

Departament de Filosofia del Dret i Política



OPRESIÓN Y LIBERACIÓN EN LA  
PEDAGOGÍA POLÍTICA DE PAULO  
FREIRE

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

Marco Antonio Cruz López

Director:

Prof. Dr. August Monzon i Arazo

València, 2021

## INDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

### CAPÍTULO 1: PAULO FREIRE EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA OCCIDENTAL

1. Consideraciones generales.....	5
2. El existencialismo.....	10
3. La escuela psicoanalítica, el humanismo de Erich Fromm.....	24
4. Karl Marx y el materialismo histórico.....	31
5. La historia y la postmodernidad. La crisis de los grandes relatos.....	37

### CAPÍTULO 2: PAULO FREIRE Y SU CONTEXTO

1. Reseña biográfica.....	51
2. El escenario global: postguerra, guerra fría y descolonización.....	54
3. La situación nacional.....	56
4. La <i>actualidad brasileña</i> : Brasil como sociedad cerrada.....	59
5. El contexto latinoamericano. La influencia de la Revolución cubana.....	66
6. La teología de la liberación.....	67
7. El cambio de tendencia durante la producción de la obra de Freire: de la inminente revolución a la contrarrevolución neoliberal.....	83

### CAPÍTULO 3: LA OPRESIÓN

1. Consideraciones generales.....	93
2. La influencia de Simone Weil. Más allá de la plusvalía.....	95
3. La estructura económica como origen de la opresión.....	100
4. La fractura metabólica: la opresión humana y la destrucción de la naturaleza responden a la misma lógica.....	104
5. El marco cultural como opresión: la opresión como dominación cultural...	107
6. La conciencia ingenua: la opresión como estado mítico o	

precrítico de la conciencia.....	112
7. La colonización como opresión.....	117
8. La opresión como miedo a la libertad.....	124
9. La opresión como vocación negada.....	126
10. Consideraciones finales.....	128

#### CAPÍTULO 4: DINÁMICAS DE LIBERACIÓN

1. La concientización como momento teórico de la liberación.....	131
a. Definición general y origen del término.....	131
b. Evolución del concepto en sus primeras obras.....	131
c. Determinación del concepto en la pedagogía freireana.....	145
d. La aparición de nuevas conciencias fruto de la opresión.....	158
2. La liberación: praxis realizada.....	159
a. La liberación como rechazo de todo idealismo.....	159
b. La dialéctica como superación de la contradicción entre el subjetivismo y el objetivismo.....	162
c. Obstáculos para la liberación: la falacia de la opresión inversa y el opresor interiorizado.....	165
d. Violencia y liberación.....	168
e. Los <i>condenados de la tierra</i> como sujeto global de la liberación...	169
f. La liberación como acto de amor hacia el opresor.....	173
3. La pedagogía política: la política como acción colectiva liberadora.....	177
a. Fundamentos epistemológicos desde la ciencia pedagógica:	
b. conexión con la teoría crítica.....	179
c. Una nueva visión de la política.....	181
d. Acción dialógica-acción antidialógica.....	187

#### CAPÍTULO 5: PERSPECTIVAS ACTUALES

1. El mundo tras Freire: auge hegemonía y crisis del neoliberalismo.....	191
2. El fin de la ortodoxia neoliberal en el campo de la ciencia económica.....	196
3. Freire y la postmodernidad.....	203
4. Nuevas praxis liberadoras de nuestros días: el PKK y	

la revolución de Rojava.....	222
5. El oprimido “acomodado y adaptado” en el siglo XXI.	
La agonía de Eros.....	239
6. Opresión, liberación y crisis ambiental.....	247
CONCLUSIONES.....	253
BIBLIOGRAFÍA.....	256

## INTRODUCCIÓN

En las primeras lecturas que supusieron mi aproximación teórica a aspectos relativos a la opresión y, en general, a las temáticas tratadas en esta tesis, hacia 2006-2007, la reflexión giraba en torno lo que Nancy Fraser dio en llamar la doble cuestión de la *redistribución* y el *reconocimiento*. Aun desde posturas que negaban nominalmente el marco impuesto por el neoliberalismo, en pleno auge, y que eran especialmente críticas con las teorías del final de la historia que, en la década anterior, tanto debate habían generado, lo cierto es que el modelo liberal de aproximación a la cuestión de las desigualdades, injusticias y opresión se había asumido como el marco propicio acorde con los tiempos y exentos de anacronismos —cualquier pensador mínimamente conectado con la tradición marxista pasó a considerarse desfasado— siendo filósofos como John Rawls o Charles Taylor los referentes de la época.

Algo ha ocurrido para que, algo más de diez años después, el contenido de la obra de muchos de aquellos autores descartados, pertenecientes a la órbita del humanismo marxista, se nos revele de una actualidad latente, mientras que mucho de lo escrito hace una década se nos antoje de menos interés, como si la propia realidad hubiera desbordado dicho análisis teórico.

Lo que ha pasado, según nuestro diagnóstico, que será el que defenderemos en este trabajo, es que el relato que sostenía la legitimidad del neoliberalismo se desmoronó con el desplome de la economía en la crisis de finales de la pasada década. Y la consecuencia más inmediata de dicho desmoronamiento es que al ser humano se le ha devuelto a la historia. Ello no implica que el neoliberalismo esté oficialmente entredicho, de hecho, a nivel fáctico, podemos llegar a concluir que ha salido fortalecido de la crisis pasada —como apunta Lukács y, de alguna forma Gramsci, los recursos y posibilidades de perpetuarse de la ideología dominante son numerosos— pero si hay algo que ha perdido es su capacidad de delimitar el marco de lo real.

Hace algo más de una década, fuera de los límites del neoliberalismo, había, como ocurría en los mapas medievales para indicar el espacio más allá del mundo conocido, dragones y, como en la Edad Media, todo intento de rebasar los límites de mapa, una peligrosa temeridad a evitar a toda costa. Hoy, a pesar de vivir y sufrir, quizá con más fiereza, sus efectos, nadie con un mínimo sentido del rigor es capaz de sostener el relato del neoliberalismo que la hacía la única doctrina viable y que, tras el inevitable

sufrimiento para ajustar la realidad a sus premisas, nos traería la abundancia. El paraíso neoliberal, que sus profetas auguraban tras un literal *fin de los tiempos* era, en realidad, miseria, precariedad, cambio climático y masas de refugiados. Una realidad que ha demostrado que, al menos en el mundo terreno y al menos mientras el ser humano lo habite, los tiempos no tienen final así como que la historia es parte esencial de lo humano. Y ya sea por descreimiento, ya sea por necesidad, cada vez más personas entienden que, donde les dijeron que había dragones, hay en realidad todo un mundo de posibilidades que, en los mapas oficiales, se insiste en mantener veladas.

La crisis de 2008 supuso, en definitiva, la visualización de un sistema sobrepasado por la realidad. Un sistema que se había construido sobre la base de la renuncia a construir otras realidades sobre un supuesto pacto que se basaba en la premisa de que la utopía generaba conflicto, tensiones y guerras —la guerra fría y el relato del vencedor lo invadía todo— y que el capitalismo era capaz de proveer al sujeto de todo lo que éste pudiera lograr con su esfuerzo a cambio de su historicidad. A diferencia del keynesianismo, este nuevo contrato social del orden surgido tras la guerra fría, más que a un acuerdo contractual, se asemejaba a una tragedia goethiana. Así, al igual que en los mapas medievales los límites del mundo conocido eran fijados mediante la sentencia *hic sint dragones*, la *intelligentsia* neoliberal fijaba los límites de lo que podía ser pensado en teoría política. Dicho marco, básicamente, se reducía a una reformulación de los parámetros burgueses de la izquierda y la derecha en función del posicionamiento en torno a las dos premisas antes referidas: *redistribución* y *reconocimiento*. Frente a una derecha de tintes *neoon* que se oponía a toda idea de redistribución de la renta así como del reconocimiento de toda peculiaridad subjetiva fuera del éxito individual, se postulaba una izquierda que, partiendo, a priori, de una visión favorable respecto a un liberalismo con políticas redistributivas de la renta, tenía, en la práctica, serias dificultades para presentar un programa económico que se diferenciara del de la derecha. Ello provocaba que basara su programa político en la cuestión del *reconocimiento*, teniendo en el feminismo y en la defensa de las llamadas *minorías* el principal campo de acción. En ese contexto, con la pobreza aparentemente desterrada a los márgenes del sistema y la crisis climática como una preocupación postergada hacia el futuro en la que nadie quería reparar, la idea de que no era necesario construir alternativas tenía una gran aceptación y los conflictos eran vistos como cuestiones puntuales que el sistema iría corrigiendo pero

que no afectaban a la cotidianeidad de su funcionamiento. Y, como no era preciso construir alternativas, no se construyeron.

Llegó el momento en que sistema propició un giro argumental en la tragedia representada: el Fausto de clase media acomodada y propietaria hipotecada se miró a sí misma sin el filtro de la ilusión y su verdadero rostro de proletario endeudado y precarizado le espantó y, así, acabó por asemejarse a una suerte de Edipo arrancándose los ojos ante la terrible verdad y huyendo de Tebas para dirigirse, esta vez, hacia tierra de dragones.

Desde una perspectiva teórica, el periodo de protestas callejeras y luchas sociales contra la prolongación de la ficción neoliberal —que, al menos en el Estado español, se puede acotar entre 2011 y 2014— se enmarca, a nuestro entender, en una paradoja: por un lado, tener la certeza de que ha conseguido desenmascarar el neoliberalismo y sus falsas promesas dejándolo completamente deslegitimado y sin argumentos y, por otro lado, la de que, al menos a corto plazo, el futuro será neoliberal porque no existe una alternativa elaborada. En términos freireano podríamos hablar de una dramática ruptura entre la praxis teórica y la praxis realizada.

Este trabajo nace de aquella coyuntura y no se puede entender sin la experiencia personal de aquellos años. Fue precisamente en 2015, año en que una parte de lo que había constituido el liderazgo mediático de las protestas dejó la calle y derivó hacia las instituciones, cuando comencé a trabajar en esta tesis. Cinco años después —en otra crisis, esta vez generada por una pandemia mundial— considero igual de válidos los elementos básicos de la propuesta freireana en las puertas de la celebración de su centenario. Pues Freire, como veremos, no escribe desde la urgencia ni desde la coyuntura, sino que ofrece una propuesta abierta de construcción de las subjetividades en interacción dialéctica con la realidad que trasciende situaciones concretas y, todo ello es articulado, no creando un sistema novedoso, sino partiendo del legado sapiencial del que él mismo es producto: por un lado, la tradición de siglos de la filosofía occidental, teniendo en la modernidad su creación más articulada y, por otro, de la cultura de resistencia forjada durante siglos de expolio, esclavitud y ocupación en Latinoamérica en general y en Brasil en particular, que supone mantener alejada dicha modernidad de toda tentación eurocéntrica o supremacista, al tiempo que lo abre a posturas críticas con la modernidad de la que él también es producto. Una visión, en definitiva, anclada en la historia, que refleja las dinámicas del ser humano como ser transformador de la realidad a

la vez que es transformado por ésta, visión que le da una vigencia más allá de épocas y derivas históricas concretas.

Y esa forma que tiene Freire, en sus escritos, de confrontar dialécticamente la subjetividad con la realidad constituye, a su vez, la metodología que ha tratado de regir el presente trabajo: confrontación de la experiencia subjetiva de quien escribe con la reflejada en la obra de Freire, pero también de nuestro contexto cultural con aquel en el que se forjó dicha obra, de nuestro momento histórico con el de los años sesenta y setenta del pasado siglo. Confrontación dialéctica —y dialógica— de Freire con sus propias influencias intelectuales, así como con el sinnúmero de pensadores y pensadoras que han reconocido la influencia del pedagogo brasileño en la construcción de su propuesta. Confrontación, en definitiva, de Freire con su propio universo que alcanza un legado cultural que, remontándose siglo atrás, llega hasta nuestros días, así como un momento histórico y cultural del que surgieron aprendizajes que hoy, más que nunca, nos pueden servir para afrontar la realidad de nuestro propio momento histórico. Sirva este trabajo como aportación, desde la humildad, a la necesaria construcción global y colectiva de una realidad que tenga en cuenta a las conciencias y las voces de quienes la conforman y que, a la vez, permita a las subjetividades que dichas conciencias contienen ser verdaderamente sujetos en el sentido pleno del término.

Quisiera, asimismo, agradecer la colaboración de todas las personas e instituciones que, en mayor o menor medida, han colaborado en la elaboración de la presente tesis la cual, sin su trabajo, no hubiera sido posible: al equipo de las bibliotecas de Humanidades, Educación y Ciencias Sociales de la Universitat de Valencia; a la biblioteca del Keble College, así como al Regents's Park College, ambos de Oxford; a la British Library de Londres; a la Biblioteca Mário de Andrade de la municipalidad de São Paulo y a todo el equipo —en especial a la profesora Angela Antunes por su tiempo y su paciencia con mi portugués— del Instituto Paulo Freire de São Paulo, que atraviesa momentos de dificultad y persecución por los mismos que, en su día, persiguieron a Freire y que hoy vuelven a oprimir desde un uso perverso del poder. Finalmente, al Departamento de Filosofía del Derecho de la Universitat de València y, como no podía ser de otro modo, un especial agradecimiento al profesor Dr. August Monzon, cuyo apoyo e implicación han superado los estándares de una mera dirección de tesis, por sus valiosas aportaciones, su espíritu constructivo y por su confianza.

## CAPÍTULO 1. FREIRE EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA OCCIDENTAL

### 1. Consideraciones generales.

Los estudios sobre la aplicabilidad práctica de las teorías de Freire a la labor pedagógica han sido numerosísimos, de hecho, los estudios freireanos en este campo podrían dividirse en dos grandes grupos, que reflejan una diferente cosmovisión: aquellos que, asumiendo parámetros de matriz positivista, se basan en la efectividad del método y aquellos que resaltan su dimensión crítica y ponen el acento en su adaptabilidad y renovabilidad. Ambas visiones, sin embargo, están realizados desde el ámbito de la Pedagogía y en el marco de dicha disciplina quedan insertos. Ejemplo de lo que exponemos es toda la corriente de la llamada *pedagogía crítica* que tiene como uno de sus principales exponentes al Profesor Peter McLaren. Asimismo, se aprecia la influencia de Paulo Freire en es la obra de los pedagogos Wilfred Carr y Stephen Kemmins *Teoría crítica de la enseñanza*. En dicha obra se establece de una forma directa la relación entre la pedagogía freireana y los postulados de la Escuela de Frankfurt, pero el método de aproximación es, como decimos desde la pedagogía y el intento, partiendo de los presupuestos habermasianos, de crear una teoría crítica de la enseñanza que sienta las bases de una investigación social no *sobre* la educación sino *para* la educación.<sup>1</sup>

En dicha obra, la concepción crítica de la educación de Paulo Freire es omnipresente pese a que las referencias directas al pedagogo brasileño son escasas. Y esta escasez hace que valga la pena reseñarlas expresamente: en la primera de ellas se establece una analogía entre “la ciencia educativa crítica y el proceso de concientización descrito por Freire como el proceso por el cual el pueblo, entendido como compuesto por sujetos no recipientes sino conscientes, alcanza una comprensión cada vez más profunda tanto de la realidad sociohistórica que configura sus vidas como de su capacidad para transformar esa realidad”.<sup>2</sup> En la segunda, en la búsqueda de un nuevo modelo de dialéctica de reflexión-acción que supere el objetivismo, explican la relación “*entendimiento retrospectivo-acción prospectiva* en términos de la práctica revolucionaria de Marx, de la conducción de la lucha política de Habermas, o de la fórmula problematización-

---

<sup>1</sup> Kemmins, S. y Carr, W. *Teoría crítica de la enseñanza. La investigación-acción en la formación del profesorado*. Martínez Roca, Barcelona, 1988. pág. 167

<sup>2</sup> Freire, P, *Cultural action for freedom*. Center for study of social change, Cambridge (MA) pág. 27, op. cit en Carr & Kemmins pág. 169.

concienciación-praxis de Freire”.<sup>3</sup> Como puede observarse, la visión que de Paulo Freire se tiene está más en consonancia con la posibilidad de ponerlo en relación con los pensadores de la Escuela de Frankfurt, que con, por ejemplo, el personalismo cristiano.

Es precisamente un tema que se ha planteado con asiduidad, ya entrado dentro del ámbito próximo a la filosofía política, la divergencia, al tratar de dilucidar el pensamiento subyacente en la obra de Freire, entre considerarlo dentro del humanismo cristiano o del marxismo, siendo, por tanto, comunes las obras que se plantean la temática de si Freire era más o menos personalista o más o menos marxista. En el presente trabajo, y dado que las nociones de libertad y opresión de ambas tradiciones tienen puntos divergentes de gran importancia, y, asumiendo, a su vez, que existen convergencias, habremos de tener en consideración este hecho y tratar de determinar el grado de influencia que cada una de las tradiciones ha ejercido en la elaboración freireana de ambos conceptos.

Algunos autores brasileños<sup>4</sup> tratan de poner en valor la importancia que tuvo en toda la obra de Freire su primer libro, surgido de su tesis de cátedra, *Educación y actualidad brasileña* (1959) y la herencia eminentemente personalista de la que deriva y que, según se defiende, es comúnmente ignorada en los análisis de los referentes teóricos de la pedagogía de Freire.

Uno de los estudios más detallados que se ha realizado sobre las corrientes filosóficas que subyacen en la obra freireana es la tesis doctoral del canario Manuel Alemán *Praxis y educación, teorías subyacentes en el sistema psicopedagógico de Freire*<sup>5</sup> en el que, para definir el pensamiento de Freire, se utiliza el término “Personalismo Marxista”<sup>6</sup> ya que, para el autor, es precisamente la incorporación de las categorías del marxismo lo que supone en Freire un cambio epistemológico y conceptual, cambio que se evidencia en la publicación de *Pedagogía del oprimido* en donde, sobre un sustrato nutrido de pensamiento personalista, con conceptos como, *dialogicidad, comunicación, temporalidad o transcendencia*<sup>7</sup> comienza a cobrar un peso cada vez mayor el análisis de la relación del ser humano con las estructuras sociales de dominación.

---

<sup>3</sup> Carr & Kemmins, op. cit. pàg 197.

<sup>4</sup> Celso de Rui Beisiegel. “Observaciones sobre la Teoría y la Práctica en Paulo Freire”, Recurso online: [http://www.hottopos.com/mirand7/observaciones\\_sobre\\_la\\_teor%C3%ADa\\_y\\_.htm](http://www.hottopos.com/mirand7/observaciones_sobre_la_teor%C3%ADa_y_.htm)

<sup>5</sup> Alemán, Manuel. *Praxis y educación, teorías subyacentes en el sistema psicopedagógico de Freire*. Ed. Caja Insular de Ahorros de Canarias, Las Palmas de Gran Canaria, 1987.

<sup>6</sup> Ibid. pág. 39

<sup>7</sup> Cfr. pág. 39

El personalismo comunitario fue un movimiento que tuvo una notable influencia en Latinoamérica.<sup>8</sup> Muchos de los estudiantes e intelectuales cristianos que participaron en 1933 en el Congreso de universitarios católicos organizado en Roma en 1933 por el papa Pío XI, cuando regresaron a sus países de origen tuvieron la capacidad de generar espacios donde el cristianismo se vivía en un clima de pensamiento crítico y no de forma dogmática. La propia evolución de la universidad latinoamericana, en donde las bases del llamado *Movimiento de Córdoba*, de 1918 se expandió por todo el continente a lo largo de las dos décadas siguientes, contribuyó a la proliferación de dichos espacios. Este movimiento tiene su origen en una huelga estudiantil en la universidad de la ciudad argentina que llevaba su nombre y que reivindicaba una reforma de la universidad y un rechazo radical al conocimiento de tipo escolástico y clerical que, heredado de la época colonial, todavía era el predominante en las universidades.

Desde la universidad tuvo la capacidad de saltar al terreno político y muchos partidos políticos de corte democristiano de los años '50 y '60 se autoconsideraban adscritos al personalismo comunitario y dirigentes como el chileno Eduardo Frei o el venezolano Rafael Caldera<sup>9</sup>, se autodenominaban personalistas. Lo cierto es que, como veremos, más allá de la crítica al solipsismo del existencialismo predominante en la filosofía del momento, la cristalización de dicho movimiento dentro del pensamiento político, especialmente en la forma en que fue recibida en Latinoamérica, adolece de una serie de contradicciones que le llevaron a ser, en la praxis política, más que una alternativa del oprimido al marxismo, un catalizador de todas las fuerzas de oposición a los movimientos transformadores que, en ese tiempo, bajo el influjo y optimismo generado por la revolución cubana, proliferaron en el subcontinente. Como muchos autores observan, la propia doctrina oficial católica surgida del Concilio Vaticano II superó los postulados de la democracia cristiana que, de una visión progresista de la doctrina cristiana que se postulaba en el plano política como una opción de reformismo moderado, pasó a ser, por la propia evolución histórica de los acontecimientos, una fuerza política de carácter conservador.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Sobre la corriente política personalista en América Latina, vid. Lino Rodríguez-Arias Bustamante, *el personalismo comunitario en América Latina*. Altalena, Madrid, 1984

<sup>9</sup> Eduardo Frei fue Presidente de la República en Chile desde 1964 a 1970 y Rafael Caldera de la de Venezuela entre 1969 y 1974, cargo que volvió a ostentar de 1994 a 1999, siendo el predecesor de Hugo Chávez.

<sup>10</sup> Cf. Smith, C. *La teología de la liberación, radicalismo religioso y compromiso social*. Paidós, Barcelona, 1994.

Las contradicciones filosóficas a las que nos referimos derivan de que el personalismo es interpretado por la democracia cristiana como una suerte de *tercera vía* entre el capitalismo y el marxismo. En otros momentos se habla de síntesis entre ambas doctrinas político-económicas, partiendo desde un planteamiento en que capitalismo y marxismo son una suerte de extremos sobre los que hay que buscar el justo medio. Es éste un planteamiento que ignora de las concepciones filosóficas y antropológicas que subyacen en dichas doctrinas, así como la premisa de que el marxismo es una filosofía que se postula, más que como una alternativa al capitalismo, como la inevitable superación del mismo. El comunismo sería, dentro de la teoría marxista, la lógica superación de las tensiones dialécticas inherentes al capitalismo y no el opuesto del que cabe buscar el justo medio, siendo éste un esquema propio de la escolástica tomista. Esquema también subyacente en la crítica al materialismo que, supuestamente y sin ninguna matización, estaría presente tanto en el capitalismo como en el marxismo. Es una recepción del personalismo influida principalmente por Jacques Maritain y su concepción neotomista de primacía de lo espiritual sobre lo material.

Por este motivo, debe tenerse en cuenta que, dentro de los pensadores originarios del personalismo comunitario, había una gran divergencia de opiniones respecto a cuál debía ser la relación de esta corriente con los postulados y la praxis del marxismo. Desde el rechazo más absoluto de Maritain, que generó, como hemos apuntado en el párrafo anterior, una visión política de corte democristiana —ubicada en el llamado centroderecha— a otra con más puntos de convergencia, mantenida por Jean Lacroix, pasando por la de Emmanuel Mounier quien, pese a no oponerse a una cooperación en la causa común de los pobres y oprimidos, no dudaba en condenarlo como una ideología que oponía la estructura por encima de la persona.

Debe, asimismo, tenerse en cuenta que el marxismo que Mounier condenaba era una versión concreta de dicha doctrina que estaba inspirada en el pensamiento de Stalin, el cual, desde el punto de vista intelectual, quedó reflejado en su opúsculo *Materialismo dialéctico y materialismo histórico* en la que el marxismo quedaba reducido a una “concepción materialista del mundo perfeccionada por el progreso de las ciencias naturales y la dialéctica”,<sup>11</sup> siendo esta concepción, no el punto de partida, sino de llegada de toda actividad filosófica. Una reducción de la filosofía a una concepción tan

---

<sup>11</sup> Texier, Jacques. *Gramsci*, Grijalbo, Barcelona, 1976. Pág. 40

pobremente mecanicista sólo podía derivar en una praxis política hiperdogmática y liberticida, donde el peso de lo social y de la masa ahogaba plenamente al individuo. Es por ello que Mounier, sin rechazar el compromiso contra la opresión inherente al pensamiento de Marx, trató de complementarlo con un pensamiento que pusiera lo humano en el centro y que permitiera el desarrollo de lo personal en su máxima plenitud. Cuando Mounier pone al capitalismo y al comunismo bajo la común etiqueta de “estructuras que oprimen y ahogan lo personal” está hablando de un comunismo de corte estalinista bastante diferente, si no diametralmente opuesto, al espíritu humanista latente en los manuscritos del primer Marx.

Es, por el contrario, en la concepción del personalismo mantenida por Lacroix<sup>12</sup> donde la evolución y asimilación de parámetros marxistas que tuvo lugar en la evolución intelectual de Freire podría ser considerada como inserta en la tradición personalista y no una superación de la misma o evolución a otra corriente de pensamiento: para Lacroix el marxismo originario es una filosofía de la praxis y, por tanto, antidogmática. Un movimiento que se autoconcibe más como un método que como un sistema. Esta visión es la que haría compatible la evolución de Freire hacia postulados marxistas, siendo la relación directa con la miseria y la opresión lo que habría enriquecido el pensamiento de Freire —de matriz personalista— con un marxismo antidogmático surgido de la acción, la experiencia vivida y de la realidad inmediata.

Esta diversidad de enfoques nos ha de llevar a la conclusión que, dentro del ámbito estricto de la filosofía política, el personalismo no es, en sí mismo, una concepción de la política, puesto que es un pensamiento que, quizá por el carácter de *antiideología* que le atribuía Lacroix, ha sido tan dispar y se ha traducido en unas prácticas tan diversas al proyectarse en lo político que podemos decir que no hay una *praxis* de tipo personalista, sino que las diferentes sensibilidades dentro de dicha corriente ha diversificado respecto al modo en que el compromiso político se materializaba, adoptando distintas teorías políticas que se ajustaban a su particular modo de proyectar dicha filosofía. El personalismo, en definitiva, incluye el elemento político como esencial en la concepción antropológica del existencialismo, pero sin constituir en sí mismo un pensamiento sistematizado de lo político.

---

<sup>12</sup> Lacroix. Jean, *Marxismo, existencialismo, personalismo*. Fontanella, Barcelona, 1962. 5ª Ed.

Consideraremos, por tanto, el personalismo, desde una perspectiva puramente filosófica, como una crítica al existencialismo realizada desde el seno del propio existencialismo la cual, con una inspiración en la *relacionalidad* inherente en la deidad cristiana, tomando como modelo la filosofía dialógica de Martin Buber, trata de contemplar el elemento relacional como esencial a la naturaleza humana para así superar el solipsismo al que la filosofía existencialista estaba abocada, al tiempo que revisaban la noción existencialista de libertad para tratar de anclarla en la realidad al considerar el sujeto en su dimensión económica y social.

Dicho anclaje supone asumir una cierta visión antropológica de corte materialista que hace que cada uno de los autores se relacione con el materialismo dialéctico de forma diversa, pero es el existencialismo el contexto desde el que filosofan.

Partir del Freire personalista supone, por tanto, reseñar aspectos del existencialismo para ir descubriendo otras influencias, especialmente, como hemos visto, del marxismo, pero también la que realiza hacía una visión de la naturaleza humana de corte psicoanalítico por la creciente influencia de Erich Fromm.<sup>13</sup> Trataremos de analizar estos tres movimientos: existencialismo, psicoanálisis humanista y materialismo histórico, como fundamento sobre el que se asientan las tres primera obras de Freire, las que constituyen la piedra angular de su pensamiento para finalizar este primer capítulo abordando la cuestión de la historicidad y las implicaciones que tuvo la llamada “crisis de los grandes relatos”.

## **2. El Existencialismo.**

No cabe ninguna duda que el existencialismo es una de las grandes filosofías del siglo XX. Aun siendo un pensamiento que a día de hoy se considera amortizado, no era así en tiempos de Freire, sino que, por el contrario, era una filosofía que tenía una influencia de primer nivel en el ambiente intelectual del momento y que muchos de sus principales autores ejercían un influjo cultural e incluso social y político de gran importancia. También en Brasil fue una corriente filosófica de gran relevancia a mediados

---

<sup>13</sup> En la obra citada de Manuel Alemán, escribe: “Erich Fromm marcó el impacto más decisivo en el pensar de Freire” (pág. 41)

del pasado siglo, filosofía que, según muchos autores, caló profundamente en el Freire de los años cincuenta, que conoció el existencialismo a través de la obra de Gabriel Marcel.<sup>14</sup>

Por otro lado, más allá de la importancia en la contextualización del momento en que Freire escribió sus principales obras, también nos será de gran importancia su análisis, principalmente por dos razones: la primera porque a pesar de que, como apuntábamos en el párrafo anterior, como corriente filosófica se considera superada, la importancia que dicha filosofía tuvo en el segundo tercio del siglo XX fue tan grande que no podemos asumir que desapareciera sin más, sino que, por el contrario, caló y pervivió en el campo de la literatura y de las artes en general, desde donde ejerció su influjo en la sensibilidad de generaciones posteriores, encajando a la perfección e incluso alimentado, una vez desprovisto de su componente filosófico, el individualismo de las sociedades postindustriales. En segundo lugar, porque más que una corriente filosófica propia y exclusiva de un momento histórico que lo vio nacer, tener su esplendor y desaparecer de forma paulatina, el existencialismo, como apunta Bobbio, es, por encima de todo, un estado de ánimo decadentista y propio de un momento de crisis, por lo que ante unos momentos como el actual en que la idea de crisis es multidimensional y afecta a ámbitos cada vez mayores de las sociedades humanas —la crisis ambiental, siendo quizá la mayor de las crisis a las que ha tenido que enfrentarse la humanidad, es solo una de las múltiples crisis de las que se habla— es importante tener en consideración esta “filosofía de la huida”.

#### *Aspectos generales.*

El existencialismo tiene como precursor al filósofo danés Soren Kierkegaard en tanto que reacción al panlogismo hegeliano. Si bien no se puede considerar que Kierkegaard fuera existencialista, su actitud filosófica y vital, su reacción al hegelianismo y el tono de su obra es marcadamente existencialista.

De hecho, para muchos autores,<sup>15</sup> en el análisis de esta corriente se suele cometer un error, que tendría su origen en el “árbol de los existencialismos” de Mounier y es el de confundir los “filósofos de la existencia” con los filósofos existencialistas. Mientras que

---

<sup>14</sup> Vid. “Contextualización” en *Educación y actualidad brasileña, Siglo XXI*, México-Buenos Aires, 2001.

<sup>15</sup> Vid. Fontan Jubero, P. *Los existencialismos, claves para su comprensión*. Cincel, Madrid, 1985.

dentro del primer grupo podemos incluir un amplísimo elenco de pensadores de distinta índole, época y tradición, los segundos son un reducido grupo de pensadores, principalmente franceses y alemanes, que desarrollaron el grueso de su obra en la primera mitad del siglo XX a partir de la filosofía fenomenológica de Husserl. Es precisamente la presencia de un método, el fenomenológico, lo que singularizaría el existencialismo propiamente dicho respecto de otras corrientes que también han abordado el tema de la existencia humana. Entre los filósofos existencialistas, según el criterio establecido, podemos incluir a Martin Heidegger, Karl Jaspers, Gabriel Marcel y Jean-Paul Sartre.

El existencialismo supone una crítica a la filosofía por el olvido del ser, un intento de volver al ser que la filosofía socrática truncó y que la subjetivación de Kant, su llamado giro copernicano, facilitó. Es, por tanto, un *giro metafísico* que implica poner la existencia en el centro, priorizarla sobre cualquier otro tema filosófico. Del ser humano no importaría tanto el *qué* como el *quien*, una singularización frente a la universalización que implica huir de todo intento de aprehender lo humano por la razón fruto de la lógica hegeliana. “La vida está para ser vivida, no para ser explicada” por lo que la razón está al servicio de la existencia y no a la inversa.

La influencia de esta filosofía supuso, ante todo, una recuperación de la subjetividad: el ser humano no filosofa desde fuera como un mero soporte de la racionalidad objetiva, sino que piensa desde su estar inserto en una realidad, desde una problemática personal y particular. Esto supone, como contrapartida, un repliegue sobre uno mismo que tiene, dependiendo de cada uno de los autores, diferentes modos en que este replegarse se articula.

Para Heidegger la existencia inauténtica es la propia del hombre-masa que se encontraría en estado caído (*Verfallen*). La sociedad tecnológica y de consumo surgirían, para el filósofo alemán, como consecuencia del olvido del ser. Debe, en todo caso, apuntarse la discrepancia existente sobre si considerar existencialista la filosofía de Heidegger. Obviando su relación con el partido nazi y su colaboración y reconocimiento por el régimen, para muchos autores, se considera existencialista a Heidegger en tanto que el conocimiento de su obra está mutilado por el hecho que la tercera parte de *Ser y tiempo*, (*Sein und Zeit*) que haría del conjunto una obra no existencialista, nunca fue publicada.

Para Jaspers, el filósofo quizá más genuinamente existencialista, la libertad implica trascender los límites del *Dasein* y crear un proyecto personalísimo que implique un existir activo y no pasivo. Existe, según Jaspers, en el ser humano una especie de *pecado original* fruto de la tensión entre sus infinitas ansias de libertad y su inevitable anclaje en el *Dasein*. Esta tensión vendría originada por la distinción que realiza entre *Dasein*, lo dado, que entraría dentro del ámbito de lo científico en tanto que aprehensible, y *Existenz*, el proyecto autoelegido, que correspondería al ámbito de la libertad. Desde esta distinción, la comunicación entre dos seres sería posible, pero no traspasaría el plano del *Dasein* puesto que nada de esencial hay de común entre los seres humanos.

En cualquier caso, no puede entenderse el gran éxito que tuvo esta corriente y la forma en que traspasó el mero ámbito de la filosofía para estar presente en todos los ámbitos de la cultura si no tenemos en consideración el clima de desolación tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. A la huella dejada por el horror del fascismo y el genocidio nazi, se le sumaba la deshumanización de los dos bloques vencedores de la contienda con, por un lado, la deriva totalitaria del comunismo prosoviético y por otra, la alienación capitalista. Esto encaja perfectamente con la calificación que del existencialismo se hizo como “filosofía de la crisis” y, como veremos a continuación, para algunos estudiosos del fenómeno, la crisis de la postguerra mundial puede que fuera sólo la manifestación de una crisis mucho más profunda.

El racionalismo llegó a su máxima expresión en el siglo XIX con la filosofía de Hegel y su postulado de que “todo lo racional es real y todo lo real es racional” eso supuso también el inicio de un proceso de ruptura con toda la tradición occidental que, desde Platón hasta Hegel pasando por Descartes, había entronizado la razón sobre todos los aspectos de lo humano. Junto a la priorización de la existencia sobre la esencia ya mencionada, nos encontramos, por un lado, con la filosofía de Marx que supedita la teoría a la praxis, y, por otro, con Nietzsche que destaca la vida sobre la razón. Es precisamente Nietzsche quien intuyó que la muerte de Dios, esto es, la negación filosófica de la existencia de Dios, es, en realidad, la expresión de una crisis mucho más profunda que socava los cimientos sobre los que la moralidad occidental estaba construida.

En este sentido, el ensayo de interpretación del existencialismo de Norberto Bobbio<sup>16</sup> continúa abundando en calificarlo como una filosofía de la crisis que nacería,

---

<sup>16</sup> Bobbio, N. *Existencialismo, ensayo de interpretación*. FCE, México.1949.

más que de una idea crítica, de un clima. Compartiría con el romanticismo su antirracionalismo pero siendo, sin embargo, un *descendiente degenerado* en la medida en que sería un romanticismo que ha perdido su propia potencia. Y es en este *reverdecer tardío del mito romántico del héroe*, donde encontraría el existencialismo el fundamento de su desconexión con la sociedad, su amor por lo excepcional frente a la cotidianidad, considerada como *caída* por Jaspers y Heidegger.

Este cortar los hilos con el mundo para replegarse sobre sí mismo no sería, como en el caso de los antiguos místicos y ascetas, un modo de tratar de trascender lo humano, sino, más bien al contrario, un mero cargar con lo humano. En esto nos encontraríamos la base de todo decadentismo, un decadentismo que es incapaz de acción en el mundo. Y es que, como apunta Bobbio, “toda cultura decadente desemboca en el esoterismo”<sup>17</sup>.

En el caso del existencialismo, ese paso del decadentismo al esoterismo se daría, como evidencia particularmente el caso de Jaspers, por la visión de la naturaleza como símbolo, es decir, como lenguaje cifrado que, a la metafísica, en tanto que grado más alto de la investigación filosófica, le correspondería descifrar. Esta visión de la realidad como sistema cifrado hace que “el hombre en formas variadas y a través de las más diversas experiencias, desengañado, o acaso sin verdadera experiencia, del ser sensible y del comprender racional, trata de conquistar una segunda visión, a la vez más aguda y más despreocupada, tanto más seguro de estar en la verdad cuanto más alucinada y fantástica es, conjurando, como una magia nueva, tras la realidad otra realidad (...) de la cual la realidad, nuestra realidad, no es sino el signo que hay que interpretar”<sup>18</sup>

El segundo de los grandes peligros del existencialismo, y otro síntoma de su decadentismo, sería su amoralidad: la imposibilidad de fundamentar un sistema ético sobre la nada, su resistencia a tomar cualquier posición o compromiso moral y la forma en que, a su vez, hace de este amoralismo una forma de moralidad pretendidamente nueva y superior. Un ensalzar la pasión pero, no como lucha del romanticismo contra la moral tradicional que reivindicaba la pasión contra la uniformidad o contra las vacuas listas de vicios y virtudes propias de la moral tradicional, sino como un mero oponer la pasión como la individualización de *yo* como fin último y superior.

---

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid.

Desde este punto de vista, no es casual que hayamos omitido, de los cuatro autores enumerados antes como existencialistas, a Gabriel Marcel y a Jean-Paul Sartre. La filosofía de estos dos autores sí que parece evitar los peligros antes citados. El primer caso porque es un existencialismo abierto a la trascendencia y, en el segundo, porque evoluciona hacia una síntesis entre existencialismo y marxismo. En ambos casos la existencia está orientada hacia un sentido que les dota de contenido moral y de la realidad. La obra de estos dos autores merece, por tanto, una atención diferenciada especialmente por los puntos de convergencia, e incluso influencia directa, con la obra y visión filosófica de Freire. Analizaremos primero a Marcel que, como dijimos, tuvo un protagonismo fundamental en la formación filosófica de Freire —aunque éste posteriormente evolucionó hacia otro pensamiento— y analizaremos en un epígrafe aparte a Sartre, pues su evolución tiene, en muchos aspectos, similitudes con la de Freire.

La formación de Gabriel Marcel fue eminentemente idealista si bien, siguiendo la estela de Kierkegaard, incluso antes de, según él, conocerlo, reconoció las insuficiencias del idealismo y su noción de la existencia como algo dado y concluso.

