

Paulo Freire

La dialéctica hegeliana y el pensamiento lógico-estructural de Paulo Freire

CARLOS ALBERTO TORRES

INTRODUCCION (Tesis central y planteo del problema)

El pensamiento de Paulo Freire constituye una síntesis muy difícil de captar globalmente. Representa la maduración orgánica y la comprensión de algunos aspectos centrales (los elementos más valiosos), de distintas vertientes filosóficas, complementarias en algunos casos, enfrentadas en otros. El objetivo de nuestro trabajo será, entonces, aportar un poco más de la luz sobre la Filosofía de la Educación que subyace en Paulo Freire (en cuanto Filosofía).

Nuestra tesis central es la siguiente: En Freire confluyen, en una amalgama filosófica de envergadura el pensamiento existencial (el hombre como ser en construcción) la fenomenología (el hombre construye su conciencia en cuanto intencionalidad), el marxismo (el hombre vive en el dramatismo del condicionamiento económico de la infraestructura y el condicionamiento ideológico de la superestructura) y Hegel (el hombre, como autoconciencia parte de la experiencia común hasta elevarse a sí misma hasta la ciencia, por la dialéctica, pasa de ser en sí a ser en y para sí). De esta confluencia, es posible afirmar que es la dialéctica hegeliana la vertiente central. Pero a su vez, hay una superación de Hegel en la dialéctica de los opresores y oprimidos. Esa superación está presente en la reconstrucción latinoamericana de un pensamiento que asume al Pueblo como "Señor de la Historia" y que piensa la filosofía como liberación, como praxis y no solo como Concepto.

Sin duda que Freire (al igual que Hegel), tiene subyacente un pensar teológico, una teología pero no es el objetivo de este trabajo explicitarla. Por último, habría que hacer la siguiente consideración: esta tesis surge de nuestra comprensión del pensamiento freireano como un pensamiento lógico-estructural. Y en cuanto tal, confrontable como totalidad con otros pensamientos. Entiendo por lógico a un pensamiento que se establece por medio de categorías, comunicables, construídas y que están interconectadas como sistema; entiendo por estructural, un sistema, estable, cerrado y centrado en torno a ideas claves (ideas-fuerza) articulado por partes cuyo enfrentamiento constituye un todo dialéctico que al variar alguna de las premisas fundantes, varía toda la "estructura". En Freire existe este pensamiento categorial estructurado y no es meramente una mezcla confusa de ideas o corrientes, ni tampoco un eclecticismo "novedoso".

Estas son las premisas desde donde partimos en nuestro análisis.

* El autor, Licenciado y Profesor en Sociología realiza actualmente tareas de investigación y docencia en la Universidad Nacional de la Patagonia (Esquel) y prepara su tesis doctoral sobre Freire.

La influencia del Existencialismo

El existencialismo ha insistido permanentemente en considerar al hombre como "ser -en- -el- mundo", es decir, el hombre como Existencia, pero también, el hombre como "ser -con- los -otros", como Apertura. Pero ese ser -en- el -mundo, como experiencia humana, corre un riesgo, el extrañamiento, la alienación en un mundo que masifica (la funcionalización, el tener como valor para ser, la pérdida del sentido del misterio), de igual manera, sólo a partir de la experiencia como existencia, es posible la comunicación de intersubjetividades, mediante el diálogo, y ese diálogo sólo es posible elaborarlo como compromiso con los 'desafíos' del mundo. Un compromiso que revaloriza la fidelidad y la esperanza. Freire empieza diciéndonos que el hombre es un ser de relaciones y no sólo de contactos con el mundo (ser humano como situado y fechado -Marcel- o ser en situaciones -Jaspers-) y en cuanto tal admira ese mundo y es un transformador de ese mundo, de la naturaleza, de su propia persona, de la historia. Dice al respecto: "Porque admira el mundo, y por ello lo objetiva porque capta y comprende la realidad y la transforma con su acción- reflexión, el hombre es un ser de la praxis. Más aún: el hombre es praxis. . . Su vocación ontológica, que él debe existir, es la de sujeto que opera y transforma el mundo. Sometido a condiciones concretas que lo transforman en objeto, el hombre estará sacrificado en su vocación fundamental. (...) Nadie es si prohíbe que los otros sean" (1)

