

... hoy en día tenemos muy bien clara la cuestión de donde falla la razón, pero yo incluyo en todo esto la pasión, los deseos, los sentimientos y todo esto tiene que ver con la cuestión de conocer...

[La imagen se difumina. Aparece epígrafe con letras blancas y fondo negro]

“Sería en verdad una actitud ingenua esperar que las clases dominantes desarrollasen una forma de educación que permitiese a las clases dominadoras percibir las injusticias sociales en forma crítica.”

II.IV. Paulo Freire. Ética-utopía⁵²

[La imagen se difumina. Aparece epígrafe con letras blancas y fondo negro]

“La humildad nos ayuda a reconocer esta sentencia obvia: nadie los sabe, nadie lo ignora todo.”

[La imagen se difumina. Aparece título del video con grandes letras blancas y fondo negro]

Ética – Utopía - Poder.

[La imagen se difumina. Aparece epígrafe con letras blancas y fondo negro]

“Es posible la vida sin sueño, pero no la existencia humana y la historia sin sueño.”

[Voz e imagen de Paulo Freire tomando café en medio de un círculo de educadores y educadoras]

... Hay que hacer una opción, una opción ética, una opción política, una opción de quienes quieren ser también sujetos...

... Esta utopía es también realizable, en que no haya opresor y oprimido, en que haya niveles diferentes de poder y de responsabilidad, porque también la utopía cierta para nosotros no podría ser aquella en que llegáramos a una especie de reino de la irresponsabilidad, en que toda la gente usase su libertad para hacer lo que quieren, no es posible... no hay vida sin límites. Y la existencia de los límites establece necesariamente la necesidad de ciertos poderes que no acabe a todos...

⁵² Paulo Freire. Política. En: Centro de Referencia Instituto Paulo Freire. Duración: 4:08 min.

... Me gustaría decir a ustedes que a veces se afirmó o se afirma que Paulo Freire redujo educador y educando a un mismo nivel. No. Si educador y educando fueran la misma persona no había que hablar de uno y de otro, porque uno no sabría del otro... yo reconozco que sin límites no es posible vivir. Pero hay series de límites que yo rehusó y rehusó por cuestiones éticas, políticas, culturales, etc., etc... La tarea pedagógica nuestra: insistir para que se cambien los límites pero para dejar claro que cambiarlos implica transformar más cosas.

[La imagen se difumina. Aparece epígrafe con letras blancas y fondo negro]

“Podemos equivocarnos, podemos errar, mentir nunca...”

[La imagen se difumina. Aparece título del video con grandes letras blancas y fondo negro]

Reforma educativa.

[La imagen se difumina. Aparece epígrafe con letras blancas y fondo negro]

“Otro saber necesario a la práctica educativa, es el que se refiere al respecto debido a la autonomía del ser educando.”

[Voz e imagen de Paulo Freire tomando café en medio de un círculo de educadores y educadoras]

... Porque miren, las escuelas no se transformarán a partir de ellas ni tampoco se transformarán... si no entran... si no aceptan el proceso de cambio. Entonces, el proceso de cambio no puede dejar de venir de afuera, pero no puede dejar de partir de dentro, no. Es dialéctica la cuestión... hay una resistencia con el autoritarismo, incluso, de autoritarismo que se piensa y se proclama progresista. Entonces el argumento es mucho este, que no hay

tiempo... el diálogo atrapa... echa a perder, dificulta. En lugar... para mí el raciocinio sería otro. Sería, si la estructura como está no permite el diálogo, hay que cambiar la estructura y no decir que no puedo. Yo también sé que no se puede hacer el diálogo así. Por esta razón hay que cambiar el currículum, tomando el currículum como la totalidad de la vida dentro de la escuela.

[La imagen se difumina. Aparece epígrafe con letras blancas y fondo negro]

“No hay cambio sin sueño, como no hay sueño sin esperanza”



México, D.F. a 25 de marzo de 2010

Dr. Jesús Rodríguez Zepeda
Coordinador del Posgrado de Filosofía Política
UAM-Iztapalapa

Estimado colega:

Después de haber considerado el trabajo de Noemí Lilia Solís Bello Ortiz, con el título "Algunos aspectos filosófico políticos presupuestos en Paulo Freire", creo que cumple con los requisitos del caso, y por ello opino que puede pasar a su defensa.

Sin otro particular le saluda

Prof. Emérito Dr. Enrique Dussel