La existencia como algo constitutivamente inconcluso e inaprehensible implica, para Marcel, un doble rechazo: por una parte, el rechazo del *cogito* cartesiano en tanto que otorga primacía al *conocer* sobre el *ser* y, por otro, rechazo del positivismo que agota el conocimiento en lo fáctico, en lo puramente cuantificable, por ser un pensamiento reificador de la realidad y marchitante del misterio del mundo, en la línea del desencantamiento del mundo weberiano. Existir, para Marcel, es eminentemente *presencia*, siendo la idea de *encarnación* el dato central de la metafísica. En la encarnación no puede haber dialéctica porque es la condición previa de la dialéctica, encarnación es subjetividad ontológica.

Mediante la concepción antropológica de la persona como *yo encarnado*, Marcel trata de superar el dualismo cartesiano de la *res cogitans* y la *res extensa*. Por otro lado, para salvar el absoluto subjetivismo, plantea la existencia como coexistencia, del *yo pienso* pasa al *nosotros somos*. Pese a que la influencia de la filosofía dialógica es palpable en esta idea, Marcel, que, en muchos aspectos, se encuentra casi dentro del personalismo comunitario, no contempla el elemento relacional como algo esencial en la personal. Es esta la razón, como veremos, que se considere como un filósofo puramente existencialista y no dentro de la corriente personalista.

Marcel, sin embargo, rechazó abiertamente ser catalogado como existencialista precisamente por su carácter negador de la idea de intersubjetividad y fue crítico con el primer Sartre que postulaba que “el infierno son los otros”. Además, la pretensión de los filósofos existencialistas de construir una ontologización de la existencia chocaba frontalmente con su visión de la existencia como algo eminentemente inaprehensible.

*Le Monde cassé* es el título de una obra de teatro que escribió en 1933 en la que su protagonista expresa precisamente esta idea, la de que el mundo es una especie de mecanismo estropeado, que no funciona. Una idea que estaría en el origen de su conversión al existencialismo tras su experiencia como sanitario en la Primera Guerra Mundial y su contacto con la forma en que la burocracia despersonalizaba a los soldados muertos en las contienda. Esa búsqueda de otro mundo culminó con una segunda conversión, al catolicismo a la edad de cuarenta años, algo que él vivió, no como una ruptura, sino como una evolución lógica de su filosofía, influenciada desde su origen por Bergson y concebida como ascesis, como un *marcharse* consistente en *remontarse de la vida al pensamiento* para posteriormente *descender del pensamiento a la vida* para así *tratar de iluminarla*<sup>19</sup>

Esta visión negativa del mundo en su filosofía es coherente con su rechazo al pensar problematizador que, dentro de su sistema, sólo sería aplicable a un conocimiento objetivo, mientras que existen unas cuestiones que él llamaba transobjetivas, como la muerte o el amor, a las que aplicarles esos conocimientos supondría degradarlas puesto que entrarían dentro del ámbito del misterio, el verdadero ámbito del saber filosófico. Una de las mayores críticas que ha recibido la filosofía de Marcel es precisamente por la ubicación de lo filosófico en el ámbito del misterio, puesto que, para sus críticos, si estos aspectos *no objetivables* no pueden ser pensados, dejan de estar en el ámbito de la filosofía para pasar al de la religión.

Marcel se defiende de esta idea acuñando el término *reflexión segunda*: junto a la reflexión primera, la consistente en separar del ámbito de lo problematizador las cuestiones transobjetivas, hay una reflexión explícita de estas cuestiones que, si bien abiertas a la revelación, no están desprovistas del componente racional, una reflexión que es, eminentemente, dialéctica negativa. Esta segunda reflexión sería para Marcel, la verdadera filosofía.

---

<sup>19</sup> *El misterio del ser*, pág 40. cit. Feliciano Blazquez Carmona. *Marcel (1889-1973)* Ediciones del Orto, Madrid, 1995.

Aunque próximo al personalismo e indudablemente influido por la filosofía de Martin Buber, no podemos considerar a Marcel dentro del personalismo puesto que es la mera encarnación, sin incluir el elemento relacional, el hecho constitutivo de la persona quedando como veremos dentro de una visión individualista, por más que proyectada a los otros, pero no deja de ser, tal y como queda formulada una proyección unidireccional siendo la relación con la divinidad. y no con el otro, el elemento capaz de transformar al ser humano. Vemos por tanto en Marcel un existencialismo en el que, contrariamente a Sartre, la superación del solipsismo no se produce mediante un movimiento hacia lo real sino hacia la especulación metafísica como modo de trascender dicha realidad, idea que tempranamente queda superada en Freire.

Sin embargo, hemos de hacer un inciso para afirmar que hay un concepto marceliano que permanece y está presente toda la obra de Freire, dicho concepto es el de *esperanza*. La primera aproximación a la idea de esperanza en Marcel es de corte negativo, oponiéndola a deseo, que tendría un componente codicioso, de búsqueda individual del interés, y, al mismo tiempo, oponiéndola a optimismo que sería un cálculo externo de probabilidades de que algo bueno ocurra. La esperanza, contrariamente al deseo, tiene una dimensión espiritual y, contrariamente al optimismo, supone una implicación activa del sujeto. Esperar es, esencialmente, caminar por la vida con la íntima certeza de que, por muy intolerable que sea la situación en la que me encuentre, ésta no puede ser definitiva. La esperanza es, así, la causa del movimiento del pensar al compromiso activo, supone una asunción responsable de la situación personal e histórica. Este ir de la conciencia a la acción es la clave esencial de la obra de Freire. Al final de su carrera, cuando la influencia de Marcel ya era menor que la de otros pensadores y el existencialismo había sido claramente superado como postura filosófica, Freire tituló su personal revisitación de la *Pedagogía del oprimido* como *Pedagogía de la esperanza* y, en ella, describe la desesperanza como “esperanza que, perdiendo su dirección, se convierte en distorsión de la necesidad ontológica”<sup>20</sup> Siendo la esperanza y la desesperanza las dos posiciones para las que el ser humano encuentra razones ante una situación límite.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 24.

<sup>21</sup> *Ibid.* pág 25.

Recapitulando, frente a ese desprecio de lo social del existencialismo, frente a la huida evasiva de la realidad<sup>22</sup> y a ubicar el encuentro con uno mismo como acontecimiento que trasciende lo histórico, se contraponen la filosofía dialógica buberiana, donde la relación con el otro aparece como elemento constitutivo del ser.<sup>23</sup> Esa relación esencial es considerada el punto fundante de la existencia: “Im Anfang ist die Beziehung”<sup>24</sup> escribe Buber parafraseando el inicio del texto bíblico y desprovoyéndolo de todo nihilismo.

Buber queda, por tanto, en este punto, contrapuesto a pensadores como Kierkegaard, Jaspers o Heidegger que abogarían, cada uno a su forma, por rechazar el valor de la sociedad como espacio de encuentro donde el yo entra en contacto con el tú.<sup>25</sup> Ese encuentro, dentro del existencialismo tendría lugar más allá, mediante la superación del hombre común (Kierkegaard), en la búsqueda de lo singular (Jaspers), en la autenticidad del que se escapa de la muchedumbre (Heidegger)<sup>26</sup>

Freire formula su tesis sobre la otredad llevando esta filosofía un paso más allá de lo que la llevó el propio Martin Buber. Esa relación esencial considerada por Buber el punto fundante de la existencia, se produce para Freire mediatizada por el mundo, incorporando, de esta forma, *el Mundo* a aquello constituyente de lo humano.

Este postulado freireano tiene una doble implicación: por un lado, como ya hemos señalado, lleva la filosofía dialógica un paso más allá, por otro lado, es el motivo que le llevará a desmarcarse de las *filosofías de la existencia*<sup>27</sup> al señalar, en lugar de la existencia, la coexistencia -el *Mitsein* Heideggeriano- como categoría ontológica<sup>28</sup> definiendo a los seres humanos como *comunicación en sí*<sup>29</sup> oponiendo, de este modo, dialogicidad al solipsismo.

Es, de este modo, como se fundamenta la idea freireana de que el ser humano es histórico y no metafísico<sup>30</sup> y que cualquier tentación hacia lo metafísico supondría

---

<sup>22</sup> Cfr. Alemán, M. op. cit p.181.

<sup>23</sup> Tanto en el planteamiento de la problemática aquí descrita dentro de los estudios freireanos como en la oposición del pensamiento de Buber con el de los filósofos existencialistas, me he basado en la obra de Manuel Alemán

<sup>24</sup> “En el principio fue la relación” en *Ich und du* p.22 cit. Alemán M. p.178 op. cit.

<sup>25</sup> Ibid. pág.184

<sup>26</sup> Ibid. pág. 183

<sup>27</sup> Ibid. pág 180.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Pedagogía del oprimido, pág. 156.

<sup>30</sup> Alemán, op. cit. pág. 180

aislamiento<sup>31</sup> y una intención de huida evasiva de la realidad que supondría un ir contra su propia humanidad<sup>32</sup>.

Hay, sin embargo, un aspecto esencial en el existencialismo que encajaría a la perfección y que, de hecho, está implícito en la obra de Freire: La dicotomía entre existencia auténtica y existencia inauténtica. Veremos, sin embargo, que la forma en esta distinción queda articulada en la reflexión de Freire está tan influida por el marxismo que parece, más bien, una inversión de estos conceptos respecto a lo que postula el existencialismo clásico, lo que le hace estar más cerca del Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* pero superando, en todo caso, su noción de libertad como absoluto al incorporar categorías del psicoanálisis por la influencia de Erich Fromm.

Hay también, en la *Pedagogía del Oprimido*, una referencia directa a Jaspers y su noción de escisión al hablar de la conciencia como conciencia intencionada del ser mismo y su necesidad de ser siempre *conciencia de*. La escisión sería la capacidad de la conciencia para tenerse a sí misma como objeto.<sup>33</sup> También asume Freire el concepto jasperiano de *situación límite* pero dotándole, en este caso, de un sentido completamente diferente, el que le da, en concreto, el pensador brasileño Vieira Pinto<sup>34</sup> como situaciones, más que generadoras de un clima de desesperanza, desafiantes. Son “dimensiones concretas e históricas de una realidad determinada”<sup>35</sup> sobre las que van dirigidas las acciones humanas -actos límites- para su negación y superación, superación que, y esta es la verdadera ruptura con el solipsismo existencialista.

Las características principales de lo que, para Freire, sería una existencia auténtica parten de la capacidad de decir el mundo y, así, transformarlo. Vemos que esta correlación entre *logos* y *praxis* transformadora es, en sí misma, la dinámica de la existencia en tanto que cada pronunciamiento, cada decir el mundo, retorna problematizado al pronunciante. El diálogo con el otro, y esto es un paso más allá de lo dicho por Buber, se realiza mediatizado por el mundo y la palabra tiene valor sólo si está acompañada de esa *praxis*, siendo, de esa forma, no discusión guerrera, sino un acto creador. La unión entre reflexión y *praxis* como dos aspectos inseparables de las dinámicas liberadoras atraviesa, como

---

<sup>31</sup> Ibid. pág.181

<sup>32</sup> Ibídem.

<sup>33</sup> *Pedagogía del Oprimido*, pág. 84.

<sup>34</sup> Alvaro Vieira Pinto (1909-1987. Rio de Janeiro)

<sup>35</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 113.

veremos, en su totalidad la obra de Freire “No hay palabra verdadera que no sea una unión inquebrantable entre acción y reflexión.”<sup>36</sup>

Respecto al existencialismo, nos encontramos, en definitiva, con una corriente de pensamiento cuyo declive tendría que ver tanto con las contradicciones internas<sup>37</sup> como con cierto trasfondo decadentista que, como apuntó Jean Lacroix, no fue más que la “construcción ideológica de una burguesía decadente”.<sup>38</sup> Junto a ello hay que destacar el hecho de que se viera atrapada por las corrientes emergentes de su tiempo, el neopositivismo lógico, el marxismo y la neoescolástica. Queda sin embargo vigente como actitud vital.

No podemos sin embargo dejar de destacar el influjo positivo que el existencialismo tuvo para redescubrir la subjetividad y darle al existir categoría ontológica. A pesar de todo el análisis crítico y asumiendo que su estancamiento a nivel filosófico no impidió que su decadentismo quedara patente en la cultura, hay que reconocer que rescató el tema del ser que gracias a esta corriente fue uno de los puntos centrales del pensamiento del siglo XX.

#### *Jean-Paul Sartre*

A pesar de provenir Freire, como Gabriel Marcel, del pensamiento cristiano, su evolución desde su primer libro, *Educación y actualidad brasileña*, hasta *Pedagogía del oprimido*, tiene más similitudes con la de Sartre que con la de Marcel: a medida que Freire interacciona con la realidad que le envuelve, va asumiendo los postulados del marxismo, sigue un camino similar al que Sartre vivió unos años antes.

En el caso de Sartre fue el compromiso de lucha contra el fascismo en la guerra, en el de Freire el mundo post-colonial —ese llamado, durante la Guerra Fría, *tercer mundo*— de los países en vías de desarrollo, pero en ambos casos hubo una apertura al marxismo para tratar de entender el contexto social y cultural en el que estaban inmersos y ambos lo hicieron desde una postura o actitud de tipo existencialista, cristiano en el caso de Freire y no teísta en el caso de Sartre. En ambos casos, sin embargo, existía la conciencia de que si bien su *existencialismo* era una herramienta de comprensión que quedaba superada por la realidad que trataban de aprehender, era el punto de partida desde

---

<sup>36</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 97

<sup>37</sup> Garaduy, *Perspectivas del hombre*, Platino, Buenos Aires, 1964. p.131. cit en Fontan Jubero, P. op. cit.

<sup>38</sup> Lacroix. Jean, op. cit., pág.43.

el que habían construido su compromiso y subjetividad, conceptos ambos rechazados por el marxismo oficial de su época por considerarlos idealistas y desde los que, además, en el caso de Sartre con una intencionalidad directa, en el de Freire de forma implícita, sirvieron para superar el callejón sin salida mecanicista y antihumanista del marxismo de la época. El marxismo fue, para ambos, más que una evolución, una herramienta filosófica que les permitió enriquecer su visión inicial al tiempo que otorgaba a dicha filosofía una visión humanista necesaria que en su momento tuvo pero que acabó por perder.

Aunque, como hemos visto, de generaciones diferentes, lo cierto es que entre la *Crítica de la razón dialéctica* y la *Pedagogía del oprimido*, solo restan cuatro años de diferencia si bien las citas a Sartre en la obra de Freire están referidas, principalmente a *El hombre y las cosas*<sup>39</sup>, es evidente la influencia del Sartre de la *crítica* en la *Pedagogía del oprimido* de Freire.

En la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre distingue entre dos tipos de existencialismo: el primero, que da por muerto, es el que supone una reacción al marxismo comparable a la reacción al hegelianismo de la filosofía, podemos decir, preexistencialista de Kierkegaard. Aún aquella “protesta idealista contra el idealismo”<sup>40</sup> propiciada por el danés, tenía para Sartre la virtualidad de realizar un progreso respecto a Hegel al afirmar la realidad de lo vivido sobre la racionalidad, pero la filosofía de Jaspers no sería más que reacción regresiva que trata de huir del *movimiento real de la praxis*: un querer salirse de la historia con la vana intención de, aduciendo a una hipotética aristocracia del alma, pretender preservar los privilegios de clase.<sup>41</sup>

El otro existencialismo es el que, para Sartre, se desarrolló al margen del marxismo y no contra él. Este existencialismo, aún de matriz también burguesa, al que él mismo dice pertenecer, buscaba, en los años treinta, una filosofía de la praxis, anhelaba sin saberlo, la idea de clase como es formulada por Karl Marx. Fue la realidad de la guerra la que les hizo abrirse plenamente a dicha idea. Si dicho existencialismo no se ha acabado por disolver en el marxismo ha sido por la parálisis a la que se produjo en el seno de éste al abandonar el campo de la filosofía impelido por las necesidades de la praxis y su intento de construir el socialismo en la URSS, cayendo en lo que él llama *formalismo marxista* que implica, básicamente, una negativa a la diferenciación, no mediante la integración de

---

<sup>39</sup> Jean-Paul Sartre, *Situations I*. Gallimard. Paris, 1947.

<sup>40</sup> Sartre, J. P. *Crítica de la razón dialéctica: precedida de cuestiones de método*. Lamana, M. (trad.) Losada, Buenos Aires, 1963. pág.23.

<sup>41</sup> *Ibid.* pág. 25.

lo diverso, sino mediante su supresión.<sup>42</sup> Sin embargo, esta *violencia idealista*<sup>43</sup> en la que había derivado la praxis comunista no era, en ningún caso, el fin de dicha idea, que estaría para Sartre en fase germinal y que sería insuperable en la medida en que no se han superado las condiciones históricas por ella descritas, sino que dicha corriente, que comparte con el existencialismo la primacía de la existencia sobre la conciencia, debe incorporar el elemento subjetivo que el propio Marx contempló<sup>44</sup>

Contra el peligro que supondría hacer de la dialéctica una “especie de rey celestial”,<sup>45</sup> cayendo así en un nuevo idealismo, el existencialismo tendría la virtualidad de reivindicar la *especificidad del acontecimiento histórico* que no reduzca la realidad a una pura contradicción, sino que genere una dialéctica ágil capaz de reconocer mediaciones allá donde las hay.<sup>46</sup> Ello supone rechazar teorías como la de Plekhanov que postulan la irrelevancia del sujeto en la historia aduciendo que el carácter de personajes como Napoleón hubiera podido alterar coyunturalmente ciertos acontecimientos pero no cambiar la orientación del sentido de la historia. Para Sartre, sin embargo, la vivencia de dichos acontecimientos “coyunturales” como las decisiones sobre iniciar o no una guerra o las que determinan el sentido de una batalla, se traducen en experiencias vitales más o menos traumáticas que inciden sobre la vida y el carácter de millones de seres humanos, por ello, pensar que ello no marca la historia en un sentido o en otro, convierte para Sartre *el marxismo en un inhumanismo*.<sup>47</sup>

El mecanicismo sería una distorsión que ha sido introducida desde fuera a una antropología, la marxista, que tiene en su centro la *insuperable centralidad de la aventura humana*, en esta antropología, que sería la única que, partiendo de la materialidad del ser humano, puede englobarlo en su integridad, se genera una falla que es la tendencia a la objetivación, a tomar al ser humano como objeto y no sujeto de un saber absoluto, cuando, por el contrario, las categorías que utiliza para el análisis (explotación, alienación, fetichización...) tienen una carga existencial de carácter inmediato, cuando la praxis y la

---

<sup>42</sup> Crítica de la razón dialéctica, pág. 51.

<sup>43</sup> Relata Sartre la obsesión de que la realidad se ajustara a la planificación del comité central diciendo que si el subterráneo de Budapest, estando en la cabeza de Rakosi, no podía ser construido por que el subsuelo de dicha ciudad no lo permitía, sería porque, dentro de la lógica en la que degeneró, dicho subsuelo era contrarrevolucionario.

<sup>44</sup> La obra citada es El 18 de Brumario de Luis Bonaparte.

<sup>45</sup> Crítica de la razón dialéctica, pág. 111.

<sup>46</sup> Ibid. pág. 113.

<sup>47</sup> Ibid. pág. 117.

dialéctica, incompatibles en el marxismo la una sin la otra, son lo más opuesto a una visión meramente teorizadora y objetualizadora del saber.<sup>48</sup>

Se pueden fácilmente apreciar similitudes con temas tratados en la *Pedagogía del oprimido* de Freire. En concreto hay tres temas cuyo enfoque y planteamiento concuerda con lo expuesto en dicha obra.

En primer lugar la cuestión de si los seres humanos hacen la historia o la historia les determina, Sartre dice aceptar lo escrito por Engels en una carta a Marx *los hombres hacen la historia por sí mismos en un medio dado que les condiciona*<sup>49</sup>. Veremos que esta posición concuerda a la perfección con lo sostenido por Freire.

En segundo lugar, la idea de ser humano, cuyo rasgo esencial es el de *superación de una situación*, lo pone, como hemos visto con una concepción de *situación límite* más cercana a la de Vieira Pinto y Freire que a la de Jaspers.<sup>50</sup>

La problemática epistemológica de la praxis como proyección también se encuentra en Sartre, algo también presente en la teoría crítica y que constituye la base de la pedagogía crítica, eso implica y tiene relevancia con la teoría sartriana en tanto que el conocimiento es un momento de la praxis pero que nunca tiene la categoría de saber absoluto.<sup>51</sup>

Las coincidencias con Sartre son evidentes y la evolución de ambos sigue, como hemos visto, un camino lleno de similitudes, la visión antropológica de Freire, sin embargo, acaba por superar el existencialismo y evoluciona hacia una visión enormemente influenciada por el psicoanálisis de corte humanista de Erich Fromm y de otros pensadores de la teoría crítica como Herbert Marcuse. Lo cierto es que la visión sartriana de libertad y ausencia de naturaleza humana y la negación del determinismo, imposibilita y choca de pleno con el intento freireano de establecer una pedagogía liberadora que tenga como base el oprimido. En la propia pedagogía del oprimido abundan —de hecho es la obra más citada— numerosas referencias a la obra de Erich Fromm, publicada unos años antes, *El corazón del hombre*. Analizaremos a continuación

---

<sup>48</sup> Ibid. pág.151.

<sup>49</sup> Ibid. pág. 81.

<sup>50</sup> Ibid. pág. 86.

<sup>51</sup> Ibid. pág. 87.

la visión antropológica de Erich Fromm tomando como referencia principal dicha obra, así como su influencia y recepción en la pedagogía de Freire.

### **3. La escuela psicoanalítica. El humanismo de Erich Fromm**

El propio Fromm comienza la obra realizando una crítica expresa al existencialismo en general y a Sartre en particular, incidiendo en la idea de que las filosofías de la existencia no son más que una muestra del decadentismo burgués sin realizar, en este caso, ninguna excepción con Sartre pues, aunque como hemos visto con su adscripción al marxismo pretendía superar el solipsismo en que otras filosofías existencialistas habían caído, su sistema es calificado por Erich Fromm como engañoso. Las razones de ellos serían, para el psicoanalista alemán, su negación de la naturaleza humana y su abstracción de libertad lo que, al negar cualquier objetivismo en la naturaleza humana, imposibilita fundar una ética basada en unos valores válidos para todos los seres humanos, algo que, en opinión de Fromm constituiría uno de los mayores logros del humanismo tanto teísta como de corte ateo.

Es la teoría freudiana la que constituiría para Fromm el substrato objetivo y común a todos los seres humanos sobre el que fundar una ética de valores universalizables al tiempo que, desde una perspectiva humanista, corrige tendencias mecanicistas que se dan en dicha teoría.

La cuestión sobre el determinismo y la libertad del ser humano es de una gran relevancia para el tema que nos ocupa pues, en función del margen de libertad incondicionada de los seres humanos o, por el contrario, de condicionamiento absoluto que admitamos como inherentes al ser humano, dependerá el alcance de lo que entendamos por opresión y, sucesivamente, el espacio posible de liberación que pueda llegar a alcanzarse.<sup>52</sup>

Para Fromm la pregunta previa para dilucidar esta cuestión es la de la existencia de la naturaleza humana, frente a posturas negadoras de la naturaleza humana como la de Sartre anteriormente referida, y que para Fromm es la base sobre las que se sustenta el relativismo antropológico, el psicoanálisis sí que admite la existencia de una naturaleza humana. Algo que, por su parte, no puede ser definido como una cualidad a la forma de

---

<sup>52</sup> La parte VI del *corazón del hombre*, es la que dedica Erich Fromm a abordar esta cuestión.

Aristóteles (animal político) Nietzsche (animal que hace promesas) o Marx (animal que trabaja) sino que debe referirse a algo que constituya su esencia y dicha esencia es, para el psicoanálisis, una contradicción<sup>53</sup>. Contradicción que vendría dada por el conflicto entre, por un lado, estar atrapado en la naturaleza y, por otro, tener pensamientos libres con capacidad de trascenderla. Algo no diferente, en esencia, del dualismo, sea el clásico, sea el cartesiano. Ir más allá en la definición de naturaleza humana es asumir que esta división supone un conflicto, el gran conflicto, cabría decir, y que la esencia del ser humano radica en la necesidad de dar una respuesta a dicho conflicto, respuesta que no ha de ser meramente teórica dado que implica a todo su ser.

Dos han sido las grandes respuestas que desde el comienzo de su historia han tratado de superar dicha ruptura.

La primera sería la de tipo regresivo, es aquella que, queriendo volver a la naturaleza animal, trata de deshacerse de todo aquello que le hace humano y que le supone una carga. Esta sería la propia de las religiones arcaicas.

La segunda postura, la progresiva, fue, para Fromm, resultado de un giro en la historia humana que comenzó a gestarse hacia el 1500 a.C y que irrumpió en todas las culturas hacia el 600-500 a.C con Lao-Tse en China, Buda en la India, los profetas en Israel y los filósofos en Grecia. Esta tendencia, contrariamente a la anterior, busca la armonía mediante el pleno desarrollo de las fuerzas humanas por lo que, al ubicar las metas humanas en el futuro y no en la vuelta a un estado anterior, suponen un cambio de perspectiva en la conciencia y en la visión de la historia.

Aunque cada una de estas doctrinas estaba determinada por *los modos de pensamiento* y las estructuras socioeconómicas de cada una de ellas, en todas ellas surge la idea de que el ser humano tiene dos alternativas, la capacidad de decidir entre retroceder o avanzar, esto es, libertad de elección entre la bendición o la maldición, la luz o las tinieblas y que también estaría detrás de la alternativa enunciada por Rosa Luxemburgo entre *Socialismo o barbarie*.

El hecho que cada cultura se caracterice por una de las dos tendencias así descritas también sirve para, en cada una de ellas, distinguir entre el individuo sano y el patológico. Así, un ser humano que actuara conforme a los modos arcaicos que tomaban como

---

<sup>53</sup> Freud, Sigmund. El malestar en la cultura, Akal, Madrid, 2017.

referencia a los animales, sería considerado en nuestra cultura como un psicópata, de hecho, las tres tendencias regresivas principales del psicoanálisis —necrofilia, narcisismo e incesto— tendrían, según Fromm, su origen en las trazas de dichas culturas arcaicas presentes aún en la consciencia. Aún más, muchas de dichas tendencias pueden pasar inadvertidas y no verse como patológicas porque han asumido el marco simbólico de una cultura consolidada de tipo progresiva, pero la tendencia o la actitud de ese individuo en concreto es, en realidad, de tipo regresiva. Así el cristianismo o la Ilustración pueden servir como un andamiaje hueco que muestre apariencia de *sujeto sano* pero que, en realidad, oculta tendencias regresivas.

Tras exponer la posición del psicoanálisis sobre la naturaleza humana, Fromm retoma la cuestión de la libertad humana considerando, por un lado, tremendamente injustas y despiadadas las teorías que, desde el idealismo, el moralismo religioso o el existencialismo, responsabilizan a cada ser humano por entero de sus actos, algo que considera superado y que, tanto el psicoanálisis como el marxismo han probado su falsedad, puesto que, en ambos casos, queda demostrado que los individuos, en muchas ocasiones son víctimas de unas fuerzas, psicológicas en el primero, socioeconómicas en el segundo, que actúan con un poder que sobrepasa su propia voluntad y a las que quedan irremediabilmente sujetos.

Pero, y en este punto también coinciden el psicoanálisis y el marxismo, ello no implica un determinismo que suponga que no hay posibilidad de librarse de dichas fuerzas y, en ambos casos, la liberación pasa por el conocimiento de cómo éstas operan en la persona —en Freud, el conocimiento de inconsciente; en Marx, el conocimiento de las fuerzas socioeconómicas— algo que, según Fromm, ya estaba presente en Spinoza cuando sólo consideraba un acto como libre en la medida que estaba enteramente guiado por la razón y exento de pasiones.

La posición respecto a la libertad es que se puede ganar y, en cada decisión, cada ser humano transforma su realidad a mejor o a peor, lo que supondrá un nuevo escenario donde las circunstancias sean más propicias o más adversas.

Pero, ¿qué es lo que, para Fromm, determina una decisión propicia de otra que no lo es? En este punto la explicación entra en el campo de la psicología y constituye el cuerpo esencial de la obra analizada. Trataremos de explicar:

Todo ser humano sano está guiado por fuerzas contradictorias de una naturaleza doble que influyen en sus decisiones: unas les impulsan hacia el crecimiento y las otras hacia la decadencia. Estas fuerzas contradictorias se refieren a tres aspectos de la psique, constituyendo tres pares cuya combinación estaría detrás de las decisiones humanas: la primera sería la díada necrofilia-biofilia, la segunda, el narcisismo-amor al otro (al no-yo) y la tercera, la fijación por la madre-independencia. Las primeras de cada par serían fuerzas regresivas que, si imperan en las decisiones, generarán un síndrome de decadencia que, a su vez, alimenta dicha regresión, mientras que las segundas serían fuerzas de progresión que alimentarían el crecimiento.

Esta dualidad de fuerzas explicaría, para Fromm, la esencia del mal y respondería a la pregunta de si el ser humano es bueno o malo por naturaleza, en una época en que la creencia en la bondad intrínseca de los seres humanos propugnada por los movimientos emancipadores atravesaba una crisis profunda por la cruda realidad de la guerra y el holocausto nazi.

De este modo, le dedica Fromm la mayor parte de la obra a analizar los tres aspectos regresivos de las tendencias arriba descritas. La necrofilia, puesto que es a la que Freire más referencia hace en su obra y es asumida la visión de Fromm casi por entero y, siendo un aspecto fundamental en la teoría de Freire, será tratada en último lugar y con mayor detenimiento. El narcisismo y el complejo de Edipo, si bien su referencia en Freire es escasa, tendente a nula en el segundo caso, consideramos sin embargo necesario hacer algunos apuntes, ya que son parte de la misma dinámica dentro del sistema de la psicología de Erich Fromm.

El narcisismo<sup>54</sup> es la tendencia a no reconocer ninguna realidad digna de valor fuera de uno mismo, la incapacidad de amar algo externo y la indiferencia absoluta hacia los demás. El feto, en tanto que no conoce la realidad externa, sería el momento humano de narcisismo absoluto y, tras el nacimiento, el niño/a, que todavía no tiene conocimiento del mundo exterior, va descubriéndolo como algo distinto a él/ella, como un no-yo a base de ataques externos a su narcisismo. El individuo psicótico se asemejaría, en este sentido, al recién nacido pero con la diferencia que, mientras a éste, el mundo aún no se le ha manifestado, para aquel, el mundo ha dejado de ser. El *Calígula* de Camus sería, para Fromm, el modelo de narcisismo patológico.

---

<sup>54</sup> Parte IV de la obra de Fromm

El complejo de Edipo<sup>55</sup> sería la tercera de las tendencias decadentes. Para Freud, la no superación, al madurar, del vínculo de adhesión inherente del niño/a con la madre puede generar problemas en la formación de un carácter no dependiente.

La cuestión de la *necrofilia*<sup>56</sup> es esencial para Fromm hasta el punto que constituye la primera, básica y más importante distinción moral, la que hay entre aquellos que aman la vida y los que, por el contrario, aman la muerte. Aunque hay situaciones excepcionales en que solo opera una fuerza —en un extremo estaría el demente que carece de instinto de amor a la vida y, en el otro, la excelencia moral de personas que han desterrado todo impulso destructor— en la mayoría de los seres humanos operan ambas fuerzas como una suerte de contradicción interna. Sería la más fuerte de las dos, en las dinámicas antes analizadas, la que sería determinante en la distinción moral entre personas necrófilas y biófilas.

Narra Fromm el conocido suceso acaecido en la Universidad de Salamanca entre Miguel de Unamuno y el general Millán Astray, al comienzo de la Guerra Civil Española y el modo en que la descripción que el filósofo vasco realiza del legionario golpista y su grito de “Viva la muerte” concuerda con la visión frommiana de individuo que detesta la vida y se aferra a la muerte.<sup>57</sup> Nada caracterizaría, según Fromm, más a un necrófilo que su amor por la fuerza destructora. Para él hay dos tipos de personas, las que tienen capacidad de matar (aun simbólicamente) y las que no. Sentirá fascinación por las primeras y desprecio por las segundas. De este modo, muestra una actitud de sadismo hacia la vida sintiendo amor hacia todo lo que no crece. El necrófilo ama el control y la vida es incontrolable por naturaleza. Su afán por controlarlo todo hará que se muestre destructivo hacia toda manifestación de vida.

Contrariamente a la necrofilia, Fromm reivindica la ética biófila ejemplificada en la idea spinoziana del *pervivir* como cualidad inherente de todas las cosas. Dicha ética

---

<sup>55</sup> Parte V de *el corazón del hombre*

<sup>56</sup> Parte III de *el corazón del hombre*

<sup>57</sup> Según se indica en la propia obra de Erich Fromm, la intervención de Unamuno fue “...ahora acabo de escuchar el necrófilo e insensato grito “Viva la muerte”. Y yo (...) he de decirlos, como experto en la materia, que esta ridícula paradoja me parece repelente. El general Millán Astray es un inválido. No es preciso que digamos esto en un tono más bajo. Es un inválido de guerra. También lo fue Cervantes (...) Me atormenta pensar que el general Millán Astray pudiera dictar las normas de la psicología de la masa. Un mutilado que carezca de la grandeza espiritual de Cervantes, es de esperar que encuentre un tremendo alivio viendo cómo se multiplican los mutilados a su alrededor”

tendría *su propio principio del bien y el mal* siendo, en resumen, bueno todo lo que sirve y fortifica la vida y malo aquello que la ahoga y la parte en trozos.

Las condiciones sociales pueden ser determinantes para que la ética biófila pueda desarrollarse y el primer y más importante condicionante es la libertad, entendida como una posibilidad de proyección creativa sin límites ni trabas. Este entorno de libertad no puede darse si no existe abundancia, entendida como ausencia de escasez, tanto física como psicológica, ya que la falta de condiciones y recursos para vivir sin preocupaciones atrofia la vida y el instinto vital. Por ello, unas condiciones sociales donde existe la explotación de unos seres humanos por otros y donde la persona deja de ser un fin en sí mismo para considerarse un medio, disparan inevitablemente las tendencias necrófilas.

En el desarrollo de esta idea por Fromm se observan, de forma explícita, referencias y similitudes con la noción marxista de alienación y es, en este punto, donde Fromm aproxima de forma más clara y con mayor intensidad ambas doctrinas. La idea de que muchas patologías van asociadas a situaciones de injusticia es de gran importancia y volveremos sobre ella más adelante.

Es en el análisis de las sociedades industriales modernas realizada a continuación donde esta combinación de psicoanálisis y marxismo se hace más fructífera. Es una realidad que Marx no conoció y que parecía que la situación de alienación descrita un siglo antes por el pensador de Treveris había quedado superada por el estado de bienestar, el análisis frommiano corrobora que la alienación, si bien se ha hecho más difícil de percibir, todavía estaba presente.

La razón de que dicha alienación no sea percibida es porque, aparentemente, las personas que participan de dichas sociedades están bien cuidadas y alimentadas pero no por ello dejan de ser consideradas cosas, instrumentos o medios para un fin que les es, en última instancia, ajeno a su ser personal. *También las cosas pueden ser bien tratadas*<sup>58</sup> asevera Fromm. Los fines de dichas sociedades no serán, en ningún caso, las personas, sino las grandes estadísticas, las cifras macroeconómicas o el *buen funcionamiento de la economía*. Por este motivo, no se duda en manipular el gusto y los deseos de las personas con tales fines. El ser humano de dichas sociedades es, en tanto que cosa, *Homo*

---

<sup>58</sup> Fromm, E. *El corazón del hombre, su potencia para bien y para el mal*. Torner, F. (trad) FCE, México, 1966. pág. 61.

*mechanicus*, hombre artefacto resultante de la amalgama de los aspectos de su ser útiles para el sistema: hombre organización, hombre autómatas y *homo consumens*.

El *homo mechanicus*, en tanto que expresión de lo inerte y negación de lo vivo, es la expresión del individuo profundamente necrófilo. Necrofilia que se manifiesta en su atracción hacia lo mecánico y su predisposición a despreciar lo vivo. Dicha atracción puede llevar a la sublimación del instinto sexual: el amor, más que el gusto, hacia los coches sería, para Fromm, un ejemplo y manifestación de este hecho.

La necrofilia sería por tanto un rasgo característico de las sociedades industriales cuya manifestación más explícita fue Marinetti y su *manifiesto futurista* de 1909, donde su pasión por el rugido de los automóviles era visto como la expresión de la mayor de las bellezas. El hecho que fuera uno de los mayores ideólogos del fascismo en Italia es la muestra de todo lo que aquí se está exponiendo. El contrapunto a Marinetti sería, para Fromm, la poesía vitalista de Walt Whitman.

De la obra de Fromm son, las tendencias necrófilas, las más utilizadas por Freire para explicar, principalmente el carácter del opresor en la *Pedagogía del oprimido*. Pasemos a analizar cuál es el tratamiento que le da Freire a la necrofilia.

Para Freire la conciencia opresora es una conciencia esencialmente necrófila<sup>59</sup>, el opresor necesita oprimir para estar en contacto con la realidad, es su forma de vencer la separatividad respecto de la realidad. Con el fin de controlarlo mejor, el opresor convierte en inerte todo lo que le rodea, la tierra, las personas, los animales y las plantas, el tiempo... para así poder hacerlos objeto de su dominio. Un control que estaría, a su vez, asociado con una tendencia sádica<sup>60</sup>. El sádico, de lo primero que priva a sus víctimas es de su libertad, condición, como hemos visto, indispensable para que el amor a la vida pueda realizarse. Su obsesión por poseer, esa glorificación del derecho de propiedad por encima de todo, sería también una manifestación de tendencias necrófilas. El necrófilo solo puede realizarse en un objeto si lo posee.<sup>61</sup>

Así como la opresión, el carácter opresor, es esencialmente necrófilo, también en el sujeto que padece la opresión emergen tendencias necrófilas. Freire hace referencia a

---

<sup>59</sup> Pedagogía del oprimido, pág. 55.

<sup>60</sup> Ibid. pág. 56.

<sup>61</sup> Pedagogía del Oprimido, pág. 80

la dependencia del campesino como una manifestación de dicha tendencia<sup>62</sup> y, como hemos visto, Fromm dedica parte de su obra a examinar, desde una perspectiva psicoanalítica, la degradación de las personas explotadas coincidiendo, en lo esencial, con la visión marxista. Desde esta perspectiva, la lucha contra la opresión, el proceso de liberación del oprimido, pasa, inexorablemente, por un cambio de tendencia desde el síndrome de decadencia regresivo que implica el amor a la muerte hacia el crecimiento progresivo marcado por el amor a la vida.

Sin embargo, no sólo el oprimido es afectado por el entorno: la escasez material genera desprecio por la vida pero, como vimos, también puede haber una escasez psicológica y falta de libertad allí donde hay abundancia material y, para Freire, el opresor y su visión necrofílica de la realidad tiende a crear hogares donde la abundancia psicológica y la libertad están generalmente ausentes, creando entornos donde la infancia crece en atmósferas hostiles y cargadas de opresión,<sup>63</sup> siendo, de esta forma, el hogar familiar, escuelas de amor a la muerte que perpetúan la necrofilia generación tras generación.