Pero para Freire, la humanización es un proceso de interrelación dialéctica e intersubjetiva, y en dicho proceso, lo verdaderamente humano puede ser robado (como es robado el producto del trabajo para el pensamiento marxista), ¿Por qué?, porque la mediación intersubjetiva puede alterarse por la prescripción: una conciencia prescribe el ámbito humano de la otra. Y este robo queda impune. Porque hay hombres que no pueden pronunciar su palabra, ya que otros le prohíben que sean. El opresor (la conciencia prohibente) se arroga el derecho de ser la única humanidad (la humanización por el tener y no por el ser). Además, para esta conciencia, no es un delito sino una acción lógica, ya que son en la medida que más tienen, y si comienzan a perder algo de sus posesiones, también comienzan a perder algo de su humanidad. Ahora bien, ¿qué le ocurre a la víctima? . La conciencia prohibida, prescripta, no reclama por el robo sino más bien espera su oportunidad. Muy a menudo, aloja en sí los valores de la prohibente y por esto, sólo espera su ocasión de tener, para ser. Es una conciencia **dual**, pero también es

fatalista, si los demás la cosifican procura adaptarse, identificándose con la función que le otorgan. Además vive un **mito** que le fue también prescripto: que es inferior al patrón, y por eso también es **mágica**: no puede controlar sus experiencias alienantes. De allí que Freire, al igual que el pensamiento existencial, al profundizar la reflexión sobre la experiencia humana, lo conciben como proyecto por realizar, como palabra por pronunciar. Por lo tanto, la existencia auténtica es una tensión dolorosa entre la lucha por la personalización y el riesgo de la alienación. La situación concreta que Freire descubre implica un anuncio-denuncia: anunciando la libertad y la esperanza en el hombre nuevo, el hombre crítico, denuncia el robo de la humanidad por el opresor. Por lo tanto la educación abre el proceso de "orientación en el mundo" y por lo tanto es un (...) "acto de conocimiento y no de memorización" (2). Conocimiento, de un tema del cual se ocupó abundantemente el pensamiento existencial: la situación del hombre contemporáneo.

La influencia de la Fenomenología

La fenomenología es sobre todo una meditación sobre el conocimiento. En cuanto tal, enfrenta a la conciencia con el fenómeno, y ésta aparece entonces como conciencia de lo dado. Ahora bien, ¿cómo se constituye la conciencia? Esta se constituye como totalidad intencionada que simboliza (significa) temporalmente. En cuanto **totalidad** es el ser que se descubre limitado por otras subjetividades (infinitud), pero que a su vez, descubre sus posibilidades (finitud). En cuanto **intencionalidad** siempre se siente proyectada hacia afuera, hacia "otro". En cuanto **significación-simbolización** implica una cierta estructura entre el sujeto y el objeto, que hace que el objeto signifique algo para el sujeto; y en cuanto **temporal**, implica que la experiencia de la conciencia se da como movimiento, ya que cada situación es distinta que la anterior pero siempre hay permanencia (el "yo" pienso). Freire asume la perspectiva fenomenológica de construcción de la conciencia y entiende que se pueden discernir cuatro posibilidades históricas en cuanto movimiento: La intencionalidad, la objetividad, la criticidad y la trascendentalidad. El primer movimiento, la intencionalidad, significa que la conciencia es siempre de algo, de algún objeto. El segundo momento o posibilidad, es transformar ese objeto en objeto -de- conocimiento. La objetivación es el primer paso para la comprensión. El tercer movimiento o posibilidad histórica, es la crítica del fenómeno, por el cual, no sólo se identifica la cosa sino que se busca descubrir su esencia. Transponer el umbral del fenóme-

no y llegar al noumeno. Dicho de otra manera, es llegar a detectar las leyes de desarrollo del fenómeno. En este nivel comienza a darse la reflexión científica (el conocimiento científico). Y el último movimiento, el de mayor plenitud es la trascendentalidad, aquí la conciencia genera un esfuerzo mayor para captar, digámoslo metafóricamente, la vida del objeto y su destino, Este destino es su llegar a ser, como objeto. Al captar este "destino", se puede proyectar una acción (praxis) de transformación del objeto sin llegar a mutilarlo, o mejor dicho, a ir en contra de su propia naturaleza como objeto.