#### **4. Karl Marx y el materialismo histórico.**

El punto de partida de la filosofía de Marx debe ser ubicado en el contexto de la filosofía alemana inmediatamente posterior a Hegel y, particularmente, en su ruptura con la llamada *izquierda hegeliana* y la crítica al materialismo que derivó de dicho movimiento —configurado, principalmente, por Ludwig Feuerbach— que es calificado por Marx como *materialismo contemplativo*<sup>64</sup> por no considerar la actividad humana como el elemento creador de las instituciones sino que, por el contrario, se mantiene dentro del esquema idealista del sistema hegeliano al estimar que es la ideología, en especial la religión, el principal elemento configurador de la conciencia humana. Para Marx, por el contrario, es de la praxis humana de donde nacen las instituciones, defendiendo así la radical historicidad de los seres humanos como el modelo propio de una filosofía verdaderamente materialista. Esta historicidad de lo humano es asumida e incorporada por Freire.

---

<sup>62</sup> Ibid. pág. 62

<sup>63</sup> Ibid. pág. 189

<sup>64</sup> Vid. *Tesis sobre Feuerbach*

### *La Historia como soporte.*

Confronta Manuel Alemán la visión de la historia de Freire con la de Heidegger. Según éste, ontológicamente, para el filósofo alemán, el Dasein<sup>65</sup> tiene historicidad en tanto que es temporal, no a la inversa.<sup>66</sup> La historia, por tanto, no sería algo que contiene el ser sino que, por el contrario, la historia sería un producto fruto de la *capacidad de temporanciar*<sup>67</sup> del ser humano.

Tradicionalmente se considera Herodoto como el primer historiador y, desde entonces, el interés que cada colectividad humana tenía en conocer su pasado de una forma razonada y sistemática e incluso la forma que el poder tenía para legitimarse ha ido, a lo largo de los años, generando una disciplina que ha cobrado entidad propia y una importancia indiscutible en el acervo intelectual<sup>68</sup>.

Es en la Ilustración donde, además, la reflexión sobre la historia dio luz a la disciplina de la Filosofía de la Historia con Kant como máximo exponente —y la respuesta desde el prerromanticismo de Herder— que generó dos visiones, la cosmopolita del primero y la etnicista del segundo que, aún hoy en día, aparecen confrontadas en el análisis de la diversidad cultural.

Pero donde la historia cobra una dimensión filosófica fundamental que no había tenido precedente es en Marx. Una de las mayores aportaciones de la visión materialista de Karl Marx y que supondría un cambio de perspectiva tal que marcaría un punto de no retorno en las ciencias sociales, al tiempo que supuso ubicar la historia en una posición de centralidad dentro de la experiencia filosófica.

Para una mejor comprensión del origen de la filosofía marxiana de la historia debemos remontarnos a su antecedente inmediato, a las fuentes de las que se nutre la filosofía de Marx, el cual no es otro que Hegel. Es, precisamente, la noción de temporalidad, de lo histórico, lo que marca la diferencia entre el idealismo de Hegel y otros idealismos como el de Platón, Plotino o Spinoza<sup>69</sup>, pues el proceso lógico por el que el Absoluto se desenvuelve mediante la dialéctica implica una relación inequívoca con lo temporal.

---

<sup>65</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo* pags. 72-77, pp. 402-428. cit en Alemán, M. op. cit.

<sup>66</sup> Alemán, M. op. cit. pág. 93.

<sup>67</sup> Cfr. Ídem.

<sup>68</sup> Para este capítulo, he tomado, como referencia, manuales de Filosofía de la Historia, especialmente: Cruz, Manuel. *Filosofía de la Historia*, Paidós, Barcelona, 1991.

<sup>69</sup> RUSSELL, B. *Historia de la Filosofía*. pág. 789.

En las siguientes líneas trataremos de analizar la visión hegeliana de la historia y para ello haremos uso principalmente de tres conceptos: *espíritu del pueblo*, *destino* y *schöne Totalität*.

El espíritu del pueblo, *Volksgeist*, es un concepto de origen herderiano, pero será uno de los fundamentos de la filosofía hegeliana de la historia. Entre el individualismo del Renacimiento y el cosmopolitismo de la Ilustración, Hegel defiende la idea de que cada nación representa una particularidad que la hace única, lo cual, al mismo tiempo, la hace participar en la idea de Absoluto y que, por tanto, aboga por la proyección de la colectividad.

Hegel, asimismo, reformuló la idea de destino, tomada de Hördelin —para quien tenía visos de irracionalidad, como cara sombría de genio griego— y le dio unas connotaciones diferentes. Para Hegel, el destino y su cumplimiento es el fin y la aspiración de, tanto los seres humanos como de los pueblos y es, cuando el espíritu se manifiesta, el momento en que este destino es cumplido.

Por otra parte, el concepto *Schöne Totalität*, que podría traducirse como *bella totalidad*, es la revisión hegeliana de la idea de historia universal heredada de la Ilustración y que Hegel asume, pero matizándola en tanto que la relación de las partes con el todo no es mecánica sino armónica; de este modo, cada pueblo expresa, en su género, la humanidad y lo universal. Esto es así, para Hegel, tanto desde una visión teológica —unicidad divina que se expresa en la diversidad— como desde una visión estética —obra individual como realización en el tiempo de lo universal—. Ambas, como se evidencia, nutren por igual esta visión de la historia.

La idea de progreso de la *Aufklärung* y la de diversidad de expresiones de lo Absoluto, se entrelazan en esta concepción de la evolución histórica. El Absoluto se proyecta en la historia, hace que éste no sea "soledad sin vida". La libertad es reconciliación con la historia, reconciliación con el destino, siendo la historia la expresión de ese destino.

De este modo, hay que analizar la visión que Hegel tenía de la historia teniendo en consideración el momento histórico que vivió y, en especial, un acontecimiento que determinó particularmente su visión de la historia: la derrota prusiana frente a Napoleón en la Batalla de Jena en 1806 que supondría el triunfo de los ideales de la Revolución Francesa y la universalización de los principios de libertad e igualdad.

Supone, por tanto, Hegel un paso decisivo en la filosofía de la historia, entendida ésta, no como una mera reflexión sobre la historia, sino elevada a una potencia superior, a una categoría filosófica en donde cualquier intento de objetivación supone, en sí mismo, una distorsión de la historia. “La naturaleza no tiene historia. La historia nunca se repite, su conocimiento viaja en espirales y las repeticiones aparentes siempre se diferencian por haber adquirido algo nuevo.”

De este modo, “la dialéctica de Hegel rompe la fijación de los conceptos del conocimiento, las distinciones inmóviles de la mente”. Algo que acaba por ser, como hemos visto, también proyectado en la historia: la historia tampoco conoce estados fijos. Esta idea sería recogida por Engels para formular que “el mundo no puede concebirse como un conjunto de objetos terminados, sino como un conjunto de procesos, en el que las cosas parecen estables, al igual que sus reflejos mentales en nuestras cabezas, los conceptos pasan por un cambio ininterrumpido, por un proceso de devenir y desaparecer, a través del cual, pese a todo su aparente carácter fortuito y a todos los retrocesos momentáneos, se acaba siempre imponiendo una trayectoria progresiva”<sup>70</sup>.

Marx va a darle la vuelta por completo al esquema hegeliano, de hecho, se considera que la obra con la que abre su pensamiento crítico es la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843)<sup>71</sup> en la que reprocha al autor de *Fenomenología del espíritu* que haya otorgado un puesto predominante a lo racional sobre lo real, de modo que lo que verdaderamente es real aparece como irreal y lo irreal, a su vez, es tenido por real. Para Marx no es que el espíritu se proyecte en la historia, es que lo histórico, lo temporal, la proyección de la fuerza humana en la transformación de lo físico, esto es, el trabajo, es la fuente de donde la cultura, el pensamiento, el derecho, el arte y la religión van a desarrollarse.

Es, por ello, por lo que, en la obra de Marx, la filosofía de la historia alcanza su máxima expresión, donde el camino iniciado por Hegel se consume y se pone al servicio de la práctica, en este caso de la liberación del movimiento obrero. “Marx ha llevado hasta el extremo, con suma consecuencia, la tendencia histórica implícita en la filosofía de Hegel, ha transformado radicalmente todos los fenómenos de la sociedad y del hombre

---

<sup>70</sup> Engels, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1969, pág. 57. citado por Cruz, M. op. cit. pág. 66

<sup>71</sup> COLOMER; Eusebi. *El pensamiento alemán, de Kant a Heidegger* v.3. Herder, Barcelona, 1990. pág. 146

socializado en problemas históricos, mostrando concretamente y haciendo metódicamente fecundo el sustrato real del desarrollo histórico”.<sup>72</sup> Para Engels, el método hegeliano, la dialéctica, es revolucionario; el sistema, el idealismo, es conservador,<sup>73</sup> en tanto que no sabe llegar hasta las fuerzas reales que mueven la historia debido a su permanencia en el punto de vista platónico-kantiano que sostiene la duplicidad de pensamiento y ser<sup>74</sup>. Marx califica el sistema hegeliano de ideológico, fruto de una fase post-burguesa del pensamiento alemán<sup>75</sup> Es, por tanto, un sistema válido, en tanto que sistema, pero que refleja el mundo invertido o fetichizado del capitalismo.<sup>76</sup>

Marx entiende la historia como una sucesión de etapas marcadas por las relaciones de producción entre la clase poseedora de los medios y la clase productora, que carece de ellos y subsiste del trabajo físico, siendo la inherente contraposición de los intereses de ambos grupos —la llamada lucha de clases— aquello que mueve la historia. Ello es así por dos razones:

La primera es que son las relaciones de producción el sustrato sobre el que se construye el marco ideológico y cultural de una sociedad. La moral, el derecho, la política, el arte y la religión de cada sociedad son, para Marx, construcciones condicionadas por las relaciones económicas entre las clases cuya función es la de fortalecer, justificar y perpetuar la posición de la clase dominante sobre la dominada.

La segunda, porque toda relación de producción lleva implícita en sí el germen de su aniquilación en la medida en que el conflicto, inherente en la contraposición de intereses, llevará a la revolución en el momento en que la clase productora no vea satisfechas sus necesidades básicas. La revolución supondrá la reconfiguración de las relaciones entre clases y el surgimiento de una nueva relación de producción entre propietarios y productores.

---

<sup>72</sup> G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, pág. 19. cit. en Manuel Cruz, pág 64

<sup>73</sup> Vid. F. Engels, op. cit. pág 15. cit. em Manuel Cruz, pág 64

<sup>74</sup> Cfr. M. Cruz, pág 64.

<sup>75</sup> Vid. K. Marx, "Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, en anuarios francoalemanes, en *Obras de Marx y Engels* (OME,5) edición dirigida por Manuel Sacristan, Barcelona, Crítica, 1978, pág. 215. op. cit. Cruz, pág 65.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

De estas dos razones se entiende que la nueva configuración de las relaciones de producción surgida tras el momento revolucionario se sucederá un nuevo marco cultural, político, jurídico y religioso,<sup>77</sup> en definitiva, una sociedad diferente a la anterior.

Esta dinámica finalizará cuando el género humano deje de estar dividido en dos clases sociales, es decir, cuando las sociedades salgan del dinamismo de la lucha de clases y cese la dialéctica antes descrita. Para ello, es necesario que la frontera entre productores y propietarios de los medios de producción se borre para siempre, cosa que solamente será posible si los medios de producción dejan de estar en manos privadas y pasan a formar parte del conjunto de la sociedad.

Marx, de este modo, más que poner al revés el sistema hegeliano como hizo Feuerbach —que siempre se mantuvo dentro de dicho sistema— lo que consigue es, por una parte, salirse del patrón o la caja fuerte teórica del sistema hegeliano, eliminado de la historia todo presupuesto metafísico al introducir la dialéctica en el mundo cotidiano y real del trabajo y las luchas humanas y, por otro, elimina de la filosofía de la historia<sup>78</sup> todo sesgo de teleología al considerar como tramposo el pensar que la *historia ulterior sea convertida en finalidad de la anterior*<sup>79</sup> por lo que la historia dejaría de ser una especie de metasujeto con intencionalidad propia que se sirve de astucias más o menos racionales para llevar a la naturaleza, el mundo y a la humanidad a un fin previamente determinado.

La liberación del *telos* en la historia no debe confundirse, en ningún caso, con la supresión de un sentido final, que es evidente que en Marx sí que lo tiene, pero contrariamente a lo que propugnaba Hegel, esa finalidad debe ser realizada, quedando patente el hecho de que Marx no hereda la ontología de Hegel, puesto que el principio hegeliano de perfección y de conclusión son irreconciliables con lo que Lukács llama "la historicidad ontológica del ser".<sup>80</sup>

De este modo la verdadera ruptura con la primacía de lo inteligible se produce con Marx. Es lo que Althusser denominó *corte epistemológico*<sup>81</sup> Es a partir de este momento cuando lo material se ubica como punto de partida sobre el que pensar la realidad y lo

---

<sup>77</sup> Respecto a, especialmente, el aspecto religioso, Vid. Nicholls D. *Deity and Domination. Images of God and the State in the nineteenth and twentieth centuries*. Routledge, New York and London, 1989.

<sup>78</sup> Respecto al tema aquí tratado vid. Rohbeck, Johannes. *Filosofía de la historia, una introducción a la razón histórica*. EUG. Granada, 2015.

<sup>79</sup> Esta cita es supuestamente de *La ideología alemana I*, Madrid Losada 2005 pág. 96 citado por Rohbeck, J. op. cit. pág.79.

<sup>80</sup> Cruz, M. op. cit. pág 65

<sup>81</sup> *Ibid.*

temporal, lo histórico, entendido también en el sentido ricoeuriano, es la sucesión de acontecimientos que dan sentido lógico a la dinámica de lo sensible.

## **5. La historia y la postmodernidad. La crisis de los grandes relatos.**

*Walter Benjamin*<sup>82</sup>

Otra ruptura dentro de la filosofía de la historia, la que se produce con la estructura secuencial del tiempo, tiene lugar con Walter Benjamin: tomando como imagen la figura mítica de un ángel, en concreto la pintura *Angelus Novus* de Paul Klee, Benjamin concibe el progreso y la linealidad del tiempo histórico como una continua acumulación de ruinas, de luchas por la justicia cargadas de razón, aplastadas y olvidadas por siempre. Es el ángel que, proyectado hacia el futuro por el viento del progreso, no puede dejar de mirar hacia atrás para rescatar del olvido dichas luchas y tratar de traerlas al momento presente para que, aquí y ahora, sean hechas efectivas.<sup>83</sup>

Habiendo perdido completamente la fe en el progreso de la historia como dinámica hacía la liberación que postulaba el marxismo, en una Europa donde era el fascismo, y no la emancipación de la clase obrera, lo que parecía traer el progreso, al tiempo que desencantado con el giro autoritario que estaba tomando el socialismo real, Benjamin parece estar, en este punto, más cerca de la concepción nietzscheana de la historia que de la marxista.

Anteriormente hemos apuntado que fue Marx quien rompió definitivamente con la dimensión teleológica dentro de la filosofía de la historia pero, como a continuación veremos, también Nietzsche desde una perspectiva completamente distinta y con unas conclusiones diametralmente opuesta, más preocupado por desligar el genio de los grandes personajes de la rueda del destino que de la racionalización de la mísera realidad de los oprimidos, también desenmascara la teleología en la historia como una teología oculta.

En su Segunda Consideración Intempestiva “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida” critica, no solamente el idealismo hegeliano, sino también el

---

<sup>82</sup> Vid. Rohbeck, J. *Filosofía de la historia, una introducción a la razón histórica*. EUG. Granada, 2015.

<sup>83</sup> Vid. Benjamin, W. *Tesis sobre filosofía de la historia*. Edicions de l'Ateneu de Benimaçlet, València, 2007.

historicismo de su época que, con tanta saturación, acaba por hacer de la historia una materia muerta frente a lo que se plantea “impulsar la historia desde los fines de la vida” y, para ello, distingue tres modalidades de abordar la historia: *monumental*, *antiquaria* y *crítica*. La primera sería la propia de la persona activa, aquella que pretende hacer grandes hazañas, la segunda correspondería al conservador, aquel que se siente en lo histórico y el pasado como en casa, y, la tercera, sería la del sufriente, aquel que necesita “destruir y liberarse del pasado llevando a la historia a juicio” para, de ese modo, tratar de “transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido”<sup>84</sup>

Es evidente que la posición de Walter Benjamin es la del sufriente y ese es el “uso de la historia” que le interesa para, desde un marxismo desencantado, volver a conectar la historia con lo vivo, estableciendo, así, una curiosa relación entre dos pensadores tan aparentemente antagónicos. Es, por ello, por lo que, aun haciendo saltar por los aires el continuum de la historia, Benjamín no reniega de la idea de progreso, solo que el progreso que pergeña no es lineal, sino el de la temporalidad interconectada que rompe con la inexorabilidad de los acontecimientos históricos y, al tiempo, multiplica las alternativas de progreso con fines liberadores.

Habla Freire de la interconectividad del presente, el pasado y el futuro y la consonancia con Walter Benjamín es, en este punto, evidente.

#### *La crisis de los grandes relatos.*

El desencanto por los grandes proyectos liberadores desembocó en un escepticismo por todo proyecto de tipo global que englobara a toda la especie que acabó generando una progresiva fragmentación sin ningún aparente signo de comunicación o estructura entre cada uno de los fragmentos. Es lo que se conoce como crisis de la modernidad y entrada en la llamada postmodernidad y su correlato en la concepción de la historia, la *posthistoria*. Es lo que Jean-Francois Lyotard, uno de los exponentes de esta corriente, acertó en denominar “crisis de los grandes relatos”. Dada la imposibilidad de un metarrelato unificador, Lyotard aboga por la multiplicidad de pequeños relatos, por un apartamiento a las culturas locales. Siguiendo la misma línea que Michael Foucault.

---

<sup>84</sup> Nietzsche, F. *Consideraciones intempestivas*. Alianza, Madrid, 2000. 1ª Ed.

Frente a un único relato unificado y centrípeto, catalizador de todas las aspiraciones humanas, Foucault aboga por un pensar desde los márgenes. Basándose en Nietzsche y su método genealógico, frente al concepto de historia universal, opone la diversidad de materiales y la discontinuidad de los eventos históricos.<sup>85</sup> Foucault está más interesado en las *fracturas* de la historia, en las fallas y las lagunas donde no tiene lugar el acontecimiento esperado, en los cortes en la narración lineal.

En la *genealogía de poder*, el discurso deja de ser un sistema de saber para convertirse en un instrumento legitimador y, al tiempo, desestabilizador del poder que, en oposición a Marx, no es solo fruto de las relaciones económicas que configuran el gran edificio estatal e ideológico, sino que tiene un elemento sutil. Está presente en todas las relaciones humanas y en sus pequeños gestos cotidianos.

Compartiendo una base nietzscheana en el sentido crítico de la historia, Foucault sigue la estela de Walter Benjamín en su pretensión de elaborar una contrahistoria realizada desde el punto de vista de los perdedores y de las víctimas del progreso inexorable.

Junto a la llamado posthistoria, o teorías del fin de la historia, también suele figurar la postulada por el politólogo norteamericano Francis Fukuyama pero, como veremos a continuación, hay una enorme diferencia entre la visión de los dos autores anteriormente citados y Fukuyama pues, aun compartiendo el clima cultural, las teorías de éste nacen más de un intento de resucitar un metarrelato de corte hegeliano y presentarlo como un hecho consumado, que cerraría la posibilidad de cualquier relato alternativo, que de hacer una crítica a la racionalidad como es propio de las teorías de la postmodernidad.

*Sobre “El fin de la historia y el último hombre”.*

La madrugada del 9 de noviembre de 1989, debido a un fallo de comunicación del Secretario General del sector de Berlín Este del SED -*Sozialistische Einheitspartei Deutschland*- Partido Socialista Unificado de Alemania- se abre el puesto fronterizo entre los dos sectores en que el muro de Berlín dividía la ciudad. Poco a poco se va corriendo la voz y masas de personas empiezan a cruzar el muro sin que la policía pueda intervenir.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. México, siglo XXI. 2006, pág. 45.

<sup>86</sup> Estos hechos están relatados en: Brasse, M. Huber, F. (directores). (2009). *Schabowskis Zettel - Die Nacht, als die Mauer fiel* (TV) (El error de Shabowski) [documental] Alemania: Deutsche Welle.

La capital del III Reich liberada por el Ejército rojo, dividida después de la guerra entre las potencias vencedoras y símbolo de la guerra fría por su división en dos bloques y sus dos concepciones antagónicas de la realidad, volvía nuevamente a estar unificada.

Este acontecimiento marcó el inicio de una serie de procesos en los que las repúblicas socialistas del este de Europa, satélites de la URSS, fueron progresivamente, y con unos niveles diversos de violencia y control desde arriba, disolviéndose. Las repúblicas que conformaban la Unión Soviética, progresivamente independizándose hasta que, a lo largo del año 1991, la propia URSS culminó el mismo proceso de autodisolución que el vivido por sus estados satélites. El bloque socialista se había derrumbado, la Guerra Fría había culminado y el Occidente capitalista se erigía, así, como ideología hegemónica a nivel planetario.

En este clima de euforia dentro del capitalismo liberal, el profesor de la Universidad de Chicago vinculado al Departamento de Estado estadounidense, Francis Fukuyama publica un ensayo que determinará las bases ideológicas del pensamiento neoliberal de los siguientes años: *El fin de la historia y el último hombre*.<sup>87</sup>

Lo que subyace detrás de la concepción del fin de la historia de Fukuyama no es más que un retorno a la noción hegeliana de Absoluto. Lo que ha ocurrido, para este autor, es que, en la fase del capitalismo globalizado, el Absoluto hegeliano se ha manifestado en su totalidad, por lo que el proceso de la dialéctica se ha consumado y ésta, respecto al proceso de realización del Absoluto, ha llegado a su cénit en tanto que la historia ha logrado su perfección.

De este modo, el propio Fukuyama da razones por las que considera que la economía liberal es la meta hacia la que el progreso histórico conduce a la humanidad y al que una buena parte de ésta, en concreto el Occidente desarrollado, ya ha arribado. Esas razones son fundamentalmente dos: por un lado, porque es el contexto donde la ciencia avanza más rápidamente y, por otro, porque, en ese contexto, es también donde la persona humana ve satisfechas sus ansias de reconocimiento.

El propio Freire, ya en los últimos años de su vida, conoció este tipo de tesis a las que les dedicó una serie de reflexiones en la que fue el último de sus grandes trabajos *Pedagogía de la esperanza* desde una perspectiva de oposición frontal a dicha idea afirmando genéricamente que “cuando dicen que las clases sociales están desapareciendo

---

<sup>87</sup> Fukuyama, F. *The end of the history and the last man*. Free Press, NYC, 1992.

y que el socialismo se pulverizó en los escombros del Muro de Berlín, yo, por lo menos, no me lo creo”<sup>88</sup> ya que, continúa más adelante, “el desmoronamiento del llamado *socialismo real* no ha demostrado ni que, por un lado, el socialismo sea inviable ni, por otro, la excelencia del capitalismo”<sup>89</sup> Desde esta afirmación general de escepticismo, va analizando las razones por las que considera que no se puede afirmar dicha cosa. Además de Freire, desde el momento en que este ensayo fue publicado, se han venido utilizando una serie de razones para poner esta teoría en entredicho:

Poco después de la publicación de las teorías de Fukuyama, el filósofo francés Jacques Derrida publicaba su obra *Espectros de Marx*,<sup>90</sup> en la que, entre otras cuestiones, aborda directamente lo propuesto por el politólogo estadounidense que las engloba en lo que llama *clásicos del fin* ya que, según apunta, proclamar el fin de algo siempre resulta sugerente y al tiempo que destaca que la idea no es original de Fukuyama sino que este “pan del apocalipsis” constituía todo un género ya en los años cincuenta, un género plagado de “temas escatológicos” entre los que destaca “el fin del marxismo, fin del hombre, fin de la filosofía”.<sup>91</sup>

*El fin de la filosofía*<sup>92</sup> es precisamente el título, citado por Derrida, de una obra de Maurice Blanchot que data de 1959. Es por este tipo de razones por las que, para el filósofo francés, las teorías de Fukuyama no son más que un fastidioso anacronismo que, bajo la apariencia de novedoso, en la década de los 90, se estaba convirtiendo en el discurso hegemónico, debido, fundamentalmente a la repercusión mediática y el desconocimiento por parte de “muchos jóvenes de hoy en día del tipo *lectores consumidores de Fukuyama* o del tipo *Fukuyama mismo*” que, según Derrida, no son lo bastante conocedores del panorama intelectual previo.<sup>93</sup>

La propia idea del *fin de la historia* parecía quedar refutada por la propia realidad ya que el mundo, incluso asumiendo que el fin de la confrontación entre bloques suponía un avance en la paz y el bienestar, distaba mucho de ser ese lugar donde los conflictos eran meras resistencias finales previas al inevitable establecimiento de una paz perpetua como colofón o desenlace de la historia humana plagada de conflictos, tensiones y

---

<sup>88</sup> *Pedagogía de la esperanza* op. cit. pág. 118.

<sup>89</sup> *Pedagogía de la esperanza* op. cit. pág. 119.

<sup>90</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx*. Trotta, Madrid. 1995 (3ª Ed.)

<sup>91</sup> *Ibid.* pág. 28.

<sup>92</sup> Blanchot, M. “La fin de la philosophie”. *La nouvelle revue Française* 80, 1959. cit. por Derrida op. cit. pág. 29.

<sup>93</sup> Derrida, J. op. cit pág. 28.

desencuentros. “Excepto algún raro iluminado a sueldo, nadie cree hoy estar asistiendo a la realización de la razón y de la libertad”.<sup>94</sup>

Aún incluso asumiendo que, como apuntaba Fukuyama, dichos conflictos pertenecían a la *fase histórica* en la que los pueblos en donde la democracia liberal todavía no había llegado, era evidente que las sociedades liberales, por la propia estructura y valores por los que se rigen, donde la competitividad se concibe como la base del progreso económico y científico y la lógica del éxito-fracaso el fundamento del reconocimiento, no pueden ser espacios determinados por la ausencia de tensión dialéctica. El discurso de Fukuyama, en este sentido, entraría, para Freire, dentro de la categoría de “discursos neoliberales llenos de modernidad pero que no tienen la fuerza suficiente para acabar con las clases sociales”<sup>95</sup>

Así, desde el punto de vista que Fukuyama, “la *crisis de los grandes relatos* proclamada por Lyotard, era, en realidad, la crisis de los grandes relatos de emancipación” Las teorías del fin de la historia, más que proclamar la llegada de la historia humana a la consecución de sus aspiraciones, lo que instauraban era la imposibilidad de esa consecución, sacaban de una forma definitiva de la historia, esto es, de la realidad, todo potencial emancipador, generando una nueva forma de alienación, en la que las únicas posibilidades de pergeñar un horizonte emancipador pasan a ser meras abstracciones. Comenta Freire, no sin cierta ironía, que “en una nueva historia sin clases sociales y, por lo tanto sin conflictos, a no ser los puramente personales, no tenemos otra cosa que hacer que darnos todos las manos, callosas de muchísimos y suaves de algunos pocos, para rehacer el mundo en fiesta”<sup>96</sup> Sería instaurar, en definitiva, una falsa paz decretada por los vencedores que, negando al conflicto, condena al vencido a no albergar siquiera una mínima esperanza de emancipación.

Además de lo poco apropiado que supone proclamar *el fin de la historia* porque un conflicto, aun siendo global, se ha resuelto en un determinado sentido, el simple hecho de pensar que la historia en algún momento va a llegar a su culmen, adolecería del mismo error. En este caso concreto, lo que supone una de las principales argumentos para proclamar el fin de la historia es precisamente un supuesto fracaso de una experiencia históricas de carácter utópico, fracaso que se utiliza como argumento para dar como

---

<sup>94</sup> Cruz, M. op. cit.

<sup>95</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág 61.

<sup>96</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág 163.

válida la realidad existente<sup>97</sup> olvidando, como apunta Manuel Cruz, que “las utopías informan, más que de los paraísos del mañana, de las insuficiencias del hoy”.<sup>98</sup> En todo caso, dicho fracaso, más que como el fin de la utopía socialista, es, paradójicamente, para Freire, una esperanzada oportunidad para que ésta pueda llevarse a cabo: “el fracaso del socialismo real nos permite seguir soñando con el socialismo”<sup>99</sup> puesto que, desde la perspectiva de Freire, el socialismo tal y como se estaba desarrollando en el bloque soviético era, más bien un obstáculo para la implantación de un verdadero socialismo que su auténtica realización.

Ya que fue precisamente el derrumbamiento de la utopía socialista lo que motivó a anunciar *el fin de la historia*, el razonamiento que parece subyacente en todo el análisis es que, si la única alternativa realmente sería al capitalismo en la historia no ha sido viable, es porque el capitalismo es la única alternativa. Por un lado, dicho silogismo es falaz y Freire lo destaca indicando que parece pasar por alto que “lo que no servía del socialismo era el marco autoritario, no el sueño socialista y lo que sirve del capitalismo es su marco democrático, no el sistema como tal”.<sup>100</sup> Asimismo lo que también pasa por alto Fukuyama es que el marxismo, más que una receta única, lo que ofreció es una crítica a las contradicciones inherentes del capitalismo, algo que evita abordar en su teoría. Creando de la nada una realidad y “una historia nueva sin clases sociales, sin lucha entre ellas, sin ideología como si de repente, por arte de magia, desapareciesen las clases sociales sin sus conflictos”<sup>101</sup> Y es que la cuestión fundamental es si, dentro del sistema actual, el capitalismo neoliberal globalizado, es posible superar la contradicción capital-trabajo tal como fue enunciada por Karl Marx.

La tesis que aquí venimos manteniendo es que no ha ocurrido nada de sustancial dentro del capitalismo para que dicha contradicción se haya visto superada. A pesar que durante los periodos en que el capitalismo experimenta épocas de crecimiento en el marco de la cultura dominante esa contradicción se hace más difusa, y que un sistema como el capitalismo que se ha construido sobre múltiples opresiones, y que se sustenta sobre la opresión, no puede ser nunca el instrumento por el que alcanzar sociedades donde la prosperidad sea general y no exclusiva de una clase social a costa de la otra. Si, desde el

---

<sup>97</sup> Vid, <sup>97</sup> Cruz, M. op. cit., pág. 28.

<sup>98</sup> idem, pág. 29.

<sup>99</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 17.

<sup>100</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 122.

<sup>101</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 232.

epicentro del sistema, se tiene la sensación que la alienación del trabajador, tal y como fue formulada por Marx, se ha hecho menos visible, ello no implica que haya desaparecido, simplemente es que cuando el capitalismo crece, su núcleo parece ensancharse.

El capitalismo, en su inevitable necesidad de integrar sujetos para evitar dejar en evidencia las opresiones sobre las que se basa, va trasladando el acento de la desigualdad hacia los márgenes. El supuesto aumento de las condiciones de vida de una parte de trabajadores y trabajadoras fruto de la lucha sindical, el movimiento obrero y el miedo al comunismo tras el avance soviético al fin de la Segunda Guerra Mundial generó una sociedad de consumo que, cuando no está en crisis, puede funcionar a costa de trasladar la opresión a su extrarradio, a costa de la degradación del medio ambiente por una insostenibilidad del consumo (la llamada fractura metabólica), de la extracción hasta el agotamiento de los recursos (naturales y humanos) de la periferia del sistema, de la ruptura de las comunidades por un individualismo marcado por una supuesta posibilidad de autoliberación y del trabajo no remunerado de índole afectivo realizado en el seno de las familias, principalmente por mujeres.

Fukuyama planteó un retorno a un gran relato de la modernidad sin previamente haber cosido los fragmentos desgajados, cuanto estos ya habían sido detectados, obviando aquello que de periférico hay en el sistema, que son la mayoría de seres y territorios que habitan el planeta, condenándolos a un retorno a la invisibilidad.

La globalización neoliberal supuso un terciarización de las sociedades ubicadas en el epicentro del sistema, el Occidente donde surgieron las utopías socialistas fruto de la industrialización, es por lo que hablamos actualmente de sociedades postindustriales, y un traslado de la producción industrial —y agrario-industrial— a la periferia: países que se consideraban en los años 60-70 como no alineados, en muchos casos antiguas colonias europeas que sufrieron a lo largo del siglo XIX y primeras décadas del XX la extracción de recursos primarios y que, tras la descolonización, continuaban con una relación de dependencia respecto a, bien la antigua metrópoli, bien al conjunto de lo que se dio en llamar aquellos años primer mundo y que tenían, en cualquier caso, una economía de base agraria a comienzos de la década de los 90 y que vivieron un rápido proceso de industrialización.

Las antiguas ciudades industriales de Europa y Norteamérica se convirtieron en grandes nodos financieros que gestionaban dicho proceso y en cuyos márgenes se requería un nuevo proletariado que prestara servicios no cualificados para poder hacerlas funcionar. Este nuevo proletariado, contrariamente al anterior, no estaba organizado de ninguna forma. Su origen cultural era diverso y podía, en unos momentos de bonanza económica, alcanzar un cierto bienestar material que le hacía sentir, en mayor o menor medida, partícipe del sistema y sus beneficios. Un proletariado, en definitiva, al que la conciencia de clase, como primordial rasgo identitario, había dejado paso a aspectos de tipo nacional o cultural: de construir su identidad frente a la clase dominante, pasó a construirse frente a las diferencias con los de su misma clase.

Fue en un contexto como el aquí descrito donde las teorías del *fin de la historia* de Fukuyama calaron, al tiempo que contribuyeron a reforzar la idea de que la cuestión de clase social había dejado de ser determinante, puesto que el ascenso social estaba al alcance de todo aquel dispuesto a recibir una buena formación y a esforzarse lo suficiente. Un análisis que, aun partiendo de unos presupuestos y un tono propios de la postmodernidad, no ofrecía, sin embargo, la riqueza y diversidad del fragmento y aún desde su monodimensionalidad englobadora no acertaba en el análisis de la única opresión que contemplaba, la generada por el capital y el trabajo, en su prisa por descartarla e invisibilizarla en tanto que lo que intenta en definitiva es proclamar un mundo global exento de contradicciones, sin trascender los límites, ni tan sólo geográficos, de la cultura hegemónica.

A este respecto resultan de interés los estudios realizados, principalmente desde la vertiente del feminismo,<sup>102</sup> de cómo el capitalismo, más una teoría neutra basada en la libertad que crea el espacio para que cada persona con voluntad de hacerlo, pueda desligarse de sus opresiones, fue, por el contrario, construido en base a un patrón muy determinado y restrictivo de *normalidad* y a la censura, persecución y subyugación de todas las realidades que no ajustaran a esa “normalidad”.

---

<sup>102</sup> Respecto a este tema, cabe destacar la obra de Silvia Federici *Caliban and the witch, women, the body and primitive accumulation*. Autonomedia 2004. Trad. al español: *Calibán y la bruja, mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños, Madrid, octava edición 2017.

### *La concepción freireana de la historia*

Para Freire, la ahistoricidad de lo humano es uno de los principales mitos sobre el que se sustenta la opresión, apuntando que, una de las principales tareas de la educación desde una perspectiva problematizadora, es la de incidir en el carácter intrínsecamente histórico del ser humano, en su historicidad.<sup>103</sup> Es en la historia donde, para Freire, tiene lugar, y donde ha de realizarse, lo que él llama la *vocación ontológica de ser más*. Todo proceso histórico de deshumanización es una negación de dicha vocación. Podemos decir que, cuando las dinámicas de la historia deshumanizan al ser humano, esta deshumanización es una negación de lo humano<sup>104</sup>.

El ser humano es constitutivamente histórico, y es, para Freire, lo que lo distingue de los animales. La forma de estar en el mundo de los seres humanos es eminentemente histórica y Freire lo explica mediante el concepto de *situacionalidad*<sup>105</sup>. Este concepto tiene implicaciones diversas: por una parte, explicaría la dualidad consecuencia de "estar en la historia". Ésta, por un lado, influencia al sujeto, el cual, a su vez, toma un papel activo sobre el espacio y el tiempo en el que vive. La relación del ser humano con la historia es una relación dialéctica<sup>106</sup>. Por tanto, la objetividad y la subjetividad estarían en tensión. La negación de la objetividad supondría caer en el subjetivismo, es decir, en la posición solipsista que afirma que la realidad objetiva es una creación de la conciencia. Por su parte, la negación de la subjetividad es objetivismo, lo que sería negar el papel del sujeto en la generación del devenir histórico. Para Freire existe una malinterpretación de Marx cuando se defiende un, siguiendo esta terminología, objetivismo en la historia. Según Freire, "lo que Marx criticó y científicamente destruyó no fue la subjetividad sino el subjetivismo"<sup>107</sup> tal y como lo hemos definido anteriormente. Pero no es algo inmediato e instantáneo: para que esta relación se realice de una forma efectiva, para que exista una auténtica apropiación de la situación por parte del sujeto<sup>108</sup> debe superar el estado de objeto y asumir el papel de sujeto de la historia, algo que, como el propio Freire apunta, se realiza a través de la concientización y la praxis verdadera.

---

<sup>103</sup> Pedagogía del oprimido pág. 90.

<sup>104</sup> Pedagogía del oprimido pág. 36.

<sup>105</sup> Pedagogía del oprimido, pág.126.

<sup>106</sup> Ibid. pág. 111 ss.

<sup>107</sup> Ibid. pág. 45.

<sup>108</sup> Ibid. pág. 98

La libertad humana vive, por tanto, en una relación dialéctica con los condicionamientos lo que le permite superar las llamadas *situaciones límite*<sup>109</sup>. Como vimos en el apartado correspondiente, Freire utiliza el mismo término que Jaspers pero en un sentido distinto, el que le da el pensador brasileño Álvaro Vieira Pinto<sup>110</sup>.

Por otro lado, la situacionalidad, el hecho que del ser humano solo es inserto en el tiempo y el espacio, y en un tiempo y espacio determinado y no otro, implica que esto es algo que debe ser descubierto por el propio sujeto mediante una tarea de reflexión, para esta tarea, Freire utiliza el mismo símil de *emersión* de la nebulosidad espesa que al sujeto le parece la realidad antes de ser pensada, que analizaremos en el epígrafe correspondiente a la acción cultural y que, como veremos, está estrechamente ligado con la concientización. La dualidad praxis-concientización es un tema recurrente en el pensamiento freireano. Y, como han analizado diversos autores desde el punto de vista de la filosofía de la historia, se puede decir que es la diferencia entre vivir, como lo hacen los animales,<sup>111</sup> y existir, dado que la existencia es, por definición, histórica.