Estas posibilidades históricas de la conciencia, invitan a Freire a reflexionar sobre los grados de conciencia posible. A su entender existirían los siguientes: "Hay una forma de conciencia que corresponde a la realidad concreta de tales sociedades dependientes. Es una conciencia históricamente condicionada por las estructuras sociales. La principal característica de esta conciencia, tan dependiente como la sociedad que la origina, es su 'cuasi-adherencia' a la realidad, objetiva, o su 'cuasi-inmersión' en la realidad. La conciencia dominada no logra una distancia suficiente de la realidad, a fin de objetivarla y conocerla en forma crítica. A este tipo de conciencia se le llama 'semi-intransitiva'" (3).

Un segundo grado de conciencia posible es la transitiva ingenua: (...) se caracteriza, entre otros aspectos, por la simplicidad en la interpretación de los problemas; por la tendencia a juzgar que el tiempo mejor fue el tiempo pasado; por la subestimación del hombre común; por una fuerte inclinación al gregarismo, característica de la masificación; por la impermeabilidad a la investigación, a la cual corresponde un gusto acentuado por las explicaciones fabulosas; por la fragilidad en la argumentación; por un fuerte temor emocional; por la práctica no propiamente del diálogo sino de la polémica; por las explicaciones mágicas" (4).

La última fase de la conciencia, la representa la conciencia transitiva crítica (la máxima conciencia posible), es el reverso inmediato de la transitiva ingenua. Su característica primordial es el diálogo (ver op. cit. pág. 55). Pero por sobre todas las cosas, esta conciencia, avanza hacia la conciencia política; la conciencia que hará posible el "inedito viable"

Desde la fenomenología, entonces, Freire construye los grados de la conciencia y la acción del hombre contemporáneo.

La influencia del marxismo

Dado el carácter señalativo de nuestro trabajo, y para no hacerlo más extenso aún, tocaremos este apartado en orden a nuestra tesis central. En tal sentido, es notable la influencia que ejerció sobre el pensamiento de Freire, Herbert Marcuse, especialmente sus análisis de la razón negativa en la sociedad industrializadas y el fenómeno de la masificación. Además, hacia el final de su producción intelectual (nos referimos a sus últimos escritos), es notable el esfuerzo que hace Freire por enfocar el problema de la pedagogía de la liberación, en el marco de la discusión sobre la influencia de la estructura económica como condicionamiento histórico de los niveles de conciencia: "Para entender los niveles de conciencia, es necesario ver la realidad histórico-cultural como una superestructura en relación a una infraestructura" (5). A nadie escapa que la riqueza de los análisis críticos de la alienación social y económica del Mark de los "Manuscritos" está presente en los análisis que hace Freire sobre la alienación en el lenguaje (ver al respecto Educ. como práctica de la Lib. op. cit. p. 90). Finalmente, cabe señalar que Freire, en alguna medida, se acerca al análisis del materialismo histórico sobre todo en la cuestión de las clases sociales: "Al reducir expresiones tales como 'humanismo', 'humanización', 'promoción humana', a categorías abstractas, se les vacía de su real significado. Se transforman en un bla-bla-bla cuyo único mérito es servir a las fuerzas reaccionarias. En efecto, no es en absoluto posible una "humanización" sin liberación, como tampoco hay liberación sin transformación revolucionaria de la sociedad de clases, donde esta humanización no puede darse" (6)

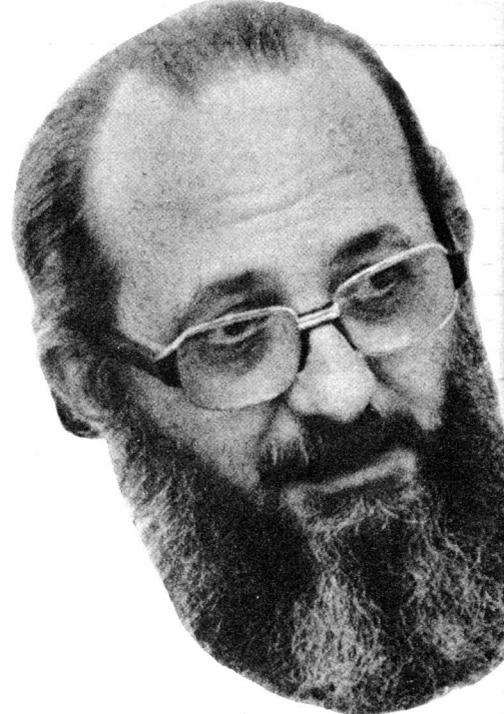
Por lo tanto, Freire detecta, muniendo de análisis provenientes del materialismo dialéctico, la situación del hombre contemporáneo y el riesgo de la alienación social.

La influencia de Hegel

Exponer el esquema básico de Hegel nos parece una tarea muy ambiciosa para el presente escrito. Trataremos no obstante de bosquejar algunas líneas directrices del pensamiento hegeliano. Hegel distingue 4 situaciones: En la primera, el sujeto (entendido como razón), se encuentra afirmándose como Universal abstracto (la situación del espíritu antes de salir de sí mismo), pero como sólo llegará a la posesión plena de sí mismo a través del mundo objetivo, efectúa una salida de sí, una flexión hacia el objeto (la naturaleza). Esa flexión o exteriorización, hace que el espíritu se niegue a sí mismo como tal y se pierda en el mundo de los objetos, particulares y concretos, que hacen

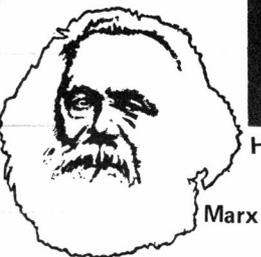
que su situación anterior se modifique en esta segunda, por la cual la negación del Universal abstracto por la exteriorización del sujeto en la naturaleza produce un extrañamiento del mismo. Aquí se genera el momento de la conciencia del sujeto, que fuera de sí, reconoce otros que no son él mismo. La tercera situación es el riesgo existencial del sujeto. El extrañamiento implica un riesgo que no es indispensable en sí mismo: la alienación. El quedar perdido en el mundo de los objetos, cosificado. Esa alienación es lo contrario a su apropiación. La cuarta situación: La conciencia hace un esfuerzo de reflexión, vuelta hacia sí mismo, negando a su vez esa situación de exterioridad e incluso de cosificación. Pero ahora el sujeto que retorna del mundo cósmico (en principio el mundo de los particulares concretos), no retorna en la abstracción de su afirmación inicial, sino como Universal (atributo del sujeto, comunicable) pero concreto, Universal-Concreto. De allí que la dialéctica sea la construcción racional de la realidad, por la cual el sujeto va asimilando su experiencia vital hasta reencontrarse con sí mismo por la negación determinada. Hegel preveía que el sujeto no se apropiaba solamente de cosas (propiedad básica), sino que se apropiaba de sujetos también (la lucha de las ciencias contrapuestas), cuando surgía el conflicto de dos autoconciencias (la conciencia que había salido de sí y era para sí) que pugnaban por apropiarse del mismo bien. El camino de solución era el pacto, pacto en el cual una de las dos conciencias se sometía a la otra, para no morir. Ahora bien, ¿cómo podemos relacionar el pensar de Hegel con la pedagogía de Freire? A nuestro entender, la clave de esa relación está en la fenomenología del Espíritu de Hegel, cuando dice: "(...) el señor no tiene, pues, la certeza del ser para sí como de la verdad, sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella. La verdad de la conciencia independiente es, por lo tanto la conciencia servil. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que se esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia" (7).