Podemos extraer ya una conclusión de lo apuntado hasta aquí, la afirmación de Freire que la opresión es una distorsión de la historia, que una historia deshumanizada es una anomalía en sí misma, se entiende de forma clara y concluyente si, por una lado afirmamos que en el núcleo de todo ser humano mora como potencia innata la *vocación ontológica de ser más* y por otro, que el ser humano es constitutivamente histórico tal y como se ha ido expresado. La deshumanización no puede ser, por tanto, en ningún caso y bajo ningún concepto vocación histórica sino que será en todo caso, un elemento distorsionador de la historia.

Esto nos lleva a plantear otra problemática que, aunque de índole distinta, tiene una gran importancia sistemática: si hablamos de la historicidad constitutiva del ser humano como rasgo diferenciador, hemos de plantearnos hasta qué punto queda en Freire alterado el triángulo marxiano ser humano-naturaleza-historia.

Para Marx, la característica fundamental del ser humano, lo que le hace específicamente humano y lo diferencia del resto de las especies, es su capacidad de

---

<sup>109</sup> Ibid. pág. 112.

<sup>110</sup> Ibid. pág. 112 vid. Nota 14.

<sup>111</sup> Jean Carlos García Zacarías: Concepción antropológica de Paulo Freire en la obra pedagogía del Oprimido, en Revista semestral de investigación de la corporación internacional para el desarrollo educativo Vol. 1 Nº 13 año 8 Enero-Junio de 2014. página 30.

transformar la naturaleza mediante el trabajo. Lo cual supone atribuir al trabajo un papel mediador y regulador del metabolismo (equilibrio) entre el ser humano y la naturaleza. La aparición del concepto de propiedad privada generaría una ruptura, tanto con dicha naturaleza, (de hecho, como veremos, en ello estaría la base de los desequilibrios medioambientales) como en el seno de la especie humana, al generar una organización social basada en la división entre aquellos que poseen los instrumentos necesarios para realizar la transformación arriba referida y aquellos que, no teniendo el título de propiedad de los instrumentos, deben supeditarse a los primeros para poder subsistir enajenándose de su innata capacidad transformadora, que se reviste así de un sentido extraño a su esencia. Esta relación entre propietarios y productores que, a lo largo de la historia, revestiría diferentes formas —con el común denominador de que, por su propia naturaleza la relación es necesariamente de tensión— generaría la llamada luchas de clases, tensión que sería la base y el origen (infraestructura) de toda construcción cultural humana (superestructura) “Sobre las distintas formas de la propiedad, sobre las condiciones sociales de vida, se erige toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y visiones del mundo diferentes y configuradas de modo específico”<sup>112</sup> así como el motor de la historia.

Leyendo los párrafos anteriores, se puede pensar que Freire ha alterado este esquema haciendo de la historicidad un elemento anterior a lo transformador y poniendo en aquello y no en esto la esencia de lo humano, sin embargo, vemos que, para afirmar la intrínseca historicidad del ser humano, también toma como punto de partida la capacidad transformadora del ser humano. Para Freire, mientras que el animal carece de la capacidad de separarse de su actividad y el punto de decisión es externo a él, en el caso del ser humano ocurre justamente lo contrario. Las características peculiares del ser humano respecto del resto de especies animales son, por un lado, la capacidad de tener conciencia de su actividad y por tanto de verse separado de ella y, por otro, y como consecuencia, el tener el punto de decisión de su búsqueda en sí.

Estas son las razones por las que la transformación operada por la actividad del ser humano tiene el poder de “impregnar el mundo de su presencia creadora”. Mientras que,

---

<sup>112</sup> Marx, K. *El dieciocho Brumario de Luís Bonaparte*, Alianza Editorial, Madrid, 2015. Pág. 84.

para el animal, el aquí es un simple hábitat, para el ser humano es, además de un espacio físico, un “espacio histórico”.<sup>113</sup>

Historicidad y capacidad transformadora aparecen ligados en Freire siguiendo el mismo esquema que en Marx como fundamento antropológico de su teoría. La diferencia radicaría en que, mientras que, en Marx, por parecer centrarse en la transformación física, da lugar a cierta ambigüedad que permite una lectura no humanista de su filosofía, para Freire la asunción del esquema marxiano se hace desde una óptica radical e indiscutiblemente humanística. No es el trabajo como mera actividad física que, aún desde su carácter *ahistórico*<sup>114</sup> existe efectivamente en ciertas especies, es la capacidad creadora que implica todas las facetas del ser, innata y exclusiva de los seres humanos lo que le dota al ser humano de su dimensión histórica. En esta idea subyacería también el fundamento de Freire para ampliar el sujeto revolucionario más allá del proletariado industrial y campesinado, así como englobar otras opresiones y asumir e integrar la crítica que desde la postmodernidad se opuso al uniformismo del marxismo, algo que analizaremos en el epígrafe correspondiente. Más que una negación del carácter materialista del marxismo, nos encontraríamos con una matización que permite, a su vez, asumir que el poder creador del ser humano tiene el contrapunto de convertirse en poder destructor, especialmente de la naturaleza. Asimismo, le lleva a oponerse a lo que denomina el “fatalismo liberador”<sup>115</sup> sostenido por ciertas interpretaciones del marxismo que consideran que la liberación operara como una suerte de destino por las fuerzas ciegas generadas por la acción humano, lo que tiene, para Freire, el efecto de hacer desaparecer toda ética de lucha al tiempo que niega la historia como posibilidad. Poner el papel mediador del trabajo en sus reales potencialidades, que trasciende el mero uso mecánico del cuerpo humano sino todas sus potencialidades creadoras —que debido a la alienación pueden llegar a ser, insistimos, destructoras—.

Otra de las características de la situacionalidad para Freire es la capacidad que tienen los seres humanos de, ubicados como están en la historia, tridimensionalizar el tiempo en las categorías presente-pasado-futuro haciendo de ellas, sin embargo, no secciones cerradas sino interrelacionables en consonancia a lo anteriormente expuesto sobre Walter Benjamin.

---

<sup>113</sup> Pedagogía del oprimido pág.112

<sup>114</sup> Pedagogía del oprimido pág. 111

<sup>115</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pag 71.

La situacionalidad freireana implica, por último, que las circunstancias particulares de la persona determinan su conciencia y que, por tanto, toda transformación de la realidad ha de pasar por un proceso de problematización de la falsa conciencia.<sup>116</sup>

La historia es también, para Freire, el lugar donde se pone de manifiesto la alienación. Siendo, por tanto, el análisis de la fenomenología de la alienación el análisis de la propia historia<sup>117</sup>. El psicoanálisis histórico sociocultural y político del que hablaba Erich Fromm respecto de la pedagogía de Freire<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> *Pedagogía del oprimido*. pág. 158.

<sup>117</sup> Vid. Alemán, M. op. cit. pág. 153.

<sup>118</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 76.

## CAPÍTULO 2: PAULO FREIRE Y SU CONTEXTO.

### 1. Reseña biográfica

Una biografía genérica de Paulo Freire puede encontrarse en muchas de las introducciones a sus obras, muchas de ellas incluyen pasajes autobiográficos del propio Freire. En este apartado destacaremos aquellos aspectos de su trayectoria profesional — y, en ocasiones, personal— que consideramos relevantes para la configuración de su pensamiento político-pedagógico.

Paulo Reglus Nevus Freire nació en Recife (Pernambuco, Brasil) en 1921, en el seno de una familia de clase media. La crisis del 29 y el empobrecimiento que generó en su familia, según escribió en diversas ocasiones, fue el primer acontecimiento histórico vivido que le marcó a nivel personal de una forma profunda. Tras finalizar la carrera de Derecho en 1944, volcó su interés en la pedagogía, interés que se acrecentó por influencia de su esposa, maestra de profesión. Entre 1943 y 1946 Freire se dedica a impartir clases de lengua portuguesa en el colegio Oswaldo Cruz de Recife, donde él mismo había sido estudiante.<sup>1</sup>

La trayectoria de Freire durante el periodo comprendido entre 1947 y 1964, y que fue esencial para la gestación de su obra posterior, está detalladamente reflejada por el profesor Paulo Rosas<sup>2</sup>, con quien coincidió en el SESI (Servicio Social de la Industria de Pernambuco) y en la JUC (Juventudes Universitarias Católicas), en su “Testimonio” que figura como documento adicional a la reedición de *Educación y actualidad brasileña* y que nos ofrece un relato enormemente valioso de este periodo, que podemos llamar *pernambucano*.

El SESI fue una institución de vital importancia para Freire, pues en aquellos tiempos le permitía trabajar codo con codo con grupos de trabajadores, abriéndole un campo de experimentación que su puesto como profesor en la Universidad de Recife no le posibilitaba. Entró en dicha institución en 1947 por invitación de Paulo Rangel Moreira.<sup>3</sup> Primero como director de división y, posteriormente, como superintendente,

---

<sup>1</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 31.

<sup>2</sup> El testimonio de Paulo Rosas comienza en realidad en 1951, año en el que llega a Pernambuco procedente de Natal.

<sup>3</sup> *Pedagogía de la esperanza*. op. cit. pág. 31.

Freire aplicó innovadores métodos de gestión, introduciendo en la institución el concepto de cogestión: insistía en que los trabajadores no fueran meros sujetos pasivos a la espera que el SESI les resolviera los problemas, sino que esperaba de ellos una implicación activa en la gestión y en la resolución de los problemas planteados.

En 1959, cuando llevaba 10 años como profesor en la Universidad de Recife, optó a la cátedra, que ya ocupaba interinamente, de Historia y Filosofía de la Educación en la Escuela de Bellas Artes de Pernambuco. Para dicho concurso presentó la tesis de cátedra que llevaba por título *Educação e atualidade brasileira*. Contra todo pronóstico, no superó el concurso. Quedó en segundo lugar, por detrás de la profesora Maria do Carmo Tavares de Miranda, que obtuvo la cátedra con la tesis titulada *Pedagogia do tempo e da história*.

Este hecho fue, sin embargo, determinante y decisivo en la trayectoria de Freire. En primer lugar porque la redacción del trabajo supuso desarrollar una faceta de sistematización académica que hizo que su obra, además de la actividad y el trabajo de campo, también tuviera un rigor intelectual que iría creciendo con los años, al tiempo que nos permite conocer cuáles eran sus referentes del momento, entre los que había, además de existencialistas europeos, como Gabriel Marcel, intelectuales brasileños contemporáneos que orbitaban en torno al ISEB como Vieira Pinto, Asinio Texeira o Gilberto Freyre. Sin embargo, si hay una influencia que marca toda la obra es la de Zevedei Barbu y su trabajo *Democracy and dictatorship*<sup>4</sup> así como, en menor medida pero también relevante, la del sociólogo Karl Mannheim y su *Diagnóstico de nuestro tiempo*.<sup>5</sup>

En segundo lugar, porque de haberla ganado, el Freire profesor de universidad, con total seguridad no habría dejado espacio al Freire educador a pie de Mocambo. Fue no ser catedrático lo que le hizo asumir la dirección del SEC (Servicio de Extensión Cultural de la universidad) y participar, desde su creación, en el MCP (Movimiento de Cultura Popular). El propio Freire, al analizar aquel momento de su biografía, destaca cómo de decisivo fue ese hecho en su trayectoria personal, con una contundente frase “perdí la cátedra y gané la vida”.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Barbu, Z. *Democracy and dictatorship, their psychology and patterns of life*. Routledge, London 1956.

<sup>5</sup> Mannheim, K. *diagnosis of our time, wartime essays of a sociologist*, Routledge, London, 1943.

<sup>6</sup> Paulo Rosas, *Testimonio*, en *Educación y actualidad brasileña, prefacio*. op. cit. pág. Lxviii, nota 11.

Fueron, de hecho, los años comprendidos entre la defensa de la tesis y el golpe de Estado militar del 64, un periodo de una intensa actividad y en el que Freire cobró relevancia en Brasil como educador.

Tras el golpe de Estado, fue encarcelado y tuvo que exiliarse, primero a Bolivia, de donde, y a causa de otro golpe de Estado, pasó a Chile. En este periodo es en el que Freire descubre muchos de los que serían sus nuevos referentes, especialmente se siente muy identificado con el politólogo sardo Antonio Gramsci, a cuya obra accedió por haber sido editada en castellano pocos años antes en Argentina, en su visión de la función de la educación en la toma de conciencia de las clases oprimidas.

Durante sus años en Chile colabora con los proyectos de extensión agraria que el gobierno de Eduardo Frei, resultante de una alianza de populistas y democristianos, estaba llevando a cabo, en concreto, según él mismo recuerda, como asesor del economista Jacques Chochol, presidente del IDAP (Instituto de Desarrollo Agropecuario) quien, posteriormente, fuera ministro de economía del gobierno de Salvador Allende.<sup>7</sup> De ese periodo es su obra *Extensión y comunicación*, en la que cuestiona el paternalismo del gobierno para con los agricultores y aboga por una verdadera comunicación en la que al agricultor se le considere sujeto activo y no un mero receptor de conocimiento. En esta obra comienza a evidenciarse ya una ruptura epistemológica que se explicitará en su primera obra conocida *La educación como práctica de la libertad* y se consumará en *Pedagogía del oprimido*, donde el Freire desarrollista de *Educación y actualidad brasileña* pasa a ubicar el epicentro de la acción pedagógica en el sujeto. Esa conciencia intransitiva de la hablaba en su primera obra pasa a ser, en la figura del campesino chileno, una visión del mundo llena de saberes, un lenguaje propio y distinto del culto con el que “nombra” su entorno y su realidad, que “el sabio”, en este caso el ingeniero agrónomo que asesora en nombre del gobierno y sus planes de desarrollo, no debe subestimar.

En este periodo publica la que se considera su primera obra, *La educación como práctica de la libertad*<sup>8</sup> que es una compilación de ideas ya reflejadas en sus escritos y en su tesis de cátedra, incorporando nuevos referentes.

---

<sup>7</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág.53.

<sup>8</sup> Freire, P. *Educação como prática da liberdade*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968. Para este trabajo hemos utilizado la traducción al español de Lilien Ronzoni: *Educación como práctica de la libertad*. Siglo veintiuno de España. 11ª edición (2002).

En 1969 recibe una invitación de la Universidad de Harvard para ejercer como profesor y, dado su interés en “descubrir el tercer mundo que habita en los suburbios del primer mundo”, se trasladó a Estados Unidos. En 1970 se edita en español e inglés la que se considera su obra por excelencia, *Pedagogía del oprimido*, obra con la que consigue reconocimiento mundial y con la que cobra relevancia como referente en la alfabetización de adultos.

Durante la década de los 70 fijó su residencia en Ginebra como miembro del Consejo Mundial de las Iglesias. En este periodo, fueron frecuentes sus viajes a África y sus colaboraciones con los gobiernos de países que, a causa de la descolonización, habían surgido en dicho continente tras los sucesivos accesos a la independencia de antiguas colonias portuguesas como Guinea Bissau, Santo Tomé y Príncipe, Mozambique o Angola. También participó en el programa de alfabetización que el gobierno sandinista había impulsado en Nicaragua.

En 1980, regresa a Brasil, donde ocupa una plaza como profesor en la Universidad Católica de São Paulo. Tras una victoria en el estado de São Paulo del recién creado PT (Partido de los Trabajadores), del que fue miembro fundador, es nombrado responsable de educación de dicho estado, cargo que ostenta hasta su dimisión en 1991. Continúa su labor como docente, así como escribiendo y dando conferencias por todo el mundo hasta su fallecimiento en 1997.

## **2. El escenario global: postguerra, guerra fría y descolonización.<sup>9</sup>**

Fue en el periodo de la postguerra mundial en el que se inició la tarea educativa de Paulo Freire y en el que sus ideas comenzaron a tomar forma. Como vimos en el epígrafe correspondiente sobre el existencialismo, la destrucción y las atrocidades vividas durante la guerra generaron, a nivel global, un clima de pesimismo y de falta de fe en las posibilidades emancipadoras de la especie humana, circunstancia que generó un caldo de cultivo en el que la filosofía existencialista tuvo un gran protagonismo en el clima cultural de la época y la influencia que ésta tuvo en Freire, en la gestación de sus ideas, fue enormemente relevante.

---

<sup>9</sup> Para la redacción de este apartado he tomado como referencia principal, la contextualización realizada por Jose Eustaquio Romao para la reedición en 2002 de *Educación y actualidad brasileña*.

Por otro lado, ese atisbo de optimismo por la derrota del fascismo y la creencia en que la paz iba a ser duradera, se vio tempranamente empañada por la creciente confrontación entre los dos bloques vencedores de la guerra. Fue precisamente la relación entre las dos grandes potencias surgidas de la contienda, sus ciclos de tensión y distensión, lo que marcó el contexto político global durante las décadas siguientes.

Por una parte, dentro de la Unión Soviética, el triunfo de las tesis de Stalin y la derrota del trotskismo hizo que el proyecto internacionalista del socialismo que animó la Revolución Soviética, se viera definitivamente arrinconado por un sistema centralizado donde la postura de Moscú y los intereses soviéticos marcaron la dirección de la concepción socialista. Sobre esta deriva autoritaria del marxismo a nivel teórico hablamos en el epígrafe correspondiente; las consecuencias a nivel político fueron, como estamos viendo, la de la satelización respecto a la URSS de las diferentes repúblicas populares surgidas al finalizar la guerra y las dificultades que ello supuso para la construcción de verdaderas democracias populares.

También dentro del bloque occidental se produjo un proceso de satelización en torno a Estados Unidos con, por un lado, la creación de la OTAN, que supuso la preeminencia de los intereses estadounidenses en el *Atlántico Norte* —Norteamérica y la parte europea que quedó bajo influencia americana— y, por otro, una culminación del proceso de satelización de Sudamérica que ya había sido iniciado al final de la Primera Guerra Mundial. Este proceso fue, no solo militar sino también de tipo económico y cultural. Apunta Jose Eustaquio Romão en su introducción a *Educación y actualidad brasileña* como curiosidad que, incluso las nuevas corrientes dentro del pensamiento cristiano europeo llegaron a Brasil vía Estados Unidos, en concreto el neotomismo de Maritain sería el que más influencia tuvo en Latinoamérica por estar radicado éste en Estados Unidos como profesor en la Universidad Católica de Washington.

Otro hecho que marcó considerablemente el escenario mundial en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial y que evidenció, a su vez, la pérdida de hegemonía de las viejas potencias europeas respecto a los dos grandes bloques, fue la pérdida de los imperios coloniales del siglo XIX. A nivel intelectual, especialmente en el caso francés, tuvo una gran repercusión y, para muchos, contribuyó a acrecentar el clima de pesimismo al que nos referíamos anteriormente y que tuvo en el existencialismo filosófico su más alto reflejo.

Más allá de las repercusiones que tuviera en los grandes centros europeos del momento, lo cierto es que los movimientos descolonizadores supusieron, dentro del pensamiento y la praxis política, una nueva forma de pensar las relaciones entre el centro y la periferia, y llevó al plano de las ideas filosóficas nuevos temas sobre la identidad personal, abriendo un nuevo campo que sería enormemente prolífico y con un gran potencial transformador de las relaciones personales, cuya frontera con la dimensión política comenzó a concebirse como algo a diluir. Esta nueva corriente llegó a Freire de mano de la obra de Franz Fanon, y fue del todo esencial en la construcción de sus planteamientos, especialmente a partir de *Pedagogía del oprimido*. En el periodo en el que trabajó como asesor del gobierno de Guinea-Bissau, pudo vivir en primera línea la realidad de los países que se habían independizado de la metrópolis durante esos años, especialmente el proceso vivido por las antiguas colonias portuguesas en África y las dificultades para construirse como sociedad, dejando detrás el estigma de inferioridad que el colonizador había dejado como herencia. Esta temática es central en su obra *Cartas a Guinea Bissau*<sup>10</sup>.

### **3. La situación nacional.**

Dice Romão que, a pesar de que las vicisitudes de Brasil en el siglo XX pueden parecer más bien *extravagancias de un país tropical*, en realidad sería la más alta manifestación de cómo funciona el capitalismo y la preferencia de dicho sistema por los regímenes de fuerza a pesar de sus proclamas democráticas.

Lo cierto es que, en Brasil, hubo algo similar a lo que se entiende por una revolución burguesa a finales del siglo XIX con la caída del Imperio, que trajo como consecuencia la abolición de la esclavitud y un tímido desarrollo industrial en las zonas urbanas.<sup>11</sup> Este periodo es conocido como la República Vieja, cuya relación de fuerzas se mantuvo intacta hasta su crisis en 1930, crisis política y económica que fue una mera réplica de la que se vivía en los países del centro del sistema tras el derrumbe de Wall Street en 1929. Esta correlación pone de manifiesto las consecuencias de la satelización

---

<sup>10</sup> Freire, P. *Cartas a Guinea-Bissau, registros de una experiência em proceso*, Paz e Terra, São Paulo, 1984.

<sup>11</sup> Freire, Paulo. *Educación y actualidad brasileña*, Siglo XXI, México-Buenos Aires, 2001, pág. 28.

a la que nos referíamos y que, si fue especialmente dura en Brasil, fue por la dependencia de su economía respecto de un producto no esencial como era el café.

Las peculiaridades de la clase dominante brasileña, una oligarquía agraria exportadora con una situación de dependencia tan grande que les impedía desarrollar una verdadera visión de país, hizo que la resolución de la crisis se produjera vía alzamiento militar. Resulta, según leemos, característico de Brasil la presencia de las fuerzas armadas y su constante protagonismo ante una situación de crisis.

El gobierno de Getulio Vargas, surgido de dicho alzamiento, sería la combinación del autoritarismo del momento con un Estado de bienestar de tipo germinal. El nacionalismo implícito en el ideario del nuevo Estado, tan propio de los regímenes totalitarios del momento, tuvo en Brasil, tras la derrota de dichos regímenes en 1945, la capacidad de reformularse y de relanzarse como un instrumento metodológico fundamental al servicio de la liberación del pueblo brasileño (nacional-desarrollismo) dando lugar así al periodo conocido como periodo populista, 1945-1964, periodo en el que germinarán la primeras obras de Freire y cuya comprensión es esencial para un alcance pleno del sentido y finalidad de dichas obras.

Este periodo se caracterizó por ser un momento en el que parece existir una auténtica experiencia democrático-burguesa en el país. Los integrantes fundamentales del pacto populista sería, por un lado, el Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) de base sindical y, por otro, el Partido Social Democrático (PSD) integrado por las élites formadas bajo la sombra de Vargas, quien volvió al poder como presidente por vía democrática en 1950. Este partido, que podríamos ubicarlo en el *centroderecha*, se caracterizaba, según algunos historiadores del momento, por ser un partido regido por las contradicciones y la ambigüedad.<sup>12</sup>

Dicha ambigüedad les hacía oscilar entre la disyuntiva de, o bien mantenerse fieles al pacto, o bien acercarse a la UDN (Unión Democrática Nacional) que agrupaba las tendencias más conservadoras del país y que cuyo líder Carlos Lacerda, ya en 1954, buscaba apoyo entre las fuerzas armadas y Estados Unidos para propiciar un alzamiento. Si el PSD no secundó los planes de los ultraconservadores fue porque el suicidio de Getulio Vargas ese mismo año hizo que la opinión pública se volviera en contra de

---

<sup>12</sup> Lopez, Luis Roberto, *História do Brasil contemporâneo*. Mercado Aberto, Porto Alegre, 8ª ed. 1997 pág.70, cit. Romão op cit.

aquellos que, escorados en posiciones extremas, con tanta vehemencia habían atacado al presidente.

Tras un periodo de inestabilidad en el que hubo tres presidentes en el periodo aproximado de un año, asume el poder Juscelino Kubitschek, que consiguió restablecer el pacto populista e impulsó el ideario del nacional desarrollismo. A nivel cultural se plasmó con la creación del ISEB; aun cuando había sido fundado por un decreto del anterior presidente João Café Filho, fue Kubitschek quien le dotó de entidad. Fue durante el mandato del siguiente presidente, João Goulart (1961-1964) cuando las grandes campañas de alfabetización tuvieron lugar, experiencia que el golpe militar de 1964 acabó definitivamente truncando, enviando a la cárcel o al exilio a los intelectuales que participaron en dichas campañas, entre los que se contaba Paulo Freire.

La relevancia del ISEB como creador de una especie de ideología cultural oficial fue grande durante esos años. Ideología que, según algunos investigadores, pasó, del nacional-desarrollismo de su origen, a una postura más cercana al marxismo de tipo nacionalista. En él tuvieron gran peso figuras intelectuales como Vieira Pinto, que fue director y uno de los responsables de su viraje hacia la izquierda, o Anísio Texeira. Ambos personajes tuvieron en su momento gran influencia sobre Freire. El ISEB fue clausurado poco después del golpe militar. Es precisamente después del golpe cuando Freire rememora la importancia que tuvo dicha institución, destacando el papel que tuvo, junto a la Universidad de Brasilia, en la formación de la conciencia nacional brasileña de toda una generación de intelectuales.<sup>13</sup>

Señala Freire que antes del ISEB, la forma de pensar el propio país estaba más en consonancia con la perspectiva que, de Brasil, tenía un europeo o un norteamericano, habiendo en el seno de los sectores ilustrados del país una brecha entre el Brasil auténtico y aquel que ellos imaginaban, o el país en el que, como hombres de cultura, les habría gustado que fuera, lo cual no dejaba de ser una forma de alienación cultural. El ISEB supuso, en palabras de Freire, “la negación de esta negación”:<sup>14</sup> transformó en *integración* la antigua *alienación* de forma que a partir de ese momento comenzó a pensarse en Brasil como proyecto partiendo de lo que realmente era, de forma que, en Brasil, la sociedad brasileña comenzó a ser pensada como sujeto.

---

<sup>13</sup> *Educación como práctica de la libertad*, op. cit. pág. 99.

<sup>14</sup> *Ibid.*

El golpe sumió el país en un régimen autoritario que duró 20 años y truncó, como hemos apuntado, todo ese espíritu de encuentro con sí mismo del pueblo brasileño. Freire no pudo volver a su país hasta la década de 1980, pero de aquella nueva forma de “pensar Brasil” es tributaria su obra *Educación y actualidad brasileña* que, a su vez, fue germen de su primera obra conocida, *La educación como práctica de la libertad*. Consideramos por ello importante analizar la visión que de Brasil tiene el Freire de los primeros años de actividad intelectual y cómo la experiencia del golpe de Estado y el exilio hicieron evolucionar dicha visión.

#### **4. La “actualidad brasileña”. Brasil como sociedad cerrada.**

El análisis de dicha actualidad, es decir, del momento histórico que estaba viviendo Brasil en el momento en que Freire escribía, es el eje central de su primera obra, como su título indica, y de dicha obra se derivan las ideas principales que vamos a analizar en este epígrafe y que son la base de su visión de la “peculiaridad brasileña”, que luego, enriquecidas y ampliadas con influencias entre las que destaca, en importancia, la de Karl Popper, quedaron plasmadas en *La educación como práctica de la libertad*. Es necesario apuntar que, ya aquí, se aprecia un atisbo de evolución entre una obra y otra. Por cuestiones metodológicas, si quisiéramos seguir una secuenciación histórica lineal de la historia de Brasil, alteraríamos el orden cronológico de las obras de Freire, refiriéndonos primero a lo que escribió en *Educación como práctica de la libertad* sobre los condicionantes del pasado colonial del Brasil, para posteriormente abordar lo escrito en *Educación y actualidad brasileña* centrado en la situación que vive Brasil en el *presente* de dicha obra, es decir, mediados del siglo XX.

Ello, sin embargo, nos podría hacer perder de vista la evolución a la que nos referimos, puesto que el Freire de los inicios, centrado en la falta de preparación de la conciencia del pueblo brasileño y su inexperiencia democrática para afrontar los retos del desarrollo económico que viene y gozar de sus beneficios, pasa, ya en su segunda obra, a poner el acento en la pobreza, la desigualdad y sus causas, incorporando la noción de clase y el poder que las élites ejercen para obstaculizar una democratización verdadera del país que perciben como una amenaza a sus privilegios. Este cambio de tendencia, o más bien evolución personal, ha de entenderse como fruto de la amarga experiencia del golpe de Estado.

Sin llegar todavía a la profundidad en que aborda estos temas en *Pedagogía del oprimido*, vemos ya en el Freire de *Educación como práctica de la libertad* una preocupación por tratar de entender las estructuras que generan la desigualdad, el atraso y la pobreza, comprensión imprescindible sin la que cualquier construcción pedagógica que trate de abordar el tránsito de la conciencia, idea que como veremos ya está presente en su primera obra, sería una mera construcción teórica desconectada de la realidad. Realidad que es tomada como un elemento determinante y necesario en la configuración de la conciencia humana. Existe ya una intuición de que, más que la conciencia generando la realidad, lo relevante es cómo la realidad genera e incide sobre la conciencia del sujeto. Sobre este tema volveremos ampliamente en el apartado sobre la concientización.

Si hay un concepto que, para Freire, es definitorio de la actualidad brasileña, es el de *inexperiencia democrática*, probablemente el más repetido en esta obra. La situación de partida, en el análisis de Freire, es la de una antinomia que se da en el seno de la sociedad brasileña del momento que es la derivada de, por un lado, la aparición del *pueblo* en la escena política como consecuencia del momento de desarrollo económico que se estaba viviendo y, por otro, la situación colonial que aparece como una marca del ayer, pero que, dada la naturaleza dinámica de la historia, incide en ese momento presente en el que Freire escribe, y lo hace como causa de la *inexperiencia democrática* referida.<sup>15</sup>

Hay un acontecimiento en la historia del Brasil que para Freire podría haber sido una oportunidad para una verdadera modernización del país —entendida ésta, recordemos, como un acortamiento de la distancia existente con la cultura europea— pero que, sin embargo, acrecentó más, si cabe, la situación de *inexperiencia democrática* del país. Ese acontecimiento fue la llegada del rey Dom João VI a Brasil y la instalación de la corte en Rio de Janeiro<sup>16</sup>. Ese hecho habría producido una total alteración de los equilibrios políticos y sociales del Brasil colonial.

Los retratos costumbristas que el imaginario actual tiene del Brasil de principios del XIX corresponden al tipo de sociedad que imperaba en el mundo rural descrito por Gylberto Freire en su obra *Casa Grande & Senzala*, obra de las que abundan las

---

<sup>15</sup> Educación y actualidad brasileña, pág. 26.

<sup>16</sup> En 1808, huyendo de la invasión napoleónica, la familia real portuguesa trasladó la corte desde Portugal hasta Brasil quedando todo el dominio imperial portugués gobernado desde una de las colonias de ultramar. Esta situación se prolongó hasta el año 1822, cuando el rey volvió a Portugal para tratar de restablecer el orden y Brasil se separó definitivamente de Portugal, siendo proclamado Pedro, el hijo de Juan, emperador de Brasil con el título de Pedro I.

referencias de Freire en su retrato del Brasil tradicional y que ya en el propio título se aprecia el contraste entre la “las casas grandes de ingenio y de hacienda”, regentadas por “hombres anchos de sus títulos y privilegios de sargento mayor y capitán” y la *senzala* “construcción o grupo de construcciones destinadas al alojamiento de los esclavos”<sup>17</sup>

Era en el mundo de las *casas grandes* donde habitaba el verdadero poder de la nación y lo que se produjo fue una *transferencia de poder* desde dicho mundo hacia las ciudades. La presencia del rey en Brasil haría que, necesariamente, el patriciado rural perdiera “majestad” en favor de aquel. El aumento del poder de las ciudades no significó que *el hombre común* comenzara a participar de la comunidad, sino que fue la burguesía comercial la que vio incrementado su estatus. Las modas europeas entraron definitivamente en los núcleos urbanos brasileños. Dicha europeización, mal asimilada por un pueblo que estaba inmerso en un contexto donde el analfabetismo era lo común, lo que hizo —en este punto también cita a Gylberto Freire— en lugar de paliar, fue reforzar la ya existente inexperiencia democrática creando, asimismo, un nuevo eje de opresión-privilegio, basado en la introducción de la figura del habitante de la ciudad europeizado frente al africano-indígena.<sup>18</sup>

Vemos en el análisis de la situación del primer Freire, trazas del nacional-desarrollismo que estaba presente en toda la acción cultural brasileña del momento y en el ISEB en particular. En su análisis, la razón última que impide a Brasil tener una democracia plena<sup>19</sup> es dicha inexperiencia democrática, identificada como un *clima cultural* que, de forma implícita, está, o parece estar, ubicada en una superestructura en la medida en que es reflejo de una causa anterior, de una *infraestructura* que encuentra su base en las estructuras heredadas del pasado colonial antes referidos, generadoras de una situación de *alienación cultural*. El nacionalismo, o la reivindicación de la afirmación nacional serían, en consecuencia, el modo de incidir sobre dicha situación para tratar de revertirla, la superación de dicha alienación cultural para volver a la autenticidad, a la *existencia auténtica* del pueblo-nación.<sup>20</sup>

Esa referencia a la existencia auténtica como necesidad colectiva de la sociedad brasileña es, en esta obra, mucho más que un guiño de Freire al existencialismo, dado que

---

<sup>17</sup> *Educación y actualidad brasileña*. pág. 72 nota 11.

<sup>18</sup> Freire, Gylberto. *Sobrados e mucambos*, 2ª ed. Rio de Janeiro, José Olimpo, 1951, pág. 688. cit. en *Educación y actualidad brasileña*. pág. 73.

<sup>19</sup> *Educación y actualidad brasileña*, pág. 31.

<sup>20</sup> *Educación y actualidad brasileña*, pág. 29.

sus principios están presentes inspirando muchas de las ideas propuestas y también de forma explícita. Utilizando una cita de Guerreiro Ramos define el nacionalismo como, además del amor a la tierra y a sus símbolos, “el proyecto de elevar una comunidad a la apropiación total de sí misma, es decir, de tornarla a lo que la filosofía de la existencia llama un ser para sí”.<sup>21</sup> Es quizá, en este punto, donde más claramente se ve el Freire personalista. Personalista y no existencialista porque, como ya analizamos en el apartado correspondiente, las claves y el lenguaje de la filosofía de la existencia es puesto al servicio, no de una individual huida y desapego de la realidad, sino que es un existencialismo volcado precisamente hacia la colectividad como lugar hacia donde tiende y se realiza el ser humano, lo cual indicamos que era la característica esencial del personalismo comunitario.

También en la visión de la criticidad,<sup>22</sup> definida como capacidad de escoger, la introyección como asunción de una autoridad moral interna, idea que aparece en varios momentos de la obra,<sup>23</sup> y en expresiones como *autoapropiación* o *identificación de la contextura*,<sup>24</sup> nos encontramos con un Freire en el que su noción de libertad es la propia de los existencialistas y que aún no se ha incorporado de una forma esencial a su obra la idea de que existen una serie de condicionantes que modelan y determinan la acción humana y sobre los que su capacidad de actuación queda, al menos a priori, limitada.

La visión desarrollista antes referida también se observa en la visión de linealidad del desarrollo y la ideología de tipo faseológica que está presente en toda la obra y que identifica la pobreza con el atraso, con el no haber superado determinadas fase o umbrales como nación, mientras que la riqueza es identificada con el desarrollo, con la industrialización con haber llegado a unos niveles similares, o lo más próximo posible, al de las llamadas naciones ricas o del *primer mundo*. La preocupación de Freire era que los condicionantes y carencias antes descritos imposibilitaran en Brasil crear el clima propicio, porque —aquí sigue los postulados de Zebedei Barbu—<sup>25</sup> la democracia necesita un clima propicio para arraigar y crecer y es en la creación de dicho clima donde, según la tesis final de Freire, debe entrar la educación, en la creación de una ciudadanía crítica que sea capaz de, a pesar de las marcas del ayer, aprovechar la riqueza generada

---

<sup>21</sup> Ramos 1957, pág. 29. Cit. en *Educación y actualidad brasileña*, pág. 55.

<sup>22</sup> *Educación y actualidad brasileña*, pág. 52.

<sup>23</sup> *Ibid.* pág. 45.

<sup>24</sup> *Ibid.* pág. 57.

<sup>25</sup> *Democracy and dictatorship*, op. cit.

por el desarrollo para crear una sociedad auténticamente democrática, bajo el peligro — y aquí nos desviaríamos ya del tema que nos ocupa, pues este extremo lo abordaremos al tratar de la concientización— de caer en lo que Marcel llamaba *conciencia fanatizada*.

Junto a los referentes de Freire en su primera obra —Zevedei Barbu, Gylberto Freire y Karl Mannheim, principalmente— que le sirven para analizar los conceptos presentados, Freire incorpora las influencias de la obra de Karl Popper *La sociedad abierta y sus enemigos* para identificar la sociedad brasileña, utilizando el término *sociedad cerrada* como contraposición a la *sociedad abierta* descrita por Popper en su obra.<sup>26</sup> De la síntesis de las ideas principales de *Educación y actualidad brasileña* y este nuevo enfoque influido por Popper surge el capítulo de su obra *Educación como práctica de la libertad*<sup>27</sup> titulado “Sociedad cerrada e inexperiencia democrática”. Esta obra fue escrita durante su periodo de exilio en Chile, y es, precisamente, esa experiencia de exilio la que le lleva a destacar a lo largo de toda la obra el carácter humanizante que tiene el estar *integrado*, situación que contrapone a estar *acomodado*, más propia de los animales.<sup>28</sup>

Tres son los conceptos que sirven como ejes para entender la visión que Freire tenía sobre la realidad brasileña en esta segunda aproximación: *pobreza*, *latifundismo* y *alienación cultural*.

Respecto a la *pobreza*, pone de relevancia Freire, no únicamente una falta de bienes materiales, sino una sociedad basada en la desigualdad extrema y la visión que, de las personas consideradas pobres, dicha sociedad proyecta, llegando a generar un abismo social que, siendo económico, lo es también psicológico hasta el punto que se puede hablar, más que de clases sociales, de castas. “Cuanto más pobre sea una nación y más baja las formas de vida de las clases inferiores, mayor será la presión de los estratos superiores sobre ellas, consideradas despreciables, innatamente inferiores, casta sin valor”.<sup>29</sup>

Otra de las consecuencias de las sociedades donde se presenta dicho abismo social, y que es aquí relevante desde un punto de vista de la historia de Brasil, es el poco sentido de nación de las élites y del mecanismo reactivo de las clases privilegiadas ante

---

<sup>26</sup> Popper, Karl. *The open society and its enemies*, Routledge, London, 1945.

<sup>27</sup> op. cit.

<sup>28</sup> Ibid. pág. 32.

<sup>29</sup> *Educación como práctica de la libertad*. pág. 81.

el empoderamiento de las clases populares por considerar la pérdida de privilegios como una pérdida de derechos.<sup>30</sup> Las dictaduras y los golpes de Estado ocurridos en Brasil a lo largo del siglo XX, como ya apuntábamos anteriormente, pueden ser explicados desde este enfoque.

El *latifundismo* ha marcado la sociedad brasileña abocándola a una lógica de mutismo-paternalismo en base a la idea de que *no hay diálogo en las estructuras de gran dominio*.<sup>31</sup> Oliveira Viana habla de *función desintegradora de los grandes dominios*<sup>32</sup> en la medida en que el latifundio no favorecía, sino más bien al contrario, obstaculizaba, la cohesión social y, en general, todo tipo de solidaridad política. El latifundismo generaría, por tanto, una sociedad individualista, con un nulo sentido de lo común, puesto que el gran dominio propiciaba que “cada familia se comportara como una república”<sup>33</sup> con lo que, apunta Freire a continuación, “la idea de comunidad de aldea como rasgo etnológico sea en Brasil una estructura inexistente”.

La *alienación cultural*, por su parte sería una consecuencia del pasado colonial de Brasil y éste es analizado desde dos ejes. En primer lugar, desde la falta de cohesión de la estructura social fruto de la propia sensación de precariedad importada de la élite extractiva colonial. El colonizador no fue a Brasil a fundar una nación, sino a extraer recursos, lo que hizo que su posición respecto a esa tierra fuera de “*permanecer sobre*” más que “*permanecer en*”.<sup>34</sup> En segundo lugar, la importación del modelo de estructura estatal sin asumir la nación y sus peculiaridades como punto de partida, que ha supuesto, más que un proceso de construcción nacional, una aceptación de forma acrítica y, en el sentido del párrafo anterior, muda, de una organización política que ha de percibirse necesariamente ajena. “Importamos la estructura de un Estado nacional democrático sin previa consideración de nuestro propio contexto. Típica y normal posición de alienación cultural”<sup>35</sup> y, escribe más adelante, “superponíamos a una estructura económicamente feudal y a una estructura social en la cual el hombre vivía vencido, oprimido y mudo, una forma política y social cuyos fundamentos exigían lo contrario al mutismo”.<sup>36</sup>

---

<sup>30</sup> Ibid. págs. 80-83.

<sup>31</sup> Ibid. págs 63-67.

<sup>32</sup> Ibid. pág. 67.

<sup>33</sup> Educación y actualidad brasileña, pág. 65.

<sup>34</sup> Ibid. pág. 62.

<sup>35</sup> Ibid. pág. 74.

<sup>36</sup> Ibid. pág. 75.

Y este sería, en esencia, el origen del mutismo, una actitud que es una constante, según Freire, en la historia brasileña. En un principio derivado de una prohibición expresa, “La única voz que se podía oír, en el silencio a que estábamos sometidos, era la del púlpito” que generó una cultura que se caracteriza, no tanto por una ausencia de respuesta, sino por una respuesta totalmente desprovista de sentido crítico: “las sociedades a las cuales se les niega el diálogo y la comunicación y en su lugar se les ofrece *comunicados*, se hacen preponderantemente mudas”.<sup>37</sup>

Frente a la alienación cultural, principal problema de Brasil según su primera obra—en las posteriores este hecho va perdiendo importancia en favor de la pobreza— Freire opone la idea de *enraizamiento*, idea tomada de Karl Mannheim según la cual, los “acontecimientos futuros” deben ser enfrentados “en el plano del pensamiento consciente, enraizado en el conocimiento concreto de la sociedad”.<sup>38</sup> Trasladar al plano de lo consciente todas aquellas marcas del pasado que, como hemos visto, inciden en el presente, sería la forma de superarlas definitivamente. Se puede aquí observar que, la idea de concienciación, tal y como la va configurando a lo largo de su obra, tendría en este punto su primer antecedente.

Y es en este párrafo donde hemos de retomar la idea inicial de sociedad cerrada. Puesto que la sociedad abierta ha de ser una premisa necesaria sobre la que asentar un régimen democrático, la democracia como sistema nunca podrá prosperar en una sociedad de tipo cerrado. “La democracia que, antes que forma política, es forma de vida, se caracteriza sobre todo por la gran dosis de transitividad de conciencia en el comportamiento humano que no nace y no se desarrolla bajo ciertas condiciones”,<sup>39</sup> y cita a continuación a Zebedei Barbu: “Una democracia debe hacerse no sólo con el consentimiento del pueblo sino con sus propias manos”.<sup>40</sup>

Esta visión desarrollista de las primeras obras de Freire que, como hemos visto, guarda una estrecha relación con el trasfondo existencialista de su filosofía personal, va poco a poco diluyéndose. Algunos autores<sup>41</sup> han interpretado la visión freireana respecto a la conciencia primitiva como una peculiaridad propia de los pueblos americanos en

---

<sup>37</sup> Ibid. pág. 63.

<sup>38</sup> Mannheim, Karl. *Diagnóstico de nuestro tiempo*. 2ª ed., FCE, México, 1946, pág.12 cit. en *Educación y actualidad brasileña*, pág. 81.

<sup>39</sup> *Educación como práctica de la libertad*. pág. 76.

<sup>40</sup> Barbu, Zebedei. *Democracy and dictatorship, their psychology and patters of life*. Routledge, London 1956.

<sup>41</sup> Alemán, M. op. cit.

general y el brasileño en particular. De este modo, para estos autores, la conciencia primitiva hace referencia en Freire a una especie de rémora subyacente en la cultura brasileña, debido al “atraso” de las sociedades preeuropeas.

Esta relación puede tener alguna base si tomamos como referencia únicamente el ideario nacional-desarrollista de la primera obra, pero en realidad choca de lleno con el espíritu de la obra freireana tomada en su globalidad. Incluso se puede observar que, si realizamos un análisis más pormenorizado de ésta, en referencias varias a autores como Erich Fromm se va perfilando una visión crítica que no lo es tanto a la falta de asimilación a la cultura occidental sino, más bien al contrario, a la presencia en todo ser humano de unas estructuras primitivas de la conciencia subyacentes, que la lógica del capitalismo potencia y revive haciendo, de este modo, que el desarrollo de las capacidades superiores necesarias para el tránsito hacia la conciencia crítica no pueda hacerse efectivo.

De esta forma, y, como veremos en el epígrafe correspondiente, la superación de la conciencia ingenua nada tiene que ver con superar una serie de estados históricos individual y colectivamente desde unos parámetros desarrollistas sino, por el contrario, consiste en desactivar los mecanismos que, en las sociedades avanzadas actúan sobre la conciencia —en la línea, por poner un ejemplo, de Marcuse y su desublimación— para poder así realizar el tránsito hacia la conciencia crítica.

## **5. El contexto latinoamericano. La influencia de la Revolución cubana.**

El día 1 de enero de 1959 las tropas revolucionarias comandadas por Fidel Castro derrotan la dictadura de Fulgencio Batista. El impacto de la Revolución cubana fue muy grande en todo el continente, hasta el punto en que se ha afirmado que fue “el telón de fondo de todos los acontecimientos que se desarrollaron en Latinoamérica.”<sup>42</sup> Entre la alarma de la derecha conservadora y el aliento de los grupos de inspiración marxista, aquellos católicos progresistas, entre los que encontraba Freire, vieron reforzada, según algunos análisis, su posición dentro de la Iglesia latinoamericana al comenzar a recelar de posiciones elitistas en su seno por la amenaza que suponía que un país católico del

---

<sup>42</sup> Quigley, Thomas, entrevista. Washington D.C, 1987, cit por, Christian Smith, *La teología de la liberación*, Barcelona, Buenos Aire, México. 1994.

continente cayera “en manos del socialismo”. Este extremo será analizado con más detalle en el epígrafe siguiente en el que abordaremos la teología de la liberación.

Lo que sí que supuso un cambio, teniendo en cuenta el contexto de Guerra Fría, fue la posición de la política exterior estadounidense desde ese momento. A la vieja doctrina Monroe, que suponía autootorgarse derechos sobre todo el continente, se le sumaba la “amenaza del comunismo” de lo cual dio como resultado una política altamente intervencionista que estaba alerta ante cualquier signo que pretendiera, mínimamente, transformar las estructuras de opresión. A nivel práctico, se tradujo en una sucesión de apoyos, más o menos encubierto, a golpes militares, alguno de ellos de sangrientas consecuencias —entre los que se debe contar el de Brasil de 1964, tan decisivo en la vida y la obra de Freire— con miles de asesinados, torturados y desaparecidos.

No solo, sin embargo, trató Estados Unidos de combatir el comunismo por la vía represiva y de apoyo a alzamientos militares, también inició una “batalla cultural” para tratar de difundir las bondades del capitalismo democrático mediante inyecciones de capital para promover el desarrollo inspirándose en la experiencia europea de la inmediata postguerra y la, también, *amenaza comunista* de aquel momento. La versión del “Plan Marshall” para Latinoamérica fue la llamada “Alianza para el Progreso”, promovida en 1961 por el presidente John F. Kennedy.

## **6. la teología de la liberación.**

La peculiaridad del contexto espaciotemporal en que Freire inició su obra generó el clima propicio para que el pedagogo brasileño pudiera ir evolucionando sin tener que sufrir ningún tipo de ruptura existencial, puesto que su incorporación de tesis marxistas, en el contexto arriba analizado, que era cuando su pensamiento estaba en plena evolución, hizo que, más que una ruptura con su propia tradición, supusiera convertirlo en un agente activo de primer orden en el proceso de reconfiguración teológica que realizó el catolicismo latinoamericano de la época. De este modo podemos decir que, además que ser influido por la teología de la liberación, el pensamiento de Freire sirvió para enriquecer dicho movimiento en el plano de la pedagogía. En los años 60-70, época de esplendor de la teología de la liberación, la pedagogía freireana del oprimido fue, sin lugar a dudas, la pedagogía de referencia de las CEB (Comunidades eclesiales de base) y su

acción educativa. No es casual que fuera en Brasil donde dicho movimiento tuviera más éxito.

La teología de la liberación es, probablemente, a nivel teológico, la mayor aportación de la cultura latinoamericana, y su influencia supuso, al mismo tiempo, la mayor peculiaridad de los movimientos sociales del subcontinente. Lo más relevante de la teología de la liberación como movimiento social, es decir, más allá de los aspectos doctrinales, es que, por una parte, generó un clima que posibilitó una serie de experiencias de acción social y políticas inéditas e impensables en otro contexto y, por otro, surgió de la experiencia real de pobreza y de la necesidad de dar una respuesta que la teología al uso, anclada en la negación de la modernidad, era incapaz de ofrecer. Como señala Enrique Dussel, la utilización de categorías marxistas en la elaboración de la teología, más que una moda, respondían a una necesidad, similar a lo que ocurrió históricamente con Platón o Aristóteles y que sirvió para que, de una vez, el corpus doctrinal católico se abriera a los avances del pensamiento filosófico que tuvieron lugar durante el siglo XIX.

En lo concerniente a el periodo histórico en que dicha teología tuvo lugar, suele haber cierta coincidencia en ubicar su momento de eclosión en el Sínodo regional del CELAM de Medellín de 1968 ya que, según Roberto Oliveros, constituye el hito fundamental del siglo en la historia de la Iglesia latinoamericana que pasa de ser *una iglesia dependiente de Europa a una Iglesia con temas y elaboraciones propias*<sup>43</sup>. Los años comprendidos entre 1968 e inicio de la década de los 80 corresponderían al periodo en que dicha teología desplegó su influencia y empapó la realidad para entrar, sobre todo en los ochenta, en una fase de decadencia. Respeto a esto último, si bien no hay una opinión unánime y buena parte de sus seguidores la consideran una Teología no solo viva, sino en ciernes, y considerando el papado de Francisco un síntoma de su vigor y de su éxito, lo cierto es que, a partir de la Instrucción de 1984 de la Congregación para la Doctrina de la Fe, dejó de ser la teología hegemónica en Latinoamérica y fue progresivamente dejando de ocupar la centralidad en el panorama religioso del continente.<sup>44</sup>

Desde una perspectiva global, no se entiende la gran aceptación y desarrollo de dicho movimiento sin un acontecimiento clave en la Iglesia del siglo XX y que marcó un

---

<sup>43</sup> Roberto Oliveros, *historia de la teología de la liberación* en *Mysterium Liberationis*, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, Eds. Trotta, Madrid, 1990, pág.31.

<sup>44</sup> Enrique Dussel, *Teología de la liberación y marxismo*, en *Mysterium Liberationis*. Op. cit.

definitivo hito: el Concilio Vaticano II, concilio que paradójicamente fue convocado por Juan XXIII en 1959, el mismo año que Fidel Castro ganó la revolución. Queda así patente la relación de las dos fuerzas que han determinado la historia de toda América Latina en el tiempo de Paulo Freire y que a la vez constituyen los ejes de su obra, el reformismo cristiano y el socialismo. En todo caso, más que una participación directa de la experiencia latinoamericana, cuya iglesia fue calificada como *del silencio*<sup>45</sup>, el Concilio fue relevante para el desarrollo de dicha teología en tanto que propició un clima de apertura inédito hasta ese momento en el seno de la iglesia que posibilitó que sus ideas tuvieran cabida.

*Aspectos históricos:*<sup>46</sup>

En los años posteriores a la Guerra, Boimondau<sup>47</sup> sirvió como referente de comunidad utópica para los cristianos progresistas de Brasil. La experiencia de comunidad igualitaria de trabajo impulsada cerca de Valence (Francia) durante los años finales de la guerra por Marcel Barbu, que se movía en la órbita del personalismo comunitario de izquierdas y que tomaba como referente los kibbutzum israelíes, fue una fuente de inspiración para muchos jóvenes de la época.

Como explica Paulo Rosas —quien presidió la JUC (Juventud Universitaria Católica), al inicio de los años cincuenta, donde coincidió con Paulo Freire— la Acción Católica y su lema *ver, juzgar y actuar*, supuso, por encima de todo, un cambio de paradigma en el modo en que el católico seglar estaba en la Iglesia. De ser un receptor pasivo de la doctrina impartida por el sacerdote, adoptó un papel activo en el que la meditación era el paso previo para la acción transformadora. Dicha dinámica, apunta Rosas, es, por naturaleza, incontrolable por parte de la jerarquía e implica una pérdida casi absoluta de poder por parte de la misma, lo que explicaría los celos y obstáculos de buena parte del episcopado hacia dicho movimiento.

La difusión de este nuevo paradigma también es analizada desde un punto de vista generacional: los vientos de cambio que la sociedad brasileña estaba experimentando propiciaba que los jóvenes educados en el cristianismo buscaran espacios propios donde

---

<sup>45</sup> Roberto Oliveros, op. cit. pág. 30.

<sup>46</sup> Vid, Smith, Christian. *La teología de la liberación, radicalismo religioso y compromiso social*. Paidós, Barcelona. 1994.

<sup>47</sup> Pierre Picut, *1941-1951 La Communauté Boimondau, modèle d'éducation permanente, une décennie d'expérimentation*, Université Lumière-Lyon 2, 1991, Thèse, 2 volumes.

desarrollarse, al margen de las viejas estructuras eclesiales. El impulso de las Juventudes de Acción Católica y sus secciones tuvo un impacto formativo muy grande en la idea de un cristianismo crítico y atento a las problemáticas del momento. Paulo Freire fue uno de esos jóvenes que, junto a otros, creció y maduró en dicha coyuntura.

El tiempo en que Freire pasó como miembro de la JUC, que aglutinaba a estudiantes universitarios, fue el comprendido entre 1951 y 1953, a pesar de que en esos años ya no era estudiante, sino que se dedicaba a la docencia. Otros movimientos de las Juventudes de Acción Católica que pueden explicar el alcance e influencia que tuvo, así como la variedad de orígenes de sus miembros, fueron las JAC, juventudes agrarias, formada por trabajadores del campo, las JEC, juventudes de estudiantes, a la que pertenecían estudiantes de secundaria, las JOC, juventudes obreras, integrada por trabajadores de la industria, y otra sección en la que se incluían jóvenes no adscritos a ninguna de las anteriores, las JIC, juventudes independientes católicas.

Una derivación de la acción católica fue en Pernambuco el Centro de Cultura y Acción Política creado a iniciativa de Carlos Maciel y donde, según relata Rosas, aun siendo el ambiente anticomunista, sin alarmismos, existía la creencia, ingenua, de que avanzaban hacia el fin del capitalismo y la “implantación de una sociedad del trabajo, no marxista, de naturaleza humanista, democrática y cristiana.”<sup>48</sup> Ese anticomunismo generó que Maciel, y junto a él muchos otros, acabaran asumiendo cargos en el régimen instaurado tras el golpe. En el caso de Maciel asumió la dirección del Movimiento de Cultura Popular, el mismo organismo en el que Freire con tanto empeño había colaborado a impulsar.

Fue, por tanto, en el particular clima cultural y de acción social del nordeste brasileño, en particular del Estado de Pernambuco, donde hemos de buscar el antecedente y el germen de la teología de la liberación, movimiento que posteriormente se expandió por todo el subcontinente sudamericano y que también tuvo sus reflejos en África, Asia, Oceanía, así como en los ambientes del cristianismo progresista postconciliar de Europa y Norteamérica. Nos encontramos, en definitiva, con un movimiento político-religioso que tuvo alcance mundial.

Podemos concluir que el clima del nordeste brasileño surgió de la interacción dialéctica de dos elementos, por un lado, del ideario desarrollista propio de muchos países

---

<sup>48</sup>Rosas, Paulo, testimonio en Educación y actualidad brasileña p. lxiii

de la periferia, que llevó, como hemos visto, a que el estudio de la realidad del país se topara con el fenómeno de la pobreza como cuestión central y que, al abordar el estudio de sus causas, el ideario nacional desarrollista de los inicios fuera asumiendo progresivamente parámetros del análisis marxista. Ese fue el caso del ISEB y la SUDENE (Superintendencia de Desarrollo del Nordeste, su extensión territorial) y, por otro lado, de una red consolidada de militancia cristiana compuesta por miembros de una nueva generación y con una experiencia de acción más abierta al diálogo, permeable a nuevas ideas y comprometida con su contexto, con personas que, como Freire, estaban presentes en ambos ámbitos. Todo ello, recordemos, teniendo como telón de fondo el Concilio Vaticano II y la Revolución cubana. Fue este el contexto que generó el caldo de cultivo para que surgieran las primeras comunidades eclesiales de base (CEB) que posteriormente se extendieron al resto de países y que abordaremos en un punto aparte por la importancia que, en sí mismas, tuvieron en las dinámicas políticas del subcontinente. Del nordeste de Brasil que surgieron figuras claves del movimiento como Helder Câmara, originario de Ceará, que llegó a ser obispo de Recife, o el propio Paulo Freire, cuyo papel como cristiano laico no se limitó al de ser el pedagogo de referencia, sino que su trabajo en el Consejo Mundial de Iglesias fue capital en la difusión y elaboración teórica y práctica de esta nueva visión eclesial.

Respecto de Dom Helder Câmara, muchos autores consideran que su liderazgo fue crucial en el surgimiento del movimiento dentro del ámbito episcopal pues fue el inspirador de la CNBB (Conferencia Nacional de Obispos Brasileños) en 1951, cuyo modelo fue el referente para la creación del CELAM, que él mismo presidió. También fue uno de los firmantes del llamado manifiesto de los obispos del Tercer Mundo, en el que 18 obispos de América del Sur, África, Asia, Oceanía y Yugoslavia (ocho de los cuales eran brasileños) firmaron un documento para la implantación de las conclusiones del Concilio en el que se abogaba por el fin de la opresión y por la instauración de un sistema político-económico basado en el socialismo con libertad religiosa.

Fue el golpe de Estado de 1964 en Brasil el motivo por el que, obligados a exiliarse, muchos de los artífices de este nuevo modelo religioso se instalaron en otros países de Latinoamérica, facilitando así su difusión.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Vid. Smith C. op. cit.

En el contexto general de Latinoamérica, cabe destacar la influencia que tuvo la figura de Camilo Torres para la juventud latinoamericana del momento, en un momento de surgimiento de grupos guerrilleros y revolucionarios en la práctica totalidad de los países. Camilo Torres fue un sacerdote colombiano que estudió sociología en Europa, vinculado a la universidad y centrado en la investigación de las causas de la pobreza en Colombia. En 1965, en un marco de disputas entre la universidad y la Iglesia, fundó el Frente Unido, en el que pretendía aglutinar a campesinos, obreros, intelectuales y habitantes de los barrios populares en aras de un cambio social. Este hecho le generó conflictos reiterados con sus superiores que le llevaron a renunciar al sacerdocio y unirse a la guerrilla del *Ejército de Liberación Nacional*, convencido de que “la lucha armada es lo único que nos queda para lograr el cambio social.”<sup>50</sup>

A pesar de la brevedad de su periodo de lucha —murió en combate en febrero de 1966 cuando llevaba solo unos meses en la guerrilla— muchas de las frases que reflejaban su modo de entender el cristianismo, como por ejemplo “tuve que despojarme de la sotana para ser un verdadero sacerdote” “el deber de cada católico es ser revolucionario y el deber de todo revolucionario es hacer la revolución” o “el católico que no es revolucionario vive en pecado mortal”<sup>51</sup> calaron con mucha profundidad en aquellos círculos en los que se entendía la fe cristiana como un compromiso con el sufrimiento y la opresión y que dicho compromiso había de ejercerse con radicalidad y realismo, fuera de los buenos propósitos de un reformismo que acababa por perpetuar las desigualdades estructurales del continente. Su breve trayectoria de lucha, en definitiva, contribuyó enormemente a generar la atmósfera propicia para que la difusión de las CEB y el compromiso preferencial por los pobres tuviera lugar entre los cristianos y cristianas de otros países. El propio Freire rememora su figura, ya al final de su obra, calificándolo de “personalidad carismática en quien no existe la dicotomía entre transcendentalidad y mundanidad, entre historia y metahistoria”<sup>52</sup>

En este particular contexto, la reunión del CELAM en Medellín en 1968 y la declaración surgida de ella se considera el punto de partida de la teología de la liberación, al menos desde un punto de vista eclesial. El origen del término según algunos autores, hay que buscarlo en otro acontecimiento de ese mismo año que resultó decisivo: la

---

<sup>50</sup> Torres (1969:201) cit. en Smith, C. op. cit. pág. 33

<sup>51</sup> Gerassi 1971. xiii cit en Smith. Ibid.

<sup>52</sup> Pedagogía de la esperanza, op. cit. pág. 63.

reunión del Consejo Mundial de Iglesias en Suiza. El WCC —por sus siglas en inglés— impulsó un programa llamado SODEPAX (Comité sobre la Sociedad el Desarrollo y la Paz) con la intención de reflexionar teológicamente sobre el papel a adoptar por las Iglesias en el proceso de desarrollo que estaba teniendo lugar. En esa línea, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, quien por cierto fue gran amigo de Camilo Torres, con quien compartió estudios en la Universidad de Lovaina, iba a leer una ponencia en dicho encuentro que llevaba por título “El significado del desarrollo”, según su propio testimonio, en un momento determinado decidió desechar la idea de desarrollo y cambiarla por la de liberación. Finalmente, su ponencia se tituló “notas sobre una Teología de la Liberación” Y el libro surgido fruto de sus reflexiones “Teología de la Liberación. Perspectivas”. A partir de ese momento el termino liberación se convirtió en el concepto sobre el que pivotaba toda la producción intelectual de naturaleza teológica.<sup>53</sup> A ese mismo fenómeno se refiere Freire cuando escribe que “la llamada *teología del desarrollo* cede su lugar a la *teología de la liberación*.”<sup>54</sup>

La reacción de los grupos religiosos conservadores se intensificaba a medida que la nueva teología cobraba fuerza y, junto a la reacción anticomunista que, fruto de miedo generado en determinados sectores por la Revolución cubana y a la posibilidad de contagio, ya había comenzado años atrás en todo el continente con grupos contrarrevolucionarios y golpes de Estado militares, hizo que muchos miembros relevantes y comunidades eclesiales enteras comenzaran a sufrir persecución, hasta el punto que el movimiento “Cristianos por el socialismo” que había establecido su sede en Santiago de Chile, tuviera que trasladarse a Canadá tras el golpe de Pinochet. Asimismo, muchos obispos de los firmantes del documento del CELAM de 1968, viendo la deriva de los acontecimientos y la feroz campaña desatada en su contra, acabaron por retirar su firma.

En contraste con la agitación y los vientos de cambio de los años 60, los años 70 se caracterizan por la ambigüedad: mientras que el movimiento de la teología de la liberación parecía crecer y la labor de los cristianos fortalecía los movimientos de transformación social en todo el continente, dando al socialismo latinoamericano una originalidad y una entidad propia, la contraofensiva conservadora, ahora fortalecida por

---

<sup>53</sup> Smith, C. op. cit. p. 39.

<sup>54</sup> Freire, P. *Educación, liberación e Iglesias*. op. cit. pág.46.

Estados Unidos como estrategia principal tras el fracaso de la Alianza para el Progreso,<sup>55</sup> se extendía por toda Latinoamérica en forma de golpes de Estado que iban haciendo caer gobiernos de transformación: junto al de Brasil del 64 y de Chile del 73, ya referidos, se instauraron regímenes militares burocráticos en Bolivia (1971), Uruguay (1973), Perú (1975) o Ecuador y Argentina (1976)<sup>56</sup>. Todo ello, además, hay que encuadrarlo en el cambio de tendencia que, a nivel mundial, se estaba dando con el cuestionamiento de los consensos surgidos tras la II Guerra Mundial y los acuerdos de Bretton Woods, que posibilitaron el Estado del bienestar. El nuevo paradigma de corte neoliberal, que analizaremos en el epígrafe siguiente, tuvo en los regímenes autoritarios latinoamericanos, particularmente los del cono sur, con mención especial de Chile, un campo de pruebas de primera magnitud para ensayar sus recetas desreguladoras, antes de comenzar a ser aplicado de forma masiva en otros contextos del centro del sistema.

No todo, sin embargo, fueron derrotas. No se puede entender el derrocamiento del dictador Somoza en Nicaragua y la instauración del gobierno revolucionario sandinista en 1979 ni la insurrección de El Salvador de 1980 sin el papel de los teólogos de la liberación comprometidos, llegando Ernesto Cardenal, uno de los sacerdotes más representativos de la teología de la liberación en Nicaragua, a ser ministro del gobierno sandinista, así como de la labor de activismo llevada a cabo por las CEB que, en esos países, tuvieron un protagonismo de vital importancia.<sup>57</sup>

#### *Aspectos filosófico-teológicos*

La teología de la liberación, se autoconcibe una teología de la praxis en la que el movimiento por la liberación, en tanto que vocación intrínsecamente humana, es interpretado por el cristiano a la luz de los Evangelios. Es una teología que se configura y se elabora a la luz y como reflejo del movimiento y no a la inversa. Frente a la idea de que es una doctrina objetiva la que debe inspirar la acción, aquí es la acción, la dinámica humana constitutivamente tendente hacia la liberación, aquello que inspira y basa la configuración de la Teología. En palabras de Gustavo Gutiérrez “la acción pastoral de la Iglesia no fluye como conclusión de las premisas teológicas. La teología no produce la

---

<sup>55</sup> Smith.op. cit. pág. 152

<sup>56</sup> Ibid. pág. 40

<sup>57</sup> Smith, C. op. cit. pág. 41.

acción pastoral, al contrario, es un reflejo de ésta”<sup>58</sup> Vemos ya que lo que se produce es una inversión, que ya parece evocarnos aquella que, en filosofía, produjo el materialismo dialectico marxista respecto al idealismo hegeliano.

Esa inversión se fundamenta en la intención de reconceptualizar la fe cristiana desde la perspectiva de los pobres y oprimidos, lo que supone, a nivel teórico, la aproximación al fenómeno de la pobreza desde la perspectiva de las ciencias sociales como herramienta más valiosa para interpretar la realidad que se denuncia y se pretende transformar. No hay tampoco una primacía de lo puramente teológico como verdad eterna a la que la ciencia social o natural está supeditada, sino que se establece “una nueva relación entre el lenguaje teológico y pastoral, de una parte y, de otra, el de las ciencias sociales”,<sup>59</sup> y ello implica utilizar el análisis marxista por considerar que es el que más se adecua al enfoque y la intención, el tratar de explicar la pobreza como resultado de las estructuras sociales opresoras y la necesidad de crear un orden social diferente en el que dichas estructuras hayan desaparecido.

Fue precisamente la cuestión del marxismo el argumento que constituyó la principal acusación por parte de sus detractores y el motivo por la que fue censurada por parte de la Iglesia oficial. Es por ello por lo que resulta interesante detenernos en esta cuestión puesto que, como venimos defendiendo, la obra de Freire está salpicada de elementos provenientes tanto del cristianismo como del marxismo.

Lo cierto es que, de una forma implícita, utilizar la acusación de marxismo para atacar la teología de la liberación supone aceptar que el marxismo y el cristianismo son filosofías incompatibles, que no existe posibilidad de ser cristiano y marxista al mismo tiempo. Sin embargo, pensadores de referencia en la Teología de la Liberación como el argentino Enrique Dussel sostienen que hay que distinguir entre el marxismo a nivel filosófico y a nivel sociológico. El primero, basado en el materialismo y que es necesariamente ateo, mientras que el segundo supone la utilización de una serie de instrumentos que resultan de interés para el análisis social y una mejor comprensión del fenómeno de la pobreza, que se considera la experiencia primera y generadora de la teología. En esa misma línea, la de considerar el marxismo como mera herramienta de

---

<sup>58</sup> Gutiérrez, 1973.11.307 cit. en Smith p.45.

<sup>59</sup> Gutierrez, op. cit. p. 136 (Smith 49)

análisis social, y no como la “fuerza motriz”,<sup>60</sup> se posiciona la mayoría de teólogos de la liberación como, por ejemplo, Clodovis y Leonardo Boff, o Gustavo Gutiérrez.

Y es desde esa praxis de donde surge, para Dussel, la necesidad del uso de unos instrumentos analíticos ya existentes que suponen la incorporación de categorías marxistas. No es, por tanto, una decisión a priori surgida de ningún dogma ni de la mera especulación intelectual ni de seguir las modas intelectuales del momento, como se argumentaba desde sectores contrarios, sino que sería algo que, para Dussel no implica únicamente un enriquecimiento del corpus doctrinal cristiano, sino que habla de una revolución epistemológica que la lleva a comparar, como ya apuntábamos, a la incorporación de las categorías aristotélicas en la Escolástica.

Sin embargo, es precisamente esa relación dialógica en un plano filosófico y no meramente instrumental, lo que nos lleva a concluir que, especialmente si profundizamos en los cambios que se estaban produciendo en la política y en la forma de pensar de las sociedades, grupos cristianos incluidos, no fue solo una mera utilización de los avances en el análisis social propiciados por el marxismo para una mejor comprensión del mundo, pero sin afectar los fundamentos filosóficos sobre los que se ha ido construyendo el corpus teológico del catolicismo, un pensamiento en la línea de lo que desde la vertiente marxista también sostuvieron pensadores como Max Adler, que lo consideraba una teoría compatible en el fondo con cualquier cosmovisión.<sup>61</sup> Por el contrario, es un modo de entender la acción cristiana que implica asumir que entrar en una relación dialéctica con la realidad va a transformar el modo en el que la religión se manifiesta. Asumir una posición teológica en la que se entra en confrontación dialéctica con la realidad desde unas categorías que revolucionaron, no solo las ciencias sociales a nivel teórico, sino el propio curso de la historia, implica asumir que el corpus teológico y dogmático va a verse sometido a tensión.

La teología de la liberación supone, en definitiva, por un lado, cesar en el aislamiento, en que la Iglesia se instaló respecto al avance de las ciencias no solo naturales —le costó aceptar que la teoría de la evolución no socavaba los cimientos de su fe— sino también de las ciencias sociales y, por otro lado, ubicar a la Iglesia en una postura de diálogo con las corrientes filosóficas de la modernidad. Todo ello, además, tomando

---

<sup>60</sup> Boff, Clodovis y Leonardo, *Liberación theology, from confrontation to dialogue*, Harper and Row, 1986, San Francisco, pág. 71. cit. Smith, pág.51

<sup>61</sup> Kosik, K. *dialéctica de lo concreto*, p.189, nota 13.

como clave una cristología en la que el dios-hecho-hombre, la Encarnación como misterio, es señal concreta “del compromiso de Dios de liberar a los dominados y afligidos” Siendo esta “la esencia, el núcleo del mensaje bíblico”<sup>62</sup>

La doctrina católica del siglo XIX, tan reacia a todo lo que la modernidad suponía, optó por una postura de condenar todo lo que ésta suponía y corroboró que Marx, en lo que a la religión de su época se refiere, estaba en lo cierto, que la religión actuaba como obstáculo para la liberación fomentando una conciencia alienada en el oprimido. Si bien se vio tan cuestionada que trató de ofrecer una doctrina social que apelaba más a los sentimientos y la misericordia de los fieles ante los menesterosos que a un intento de comprensión racional de las causas sociales de la pobreza y la explotación, a medida que el siglo XIX concluía y el XX avanzaba, observaba impotente cómo las clases populares de toda Europa, que antes constituían el principal receptor de su doctrina, iban simpatizando más con los movimientos socialistas y, al tiempo, el mundo de la cultura y del arte que antes tenía en el cristianismo sus temas fundamentales, se desarrollaba al margen del mismo, siendo el socialismo en sus diferentes vertientes el catalizador de las fuerzas dinámicas de las sociedades, mientras que el cristianismo en general y el catolicismo en particular, cada vez más replegado en sí mismo, más distante a la dinámica del pensamiento y la creación, se hacía cada vez más y más doctrinario. Cuanto más amenazado se sentía, menos llamado se sentía a dialogar con el mundo. Solo como respuesta al auge del fascismo surgió dentro de la órbita del catolicismo, al margen de la jerarquía, una filosofía de obertura a las nuevas realidades culturales, el personalismo de Mounier y otros pensadores en torno a la revista *Esprit*. De todo este movimiento surgió en el plano del pensamiento político, como vimos en el capítulo primero, la “democracia cristiana” con la intención de, a partir del compromiso seglar con el mundo, hacer una lectura de la aportaciones que la doctrina cristiana podía ofrecer para la construcción de las sociedades democráticas europeas, en ese momento amenazadas por el auge de los regímenes totalitarios, pensamiento que, siendo en su tiempo la vanguardia del cristianismo, sin embargo, quedó con el tiempo superada en progresismo por el propio Concilio Vaticano II, es decir, por la posición oficial de la jerarquía.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Cf. Gutiérrez, G. *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1983, pag.13 cit. en. Smith. p. 59.

<sup>63</sup> Cfr. Smith, C. pp.35-36.

*La visión del hecho religioso en la obra de Freire.*<sup>64</sup>

Es indudable que Freire asume e incorpora la crítica marxista a la religión reconociendo que hay una Iglesia, tradicional, que todavía propagaba un pensamiento mágico, que justificaba la opresión y las condiciones de miseria extrema en que muchas personas vivían, haciéndola aparecer como *voluntad de Dios*<sup>65</sup> pero también reconoce, y se siente partícipe, de otra iglesia, surgida de la periferia comprometida con las clases oprimidas y con el cambio radical de la sociedad. De hecho, establece una distinción entre la “posición religiosa de influencia metafísica”<sup>66</sup> con la que se muestra crítico y, aquella que, naciendo de lo físico, de la experiencia humana, se proyecta —parafraseando la clásica distinción aristotélica— hacia lo metafísico, con la que se muestra identificado.

Freire, hemos de concluir, fue, junto a otros, una figura sin la que después no puede entenderse la repercusión que tuvo la teología de la liberación en toda Latinoamérica, sin el caldo de cultivo creado en el noreste brasileño, la consistencia de las CEB y la forja de figuras como Dom Helder Câmara, con quien como hemos visto, Freire tuvo una gran relación, de la cual surgieron conceptos tales como concientización, acabaron por irradiar primero todo Brasil y posteriormente, especialmente tras el golpe y el exilio, a todo el subcontinente, generando un movimiento de total singularidad y con un inmenso potencial transformador.

El ensayo, incluido en el volumen *Teología negra, teología de la liberación*,<sup>67</sup> que lleva por título “Educación, liberación e iglesia” nos ofrece un compendio de cuál era la visión de Freire del cristianismo.

Previamente, hemos de hacer una precisión de vital importancia. Freire asume la inversión que la teología de la liberación hace respecto de la praxis por lo que todo lo apuntado respecto a la construcción teológica como un a posteriori que el cristiano, individual y colectivamente realiza de su acción en el mundo, es completamente aplicable a la obra de Freire. Todo ser humano, independiente de sus creencias, por el hecho de ser, y como consecuencia de su intrínseca historicidad, está intrínsecamente llamado a tener una relación dialéctica entre su conciencia y la realidad en la que el mundo es mediador.

---

<sup>64</sup> Darrell Boyd, “The Critical Spirituality of Paulo Freire,” *International Journal of Lifelong Education* 31 (November-December 2012), pp. 759-78.

<sup>65</sup> Freire, P. *Pedagogía del oprimido*.

<sup>66</sup> Freire, P. *pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 18.

<sup>67</sup> VVAA. *Teología negra, teología de la liberación*. Sígueme, Salamanca, 1974. Incluye: “Educación, liberación e iglesias” de Paulo Freire.

Esto es constitutivamente humano. De esta mediación puede surgir, en el caso de las personas que tienen una cosmovisión religiosa, un sentido de tipo teológico, pero ello no significa que ni este sentido sea esencial para entender el pensamiento de Freire y que éste considere que todo ser humano ha de llegar a él, ni que solo estén llamados a la *praxis liberadora* aquellas personas con un sentido religioso de la existencia.

Freire parte en este punto de una premisa: las Iglesias, quieran o no quieran asumirlo, están insertas en la historia. Es en la historia donde se manifiestan y su estar en el mundo supone un actuar en la historia. Aún en el hipotético hecho de que lo negaran explícitamente no dejarían de estarlo. Y de la intrínseca historicidad, Freire deduce la imposible neutralidad política. Existe, por tanto, una estrecha correlación, para Freire, entre la historicidad y la politicidad ontológica. Manifestarse en la historia implica optar políticamente y de ello no están excluidas las Iglesias, aunque intentaran rehusar explícitamente este hecho.

Y esto tiene gran importancia porque, en muchas ocasiones, desde un erróneo idealismo, las Iglesias, no solamente niegan explícita o implícitamente su historicidad, sino que se convierten en el espacio que permite que muchas personas rehúyan su vocación humana de interactuar con el mundo, constituyéndose así en una especie de útero que actúa como refugio de las masas. En él se sienten *a salvo* y defendidos frente a la agresividad de la sociedad. Este tipo de religiosidad está cargada de un gran componente de resentimiento hacia las élites, lo cual es proyectado en una postura constante de condenación del mundo, del que estas élites son dueños y del que ellos se sienten voluntaria o involuntariamente excluidos, como un lugar de vicio, impureza y pecado.

Esto, sin embargo, es para Freire una pseudocatarsis que, en realidad, los aliena todavía más: su hostilidad hacia los opresores es vertida contra el mundo, no contra la opresión y sus causas. En esta dinámica eliminan el necesario carácter de mediación que, como estamos viendo, el mundo tiene en la dialéctica de la trascendencia. De este modo se ven abocados a una dinámica en la que el movimiento se produce, en vez de hacia la liberación, hacia enterrarse más y más en mecanismos de opresión teniendo, en todo caso, fugaces ilusiones de liberación. Condenados al silencio, dice Freire, encuentran en la oración una “ilusión de habla”.