Ahora bien, contrastemos este párrafo de Hegel con la definición central de pedagogía del Oprimido (...) "La pedagogía del oprimido, que busca la restauración de la intersubjetividad, aparece como la pedagogía del hombre. Sólo ella,



Freire

animada por una auténtica generosidad humanista y no 'humanitarista' puede alcanzar este objetivo" (8). ¿Por qué sólo ella puede alcanzar este objetivo?, porque más adelante Freire había dicho que (...) "... la tarea humanista e histórica de los oprimidos (...) es liberarse a sí mismos y liberar a los opresores" (9). El proceso histórico enfrenta a los hombres con tareas y desafíos que partiendo de su propia realidad los lleva a ejecutar un movimiento mediador, que asumiendo las riquezas de esa instancia, de un salto superior, cualitativo, conservando lo mejor del pasado "humano", para fecundar el accionar del presente, donde la concientización no es sólo conocimiento o reconocimiento intersubjetivo, sino opción y compromiso, para proyectarse a un futuro de hombres-proyectos en búsqueda de compartir la verdad comunitariamente sin prescripciones. Sólo habrá entonces una pedagogía, la del oprimido, restauradora de la humanidad de ambos. Esta doble restauración, en el mismo acto liberador, indica la presencia del supuesto hegeliano, por el cual, la conciencia en sí, necesita de la conciencia de sí y para sí, mientras ésta, se reconoce como tal sólo por la primera, la cual, en su relación con la naturaleza, le da la posibilidad de ser propietario (del bien que la conciencia en sí trabaja) y poseedor (del esclavo-en-sí, que trabaja la naturaleza). Por ello, donde pareciera estar el centro del poder en el Amo (la propiedad-posesión), radica justamente su mayor debilidad: La necesidad inmediata del esclavo (la conciencia en-sí). Mientras que esta debilidad tampoco escapa al esclavo pues la servidumbre es autoconciencia, en el decir de Hegel, y esa autoconciencia como tal, puede iniciar el camino de la conciencia de clase. El encuentro entre la conciencia de clase y la



Hegel

Marx

conciencia crítica es el último paso de la concientización. Por ello dirá Ernani M. Fiori que (...) "La pedagogía del oprimido es, pues, liberadora de ambos, del oprimido y del opresor. Hegelianamente diríamos: la verdad del opresor reside en la conciencia del oprimido" (10).

La pedagogía del oprimido posee dos momentos, en el **primer momento** los oprimidos efectúan un cambio de percepción, salen de la cultura de la dominación. Este primer momento tiene a su vez dos movimientos complementarios: a) los oprimidos develan el mundo de la opresión y b) establecen un compromiso por la praxis. **El segundo momento**, una vez expulsados los mitos creados en la estructura opresora, nos encontramos la acción cultural liberadora y allí, dice Freire que: (...) "... esta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso de permanente liberación" (11).

Este segundo momento, implicaría, hegelianamente, el paso de la razón abstracta (en cuanto conciencia oprimida), a la praxis liberadora (en cuanto negación de la conciencia oprimida) y su "síntesis", la razón nueva (compleja), en cuanto conciencia en búsqueda de libe-

ción en un proyecto de cambio social.

Hasta aquí, nuestro rastreo de la influencia de la dialéctica hegeliana en toda la dialéctica de la pedagogía del oprimido. En resumen se puede decir que para Freire (al igual que Hegel), el trabajo educativo pone en movimiento el rico material histórico acumulado (lo objetivo), y fruto de sus propios antagonismos a nivel subjetivo (la conciencia de) puede llegar en un salto cualitativo a la conciencia crítica (o el saber absoluto hegeliano). Pero si bien, en pocos trazos podemos bosquejar las similitudes, resultaría más complejo establecer las diferencias. En primera instancia, la gran diferencia radica en el tipo de material histórico que se pone en movimiento; en Hegel, es la emergencia de la indefectible racionalidad, de la lógica inmanente del mismo proceso histórico europeo, es la conciencia de Europa como dueña. "Una filosofía como la de Hegel es expresión de la conciencia de sí que ha llegado a tener Europa en cuanto creadora y dueña de su propia historia, de un destino ya coronado de grandes realizaciones que se poseen como patrimonio propio. La dialéctica pone en movimiento toda esa riqueza acumulada y por su mediación lo que es en sí llega a ser en y para sí" (12). Es decir, Hegel pone en movimiento la conciencia imperial de Europa, la conciencia del dueño, del patrón, y esta dialéctica del Centro es antagónica a la dialéctica de la Periferia (desde donde vive la experiencia pedagógica Freire cuando escribe *Pedagogía del Oprimido*), que pone a su vez en movimiento, la conciencia de opresión y las ansias de liberación de los pueblos. El pensar tiene sus raíces en la tierra desde y para donde se piensa, Hegel pensaba para Europa, Freire para América Latina. Pero hay una segunda gran diferencia tanto en la orientación como en el contenido. Mientras Hegel construye su filosofía como aporte a la consolidación del Estado-nación Alemán, Freire, desde América Latina, construye su filosofía de la educa-