La sociedad tradicional que engendra este tipo de Iglesias, que Freire llama Iglesia tradicionalista, es la propia del mundo agrario. En el momento en que las sociedades se desarrollan siguiendo el patrón desarrollista propio de los países del tercer mundo satélites del mundo capitalista, fenómeno que ya hemos analizado anteriormente, evolucionan hacia un nuevo tipo de iglesia que Freire llama *modernizada*.

Este tipo de iglesia rompe con sus parámetros tradicionalistas y trata de ser eficiente tanto en su acción social como pastoral. Respecto a la pobreza, su posición es, para Freire, meramente asistencialista. A pesar de su aparente compromiso con los pobres, para Freire, esta iglesia no deja de promover otra forma de alienación “su lenguaje oculta en lugar de iluminar”<sup>68</sup> evita de hablar de *opresión* cuando se refiere a la pobreza y prefiere tratar a los pobres no como *oprimidos* sino como *clases menos favorecidas*.

El tercer tipo de Iglesia al que se refiere Freire es el de la Iglesia profética y es el que sí se posiciona junto a los oprimidos, es el tipo de Iglesia de la que Freire se siente parte y a la que, a su vez, inspiró con su pensamiento y su teoría pedagógica. Esta visión de Iglesia fue la que engendró las CEBs, donde su *profetismo* cobró entidad y se encarnó en el contexto histórico como un compromiso político radical por la lucha contra la opresión. Por ello la visión que de este tipo de iglesia tenía Freire la abordaremos en el apartado siguiente.

*Las CEBs como principal aportación de la Teología de la Liberación a la praxis política.*

Dentro de lo que es la acción política y la recepción de los postulados teológicos por parte del pueblo, jugaron un papel de vital importancia las llamadas comunidades eclesiales de base (CEBs) que, en la práctica, fueron el instrumento mediante el que la acción de los teólogos comprometidos se implantó en las comunidades de fieles, construyendo un nuevo modelo de comunidad humana que, teniendo como referente el espíritu de las primeras comunidades de cristianos y las experiencias más recientes del kibbutz y Boumendrau, surgieron y arraigaron en su propio contexto, siendo, sin embargo, algo totalmente novedoso por la forma en que concebían, tanto la vivencia cristiana como el modo en que dicha vivencia se proyectaba social y políticamente. Es en

---

<sup>68</sup> Freire, P. “Educación, liberación e iglesia”, op. cit pág. 41.

este sentido que Freire hablaba de un tipo de Iglesia “Tan vieja como el cristianismo mismo, sin ser tradicional, y tan nueva como él sin ser modernizante.”<sup>69</sup>

Este tipo de Iglesia, continúa apuntando Freire, no dicotomiza entre mundanidad y trascendencia, siendo ambas inseparables, y en una dinámica de acción dialéctica, ni establece separación entre salvación y liberación.

Como decíamos anteriormente, la efervescencia social del nordeste brasileño con el dinamismo de la Acción Católica y las figuras claves que de esa área surgieron generaron el caldo de cultivo propicio para el surgimiento de estas comunidades. Que las principales figuras de la teología de la liberación fueran brasileñas es, quizá, una razón de por qué las CEB's llegaron a tener un peso mayor en Brasil que en otros países de Latinoamérica. Eran brasileños, junto al propio Freire, desde una posición de educador seglar, numerosas figuras destacadas del movimiento, algunas de las cuales llegaron a ocupar sedes episcopales como Helder Câmara con quien Freire tuvo muchas coincidencias y Pere Casaldàliga, de origen catalán, que fue ordenado prelado de São Felix do Araguaia (Matto Grosso), o el franciscano Leonardo Boff.

La historia de las CEB's es, en definitiva, la de la teología de la liberación así como su creación política más original, siguiendo el mismo proceso de origen y expansión que dicha teología, desde el noreste de Brasil, primero a todo el país y posteriormente a todo el continente, teniendo especial relevancia —además de en Brasil— en México, Ecuador, Nicaragua, El Salvador, Chile, Perú o Paraguay en los años 60 y 70.<sup>70</sup> siendo, además, un factor clave en el éxito de la Revolución sandinista y la insurrección de El Salvador a principios de los años 80.

La peculiaridad de dichas comunidades, que se caracterizaban por los principios de comunión, compromiso y participación,<sup>71</sup> dotaron al socialismo y a los movimientos populares de Latinoamérica de una singularidad que está ausente en otros contextos. Además de evitar algo que en otros países generó en las clases populares una disyuntiva que en ciertos contextos fue traumática, la que se daba entre las creencias religiosas y la necesaria acción revolucionaria. Aquí no solo no entraban en conflicto, sino que se generó

---

<sup>69</sup> Freire, P. *Educación, liberación e iglesia*, op. cit. pág.43.

<sup>70</sup> Faustino TEIXEIRA. “A fé na vida. Um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das comunidades eclesiais de base no Brasil”. São Paulo: Loyola, 1987; Id. *A gênese das CEBs no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1988.

<sup>71</sup> Teixeira, op. cit.

la estructura y el clima propicio para que ambas se retroalimentaran, creando unas bases poderosas que dieron frutos abundantes y duraderos. Y cuyo lejano eco puede percibirse incluso en todo el ciclo de protestas y estallidos sociales que tuvieron lugar en el continente a raíz y, tomando como modelo el alzamiento zapatista de Chiapas (México) y la importancia de la figura de Samuel Ruiz, en los años 90, tuvo si réplica en otros países (guerra del agua en Bolivia, campesinos sin tierra en Brasil, Frentes Cívicos en varios países...).<sup>72</sup>

Algunos análisis concluyen que son tres las grandes corrientes político-sociales, nacidas en Latinoamérica, que conforman el armazón ético y cultural de los grandes movimientos del continente: “las comunidades eclesiales de base vinculadas a la teología de la liberación, la insurgencia indígena portadora de una cosmovisión distinta de la occidental y el guevarismo inspirador de la militancia revolucionaria”. Estas corrientes de pensamiento y acción convergen, según el autor, dando lugar a un enriquecedor “mestizaje”, que es una de las características distintivas de los movimientos latinoamericanos”.<sup>73</sup>

Fue en la periferia de la hablaba Leonardo Boff,<sup>74</sup> en los márgenes, lejos de la Europa que se consideraba a sí misma motor de la cultura mundial, en el llamado tercer mundo excluido de la política de bloques del norte, donde este reconocimiento tuvo lugar y se basaba en realidad, más que en una construcción filosófico-teológica acabada y redondeada, en la intuición de que el proyecto revolucionario del socialismo estaba más en consonancia con los valores evangélicos que las viejos catecismos de los antiguos misioneros jesuitas y su visión neocolonial. Reconocer que una divinidad encarnada y condenada a muerte es más materialista que idealista y que dicha divinidad tiene más presencia en los cuerpos dolientes y las mentes alienadas fruto de la explotación y del expolio del que habla Marx, que en el “motor inmóvil” —causa última del movimiento del cosmos— del que hablaba Aristóteles.

Muchas de ellas acabaron por mimetizarse con la sociedad secularizada al modo que explica Vattimo, pero los valores de fusión entre la lucha política y las profundas

---

<sup>72</sup> Vid. Espeche, Carlos Ernesto. “Los nuevos sujetos de la protesta social y sus reivindicaciones. Las demandas de participación popular frente al desafío de una profundización de la democracia en América Latina”. Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO. 2003

<sup>73</sup> Zibechi, Raúl “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”, en OSAL (Buenos Aires: CLACSO No. 9, Enero, 2003).

<sup>74</sup> Liberation and theology, Kent, Burns and Oates, 1987. Cit por: Peter Mayo, op. cit. p 83.

creencias de la conciencia humana las trasmataron en pueblos y sujetos comprometidos sin los que no puede explicarse ni entenderse el desarrollo de la historia reciente latinoamericana. Este es un proceso que, a su vez, supone un desafío a la racionalidad de las estructuras políticas occidentales y europeas demasiado burocratizadas y en las que se partía de la creencia que, en lo que a la dimensión política se refiere, lo personal queda aparte, así como los principios de comunión, participación y compromiso antes referidos, conceptos que, paradójicamente ahora en Europa gracias, fundamentalmente al movimiento feminista, queer y LGTBIQ en general y su reivindicación de la supresión de la frontera entre lo personal y lo político, están comenzando a ser asumidos.

### **7. El cambio de tendencia durante la producción de la obra de Freire: de la inminente revolución a la contrarrevolución neoliberal.<sup>75</sup>**

Dentro del bloque occidental, la ideología que imperaba en el ámbito económico era el keynesianismo, el cual, junto a la planificación socialista del bloque del Este y el nacional desarrollismo que, como Brasil, habían adoptado muchos países en vías de industrialización ubicados fuera del sistema bipolar, constituían la realidad económica global de postguerra. El modelo económico keynesiano, surgido de los acuerdos de Bretton Woods, evitaba a las élites económicas de la postguerra dos peligros: en primer lugar, que la desregulación y la falta de control sobre los mercados llevaran a la economía a un crack como el del 29, cuyo recuerdo aún estaba presente y, en segundo lugar, la expansión del comunismo, en auge tras la victoria soviética contra el nazismo. La receta consistía en garantizar, vía gasto público, una serie de derechos de índole económica que ofrecer a las clases trabajadoras —todos aquellos que constituyeron lo que se conoció como “Estado de bienestar”— y que habían de suponer una barrera de contención contra las ideas comunistas, por considerar que así se atajaban los motivos objetivos para hacer una revolución.

Este era el pensamiento económico dominante tanto en las universidades como en los departamentos y ministerios de economía de los distintos Estados: además de la estabilidad social y económica que suponía un sistema intervenido de estas

---

<sup>75</sup> Sobre el neoliberalismo y su aspecto contrarrevolucionario, cabe destacar la investigación realizada por la periodista Naomi Klein en su obra *La doctrina del shock, el auge del capitalismo del desastre*. Paidós, Madrid, 2007.

características, en Estados democráticos con elecciones periódicas mediante sufragio universal, ningún partido podía aspirar a ganar las elecciones y acceder al gobierno si no era defendiendo un programa económico que mantuviera estos puntos, pues, valiendo todos los votos lo mismo, las clases trabajadoras eran más numerosas que las élites y cualquier tentación desreguladora que éstas pudieran tener.

El keynesianismo fue, por tanto, la clave de la estabilidad y crecimiento de las sociedades de la Europa occidental y Norteamérica durante las décadas posteriores a la guerra, convirtiéndose en el pensamiento económico por excelencia, cuyas alternativas eran, únicamente, el socialismo colectivista, que no se consideraba deseable por las élites, y el liberalismo clásico desregulador, que no se consideraba posible por su impopularidad.

Un profesor de la Universidad de Chicago llamado Milton Friedman sí que lo consideraba, sin embargo, posible. Bajo la influencia de Friedrich Hayek, economista de la llamada “escuela austríaca” que impartía docencia en dicha universidad. Con una concepción la economía desligada de cualquier parámetro filosófico o lógico y, en consecuencia, independiente del resto de las ciencias sociales y tomando como única base las meras matemáticas emprendió su particular cruzada contra el keynesianismo.

Si buscáramos los fundamentos filosóficos sobre los que se basa dicha corriente encontraríamos que, desde un punto de vista epistemológico, implica la negación de la Economía Política como disciplina, trata de obviar los dinamismos operantes en la economía que Marx y Engels habían puesto al descubierto e, implícitamente, postula por retornar dichas fuerzas a la categoría de “fuerzas ciegas de la naturaleza” que sólo pueden ser explicadas mediante las matemáticas, haciendo así de la economía una ciencia más parecida a la física, que trata de explicar fenómenos naturales en un orden que se rige por unas fuerzas inmutables, que a las ciencias sociales, donde lo humano y su capacidad de incidir sobre la realidad debe ser considerado en toda su complejidad.

A pesar de querer ceñirse únicamente a lo matemático y, precisamente por la voluntad de deshacerse de toda referencia a la tradición humanista y a las ciencias sociales, necesita un armazón ideológico, una justificación intelectual que encuentra en la obra de la escritora ruso americana Ayn Rand y su llamada “filosofía objetivista” que, bajo una peculiar interpretación del superhombre nietzscheano, identificado con los que poseen la riqueza, aboga por una ética en la que el egoísmo es la principal virtud y el altruismo el principal mal y dibuja una sociedad en la que Atlas, el sufrido titán al que los

dioses del estatalismo y el colectivismo altruista le han obligado a cargar el mundo sobre sus espaldas de emprendedor, se rebela y abandona a su suerte a aquellos seres débiles y dependientes.

Esa es precisamente la temática de su obra *La rebelión de Atlas*<sup>76</sup> en la que presenta su utopía en forma de novela distópica, que, si se analiza con cierta profundidad, no deja de ser una copia en negativo de la utopía socialista. El horizonte deja de estar en la sociedad en un conjunto y pasa a ceñirse a los límites del individuo que es tomado como un todo; el acento de opresión pasa de la plusvalía, parte del fruto del trabajo con el que el empresario consigue el beneficio no pagándolo a su legítimo generador, a los impuestos, ganancia legítima del emprendedor que el Estado expropia para regalar privilegios a quienes no están dispuestos a esforzarse por conseguirlos. Desde una visión ahistórica y asocial de lo económico, conceptos como acumulación originaria, ideología de clase o alienación, que desde las ciencias sociales y la historia analizaban las causas profundas de la riqueza y la pobreza, son absolutamente obviados y se hace tabula rasa de los condicionantes socioeconómicos de la acción humana. La sociedad pasa a ser concebida como un espacio de competición y donde impera la idea, falaz, de que, en ella, todos los seres humanos parten desde un mismo punto: la vida es una carrera en la que todos participan en igualdad de condiciones y en la que ganan los que se esfuerzan y pierden los que no, y que, por tanto, los ganadores no le deben nada a los perdedores. Mientras que el liberalismo de Adam Smith supuso un avance respecto a las restricciones que los patrones estamentales del feudalismo imponían al espíritu mercantilista de la modernidad, este liberalismo de nuevo cuño, por el contrario, parte de pasar por alto siglos de avances en las ciencias sociales, la economía política, el derecho o la historia de los pueblos. Por estas razones no podemos dejar de calificar esta filosofía como un antihumanismo.

Desde un punto de vista del pensamiento político, el neoliberalismo tuvo en sus inicios un discurso de contrarrevolución, que siempre es presentada como revolución. Sin embargo, su propósito no era hacer avanzar la economía, sino retornar a un estado prekeynesiano —y en la que la crítica marxista al liberalismo no ha tenido lugar— con el fin de que aquellos que perdieron privilegios por todo el proceso histórico que cuestionó

---

<sup>76</sup> Rand, A. *Atlas shrugged*, Random House, NY, 1957.

la lógica del pensamiento liberal, les sean devueltos a costa de los derechos adquiridos por la mayoría.

Nos encontramos, en definitiva, con una doctrina económica cuya única conexión con una tradición es con la Escuela austríaca, que no tuvo ningún interés ni ningún éxito entre los economistas de la época y que, si finalmente pudo tener repercusión dentro del mundo de la economía, fue por el apoyo que recibió de bancos, corporaciones y grandes fortunas que veían en ese modo de entender la economía una concordancia absoluta con sus propios intereses de clase. La fundación de la sociedad Mont Pèlerin, club al que pertenecieron tanto Friedman como su profesor Hayek, y que ambos llegaron a presidir, es una muestra de lo bien recibida que fue por las élites, no tanto por lo brillante de sus postulados sino porque constituía la materialización de las utopías de la clase dirigente del momento.

Si bien es cierto, como apuntábamos, que en un primer momento no fueron bien recibidos estos postulados en los departamentos de economía de las universidades norteamericanas, sí que tuvieron gran aceptación entre muchos estudiantes jóvenes que, en plena fiebre anticomunista desatada por el macartismo, vieron en el radicalismo de su profesor y su identificación del keynesianismo con el socialismo, un ideal revolucionario que les sedujo, una “nueva guerra a librar” de la que ellos podían ser sus soldados.<sup>77</sup> Curiosamente muchos de estos alumnos pertenecían a las clases medias norteamericanas, surgidas gracias a las políticas keynesianas del New Deal, que les había posibilitado enviar a sus hijos a la Universidad. Este grupo de alumnos bajo el liderazgo de Friedmann formaron el germen de lo que fue la escuela de Chicago de economía.

Tres eran los puntos fundamentales de esta nueva concepción de la política económica sobre los que pivotaba toda la doctrina: *desregulación*, *privatización* y *recortes*.<sup>78</sup> *Desregulación* supone eliminar todos los mecanismos del control sobre la actividad económica, dejando que sea el propio mercado el que se regule solo: un retorno, en definitiva, a la *mano invisible* de Adam Smith. *Privatización* de todos aquellos servicios que, en el modelo keynesiano, ofrece el Estado pero que son susceptibles de operar como negocio en un mercado libre, ello afecta no solo a las empresas públicas —

---

<sup>77</sup> El economista Gary Becker, rememorando sus años de alumno en Chicago afirma “éramos guerreros” Doc. The power of choice, the life and ideas of Milton Friedmann (2007) Anderson and Skinner (writers) cit. en *la doctrina de shock*, op. cit.

<sup>78</sup> Friedmann, M. *Capitalismo y libertad. Ensayos de política monetaria*. Síntesis, Madrid, 2012.

el keynesianismo abogaba por la nacionalización de sectores estratégicos como la banca y la energía, que, en algunos países, eran incluso monopolio del Estado— sino también de aquellos que se habían perfilado como derechos cuya garantía correspondía al Estado mediante un sistema público gratuito y universal, como la sanidad, la educación e incluso el sistema de seguridad social. *Recortes* suponía, en coherencia con lo anterior, minimizar el gasto público al máximo puesto que ya no había que garantizar derechos de índole económica o social: la sanidad y la educación corren de cuenta del ciudadano, las prestaciones de la seguridad social se dejan en manos de aseguradoras o planes de pensiones privados y los programas de asistencia social son completamente eliminados, quedando como competencia única del presupuesto del Estado el mantenimiento del orden público mediante la policía, los jueces y el sistema penitenciario. Era un programa económico que abogaba, en definitiva, por desmontar el Estado del bienestar.

En consonancia con lo anterior, los impuestos debían reducirse a la mínima expresión, abogando además de forma expresa por la eliminación del principio de progresividad fiscal, es decir, debían de pagar igual ricos que pobres. Los aranceles y las medidas con las que cada Estado protegía su mercado interno debían desaparecer —ya observamos un trazo de lo que posteriormente será la punta de lanza del proceso de globalización y las recetas del FMI— y, por último, los precios, incluido el del trabajo, lo regula el mercado tomando como único criterio la ley de la oferta y la demanda. La fijación de salarios mínimos e incluso la negociación colectiva, con las consecuencias en la lucha sindical que ello comporta, quedaban completamente descartados y fuera del sistema.

A medida que ese grupo inicial de economistas fue ganando influencia y poder, los estudiantes creciendo en número, graduándose y ocupando cargos de responsabilidad en universidades, departamentos gubernamentales, y muchas empresas, cuyos directivos y accionistas fueron simpatizando con el programa económico de la Escuela de Chicago y financiando *think tanks* y cátedras universitarias que se basaban en ellas, las ideas de Milton Friedmann dejaron de ser marginales dentro del mundo de las disciplinas económicas y fueron ganado peso en el mundo académico.

El principal problema que tenían dichas ideas era el de su efectiva aplicabilidad por un gobierno. En una democracia consolidada con un Estado de bienestar fuerte, es decir, en la práctica totalidad de las democracias occidentales de la época, era difícil que un partido político o candidato presidencial ganara las elecciones con un programa

económico de esas características. Incluso los políticos más a la derecha del partido republicano estadounidense se abstuvieron de aplicar el programa económico de la Escuela de Chicago en los años 70. El propio Nixon, que era considerado del ala dura del partido, mantenía una relación personal con el propio Friedman y había reclutado algunos de sus discípulos para el Departamento de Economía, rehusó expresamente la aplicación de un programa tan radical hasta en punto en que no dudó en definirse explícitamente a sí mismo como keynesiano nada más acceder a la presidencia.

La incompatibilidad que, a efectos prácticos, aparecía entre democracia y neoliberalismo, dejó de ser un problema cuando se encontró con un contexto no democrático. En realidad, cuando la democracia tuvo que ser suspendida por las élites de un país por seguir una senda que no se ajustaba a sus intereses. En ese contexto el programa pudo aplicarse en la Chile de Pinochet y el régimen militar impuesto tras el derrocamiento de la democracia chilena y su presidente Salvador Allende.

El Chile de Allende corresponde a un movimiento general en todo el ideario desarrollista hacia el marxismo, que en Freire también tuvo lugar, y del que la teología, como vimos, no quedó exenta, como una evolución natural hacia el descubrimiento de las causas estructuras de la pobreza no podían únicamente explicarse como una falta de desarrollo, sino que hay una relación de oposición dialéctica entre propiedad y trabajo que impide a los desposeídos llevar una vida plena y en abundancia. Fue un movimiento natural y llevado a cabo por vías puramente democráticas y que generó un clima cultural de cambio social.

Con el paso del tiempo se ha tratado de separar la implantación de las recetas neoliberales en Chile de las torturas, desapariciones y asesinatos cometidos por los militares golpistas, pero a medida que más se investiga la verdad, más se evidencia que, no solo fueron dos fenómenos que tuvieron que ir necesariamente de la mano para poderse llevar a cabo, sino que ambos responden el fondo a una misma lógica.

El famoso libro de la periodista y escritora canadiense Naomi Klein *La doctrina del shock*, si bien más en la línea de la investigación y ensayo periodístico que del trabajo académico propiamente dicho, parte de la hipótesis de que, dado que las recetas económicas arriba descritas son intrínsecamente incompatibles con una democracia sana, solo tienen posibilidad de ser aplicadas, no tanto en un régimen autoritario sino en una sociedad en estado de shock. De hecho, comienza su obra relatando cómo la utilización

de la inducción al shock en enfermos psiquiátricos utilizado por la CIA, que financió experimentos, fue un recurso que sirvió para perfeccionar las técnicas de tortura e interrogatorios asentando la hipótesis de que cuando el prisionero alcanza ese estado mental y su yo se ve anulado, hay un intervalo de tiempo calculado en el que hacer que se someta a la voluntad del interrogador es mucho más fácil, momento que todo hábil interrogador debe conocer. También las sociedades pueden entrar en estado de shock por un acontecimiento colectivo y también durante un tiempo pueden aceptar cualquier medida que se le imponga en tanto que su voluntad y el normal funcionamiento de su capacidad crítica se ha visto temporalmente anulado<sup>79</sup>.

Lo cierto es que, desde la más pura lógica política, es palpable que la brutal represión que se desató en Chile tras el golpe quería ir más allá de la deposición de un gobierno por la fuerza, o de eliminar la oposición política descabezándola: el propósito era llevar a toda una sociedad a un estado de pánico tal que quedara momentáneamente paralizada y aceptar así cualquier medida por indeseable que resultara para dicha sociedad. En este caso concreto, la relación entre las descargas eléctricas y las técnicas empleadas por los torturadores chilenos adiestrados por la CIA para llevar al prisionero al shock y el estado de shock social que propició la implantación del neoliberalismo por primera vez en la historia, es mucho más que una simple figura ensayística. Y, según los datos macroeconómicos, el sufrimiento que padeció el cuerpo social por tales medidas en forma de hambre, desempleo, chabolismo y enfermedades hubo de sumarse al padecido por los prisioneros<sup>80</sup>.

Un procedimiento de las mismas características se llevó tres años después en Argentina donde, además, el desarrollismo nacionalista que venimos mencionando había conseguido sus mayores éxitos, siendo la sociedad argentina de los años setenta equiparable en renta e indicadores socioeconómicos a los de cualquier sociedad europea avanzada. La historia de lo ocurrido en Chile se repite en toda su crudeza en el país vecino, aumentando si cabe la cifra de muertos y desaparecidos. Solo resaltar un detalle que, a nuestro entender, simboliza terriblemente la existencia de una relación más que causal, también ideológica, entre la crueldad de las torturas y el modelo que se perseguía

---

<sup>79</sup> En esta misma línea cita a Galeano, E. *días y noches de amor y de guerra* (1978) Alianza, Madrid, 1998.

<sup>80</sup> Cf. Gunder Frank, A. "Economic genocide in Chile" *Economic and Political Weekly*. Vol. 11, n° 24 (Jun. 12, 1976) pp. 880-888.

implantar con él. Cuentan personas que estuvieron en los calabozos de la ESMA<sup>81</sup> que el principal interés de los torturadores no era tanto obtener información —no la necesitaban y además es evidente que la información obtenida bajo tortura es poco fiable— sino provocar que el prisionero se traicionara a su mismo, quebrar los nobles motivos que, en solidaridad con su pueblo, le habían llevado a esa situación. Hacerle patente que detrás de tantos grandes principios lo que había en realidad era un vulgar sujeto que, ante una situación límite, dejaba de lado los altos ideales de solidaridad y fraternidad para acabar traicionando a un camarada o a su colectivo. De alguna manera es como si a los torturadores les molestara la virtud, como si estuvieran invocando, con toda la violencia que eran capaces, el individualismo que aplasta al otro, como si la conciencia humana que hacen posible la comunión entre sujetos ya fuera vista como un hándicap para la nueva sociedad que iba a salir de aquellas cámaras del horror, como si ya ellos mismo fueran conscientes que solo en una sociedad compuesta por individuos desprovistos de cualquier principio noble, fuera posible instaurar el nuevo sistema neoliberal.

Fue también una situación de shock lo que posibilitó la aplicación de programa neoliberal a un país democrático ubicado en el epicentro del sistema y curiosamente lo generó una decisión de política exterior adoptada por la Junta militar argentina surgida del golpe, la cual, en plena efervescencia nacionalista, invadió las islas Malvinas, pertenecientes al Reino Unido.

En este país, al otro lado del Atlántico, la situación de debacle política que vivía la recién elegida primera ministra conservadora, con unos índices de popularidad de los más bajos de la historia en cualquier país democrático y asediada por la acción de unos sindicatos, considerados los más fuertes del mundo, que habían declarado la guerra a su política económica, vio en la invasión argentina de un archipiélago del que la mayoría de los británicos desconocían su existencia, la oportunidad para dar un giro a los acontecimientos.

La nueva coyuntura posibilitó a Margaret Thatcher adoptar una “actitud churchilliana” de unidad frente al enemigo externo que le hizo aumentar su popularidad, pero, sobre todo, implantar en el país un clima de estado de guerra que supo mantener acabado el conflicto —éste duró apenas unos meses— y que volcó contra lo que pasó a

---

<sup>81</sup> La Escuela Superior de Mecánica de la Armada de Buenos Aires fue uno de los principales centros de detenciones y torturas de la dictadura argentina.

denominar “el enemigo interno”,<sup>82</sup> que no era otro que el conjunto de los sindicatos mineros en huelga, los cuales, por su número de miembros, su enorme implantación en zonas enteras del país —las cuencas mineras ocupaban regiones enteras de Inglaterra y Gales— y su control de un sector estratégico como era el carbón, los hacía los más poderosos del país y prácticamente del mundo.

Lo que, años antes, había sido un conflicto social propio de un momento de crisis y reconversiones en todos los países —conflicto con el que los mineros estaban a punto de hacer caer el gobierno conservador— en este nuevo escenario fue planteado por el gobierno de Thatcher como una guerra. Con este nuevo enfoque, consiguió doblegar el poderosísimo sindicato de mineros, que quedó completamente agotado, con trabajadores en una situación económica dramática tras meses de huelga y sin sus demandas satisfechas, mientras que Thatcher vio cómo su popularidad aumentaba y salió relegada con un margen mayor en las siguientes elecciones con un programa, ahora sí, claramente neoliberal. El neoliberalismo había llegado al mismísimo centro del sistema capitalista y la estructura que podría haberle plantado batalla, el secular movimiento obrero británico, derrotado y sumido en una crisis de la que nunca acabaría de recuperarse.

La experiencia británica sirvió de inspiración para la lucha de un nuevo presidente conservador de la otra gran potencia económica anglosajona, el republicano Ronald Reagan, en su pulso con los sindicatos de controladores aéreos en huelga, con unos efectos sobre el sindicalismo norteamericano similares al que sufrieron los británicos.<sup>83</sup>

Este fue el modo en que el neoliberalismo pasó de ser una ideología profesada por un puñado de acólitos reunidos en el sótano de una facultad de economía con dificultades para difundir su doctrina incluso en la periferia del sistema, a ser la ideología económica hegemónica en el mundo occidental substituyendo al keynesianismo. Que su poder ser expandiera a Asia, África e incluso a los países de la órbita soviética, que pasaron de una planificación estatalista a abrazar el nuevo credo en cuestión de años, a veces solamente meses, fue el acontecimiento histórico de la siguiente década. A finales de los 90 el mundo ya vivía bajo una especie de *Pax Neoliberal*, a la que, como vimos, Fukuyama se encargó de darle consistencia teórica desde la filosofía de la historia, con los gurús políticos del

---

<sup>82</sup> Gotler, Michael, “Docker’s unión agrees to settle strike in Britain” Washington Post, 21 de Julio de 1984.

<sup>83</sup> Brown, Warren. “US rules out rehiring striking air controllers” Washington Post, 7 de Agosto de 1981.

momento augurado un futuro de paz, bienestar y riqueza para toda la humanidad. Ahora sabemos que la historia no acabó así, pero eso queda fuera del contexto en el que Freire, que murió en 1997, elaboró su obra y nos sitúa en el momento presente, algo que abordaremos en el último punto del trabajo a la luz de sus trabajos.

## CAPÍTULO 3: LA OPRESIÓN.

### 1. Consideraciones generales

Si hay un concepto que es central en la obra de Paulo Freire es, sin ninguna duda, el de opresión. A la liberación del oprimido dedicó toda su vida, toda su obra y todo su saber filosófico. Su concepción del ser humano y de la historia tenía como objeto una preocupación fundamental: la del sufrimiento que la opresión genera y las posibilidades de contribuir; desde una práctica educativa comprometida; a que el ser humano pueda librarse de dicha condición.

No es por ello casual que su obra principal, la que recoge la esencia de su pensamiento y su concepción de la política y la pedagogía, lleve precisamente por título *Pedagogía del oprimido*. Obra que él mismo calificó como el culmen de una *trama* que comenzó a gestarse muchos años antes: “Aún antes de la *Pedagogía del oprimido*, el paso por el SESI tramó algo de lo que esta obra fue una especie de prolongación necesaria: mi tesis *Educación y actualidad brasileña* que, en el fondo, al desdoblarse en *Educación como práctica de la libertad*, anunció la *Pedagogía del oprimido*.”<sup>1</sup> Vemos que la noción que de oprimido que subyace en su pedagogía es el resultado de una labor de años de trabajo y reflexión pedagógica en un contexto tanto espacial como temporal de una gran riqueza, como desgranábamos en el epígrafe anterior. Por ser, por tanto, la obra donde la realidad del oprimido queda reflejada de una forma más detallada será la obra fundamental a la que nos referiremos para radiografiar lo que el pedagogo brasileño entendía por opresión.

Si quisiéramos enunciar de una forma genérica, en una sola frase o, a lo sumo, un párrafo, un enunciado general de lo que entiende Freire por situación de opresión, podemos leer en dicha obra: “toda situación en que, en las relaciones objetivas entre A y B, A explote a B, A obstaculice a B en su búsqueda de afirmación como persona, como sujeto es opresora”.<sup>2</sup>

De entrada, consideramos necesario realizar dos precisiones de tipo gramatical que llaman la atención en dicho aserto: la primera es que no se concluye que hable de

---

<sup>1</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 35.

<sup>2</sup> *Pedagogía del oprimido*, op. cit. pág. 51.

explotación y obstaculización de la búsqueda del ser como dos situaciones distintas, sino que la coma parece tener una función más de aclaración que de yuxtaposición, como si tratara de precisar que explotar quiere precisamente decir eso: impedir que el otro sea y que, siempre que se impide que alguien sea, se le está explotando.

Por otro lado, la construcción gramatical de la frase no indica que nos estamos ante una definición cerrada de opresión, sino que nos dice que, cuando se obra así, se está ejerciendo la opresión, pero deja la puerta abierta a que haya otras formas distintas de oprimir.

Pero lo que más llama la atención, más allá de ambas precisiones, es que esta simple afirmación implica una enorme variedad y casuística de situaciones opresoras. En esta idea de la diversidad de opresiones sin ningún tipo de precisión, gradación ni sistematización parece estar Freire más cerca de planteamientos propios de la postmodernidad que de posiciones más propias de la modernidad como el marxismo y es, al tiempo, el motivo por el que, precisamente desde instancias marxistas, se le criticara de imprecisión, vaguedad e incluso de mantener un idealismo propio de posiciones burguesas, pero que sin embargo, a lo largo de los años, dicha flexibilidad y adaptabilidad se ha revelado como una fortaleza intelectual de la que muchos posturas pretendidamente marxistas, pero con trasfondo determinista, han carecido.<sup>3</sup>

Podemos decir que es el papel central que juega el concepto *oprimido* y la peculiar noción que este término tiene dentro del pensamiento de Freire, uno de los aspectos más particulares y que más singulariza dicho pensamiento, al tiempo que lo ha hecho más universal y adaptable a luchas aparentemente más diversas al tiempo que no perdía consistencia por tener, como hemos visto, un arraigo profundo tanto en la tradición filosófica como en la praxis de lucha. Es la propia evolución del término a lo largo de la trayectoria de Freire, con la *Pedagogía del oprimido* como punto de inflexión, fruto de sus experiencias biográficas y de las lecturas e influencia que van enriqueciendo su pensamiento a lo largo de los años, lo que le da esa singularidad que le caracteriza y que, como analizaremos en el último capítulo, tanta actualidad tiene para ser una herramienta epistemológica de primer orden que nos ayude a entender, en la tercera década del siglo XXI, las situaciones presentes de opresión como paso previo para la elaboración de una

---

<sup>3</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 115.

propuesta liberadora global, al tiempo que integradora, de toda la complejidad del presente.

Si hay una autora que ha influido en la configuración de un concepto tan rico en la obra de Freire, es Simone Weil. Las referencias a la pensadora francesa traspasan la producción intelectual de Paulo Freire de principio a fin, siendo una autora que permanece como referente en la obra del brasileño a través de sus diversas etapas, y cuya influencia es constantemente reconocida por el mismo a lo largo de las décadas. Así pues, como paso previo a analizar de forma expresa la noción de opresión en la obra de Freire, realizaremos una pequeña síntesis acerca de cómo se configuró la idea de oprimido en la obra de Simone Weil. La originalidad de esta fuente puede llegar a comprenderse mejor determinados matices del concepto freireano, así como las causas de la validez y actualidad que éste tiene en la coyuntura actual.

## **2. La influencia de Simone Weil: más allá de la plusvalía.<sup>4</sup>**

Ya desde una perspectiva puramente terminológica el concepto *opresión* supone una novedad y una ruptura con los términos más al uso de momento y el contexto en que desarrolló su obra, como pudieran ser el de *alienación* o *explotación*, que estarían más en consonancia con el pensamiento marxista al uso, al tiempo que manifiesta una intención clara de ampliar y profundizar en las causas que llevan al obrero a estar en una situación de no-humanidad.

En un contexto en que el marxismo estaba en pleno apogeo tras la Revolución soviética, la intuición esencial de Weil era que la mera estatalización de los medios de producción no había bastado ni para la eliminación de las desigualdades, ni para que el lugar de trabajo constituyera para los obreros un espacio de auténtica humanización. Contrariamente a lo que muchos teóricos de la revolución habían predicho, la escisión entre trabajador manual y planificador había creado una casta de funcionarios burocratizados que vivían por encima de los trabajadores manuales y que, si bien se había eliminado de la producción la figura del capitalista que retenía como beneficio parte de la ganancia fruto del trabajo del obrero, la famosa plusvalía, ello no había supuesto, en

---

<sup>4</sup> Para la redacción de este epígrafe me he basado en la obra de Emilia Bea, *Simone Weil, la memoria de los oprimidos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1992.

esencia, un cambio en la cotidianidad o el modo en que el obrero industrial afrontaba su jornada y su adscripción al engranaje productivo como mera herramienta.

El hecho de que la alienación va más allá de la plusvalía se evidencia en que el obrero sigue sin tener el control sobre su trabajo. Dentro de las previsiones de Marx, la opresión tiene dos causas: en primer lugar, la plusvalía, esto es, la opresión *determinada por la venta del obrero al capital* y, en segundo lugar, la determinada por la *sumisión del obrero a la máquina*; al desaparecer la primera, la segunda se extinguiría por sí misma. Según la crítica de Weill, la experiencia histórica ha demostrado que esto no ha sido así sino que seguía existiendo opresión: “la experiencia rusa ha demostrado que, contrariamente a lo que Marx admitió apresuradamente, la primera de estas oposiciones puede ser suprimida sin que desaparezca la segunda”<sup>5</sup>. Dicha división en clases, más allá de quien detente la propiedad de los medios de producción, tiene su base en una *degradante separación entre trabajo intelectual y trabajo manual*,<sup>6</sup> algo que resulta paradójico que en una filosofía que se autoproclama materialista y que, en todo caso, genera una nueva “división del trabajo” que no está exenta de perversión.

No en balde la conclusión a la que llega Weil es la de la imposibilidad de considerar el estalinismo como un verdadero socialismo en la medida en que en dicho sistema no existe, ni se ha logrado, una verdadera soberanía para el/la trabajador/a, quedando éste subyugado, en la práctica, a un nuevo tipo de casta opresora de naturaleza burocrática surgida como consecuencia de la escisión antes referida. Algo que en ningún caso contempló Marx ni tan solo como mera posibilidad. Su noción de burocratización se sitúa en la misma línea que la descripción de la “dictadura de lo impersonal” de Hannah Arendt, autora que también es, por cierto, reconocida por Freire como una influencia en su pensamiento.<sup>7</sup>

A este tipo de opresión le califica Weil “opresión por la función”, concepto que, en palabras de Albert Camus, describió las opresiones de un nuevo periodo industrial basado en el poder de los tecnócratas de un forma precisa y definitiva, añadiendo “una

---

<sup>5</sup> S. Weil. *Perspectives...* O.L, pág. 22 cit. por. Bea, E. op. cit. pág. 72.

<sup>6</sup> Bea, E, op. cit. pág.70

<sup>7</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 36.

tercera a las dos formas tradicionales de opresión que ha conocido la humanidad, por las armas y por el dinero.”<sup>8</sup>

Para poder explicar la originalidad del pensamiento de Simone Weil y el origen de su posición en contra de las tendencias del momento en los círculos revolucionarios, enormemente influidos por la influencia del marxismo de factura leninista y el clima de inminencia revolucionaria por expansión de lo que estaba ocurriendo en la Unión Soviética, debemos indagar en las peculiaridades de su más temprano periodo formativo y, de forma especial, referirnos a la influencia que ejerció en su pensamiento Émile Chartier, más conocido por Alain, su pseudónimo, que fue su profesor en el instituto Henri IV y cuya filosofía se considera el punto de partida de la de la propia Weil.

El pensamiento de Alain, desde el punto de vista filosófico, se caracterizaba por dos rasgos fundamentales, por un lado, la negación de la idea de progreso en filosofía “la verdad sobre el hombre que ha sido pronunciada por los grandes pensadores del pasado sólo tiene que ser meditada de nuevo sin cesar”;<sup>9</sup> y, por otro lado, por la identificación de lo verdadero con lo moral: el carácter de *philosophia perennis* de los grandes pensadores, que atribuía con especial intensidad a Platón, implica que la categoría de verdad en una doctrina de cualquier naturaleza se predique en base a la voluntad de actuar bien que lleve aparejada, siendo el aspecto moral lo realmente verdadero de las religiones, frente al aspecto natural o social del hecho religioso, que Alain identifica con el poder. Esta negación de la idea de Dios como poder puede llevar a la conclusión de que, a Alain, más que Dios, lo que le interesaba era la idea de Dios y, más que la religión, el hombre religioso.<sup>10</sup> Su visión, en todo caso, estaría en la línea de la concepción kantiana de la moral, totalmente basada en la voluntad y la libertad humana para obrar bien, desprovista de toda intervención o gracia divina en la que lo religioso quedaría *dentro de los límites de la mera razón*.<sup>11</sup>

La proyección política de esta visión filosófica se traducía en un rechazo general a toda idea de poder, generando un pensamiento político basado en la idea de contrapoder, que le llevaba a postular un proyecto de “democracia frugal, rústica, enemiga del lujo, del

---

<sup>8</sup> Camus, A. *El hombre rebelde* en Obras completas II, México, Aguilar, 1959, 6ª ed. 1973, pp. 784-785. Cit por Bea, E. op. cit. pág. 67.

<sup>9</sup> A.A. Devaux, S. *Weil ou l'abandon de l'intelligence à la vérité*, *Intégration*, n° 2, 1981, p. 3. Cit por Bea, E. op. cit. pág. 29.

<sup>10</sup> Pascal, G. *La pensée d'Alain*, Bordas, 1967. Cit por Bea, E. pág. 33.

<sup>11</sup> Bea, E. op. cit. pág. 34.

derroche y la rapidez”<sup>12</sup> en la que los valores democráticos se fundamentan en la virtud de los ciudadanos frente a los excesos del *gran animal social*, muy en la línea de Proudhon, que estaba en consonancia con los valores que el campesinado o la pequeña burguesía del momento tenía de lo político, los cuales oscilarían, en función de las interpretaciones, entre una visión reaccionaria sustentada en unas “condiciones socioeconómicas en vías de extinción” y aquellas que proponen los movimientos alternativos.<sup>13</sup> Es, en consecuencia, desde este posicionamiento filosófico desde donde Simone Weil va a comenzar a construir el suyo propio, mediatizado, como todos, por sus personales circunstancias y su propia experiencia vital.

Tras coincidir con Alain en el instituto Henri IV, Simone Weil continuó su formación filosófica en la École Normal Supérieure en un periodo por el que pasaron por esta institución los más grandes intelectuales franceses del momento, una generación que creció “bajo el imperativo ético de implicarse en la acción política debatiéndose entre la rebelión individual y la revolución social” siempre con un, a veces meramente pretendido, carácter antiburgués.

Su rechazo a la burocratización de la acción política y a la figura del “intelectual de partido” le llevó tempranamente a apartarse del marxismo institucional del momento, abrazando un sindicalismo de corte obrerista de tendencia soreliana que le llevó a relacionarse con grupos de izquierda “que se reclaman de la tradición política y sindical francesa como los anarquistas y los sindicalistas revolucionarios, o de lucha contra el estalinismo, como los trotskistas.”<sup>14</sup> Este posicionamiento antiestalinista le llevó a ser vetada por el PCF, especialmente tras sus críticas al KPD alemán por el modo de encarar la lucha contra el nazismo. Tuvo, en todo caso, discrepancias con el propio Trotsky sobre el papel que la III Internacional estaba jugando en el proceso emancipador de la clase obrera. No compartía la posición del revolucionario ruso para quien el régimen de Stalin, si bien no podía decirse que era socialista, sí que era un régimen de corte obrero en transición hacia el socialismo, algo que chocaba plenamente con la posición de Weil.

Vemos en la construcción de la noción de sujeto oprimido que se configura en la obra de Weil la búsqueda de un concepto que se aparta de toda preconcepción y de toda

---

<sup>12</sup> M.T. Sur, *la conception de la démocratie chez Alain en Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie* p.169. cit por Bea, E. op. cit. p.38.

<sup>13</sup> Ph. Dujardin, *Simone Weil Idéologie et politique* p.154 cit. en Bea, E. p.38

<sup>14</sup> Ibid. pág. 93, cit en Bea, E. op. cit p. 41.

sistematización desde una posición meramente teórica. Precisamente, la ruptura entre la teoría y la praxis es algo contra lo que se reveló enérgicamente. Su experiencia como obrera en las fábricas iba en la línea de buscar un reencuentro epistemológico que había quedado roto, siendo origen de una nueva opresión allí donde debería haber liberación, en el seno de una revolución obrera. Todo ello dibuja una noción de oprimido que entronca, como veremos más adelante, con ciertos postulados de la postmodernidad, aun desde una postura evidentemente anclada en el marco de los grandes relatos de la modernidad y en la idea de que la herencia intelectual de la modernidad pertenece al pueblo, que es quien debe tomar posición de ella.

Lo cierto es que el hecho de que, sin salirse del marco de la lucha de clases y manteniendo de forma clara e indiscutible la clase social como el eje central desde donde se ha pensado la categoría de opresión como concepto, haya podido trascender el aspecto puramente económico en aras de una noción más integral de lo que es la situación de opresión, es la gran aportación de Simone Weil, aportación que fue recogida y desarrollada por Freire. Su postura claramente antieconomicista, sus suspicacias ante todo engranaje de tipo productivo hace que su pensamiento aparezca como crítica contra el aparato económico productivo como elemento de opresión del trabajador. Eso genera, aunque no lo haga de forma expresa, una filosofía abierta a considerar como opresión toda exigencia del engranaje económico o social que impida a la persona a ser quien realmente es, bajo la amenaza de ser excluido de dicho engranaje.

La recepción de las nociones weilianas de opresión, con la carga de heterodoxia a la que nos hemos referido, por parte de Freire, como punto de partida en el desarrollo de su propia noción de opresión —también como en el caso de Weil con un espíritu integrador y no fragmentario— es lo que hace que la noción freireana de oprimido tenga vigencia para afrontar la cuestión de la opresión en la actualidad, algo que constituye uno de los puntos fundamentales del presente trabajo.

Es, sin embargo, evidente que, a pesar de todo, la influencia del marxismo ha jugado un papel fundamental en la configuración freireana de opresión y que aun en la complejidad y la multidimensionalidad que el término va adquiriendo en su obra, el papel que el sujeto juega en el entramado económico y la pertenencia a una clase social que de dicho papel se desprende, es esencial y el aspecto más determinante en la obra de Freire. Pasaremos a abordar la cuestión tratando de analizar, basándonos principalmente en la *Pedagogía del oprimido*, cuáles son los orígenes y cómo se manifiesta en la historia y en

el ser humano el hecho de la opresión, prestando especial atención al papel que tienen las relaciones materiales en el hecho opresor dentro del sistema freireano: si tiene un papel primordial o si es solo una más dentro de las diferentes opresiones.

### **3. La estructura económica como origen de la opresión.**

Es en la esfera de lo económico, como hecho que determina la intrínseca historicidad de lo humano, donde ubica Freire el punto de partida de su teoría de la opresión, afirmando que es la “situación concreta en la que se encuentran los hombres, lo que condiciona su conciencia del mundo.”<sup>15</sup> Es evidente que en este extremo Freire está más cerca del materialismo marxista que del idealismo hegeliano y que, no solo no identifica lo racional con lo real, sino que es de dicha *realidad* de donde nace y emerge la opresión. Todos los aspectos ideológicos y de carga cultural que están presentes dentro de la situación de opresión son ciertamente reales, pero están condicionados por una situación de partida de desigualdad, que si bien trasciende en el análisis de Freire el mero esquema de las relaciones de producción, se parte de una privación originaria en la que, en última instancia, hay una razón de tipo económico material sobre la que se construye el ideario de la discriminación, sea de tipo racial o de género pero que siempre, como veremos a continuación, puede encontrarse una razón de extracción de recursos o dominación.

De hecho, en la afirmación con la que abríamos el presente capítulo podemos observar claramente el entronque en la tradición filosófica roussoniana ya que, tanto en el pensamiento de Freire como en el de Jean Jacques Rousseau, hay una base material que constituiría el origen y el fundamento de la desigualdad y, puesto que no hay una causa derivada de una característica intrínseca al individuo sino una causa material basada en la propiedad de lo externo que fundamente la desigualdad, ésta será concebida, en sí misma, como un obstáculo para el libre desarrollo de las sociedades que fundamentan la felicidad de las personas en el *tener* y no el *ser*, al tiempo que privan a buena parte de sus miembros de la posesión de los mínimos básicos para tener una vida digna.

---

<sup>15</sup> *Pedagogía del Oprimido* op. cit. pág. 158.

En la actualidad es el llamado *sistema mundo*, la estructura económica de corte global que operaría —siguiendo, en este caso, la lógica marxista— como generador de un marco cultural mundial, asociado a lo que se ha llamado globalización. Dicho sistema determinaría una lógica que genera exclusión: desde una perspectiva humanista Freire las llama “ personas a las que se les imposibilitaría ser”.

Son, por tanto, las estructuras económicas las que subyacen detrás de todo acto de opresión y toda actividad realizada por el opresor y sus agentes, sea de tipo cultural, político, jurídico o religioso, estará orientada a preservar y perpetuar dichas estructuras.<sup>16</sup> Pero en este caso, contrariamente a Marx y siguiendo, como hemos visto, a Simone Weil, Freire no reduce el sujeto alienado al trabajador industrial por cuenta ajena. En este punto pone el foco en toda persona a la que la infraestructura económica, el engranaje económico que trasciende lo local, lo que después se dio en llamar sistema mundo, le niega su dignidad.

Aunque reformulada por una realidad distinta, la noción de lucha de clases continua vigente para Freire.<sup>17</sup> Algo que muchos pensadores de su tiempo insistían en negar, como si la propia noción de clase social fuera algo inventado por el marxismo. Freire, si bien no la reconoce como el único motor de la historia, sí que reconoce su importancia como uno de los múltiples motores de la historia. Escribe en su obra *Pedagogía de la esperanza* que “la lucha de clases no es el motor de la historia, pero ciertamente es uno de ellos”<sup>18</sup> En la fase actual parece que son los opresores los que reconocen la existencia de la lucha de clases y el orgullo de ser los que están ganando dicha lucha<sup>19</sup>.

Podemos concluir que la noción de plusvalía tal y como la formularon Marx y Engels, y que el marxismo sigue considerando como causa generadora de la alienación, no es negada ni puesta en entredicho por Freire sino más bien asumida y enriquecida. Él mismo reconoce que la opresión de clase es la que tuvo en mente cuando redactó la *Pedagogía del oprimido*<sup>20</sup> y la noción de clase como división generada por la

---

<sup>16</sup> *Pedagogía del Oprimido*, pág. 221.

<sup>17</sup> *Ibid.* pág. 175.

<sup>18</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 116.

<sup>19</sup> Se le atribuye al multimillonario norteamericano Warren Buffet la frase “Existe la lucha de clases, es cierto; pero es mi clase, la de los ricos quienes la estamos llevando a cabo, y la estamos ganando” Ben Stein, “In class warfare, guess which class is winning”. The New York Times, 26 de noviembre de 2006.

<sup>20</sup> Freire y Macedo. *A dialogue with Paulo Freire* pág. 72 en Mc Laren y Leonard, eds., *Paulo Freire, a critical encounter*, Routledge, London and NY 1993.

contradicción propiedad-trabajo, y que es precisamente la idea del enriquecimiento a costa del trabajo ajeno, la llamada plusvalía, donde radica la idea de explotación por parte del capital, que es acumulación de materia inerte, hacia el trabajo, expresión inmediata de lo vivo en movimiento. Una contradicción que, como vimos, perdura en la sociedad, ya que no ha ocurrido ningún acontecimiento que nos haga pensar que ha sido superada y que Freire asume, no solo como vigente en el momento en el que escribe, sino como el punto clave que sostiene el concepto de opresión.

La cuestión de clase es algo que, como decimos, atraviesa de principio a fin su obra *Pedagogía del oprimido* y el propio Freire expresa la sorpresa que le produjeron las críticas, desde ciertas instancias del marxismo de la época, según las cuales no habría tenido suficientemente en cuenta la cuestión de la clase social. Según cuenta, tras esas críticas, se autoimpuso una relectura de la obra para evaluar las veces que hacía referencia a la cuestión de clase. “Pasé de las dos docenas. No es raro que en una página mencionara dos o tres veces las clases sociales.”<sup>21</sup> Según relata, más que el número mayor o menor, lo que a dicho marxismo de corte objetivista le incomodaba era su no sujeción a ningún parámetro ideológico preestablecido, que, aun reconociendo el papel motor que la lucha de clases tiene en la historia, no considerara la conciencia humana un mero reflejo de las estructuras socioeconómicas y que le llevara, en consecuencia, a utilizar el concepto de *oprimido* que, desde la ortodoxia marxista, era calificado como un término vago o impreciso.<sup>22</sup>

Todo ello le reportó una serie de críticas por el *poso idealista* que su concepción antropológica parecía mostrar, pero, como apuntábamos antes, es precisamente el carácter abierto que tiene el concepto en la obra de Freire, no ligándolo a una sola dimensión social, lo que da riqueza a su obra a día de hoy. Un concepto tan global y tan poco restrictivo nos permite incluir todo tipo de matices sin tener que ceñirnos a ningún tipo de corsé ideológico y nos puede ofrecer una visión más multidimensional de lo que es la explotación y la opresión en su conjunto, a la vez que nos permite superar falsas dicotomías y desvelar que, a pesar de las apariencias, las opresiones no han desaparecido, sino que se han hecho más difusas tanto en su origen como en la forma en que dicha opresión se manifiesta.

---

<sup>21</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 114.

<sup>22</sup> *Ibid.* pág. 115.

Ciertas interpretaciones mecanicistas o economicistas del marxismo han reducido la explotación del obrero al mero concepto de plusvalía y conviene recordar que, como ocurrió con la noción de ciudadano durante las revoluciones burguesas, han abundado en la tendencia a asumir una visión de obrero como varón, europeo —y por supuesto heterosexual— olvidando que este concepto de plusvalía tenía un alcance muchos más amplio que este desajuste entre trabajo y salario generado por el capitalismo y la concentración en una minoría de los medios de producción.

En primer lugar, el propio Marx, al ubicar el trabajo como elemento mediador entre el ser humano y la naturaleza, desveló el modo en que el capitalismo genera desajustes, no solo en el cuerpo social sino en el orden de la naturaleza al provocar que dicha mediación no sea equilibrada. Este desequilibrio generaría, por su parte, otra fractura, la cual altera el proceso de regeneración de los recursos extraídos mediante el trabajo humano a la naturaleza. Este fenómeno sería la consecuencia de desvincularse el consumo de productos agrícolas de la generación de residuos. Esta fractura es lo que se conoce dentro de la terminología marxista como *fractura o brecha metabólica*, a la que prestaremos más atención en el siguiente punto pero que, en todo caso, ya nos puede servir para asentar dos ideas: la primera es que la explotación de la naturaleza y la explotación de los trabajadores responden a la misma lógica, y la segunda, consecuencia de la anterior, es que la dicotomía entre protección de la naturaleza y bienestar de los trabajadores es falaz y aparente. La base de esta idea reside en la propia lógica de fragmentación del sistema: la brecha metabólica se intensifica cuando se pretende mejorar la capacidad de vida de la clase trabajadora a base únicamente de incrementar su capacidad de consumo, esto es, sin tocar la lógica del sistema.

En segundo lugar, el análisis de Engels<sup>23</sup> sobre el papel de la familia posibilitó, dentro del marxismo, una corriente feminista<sup>24</sup> que contemplaba la situación de la mujer en el seno de la familia proletaria como generadora de una plusvalía de cuidados que hacía posible que el obrero pudiera estar en condiciones de ser explotado en la fábrica. Si el trabajador podía hacer las intensas jornadas de trabajo que el sistema fabril le imponía y seguir con vida, era porque otra persona, de forma gratuita, se ocupaba de lavar su ropa, limpiar su casa y cocinar su alimento. Cuando las mujeres fueron, además de esposas y madres, trabajadoras, el propio feminismo de matriz marxista contempló la doble

---

<sup>23</sup> Engels, F. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, 1884.

<sup>24</sup> Cabe destacar la obra de Aleksandra Kolontái y Clara Zetkin.

explotación a la que se veían sometidas, dentro de hogar por la invisibilización de su trabajo y, fuera del hogar, por su retribución menor al ser considerado su trabajo como algo aleatorio a la economía familiar, lo que implicaba que el sistema, en definitiva, les atribuía una subjetividad mutilada, puesto que se le contemplaba como un apéndice del varón y les negaba su plena realización como individuos en la medida en que su subjetividad estaba siempre condicionado y supeditado a un rol subalterno de esposa o madre que la vinculara a un sujeto varón.

Esto contradice, a su vez, la idea de que el feminismo y el socialismo responden a dos opresiones de naturaleza distinta, una idea que durante mucho tiempo ha predominado en los ambientes socialistas, especialmente en el sindicalismo obrero industrial y también en ciertas corrientes del feminismo de inspiración liberal. Este tema también será abordado, pero conviene en este extremo recalcar que, como nos referíamos respecto al medio ambiente, también el patriarcado y el capitalismo responden a una misma lógica de explotación que hace que cualquier contraposición entre derechos de la clase obrera y derechos de la mujer sea falaz y aparente.

Es, por este motivo, por lo que consideramos necesario, antes de continuar con el análisis de la opresión en la obra de Freire, detenernos en la cuestión de la brecha o fractura metabólica antes referida: en cómo desde posturas marxistas se ha demostrado que en la explotación del trabajo por parte del capital también se encuentra el origen de la destrucción de la naturaleza y la crisis ambiental, lo que nos ayudará, en definitiva, a comprender la idea de que todas las opresiones tienen una causa general de fondo y que, a pesar de las apariencias, la lucha contra ellas no se pueden contraponer, priorizar o segmentar.

#### **4. La fractura metabólica: La opresión humana y la destrucción de la naturaleza responden a la misma lógica.**

Realizaremos a continuación una descripción de cómo queda configurada la cuestión ambiental dentro de la filosofía de Marx y Engels, para determinar su estrecha vinculación con la teoría de la plusvalía. Para ello nos basaremos en las investigaciones que, desde el campo de la sociología, realizó John Bellamin Foster<sup>25</sup> y que muestran una

---

<sup>25</sup> Foster, J. B. "Marx's theory of metabolic rift: classical foundations for environmental sociology". American Journal of Sociology, volume 105 number 2, September 1999, 366-405.

visión de la filosofía marxista sorprendentemente vinculada a los problemas medioambientales generados por la revolución industrial y que sostienen la idea de que, si se ha transmitido la visión del marxismo como “ecocida”, ha sido por una serie de prejuicios derivados de la experiencia soviética, postulando que es precisamente la dialéctica marxista la que puede zanjar las falsas aporías entre antropocentrismo y ecocentrismo tal y como se presentan en el campo de la filosofía social.

Para comenzar, hemos de recordar el papel de vínculo que tiene el trabajo en la relación ser humano-naturaleza. Ello no implica, como se ha pretendido desde distintas instancias del ecologismo burgués, que en el marxismo no quepa una relación distinta o que niegue su papel de goce y de recreo. Ese razonamiento supone, en el mejor de los casos, una frivolidad del carácter constitutivo y esencial que tiene la naturaleza en el marxismo ya que, en tanto que materialismo, ubica su punto fundante precisamente en ella, puesto que es causa primera de lo humano: el ser humano en la medida en que es, antes que nada, un organismo vivo, es parte de la naturaleza y de ella viene. Ello supone, a nivel antropológico, una inversión de la *res extensa* cartesiana: la naturaleza es, por tanto, la premisa básica de la existencia humana, la precondition de la organización social y de la infraestructura tal y como se configura en esta filosofía.

Ello no implica que la naturaleza sea el contexto donde se desarrolla la especie humana, sino que, precisamente, lo que caracteriza lo humano es su capacidad de trascender lo puramente animal, y es mediante el trabajo el modo en que se considera que realiza dicho trascender. En este punto cabe señalar que la teoría de Engels, que ubicaba el rasgo diferenciador de lo humano en la posibilidad de usar herramientas tras la liberación de las extremidades superiores, fue corroborada por la ciencia tras el descubrimiento del *australopithecus*. Por tanto, es la capacidad física de usar herramientas, el desarrollo de potencialidades mentales que este uso comienza a generar y el poder transformador del entorno que este hecho supone, el momento en que el simio se desvincula de la historia natural y el punto de partida de la historia humana sin que por ello deje de, por una lado, en tanto que organismo natural, ser naturaleza y, por otro, de depender de los recursos que la naturaleza tiene para sobrevivir, con la gran diferencia de que ahora, en vez de estar subyugado a ella, tiene un poder nuevo para transformarla.

Esta nueva relación con la naturaleza es lo que Marx califica de “metabolismo” (*Stoffwechsel*): los intercambios de materia y energía que acontecen entre los seres humanos y su entorno natural. En esta relación tenemos dos elementos que entran en

relación pero que se regulan de modo diferente: por parte de la naturaleza, mediante las leyes naturales que gobiernan los procesos físicos y, por parte de los seres humanos, por medio de normas sociales que gobiernan la distribución del trabajo y la distribución de la riqueza.

En tanto que, como ya es sabido, para Marx, estas normas sociales distan mucho de ser armónicas, tampoco lo serán en el modo en que las sociedades humanas realizan dicho intercambio. Este desajuste es el origen del concepto de *brecha* con el que trata de plasmar la enajenación material de los seres humanos respecto a las condiciones naturales de su existencia en la sociedad capitalista.

La base de dicho desajuste en el capitalismo viene dada por la distancia creciente entre el campo y la ciudad, generada por la industrialización capitalista burguesa. Las grandes concentraciones de población en las ciudades requieren de una gran extracción de alimentos y recursos agrarios que, al ser consumidos fuera del contexto en que son producidos, impiden que el sobrante en forma de excremento y compost contribuya a la regeneración de la tierra en el mundo rural y, generando residuos, inasimilables por los entornos urbanos, en forma de contaminación y suciedad. En este hecho radicaría también la causa del agotamiento y progresiva improductividad del suelo y la necesidad de usar fertilizantes químicos que, a su vez generan contaminación y extenuan aún más la tierra, haciendo necesario explotar nuevos terrenos de cultivo con la consecuente invasión y deforestación de zonas naturales.

Dentro del pensamiento político, existía el antecedente de Ricardo, quien sí habló del tributo o diezmo del agricultor al señor como transferencia de los “originales e indestructibles poderes del suelo” pero Marx se inspiró esencialmente en la obra del químico alemán Justus von Liebig<sup>26</sup> sobre la problemática de la agricultura industrial.

El ecofeminismo ya realizó la crítica de que opresión de las mujeres y explotación de la naturaleza responde a la misma lógica; por su parte, el ecosocialismo, como expresión de la ecología política, estableció la relación entre el desastre medioambiental y la lógica capitalista. Podemos observar que no es una evolución basada en el oportunismo, del que muchas veces se ha acusado a los “partidos verdes”, sino que, como hemos visto, está en la propia base del materialismo dialéctico la idea de que tanto la

---

<sup>26</sup> *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie* (La química orgánica y sus aplicaciones en agricultura y fisiología) 1840.

explotación del obrero como la relación desequilibrada del ser humano con la naturaleza tienen como origen común una estructura social desequilibrada: la brecha social causada por la división de clases tiene, como efecto directo, la brecha metabólica entre el ser humano y la naturaleza.

Es, por ello, por lo que podemos concluir que en la base económica de la opresión también debe incluirse como parte integrante de ella y no como una opresión diferenciada, la destrucción del medio ambiente, así como la de género. Establecer cualquier tipo de antinomia entre ambas responde, como hemos visto, a un razonamiento falaz.

### **5. El marco cultural como opresión: la opresión como dominación cultural.**

Si bien la base de toda opresión, como hemos visto, tiene un origen de tipo material, es en la construcción de la cultura donde esa opresión cobra legitimidad, se construye y permite que se normalice y llegue a verse como natural. Todo el engranaje ideológico construido por el opresor tiene como objeto dotar a la opresión de un armazón cultural. Es el mecanismo de absorción del oprimido en la realidad opresora y condición indispensable para que ésta tenga lugar.

Respecto a este tema, Freire hace suya una frase de Simone de Beauvoir y dicha cita puede condensar en sí misma mejor que cualquier otra lo que se entiende, dentro de la obra de Freire, por dominación cultural: “Lo que pretende el opresor es transformar la mentalidad de los oprimidos y no la situación que los oprime,”<sup>27</sup> hacer esto implicaría revisar la infraestructura sobre la que se asienta el privilegio del opresor. Es por ello por lo que entre las pretensiones del opresor se encuentra, no únicamente mantener la estructura sobre la que se basa la opresión y, como consecuencia de ella, su propio privilegio, sino también crear una conciencia social que haga imperceptible dicha estructura.

La principal tarea, por tanto, de la acción cultural del opresor es la de crear “la conciencia oprimida”, conciencia que tiene, entre sus características fundamentales, la de ser una conciencia basada en temores que posibiliten la inmersión del oprimido en un horizonte mítico, horizonte que en muchos casos se va transmitiendo por los propios

---

<sup>27</sup> Simone de Beauvoir, *El pensamiento político de la derecha*, siglo XXI Buenos Aires, 1963, p. 64 cit. en *Pedagogía del Oprimido*, pág. 75.

oprimidos de generación en generación. Es la llamada *conciencia ingenua* o *conciencia mítica alienada*, a la que dedicaremos una atención específica en el siguiente capítulo.

Es lo que Freire llama autodesvalorización: otra de las características de conciencia oprimida consiste en asumir como propia la visión que, de ellos, tiene el opresor, esto es, “la introyección que ellos hacen de la visión que de ellos tienen los opresores”,<sup>28</sup> siendo uno de los pilares sobre los que se sostiene y que se verifica en la sobrevaloración de la cultura del opresor y en la infravaloración de toda creencia en la liberación y en las propias posibilidades para llevarla a término. En muchas ocasiones viene acompañada de un soporte de tipo científico, sea económico o jurídico, en los que el saber se convierte en instrumento de poder por parte de la cultura opresora para hacer ver al oprimido que él no sabe lo que mejor le conviene por no dominar esas materias y que el opresor es el que posee los estudios y, por tener los conocimientos adecuados, el que mejor sabrá enfrentar los problemas que, siendo *sociales*, son en realidad sufridos, no por la sociedad sino por el oprimido.

Otra de las consecuencias de la dominación es la llamada violencia horizontal. Cuando el oprimido se siente frustrado y ha asumido como cierta su propia poca valía frente a la mucha valía del opresor, surge una tendencia a que canalice la violencia hacia sus iguales. Es el fatalismo, por tanto, el origen de esa violencia, violencia descrita por Franz Fanon como aquella agresividad manifiesta en los músculos del colonizado, primero contra los que están en su misma situación. Es, explica Fanon, una violencia a la que los jueces y policías no saben cómo hacer frente<sup>29</sup> y que, a su vez, alimenta la idea del pobre como violento, y sus barrios como lugares de alta criminalidad, aumentando así su deshumanización y sirviendo como coartada para todo tipo de medidas represivas para *garantizar la seguridad*.

Este desprecio hacia uno mismo y hacia sus iguales contrasta con la atracción que siente hacia el opresor. El tipo de vida del opresor, sus gustos, su forma de hablar y de expresarse, así como sus referentes estéticos se convierten para el oprimido en un modelo, en un anhelo de ser y en algo que intenta imitar. El hombre ilustre se convierte en el patrón a seguir y, como veremos en el epígrafe siguiente, la promesa de que el oprimido,

---

<sup>28</sup> *Pedagogía del Oprimido*, pág. 60.

<sup>29</sup> *Los condenados de la tierra*, op. cit. pág. 47.

con esfuerzo, puede llegar a ser como ese modelo, pasa a ser uno de los mitos principales de los que se compone la conciencia ingenua del oprimido.

Esta dominación cultural, como es lógico, necesita articularse mediante unos canales de transmisión para ser efectiva y llegar de forma eficiente a la conciencia del oprimido. Es, por ello, por lo que la sociedad genera una serie de instituciones que sirven como correa de transmisión de todo este paquete de creencias. Siendo el Estado y la industria cultural de masas sus instrumentos más elaborados, son, sin embargo, la familia y la escuela los canales primarios sobre los que se sustenta esta dominación cultural.

Aun en la actualidad, a pesar de la sofisticación de los mecanismos de dominación cultural mediante la llamada cultura de masas, así como su capacidad para penetrar espacios más íntimos y llegar a todos los rincones del planeta gracias al desarrollo de la tecnología, siguen siendo estas dos, la de la familia y la de la escuela, las principales vías de transmisión de dicha dominación, por lo que continúa vigente en este extremo lo que Freire escribió hace 50 años.

Respecto a la familia, algunos estudios<sup>30</sup> sobre el sujeto en Freire han visto vínculos con el pedagogo británico Alexander S. Neill, famoso por su proyecto de escuela autogestionada *Summerhill* que fue el modelo y referencia del llamado *movimiento de escuelas libres*. En su crítica al modelo de familia represiva y autoritaria y su incidencia negativa en el crecimiento de los futuros hombres y mujeres, para Neill “la civilización está enferma y es desgraciada, y yo sostengo que la raíz de todo ello es la familia sin libertad. Desvirtúan a los niños todas las fuerzas de la reacción y del odio, los desvirtúan desde la cuna. Se les enseña a decir no a la vida porque sus jóvenes vidas son un largo no.”<sup>31</sup> En la misma línea se pronuncia Freire cuando afirma que “mientras más se desarrollen estas relaciones de carácter autoritario entre padres e hijos, tanto más se introyectan los hijos la autoridad paterna”. Si bien el modelo de familia extremadamente jerárquica y autoritaria ha dejado de ser el corriente para pasar a ser una excepción, al menos en nuestro contexto cultural, el patrón continúa siendo en gran medida una familia de tipo edípico, en el sentido que le da a este término Guy Hocquenghem,<sup>32</sup> donde los

---

<sup>30</sup> Marcos Santos-Gómez: “Historia, Sujeto y Liberación en *Pedagogía del Oprimido*” de Paulo Freire, *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social (RIEJS)*, 4(1), 21-33. doi: 10.15336/riejs

<sup>31</sup> Neill 1994, pág. 95. Cit en Santos-Gómez, M. op. cit.

<sup>32</sup> *El deseo homosexual*. Melusina, Barcelona, 2009.

valores de conformismo y promoción personal son los que priman y sobre los que, explícita o implícitamente, se educa a las futuras personas adultas.

En lo referente a la escuela, ésta es hoy en día un marcador de las diferencias sociales y un disciplinador de familias disidentes. Y a pesar de los intentos de hacer metodologías donde el aprendizaje sea más asimilable y más adaptado a la edad de los alumnos, no ha variado en esencia los fines y la visión de fondo del *para qué* se enseña, desde los inicios de la escuela moderna, por la necesidad de los nuevos Estados industriales del siglo XIX de tener una clase obrera alfabetizada, subyaciendo en todo el proceso educativo lo que Freire llama una concepción bancaria de la educación, consecuencia del marco mental impuesto por la ideología dominante. “Era como si la familia y la escuela, completamente sometidas al contexto mayor de la sociedad global, no pudieran hacer otra cosa que reproducir la ideología de la sociedad autoritaria.”<sup>33</sup>

Conviene resaltar la equiparación que hace Freire, por un lado, entre lo bancario y la opresión y, por otro, entre lo problematizador y la liberación<sup>34</sup>. La bancarización supondría asumir una serie de presupuestos antropológicos y a su vez una gnoseología: por un lado, un sujeto completamente desvinculado de su sentido histórico, y por otro, en clara consonancia con lo anterior, una objetualización radical del conocimiento, hecho de una vez para siempre y concebido como un algo que se puede adquirir como si fuera una cosa. El propio Freire define lo que él entiende por educación bancaria utilizando la idea sartriana de concepción digestiva o alimenticia del saber.<sup>35</sup>

El sujeto educado conforme a las premisas bancarizantes respondería a la noción liberal de individuo. No solamente, como apuntamos, desvinculado de su historicidad sino también de su comunidad y de su cultura. Es concebido como una suerte de mónada leibnitziana, un ente sin ventanas cuyas potencialidades la educación fomenta con un fin último, el de su promoción personal y ascenso social. Esta idea del ser humano fuertemente individualista, como veremos, también supone un peligro al que están expuestos los líderes revolucionarios cuando entran en contacto con la élite.

---

<sup>33</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 39.

<sup>34</sup> Jean Carlos García Zacarías: *Concepción antropológica de Paulo Freire en la obra Pedagogía del Oprimido*, en Revista semestral de investigación de la corporación internacional para el desarrollo educativo Vol. 1 N° 13 año 8 Enero-Junio de 2014.

<sup>35</sup> *Pedagogía del oprimido*. pág. 78.

Lo bancario es, por tanto, más que un modelo educativo, una cosmovisión negadora de la vida. La fuerza viva de lo humano y su capacidad intrínseca de humanizar la naturaleza mediante el trabajo es castrada por la fetichización del tener, poseer objetos y dinero que son materia muerta. Es el sentimiento necrófilo del capitalismo que mata la vida.

Apunta Freire que, si la característica definitoria de la vida es el crecimiento, el necrófilo, por el contrario, ama todo lo que no crece, considerando el dinero, lo paradigmáticamente inerte, como bien máspreciado y, en su lógica, sólo puede realizarse frente al objeto si lo posee. De esta forma se puede entender que siempre considere cualquier amenaza a la posesión que ejerce sobre las cosas como una amenaza a su vínculo con el mundo.<sup>36</sup>

Por otro lado, y esta es una idea clave en la obra de Freire, todo acto educativo ha de tener en cuenta que, más allá de su contenido, la lógica del opresor subyace en la propia conciencia del oprimido con un cierto poder, esto es, la idea del opresor interiorizado a la que nos iremos refiriendo. Las estructuras económicas injustas acaban por incorporarse a las estructuras mentales del sujeto (alienación) hasta el punto en que es el propio sujeto quien, con una pretensión adquirida de acomodarse a los propios parámetros que el sistema opresor establece, orienta su voluntad a un fin que considera propio pero que es ajeno a su naturaleza, convirtiéndose él mismo en agente de su propia opresión.<sup>37</sup>

Esto es lo que Erich Fromm denomina “carácter social”: el tipo de personalidad que una sociedad concreta requiere que adoptemos para perpetuarse a sí misma. Según esto, lo ideológico nos constituiría hondamente, en los basamentos de nuestra identidad.<sup>38</sup> "Su ideal es, realmente, ser hombres, pero para ellos, ser hombres, en la contradicción en la que siempre estuvieron y cuya superación no tienen clara, equivale a ser opresores"<sup>39</sup>

Este aspecto de la opresión tiene vital importancia dentro del sistema freireano porque supondrá, como veremos en el apartado dedicado a la concientización, una premisa básica para escapar de la situación de opresión por parte del oprimido es la de la realización de una *emersión* de todo el entramado ideológico y cultural en el que está

---

<sup>36</sup> Ibid. pág. 56.

<sup>37</sup> Respecto a la cuestión de la autoexplotación en el mundo actual nos referiremos en el último capítulo a la luz de la obra de Byung-Chul Han.

<sup>38</sup> Fromm, E. op. cit.

<sup>39</sup> *Pedagogía del oprimido*, op. cit. p.41.

*inmerso* y que le impide percibir el alcance de todas aquellas fuerzas que lo subyugan. Es un proceso que, como veremos, no se realiza de una vez por todas, sino que tiene una estructura dialéctica en la que el oprimido, a través de la conciencia, entra en diálogo con la realidad para transformarla, lo que a su vez le hace tomar conciencia de su situación en la historia y su arraigo en la realidad, todo ello en consonancia con el concepto de situacionalidad de la que hablábamos en el capítulo primero cuando nos referíamos a la historia.

Este proceso de toma de conciencia —paso a la conciencia crítica— como premisa para la liberación lo abordaremos ampliamente en el epígrafe dedicado a lo que, en la obra de Freire, se denomina *concientización*. Por esta razón no podemos dejar de referirnos en este apartado al estado de la conciencia del oprimido en una fase que podríamos llamar *precrítica* y que es, dentro del marco de dominación cultural, requisito indispensable para que la opresión se mantenga y perpetúe.

## **6. La conciencia ingenua: la opresión como estado mítico o precrítico de la conciencia.**

La principal consecuencia de la labor de dominación cultural del opresor hacia el oprimido es que queda éste inmerso en un horizonte mítico donde la conciencia mágica y la creencia tienen la fuerza de distorsionar la realidad hasta el punto en que la opresión se hace imperceptible. Es este aspecto de la conciencia oprimida lo que vamos a analizar en este epígrafe.

El primer aspecto señalado por Freire en la descripción de esta conciencia es el de la fuerza mágica que el opresor ejerce sobre el oprimido, la dependencia emocional de la que ya hablábamos en el epígrafe anterior. La conciencia intransitiva, o los estados transitivos de la conciencia ingenua —esta terminología se fijará con detalle en el apartado siguiente— se caracteriza, ya desde sus primeros escritos, por estar cargadas de un gran componente mítico. La construcción cultural de dominación a la que referíamos en el apartado anterior tiene como función principal la de mantener la conciencia del pueblo en ese estado prelógico en el que la realidad no se acomoda a ninguna racionalidad, sino que es la fuerza del mito la que genera y de la que emanan las verdades.