ción como aporte a la liberación de las clases oprimidas como Pueblo en los procesos históricos de América Latina. Por ello que junto al núcleo central de sus ideas, nos encontremos una frase que resume esta postura: "Confiamos siempre en el pueblo. Negaremos siempre fórmulas dadas. Afirmamos siempre que tenemos que cambiar junto a él, y no sólo ofrecerle datos" (13).

Para Freire hay entonces un crecimiento de la conciencia popular, para Hegel un crecimiento de la conciencia hacia el Saber Absoluto (de Europa). Para finalizar, nos queda una última cuestión de gran importancia. El individuo arraigado, concientizado, político, crítico, que pregonara Freire, el cual representa la antinomia de un individuo marginado, que aun no emergió de su contexto, ¿es el corolario de la utopía educativa en cuanto hombre-proyecto? . Dicho de otra manera, ¿el final del camino es el "individuo político"?

La dimensión de este problema es sustantiva y crucial. La raíz antropológica europea es la del individualismo, en cambio, la raíz antropológica latinoamericana, fruto de la utopía indigenista de la conciencia nacional y comunitaria, es profundamente comunitaria. Para el primero la libertad será la conciencia individual liberada, para el segundo será la conciencia como pueblo liberada.

La pedagogía de la liberación, en cuanto pedagogía concreta y política, tiene que definirse por uno de los dos polos. Lo **nacional** y lo **popular**, tanto como categorías y como conceptos, escapan a la elaboración de Freire. La tarea analítica se impone.

Si no, la pedagogía de la liberación oscilará entre la utopía europea de la conciencia individual liberada y la utopía indigenista de la liberación comunitaria (como Nación y como Pueblo).

Finalmente proponemos al lector un esquema del pensamiento de Freire.

- 1) FREIRE, Paulo, "La concepción problematizadora de la Educación y la humanización", en *Cristianismo y Sociedad*, Suplemento especial de setiembre de 1968, p. 18, Montevideo, Uruguay.
- 2) FREIRE, Paulo, "Acción Cultural para la libertad". Ed. Tierra Nueva. Edición en lengua española a cargo de Julio Barreiro, Bs. As. marzo de 1975, 2a. edic. pág. 7.
- 3) FREIRE, Paulo, *ibidem*. pag. 72. (Preferimos usar este texto por representar una de las últimas elaboraciones editadas del autor).
- 4) FREIRE, Paulo: "La educación como práctica de la Libertad". Edit. Siglo Veintiuno. Bs. As. 10o. Edic. Sept. 1973, pág. 54.
- 5) FREIRE, Paulo: "Acción Cultural para la libertad". op. cit. pág. 65.
- 6) FREIRE, Paulo. "Education, Liberation and the Church, in

Study Encounter, Vol IX no. 1. Consejo Ecueménico de Iglesias, 1973.

- 7) HEGEL G. W. F.: "Fenomenología del Espíritu". Fondo de Cultura Económica. México, Enero de 1966, pág. 119.
- 8) FREIRE, Paulo: "Pedagogía del Oprimido" Edit. Siglo Veintiuno. Bs. As., 1973, págs. 53.
- 9) *Ibidem*, pág. 39.
- 10) Prólogo a la obra citada, pág. 11, titulado "Aprender a decir su palabra".
- 11) FREIRE, Paulo, op. cit. pág. 53.
- 12) DE ZAN, Julio: "La dialéctica en el Centro y en la Periferia". artículo en *Nuevo Mundo*, T. 3., Enero-Junio de 1973 No. 1, pcia. de Bs. As., 1973, pág. 110.
- 13) FREIRE, Paulo: "La Educación como práctica de la Libertad", op. cit. pág. 97.