Es ésta la razón por la que Freire, dentro de su obra *Pedagogía del oprimido* realiza la tarea de enumerar y tratar de detectar y explicar cuáles son los mitos fundamentales sobre los que se rige la conciencia precrítica y que, alimentados por la dominación cultural que todo el entramado del opresor ejerce, son tomados por el pueblo como verdades sobre las que ejercer cualquiera tarea de cuestionamiento se torna en sí misma impensable. Eran los mitos que el tiempo en que se publicó *Pedagogía del oprimido* Freire calificó como los mitos indispensables, y que, 50 años después, podemos afirmar que una buena parte de ellos continúan vigentes con la misma fuerza, o más si cabe, que entonces. Es por ello por los que trataremos de enumerarlos y de ofrecer una tarea explicativa de su alcance:

a) *El orden del opresor es un orden de libertad.* El catecismo liberal (neoliberal diríamos ahora) es el armazón donde este mito se sustenta. Y es a su vez el origen de muchos de los mitos que analizaremos a continuación.

b) *Dicho orden respeta los derechos de la persona.* La idea de la carta de derechos para todos es también recurrente dentro de las llamadas democracias burguesa, dentro del marxismo se denunció que limitar los derechos de la persona a los llamados derechos de primera generación es una distorsión generadora de discriminación. No se puede hablar del derecho a la libertad de prensa cuando no se sabe leer, del derecho a la intimidad cuando hay personas que vive hacinadas en chamizos o en la misma calle, del derecho a la libertad de conciencia cuando la alienación priva hasta de la humanidad más básica, de la dignidad inherente de la persona cuando solo sufriendo las más diversas humillaciones se puede asegurar un salario de subsistencia o de la libertad de ideas políticas cuando el peso de cacique se hace extensivo a todos los aspectos de la vida. En consecuencia, para que una persona vea reconocidos todos estos derechos requiere de unas condiciones previas que el sistema capitalista sólo otorga a unos cuantos.

c) *Todos pueden llegar a ser empresarios.* Uno de los aspectos esenciales sobre los que se legitima el liberalismo es el de la movilidad social, esto es, la idea de que cualquier persona, independientemente de su origen y sus circunstancias, puede llegar a tener éxito en la vida. Dejando de lado la evidencia de que el *origen y las circunstancias* de las que cada persona parte son el aspecto que más condiciona su éxito o fracaso, Freire se centra en analizar la idea de que, lo que se entiende por éxito dentro del marco cultural burgués no es más que el autorretrato que la burguesía hace de sí misma y que presenta al pueblo como modelo a seguir. La idea de éxito no solamente estaría entroncada con el

tener, como veremos, con las implicaciones de tipo sádico que subyacen en esta idea, sino que, además, está relacionado con la asunción de una serie de valores de clase imprescindibles para ser parte integrante del sistema. En muchas ocasiones esta obertura de las clases dirigentes a integrar parte de las masas que asumen sus marcos culturales obedece a una serie de pactos que, contrariamente a lo que puede pensarse, no son fruto de un proceso dialógico —esto es para Freire una *apreciación ingenua*— son, por el contrario, un medio que tienen las élites de proteger sus intereses cuando los sienten amenazados.

*d) Tanto el vendedor ambulante como el propietario de una gran planta son empresarios.* Y esta idea, desde la perspectiva del oprimido y desde una visión completamente miope del marxismo ha podido ayudar a difundir este mito. Analizar la realidad únicamente dividiendo a los que poseen los medios de producción como burgueses y los que no, como proletarios sin tener en cuenta el proceso histórico de construcción del capitalismo, cómo fueron precisamente los pequeños artesanos y agricultores los primeros que se vieron forzados a renunciar a sus oficios y a vender su fuerza de trabajo al gran capital y cómo todo eso fue promovido, no por la mano invisible ni el natural devenir de los acontecimientos, sino por el propio aparato coercitivo del Estado burgués, es lo que induce al error de considerar —en los contextos en que la acumulación capitalista está en una fase no avanzada— a los pequeños artesanos y aquellos que resisten como pueden a su proletarización, como parte integrante de la burguesía.

*e) La igualdad de clases.* Negar la existencia de las clases sociales es la primera respuesta del sistema para defenderse de la toma de conciencia de clase. Fue precisamente uno de los mitos fundacionales de las sociedades burguesas al conquistar el poder político frente a la aristocracia. La idea de que la sociedad de clases ha desaparecido. Y al consagrar jurídicamente la igualdad, consideran que así ha sido. Como si la enunciación de un principio jurídico elevado a la categoría de ley tuviera, por sí solo, la fuerza mágica de transformar la realidad.

*f) El heroísmo de las clases opresoras, su caridad, su asistencialismo.* La exaltación de personas caritativas muchas veces pertenecientes a las propias élites como modelo de compromiso con el pueblo y de virtud. Confrontándolas incluso con *malos ejemplos* de otros líderes que han denunciado la caridad y han exigido justicia y que, por ello, son considerados violentos o perturbadores de la paz social, ayudan a perpetuar este

mito. Además, ensalzando las labores de caridad de las clases dirigentes, sus donaciones para hospitales y escuelas en los que atender a los menesterosos, se genera la idea de que los derechos son una dádiva que ha de depender del buen corazón de estos benefactores del pueblo, cuando, en la mayoría de los casos, para ellos no es más que un mero ejercicio de relaciones públicas, de buscar intencionadamente una proyección mediática en la que su imagen deje estar ligada a la del opresor y pase a ser asociada a la del benefactor.

g) *Las élites dominadoras son las promotoras del pueblo.* Es la visión del empresariado como emprendedor, como fuerza dinamizadora y generadora de riqueza y de puestos de trabajo que permiten a las personas *con pocas ambiciones* vivir una vida segura, que se limita a cumplir un horario. Una opción personal que, lejos de juzgar en este punto como legítima o ilegítima, poco tiene que ver con esas virtudes de abnegación y preocupación por el progreso comunitario que, desde el aparato cultural del sistema, tratan de construir. El único motivo que, dentro del sistema capitalista, hay para construir una compañía en que el trabajo de otros es alquilado es el enriquecimiento personal y ese enriquecimiento será mayor cuanto menor sea el precio a pagar por el trabajo realizado. La generación de puestos de trabajo no es la opción buscada por el empresario, es la consecuencia lógica del afán de lucro mediante el trabajo ajeno del dueño de la empresa que, como la historia ha venido demostrando, solo respetará los derechos laborales si tiene enfrente una fuerza sindical organizada y potente que obligue al Estado a legislar a favor del trabajador y a la patronal a negociar condiciones dignas.

h) *La rebelión del pueblo es un pecado.* La religión como elemento en el que mantener al oprimido dentro de una conciencia mágica e irreal en la que la opresión es la norma, es una constante en las culturas y en la historia: el *opio del pueblo* al que se refería Marx ha mantenido pueblos enteros en condiciones de miseria bajo la prédica de la resignación, la santificación del dolor y la creencia en que los sufrientes del mundo serán los escogidos en el mundo supraterráneo. Incluso en fases de supuesta superación de lo que podríamos denominar una conciencia religiosa ingenua, la conciencia de culpa por tratar de subvertir un orden tenido como natural continúa operando en el oprimido. El miedo, muchas veces irracional, a la confrontación con el opresor, aun en situaciones nimias e inicialmente inocuas, revela cómo ha quedado en el inconsciente, aun en sociedades secularizadas, la idea de rebelión como pecado. Esta visión mágica de la realidad junto a los dos mitos anteriores, sustentan la llamada *fuerza mágica del poder*

*del señor*: en el suceso relatado por Freire en la *Pedagogía del Oprimido*<sup>40</sup> se observa cómo el poder ejercido por el señor trasciende una situación fáctica y efectiva de dominio e incluso, cuando ese poder es subvertido y son los oprimidos los que están en una situación real de dominio por la fuerza, el miedo reverencial hacia el señor continúa manifestándose.

i) *La propiedad privada es el fundamento del desarrollo de la persona humana.* Cuando a la vocación ontológica de ser más se le opone el tener más, cuando se desvaloriza el ser y lo que se convierte en un derecho inalienable es el tener, lo que subyace detrás es una tendencia al sadismo. Freire se basa en Erich Fromm para sostener esta afirmación y explica que las relaciones interpersonales también acaban por insertarse dentro de esta lógica de la posesión y que la respuesta ante el descontento del oprimido no será la del diálogo intersubjetivo sino la de la lógica del control y la vigilancia, es decir, haciendo del otro un mero *objeto* al que controlar, un simple objeto inanimado, algo que puede relacionarse de forma directa con las tendencias sádicas.<sup>41</sup>

j) *El dinamismo de los opresores y la pereza y falta de honradez de los oprimidos.* Ya en el apartado anterior analizábamos cómo la acción cultural del opresor iba siempre dirigida hacia fomentar una visión autodesvalorizadora del oprimido. Relata Freire cómo, en el proceso concientizador, muchos campesinos y trabajadores comienzan a despertar ante la realidad cuando descubren que se han visto a sí mismos como perezosos,<sup>42</sup> que han hecho suya la desvalorización de la clase dominante por no asumir los valores culturales y morales que ésta propugna.

Otro de los aspectos es el del llamado *fatalismo*, que es resultado de la falsa conciencia creada en el oprimido. Consiste en la creencia de que nada puede cambiar, que las estructuras sobre las que se sustenta la injusticia es el orden natural de las cosas y que cualquier intento de subvertirlo está condenado al fracaso, en el mejor de los casos, y a generar un daño mayor en las más de las veces, la conciencia religiosa ayuda a sustentar este mito, en relación con la idea de rebelión como pecado antes señalada. La historia, los escarmientos recibidos por el oprimido cuando ha tratado de sacudirse la opresión

---

<sup>40</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 61, nota 24.

<sup>41</sup> *Ibid.* pág. 56.

<sup>42</sup> *Pedagogía del oprimido*

también ayudan a mantener esta creencia, a generar un temor frente a mayores represiones.<sup>43</sup>

Para explicar la naturaleza de este pensamiento de carácter mágico o mítico, Freire utiliza la imagen del cordón umbilical que une al oprimido con el mundo de la opresión y sólo cortando este cordón umbilical, es decir, deshaciéndose de este pensamiento mágico, de la visión mítica de la realidad, el oprimido dejará de serlo. Es en el epígrafe correspondiente a la liberación donde trataremos este proceso que Freire llama de *concientización*.

## **7. La colonización como opresión.**

En el epígrafe correspondiente analizábamos la peculiaridad brasileña<sup>44</sup> y ya apuntábamos algunos de los temas que revisaremos con mayor profundidad en este apartado. Si bien allí hablábamos del Brasil y su origen colonial como elemento contextualizador de la obra freireana, aquí pondremos especial atención en las consecuencias que ese “ser colonia” tiene en los individuos y las comunidades y cómo tiene, en sí mismo, un fuerte componente opresor.

Dentro de la teoría marxista de opresión, donde en un primer momento no se contemplaba más explotación que la que en un mismo espacio ejerce el propietario de los medios de producción, la explotación del propietario de los medios de producción sobre el que vende su fuerza de trabajo era contemplada desde una perspectiva que podríamos llamar cosmopolita, donde la peculiaridad nacional era irrelevante para el explotado. Fue Lenin quien incorporó la lógica centro-periferia y quien asoció el capitalismo al imperialismo considerando a éste como una fase superior de aquel<sup>45</sup>. Concepto asumido por Freire e incorporado a su obra desde un momento temprano, trascendiendo, de esta forma, la noción de clase e incorporando la de pueblo<sup>46</sup>.

Para algunos estudiosos de la obra de Freire,<sup>47</sup> la noción freireana de pueblo implica la superación de las nociones marxista y liberal: la liberal puesto que las teorías

---

<sup>43</sup> Ibid. pág. 42

<sup>44</sup> Vid. Capítulo dos del presente trabajo.

<sup>45</sup> V.I. Lenin: *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, 1916.

<sup>46</sup> *Educación como práctica de la libertad*, p. 27. Cit, Aleman, M. op. cit. p. 143.

<sup>47</sup> Alemán, M. *Praxis y educación, Teorías subyacentes en el sistema pedagógico de Freire*, Caja Insular de Ahorros de Canarias, Las Palmas de Gran Canaria, 1987.

contractuales de Hobbes y Rousseau están basadas en el individuo y en una supuesta voluntad para obligarse socialmente mediante la construcción del Estado como único modo posible de alcanzar los fines que anhela, y la marxista porque ésta no es capaz de superar los meros mecanismos de clase imposibilitando así realizar el necesario tránsito del concepto de clase al de nación. Sin embargo, como hemos visto, si bien no el propio Marx pero sí dentro de la tradición, sí que se llegó a principios del siglo XX a concluir, que, junto a la clase social, la pertenencia a una nación colonizada, puede implicar ser explotado por otra nación colonizadora. Vemos, de hecho, cómo en Freire la evolución pasa de una perspectiva llamada nacional-desarrollista donde la teoría de la dependencia y el atraso iban referidas a la economía del país para, progresivamente, incluir, de forma cada vez más evidente, la perspectiva de clase sin abandonar, en ningún caso, la perspectiva centro-periferia del llamado *sistema mundo*.

Pero si ha habido un autor y una obra que ha influido la visión de Freire sobre el hecho colonial ha sido la de Franz Fanon y su obra *Los condenados de la tierra*.<sup>48</sup> Obra esencial para comprender los procesos de descolonización, del tercer cuarto del siglo XX, principalmente en África y parte de Asia, que Freire vivió de primera mano con su labor en las antiguas colonias portuguesas en general y la experiencia de Guinea-Bissau en particular. Respecto a Brasil, a pesar de que su independencia fue conquistada hacía más de un siglo, este proceso tuvo un gran calado en el contexto de los países del sur de América por su situación de dependencia y su proceso de satelización respecto a potencias económicas, especialmente Estados Unidos, que se desarrolló a lo largo del siglo pasado, por lo que, en toda Latinoamérica, se desarrolló un fuerte sentimiento anticolonial.

Fanon califica el mundo colonial como un *mundo partido en dos*<sup>49</sup> en el que el mundo del colono y el mundo del colonizado sólo interactuaban por medio de la violencia. El paradigma de esa realidad sería el *apartheid* sudafricano, vigente como régimen legal hasta prácticamente finales del siglo XX. La mediación entre opresor y oprimido del mundo capitalista admitía unas construcciones de tipo cultural que hacían que dicha violencia se hiciera mucho más sutil. La violencia en el mundo colonial es del todo mucho

---

<sup>48</sup> Fanon, Franz. *Les damnés de la terre* (Préface de Jean-Paul Sartre) Éditions Maspéro, Paris, 1961. Para este trabajo hemos utilizado la edición castellana: *los condenados de la tierra*, FCE, México, 2ª edición, 1965.

<sup>49</sup> Fanon, op. cit. pág. 32

más explícita: la frontera entre ambos mundos estaría delimitada por los cuarteles y las delegaciones de policía.

En ese mundo, el colonizado y su cultura pasan a ser vistos como una fuerza oscura “capaz de desfigurar todo lo que se refiere a la estética o a la moral”.<sup>50</sup> Hay una equiparación —que el ecofeminismo desarrollará ampliamente— entre la naturaleza y los pueblos no europeos con el ideal de *lo femenino* como amenaza, surgido en Europa durante la caza de brujas como contraposición a lo racional, que representaría el hombre burgués europeo como encarnación de la cultura frente a la naturaleza, lo apolíneo frente a lo dionisíaco.

Hay, en todo caso, dentro del mundo colonial, una diferenciación entre el campo y las ciudades que es fundamental. En las ciudades va a surgir una nueva clase de intelectuales y profesionales que formarán una especie de burguesía colonial que será la que, cuando llegue el momento, reivindicará la nación frente a la metrópoli y liderará el proceso de independencia. Ello generará tensiones entre el campesinado, mucho más necesitado de la liberación, en la que se juegan mucho más y por lo que el uso de la violencia no será visto como inapropiado. Dicha burguesía que, pretendiendo liderar el proceso liberador, no comparte, e incluso teme, la fuerza insurreccionalista del mundo rural. El concepto introducido por la burguesía colonial de no-violencia es, para Fanon, un alinearse con la burguesía colonialista en defensa de unos supuestos intereses comunes de clase que serán de vital importancia en el proceso de descolonización.<sup>51</sup> Para las clases populares colonizadas, especialmente para el campesinado, la violencia será *praxis totalizadora*.<sup>52</sup>

Hay una divergencia entre cómo concibe Fanon la violencia y la concepción freireana. Mientras que para Freire la violencia del oprimido tiene una función niveladora, de reacción-compensación de la violencia ejercida por el opresor para hacer desaparecer a esta, en Fanon vemos que la violencia tiene unas connotaciones de redención: es, podríamos decir, constitutiva de la situación liberadora. Si profundizamos en la cuestión podemos concluir que la diferencia en este extremo tiene más que ver con la fase de dependencia colonial en que dichos autores están insertos que de cuestiones de tipo ético.

---

<sup>50</sup> Ibid. pág 36

<sup>51</sup> Sartre, en el prefacio, califica la no-violencia como un pseudohumanismo (pág. 23)

<sup>52</sup> Ibid. pág. 85.

Brasil, y toda Latinoamérica, habían concluido su proceso de independencia política hacía más de un siglo, el Estado brasileño ya estaba configurado, aun manteniendo una situación de dependencia postcolonial, por lo que no necesitaba librar ninguna guerra de independencia, el contexto en el que habla Fanon es el de la colonización efectiva donde el ocupante ha de ser expulsado para poder ser. La violencia se ejerce para que se vaya, y sólo lo hará si la violencia le impide quedarse. En el caso brasileño, la lucha para dejar atrás la opresión se parece más a una revolución que a una guerra colonial. El opresor debe formar parte de la nueva sociedad, no puede ser expulsado o eliminado. En este caso la violencia debe tener lugar para que el opresor viva en la sociedad liberada sin oprimir; en el caso colonial, se enfrenta a todo un ejército colonial y su objetivo es que este entramado coercitivo deje de ocupar una tierra que no le pertenece.

Una vez conseguida la independencia respecto a la metrópolis, continúa Fanon, es muy probable que el campesinado no perciba un cambio sustancial en la mejora de sus condiciones de vida. La referida burguesía colonial que ahora es, al menos formalmente, la clase que detenta la hegemonía en el nuevo Estado, tratará de apaciguar los ánimos y dirá al colonizado que *quiere ir demasiado deprisa*<sup>53</sup>

Para comprender la situación de dependencia postcolonial deben tenerse en cuenta las singularidades de dicha clase social que toma el poder efectivo en las colonias liberadas. Como vimos respecto a Brasil, una de las consecuencias del hecho colonial, incluso después de haberse proclamado la independencia formal respecto a la metrópolis, es la dependencia y vemos cómo el liberalismo y la democracia son conceptos que dentro del mundo colonial cobran un significado completamente diferente e imposible de equiparar con la significación que tienen dentro del contexto europeo.

En tanto que conceptos burgueses, se desarrollaron al ritmo de la burguesía emergente dentro del desarrollo europeo que, primero económicamente y después políticamente, fueron insertando sus valores de clase hasta hacerlos hegemónicos dentro de dichas sociedades. El desarrollo de la burguesía que toma el poder en la colonia tras la independencia, nada tiene que ver con este proceso.

Para Fanon, a la burguesía colonial le falta toda noción de iniciativa y riesgo, característicos de la primera burguesía europea, necesarias para acometer la

---

<sup>53</sup> Ibid. pág. 67.

modernización del país. Por otro lado, la nueva clase se considerará con el derecho de ocupar los puestos y oficios antes detentados por la antigua burguesía colonizadora a la que, a su vez, le exigirá servir de mediadora en los intereses económicos de ésta en sus antiguos dominios. De este modo, la *fase burguesa* del nuevo país está inexorablemente condenada al fracaso, puesto que la clase dirigente se convertirá en una mera correa de transmisión de las potencias occidentales en sus negocios con sus *antiguas colonias*. Se sentirá más proyectada hacia las clases dirigentes de la metrópolis y contribuirá a vender el relato del exotismo de su propio pueblo, una pretendida hipersensualidad de sus habitantes que será la base del *turismo exótico*<sup>54</sup> —Fanon cita los ejemplos de Acapulco y Copacabana— que ahogará, en su propio pueblo, toda aspiración de verdadera soberanía, puesto que no es posible soberanía real si existe la dependencia económica. Por esta razón, para este autor, todo esfuerzo realmente liberador debe ir dirigido a *cerrarle el paso a esa burguesía nociva*.<sup>55</sup>

En este punto donde Fanon enlaza con Freire en el análisis de la cuestión neocolonial en términos de dependencia. Y de dónde surge el llamado *mito del subdesarrollo*: el proceso de modernización de una sociedad puede realizarse, y en este extremo recurre a una terminología hegeliana, bien como un ser-para-sí, bien como un ser-para-otro. De este modo, en las sociedades de tipo subdesarrolladas el acento se pone en la noción desarrollo: en cuanto son-para-otro, no existe subdesarrollo sin desarrollo.

De esa dependencia nace la cultura del silencio, que no es más que el resultado de la relación estructural metrópolis-colonia y que Freire ubica en la superestructura. La consecuencia de todo lo anterior es la dificultad de este tipo de sociedades para canalizar sus propios conflictos, en tanto que son sociedades inauténticas.

Otro de los aspectos, íntimamente ligado a la cuestión colonial, pero cuya complejidad requiere un análisis aparte, es el del racismo. Como apuntamos en su momento, el racismo occidental no puede entenderse si no es como soporte ideológico necesario que apoyó el proceso expansivo de las potencias europeas en dos momentos de crecimiento de sus economías: en un primer momento originado por el llamado mercantilismo (siglo XVI) y en el segundo como consecuencia de la industrialización (siglo XIX) La primera oleada colonial afectó al continente americano y al África

---

<sup>54</sup> Fanon, op. cit. p. 141

<sup>55</sup> Ibid. pág. 160.

atlántica, principalmente, y, la segunda, a la totalidad del continente africano y a buena parte de Asia. Todo este proceso de conquista, expansión y expolio de recurso estuvo en todo momento fundamentada en una idea que, desde las ciencias, la teología y las artes se le daba la legitimidad requerida: la de que los pueblos no europeos eran culturas atrasadas y por tanto susceptibles de ser sometidos legítimamente. Solo desde la deshumanización del étnicamente diferente se podía compaginar el amor cristiano con el sometimiento de los pueblos americanos o el republicanismo francés y su igualitarismo con el sometimiento de buena parte de África.

De todos los sometimientos, el más extremo fue, sin duda, el padecido por la población negra y el tráfico de seres humanos desde África hacia los campos de América y, en consecuencia, de todos los pueblos que sufrieron el proceso de deshumanización que justificara su sometimiento, fueron las poblaciones negras las que más fuertemente vieron puesta en cuestión su condición humana por parte de los europeos.

Así, del mismo modo que no podemos entender la discriminación de la mujer como un fenómeno aislado de la expansión capitalista, no se puede entender el racismo sin vincularlo al proceso de acumulación de las élites de las potencias europeas y la expansión que de ella se derivó. Pensadoras como Silvia Federicci, así como, por su parte, autoras vinculadas al ecofeminismo, han subrayado el vínculo existente entre el sometimiento progresivo de la mujer, con la caza de brujas como exponente máximo, y el de los *salvajes*, primero dentro de Europa y posteriormente en otros continentes, considerando ambos fenómenos como presupuesto previo al crecimiento y desarrollo del modelo capitalista y su creciente necesidad de, por un lado, mano de obra y mujeres que la generaran y cuidaran y, por otro, tierras y materias primas. La objetualización de todo lo que no respondiera al patrón del europeo, varón y propietario se percibe, así, como precondition sin la que el capitalismo no habría tenido posibilidad de desplegarse. El propio Freire se refiere a esta idea cuando vincula el capitalismo como la generación de desigualdades, nombrando explícitamente las de clase, raza y sexo.<sup>56</sup>

La vinculación de todas las opresiones en las que hay una causa común lleva a la lógica conclusión de que, por un lado, es imposible luchar contra una opresión obviando o negando las demás y, por otra, que no se puede explicar una opresión aislada del resto. Refiriéndose a esta idea y a colación de la discriminación racial, Freire proclamó que “el

---

<sup>56</sup> Cfr. *Pedagogía de la esperanza*. op. cit. pág. 120.

sexo solo no lo explica todo. La raza sola tampoco. La discriminación racial no puede, bajo ningún concepto, ser reducida a un problema de clase como (tampoco) el sexismo. Por otro lado, y, no obstante, sin el corte de clase, yo, al menos, no entiendo el fenómeno de la discriminación racial y sexual en su totalidad.”<sup>57</sup>

En las sociedades globalizadas, donde los flujos de población se hacen más intensos, este fenómeno se aprecia con mayor nitidez: de entre todos los movimientos de población, el que más prejuicios y sospechas genera es el de la población de clase trabajadora que se traslada desde la periferia del sistema al centro para realizar trabajos considerados de baja cualificación.

El vínculo entre clase y raza y el modo en que opera la opresión estructural se evidencia como en ningún otro en el fenómeno de la inmigración: por un lado, opera el sesgo racista sobre el que, como hemos visto, se cimenta el capitalismo. Racismo que no es intercambiable, ni en ningún modo se puede apelar a un genérico “miedo a la diferencia” que hipotéticamente operaría sobre el blanco en un país de negros como muchas veces se puede intentar hacer creer, porque el racismo se construyó sobre una base concreta que es la de la superioridad del elemento blanco-occidental sobre el resto y que es, de ese y no de otro modo, cómo el racismo opera.

A ello se le suma, por otro lado, el desprecio de clase, dando así como resultado lo que Adela Cortina denominó *aporofobia*, que no es más que el clásico elitismo sobre el que siempre se ha sustentado el capitalismo aplicado ahora a los nuevos “parias de la tierra”. De la suma entre este elitismo y el racismo al que hacíamos referencia se produce, especialmente en las sociedades más prósperas del centro del sistema, un fenómeno que, si bien podría englobarse dentro de lo anteriormente llamábamos violencia horizontal — la que ejerce el oprimido sobre su igual— precisamente por su especificidad y ser, en sí misma, una compleja suma de opresiones, consideramos pertinente tratar aparte.

Este fenómeno es el de el desprecio, cuando no maltrato, que el trabajador autóctono ejerce sobre el extranjero. Freire, quien durante su estancia en Ginebra tuvo muchos contactos con trabajadores españoles migrantes, contaba que un trabajador español se quejaba de la falta de solidaridad de clase, que en ocasiones llegaba hasta el maltrato físico, por parte de sus colegas franceses. Para Freire, es ese elitismo intrínseco al sistema que forma parte indelible de la ideología dominante y que también atraviesa

---

<sup>57</sup> Ibid. pág. 188.

sectores de los dominados. Ideología que “se aloja en ellos y los hace verse y sentirse superiores a los compañeros que, dejando su tierra de origen, cargan consigo la marca de la necesidad.”<sup>58</sup> Es como si en el sistema capitalista la construcción de la identidad siempre fuera desde la verticalidad y así, sintiéndose oprimidos por pertenecer a las clases trabajadoras y ser explotados y precarizados, tuvieran que tirar mano del prejuicio racial para encontrar su lugar en ese engranaje mediante un constructo que les otorgue una fugaz posición de poder, una ficción que les haga sentir que pertenecen al mismo grupo social que el de las élites y que, a pesar de ser explotadas por éstas, les unen vínculos raciales con los que, de alguna forma, se sienten redimidos al compartir con la élite una supuesta posición de poder frente al otro-extranjero y el cansancio existencial que, siendo pobre, arrastra consigo, según Freire,<sup>59</sup>

Poco importa que sea con el migrante obrero con quien comparta el trabajador autóctono el hecho de padecer la misma opresión, ya que ambos están en la misma posición dentro del engranaje económico que los explota y precariza. El oprimido prefiere, en este caso, basándose en criterios étnicos o de origen nacional, mantener la conciencia ilusoria de pertenecer a la clase dirigente. No podemos pasar por alto que esta división entre los oprimidos es algo que contribuye a preservar la posición de privilegio del opresor y que, a su vez, es de este fenómeno del que se nutrirían los nuevos fascismos que llevan apareciendo en las últimas décadas, especialmente a raíz de la crisis de 2008, proliferando por el mundo, en Europa y con especial fuerza en Estados Unidos, sin el que no explica la llegada a la presidencia de Donald Trump. Todo ello lleva a la necesidad de plantear que, dentro de la lógica capitalista, el fascismo siempre es un peligro constante que el elitismo inherente de aquel alimenta irremediablemente y que solo poniendo la cuestión de clase en el epicentro de la dialéctica opresor-oprimido se puede llegar a una verdadera toma de conciencia de la posición que el sujeto ocupa en el entramado social, así como de los privilegios y opresiones que atraviesan a dicho sujeto.

Respecto al fascismo, fue precisamente *el miedo a la libertad* otra de las causas que, para Erich Fromm, explicaron en su momento el auge de dicha ideología en la Europa de hace un siglo. Tema éste que abordaremos en el epígrafe siguiente.

---

<sup>58</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 152.

<sup>59</sup> *Ibid.*

## 8. La opresión como miedo a la libertad.

Es en este punto donde también puede verse la influencia de Erich Fromm sobre Freire. *El miedo a la libertad*<sup>60</sup> fue una de las primeras obras de Fromm y supone el inicio de su análisis crítico de las sociedades capitalistas avanzadas desde la óptica del psicoanálisis, en un momento en que las democracias estaban atravesando una profunda crisis por el auge de los fascismos, no solo en Italia y Alemania sino en toda Europa y Norteamérica.

Siguiendo, por tanto, en este punto, a Fromm para entender cómo opera, según Freire, el miedo a la libertad en el oprimido, hemos de analizar un concepto utilizado por él: el de *prescripción*: la definición expresa es la de “imposición de la opción de una conciencia a otra” este debe entenderse en el sentido de lo que hemos venido viendo en los epígrafe anteriores, en el de que la dominación cultural y la creación de un universo mítico en la conciencia del oprimido implica que la dominación es, ante todo, dominación de la conciencia. Es más, como veíamos anteriormente, para Freire, el oprimido acaba por alojar al opresor dentro de sí.

Resta por tanto en el oprimido la sombra del opresor, de forma que para librarse de él tiene que, por encima de todo, expulsar dicha sombra. Pero dicha sombra está tan acomodada que el oprimido la considera como una parte de él. Expulsarla generaría un vacío y la incertidumbre de qué es lo que debe llenar ese vacío. Supone desacomodarse e iniciar una búsqueda sin la cual, la libertad —que no es algo dado para Freire, sino que es fruto de una búsqueda que nunca finaliza— no puede realizarse. Libertad implica autonomía e implica responsabilidad y, para los seres humanos a los que se les ha venido negando constantemente su humanidad, el miedo es la respuesta inmediata ante la idea de reasumir ésta plenamente. La creencia en que la situación de opresión es, si bien no deseable, al menos conocida y, por tanto, resignadamente asumida es una de las mayores resistencias que encontrara el oprimido dentro de sí y responde al dinamismo en el que opera la dialéctica entre la conciencia opresora y la oprimida en él.

El oprimido inmerso en dicho engranaje, no se atreve, según Freire, a correr el riesgo de asumir la libertad. Esto hace que levante todo un entramado de mecanismos psicológicos de autodefensa ante la verdad de sus situaciones. Describe Freire un tipo de

---

<sup>60</sup> Fromm, Erich. *Escape from freedom*, Farrar and Rinehart, New York, 1941. En español: *el miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 1947, ed. Colección contextos 2006.

comportamiento *que se observa frecuentemente entre hombres de clase media*<sup>61</sup> en los que existe una tendencia a usar la hiperracionalización para, a base de centrarse en lo accidental de un hecho, esconder lo que de esencial tiene y así negar la realidad. Es tan grande su temor que cuando se les señala su modo de proceder, llegan incluso a mostrar una gran irritación como barrera para evitar adentrarse en el núcleo de la cuestión planteada.

También restaría, detrás el miedo a la libertad, la tendencia al gregarismo que muestra el oprimido de forma general. Así para Freire, la preferencia por la gregarización y la mera adaptación a la opinión general no es una tendencia innata en los seres humanos, sino que es consecuencia del miedo a actuar libremente. Frente a estas tendencias destructoras y limitadoras, Freire opone la convivencia auténtica y la comunión creadora como modo verdaderamente humano de estar en relación con los otros.<sup>62</sup>

## **9. La opresión como vocación negada**

Es quizá esta formulación de la opresión la que más acerca a Freire a postulados personalistas y lo diferencia de una forma más clara de las aproximaciones marxistas al uso sobre esta cuestión. Desde este punto de vista, todo ser humano lleva implícita una potencialidad que debe ser realizada y la opresión operaría como una resistencia insalvable que le impide dicha realización.

Se trata de la idea de existencia inauténtica, tomada del existencialismo, pero con un contenido nuevo, la que le sirve a Freire para dar una visión de la opresión como algo que afecta y hierde en lo más profundo de lo humano. Es la inautenticidad el rasgo característico del ser humano oprimido, inautenticidad que se define por su dualidad: el oprimido es, para Freire, un ser dual y lo es en la medida en que aloja al opresor dentro de sí.<sup>63</sup>

Vivir en esa dualidad implica que “ser es parecer y parecer es parecerse al opresor,” y eso le lleva a vivir inmersos en una total contradicción, en tanto que la realización de su vocación, su ser persona, está hasta tal punto distorsionada que es confundida con la de ser opresor. Y es que, como expresa Freire, por el mero hecho de

---

<sup>61</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 119, nota 20.

<sup>62</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág.42.

<sup>63</sup> *Ibid.* pág 38.

estar alojando en sí al opresor, por el simple hecho de vivir inmersos en esa dualidad, los oprimidos “no están pudiendo ser”.<sup>64</sup>

Esta dualidad es, para Freire, además, la causa que imposibilita todo dinamismo del oprimido hacia la liberación ya que, al identificarse con su contrario, la contradicción dialéctica necesaria para superar la situación inicial de opresión queda completamente desvirtuada. *Aberración* es el término utilizado por Freire para describir dicha situación<sup>65</sup> en tanto que atenta contra la propia lógica. La lógica hegeliana del amo y el esclavo no puede operar si no existe una situación de contradicción entre ambos polos.<sup>66</sup>

Este estado de la conciencia trasciende lo subjetivo y comporta una serie de plasmaciones en la realidad externa.

La primera está relacionada con la violencia horizontal de la que anteriormente hablábamos. Al no realizarse la tensión dialéctica tomando como antítesis el opresor, esta tensión se manifestará en modo de agresividad hacia iguales que están en una situación de mayor desventaja, principalmente mujeres y niños.

Narra, respecto a la violencia contra la infancia, una experiencia que le marcó profundamente en un diálogo con los campesinos de Pernambuco a los que trataba de aleccionar sobre la importancia —basándose en los estudios de Piaget sobre los códigos morales del niño— de que la proporcionalidad en los castigos, y la relación dialógica entre progenitores y progenie, fuera reemplazando el uso de castigos violentos. En un momento dado, uno de los campesinos tomó la palabra y, tras recordarle a Freire la diferencia entre el tipo de vida, de trabajo, de casa que había entre el profesor de clase media-acomodada que representaba Freire y la del campesinado del nordeste brasileño, le hizo la siguiente reflexión: “una cosa es llegar a su casa incluso cansado, y encontrar a los niños bañados, vestiditos, limpiecitos, bien comidos, sin hambre, y otra es encontrar a los niños sucios, con hambre, gritando, haciendo barullo. Y uno se tiene que levantar al otro día a las cuatro de la mañana, para empezar todo de nuevo, en el dolor, en la tristeza, en la falta de esperanza. Si uno le pega a su hijo y hasta se sale de los límites no es porque no los ame, es porque la dureza de la vida no deja mucho para elegir” Esta reflexión la califica Freire categóricamente, a continuación de relatarla, como “saber de clase”.<sup>67</sup> Y

---

<sup>64</sup> En cursiva en el original. pág 107.

<sup>65</sup> Ibid. pág. 39

<sup>66</sup> Ibid. pág. 43

<sup>67</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 44.

en ella se puede entrever con toda claridad cómo la clase y las condiciones materiales son tan determinantes como para señalar que, ante la pobreza, todas las teorías pedagógicas y sociales acaban haciendo aguas si no son realizadas desde la propia experiencia humana.

La segunda plasmación se manifestaría en los momentos en que la revolución parece haber triunfado pero el oprimido no ha superado la contradicción dialéctica antes señalada. Muchos de los oprimidos que participaron de la revolución y que aún están marcados por los mitos anteriores y los viejos esquemas, tendrán la tendencia a hacer de la revolución su revolución privada. Ello estaría relacionado, por un lado, con el opresor interiorizado, y por otro con el hecho de la fascinación que le produce el entrar en contacto con las élites. El liderazgo revolucionario es un tema que Freire abordó ampliamente y la mayoría de sus referencias a esta temática son fruto de sus experiencias y conversaciones con personas que han liderado un proceso de revolución con los que él tuvo contacto personal, como Cabral en Guinea-Bissau o Bishop en Grenada. Esta cuestión será abordada con amplitud en el epígrafe dedicado a la pedagogía política.

## **10. Consideraciones finales.**

Resulta llamativo cómo en la literatura sobre Freire de finales de los noventa se calificaba como una carencia, como una dificultad para aplicar sus teorías *a la realidad actual* el hecho de que le diera tanta importancia a la clase social como origen de la opresión y se señalaba cómo el propio Freire reconocía en conversaciones a posteriori que, en el momento de escribir *Pedagogía del oprimido*, no se paró específicamente a contemplar discriminaciones por razón de *color, raza (sic) o género* sino que lo que más le preocupaba en aquellos tiempos era la clase social, si bien, continuaba, nunca había sido insensible a esas cuestiones.<sup>68</sup> Lo cierto es que si no de una forma explícita, consideramos que ese tipo de opresiones sí que recorren implícitamente el espíritu de la *Pedagogía del oprimido* y sus primeros escritos.

Y es llamativo que, precisamente, esa supuesta carencia, tras los cambios y los acontecimientos vividos, más de veinte años después de esa crítica, se ha convertido en una construcción sólida que hace que las ideas de Freire tengan más actualidad ahora que entonces. Precisamente la ensayística política de izquierdas de la última década ha

---

<sup>68</sup> Vid. Mayo, Peter. *Gramsci, Freire i l'educació de persones adultes*, Edicions del Crec, 2003, Xàtiva, pág. 129.

convertido en todo un género la autocritica por el hecho de haber confiado demasiado en las reivindicaciones sobre identidad y construcción personal y haber abandonado por completo la perspectiva de clase social.<sup>69</sup> Y he aquí que una de las tesis iniciales del presente trabajo versaba sobre este hecho. Vivimos un momento histórico en el que las teorías de Freire pueden servir de referencia, con una claridad mucho mayor que hace unas décadas, a muchas de las cuestiones políticas planteadas respecto a la temática de las opresiones, ya que es capaz de integrar la diversidad de opresiones superando el rígido esquema clásico marxista, pero unificándolas y articulándolas en torno a la clase social, evitando así la fragmentación y el llamado *pensamiento líquido* que hacía de dichas luchas algo fácilmente asimilable por el sistema capitalista, tal y como éste había evolucionado en la postmodernidad.

La idea freireana del educar sobre “a quién beneficia y perjudica aquello que producimos” también alcanza a la producción de prejuicios que generan discriminaciones. Y es que, al final, toda opresión puede ser analizada en términos de enriquecimiento-empobrecimiento, es decir, tiene la virtualidad de reconfigurar la sociedad y de acentuar las desigualdades económicas y sociales. Por ejemplo, la cuestión del racismo, especialmente contra la población negra, no se entiende sin la necesidad de esclavos africanos que la mundialización de inicios de la modernidad requirió, en la que el constructo teológico sobre la ausencia de alma en dichos individuos sirvió como coartada para permitir dicho sometimiento y donde, en última instancia, radicaría el origen de los prejuicios, discriminaciones y opresión estructural que las personas afrodescendientes sufren en el mundo actual.<sup>70</sup>

Es por ello por lo que, aun reconociendo que la clase social no agota en sí misma la cuestión de la opresión y que, desde el siglo XIX, en el que se señaló la lucha de clases como el motor de la historia, hemos visto cómo ésta ha sido *movida* mediante las luchas por la visibilización de opresiones en las que la clase social no operaba como motivo principal, no se puede hacer un posicionamiento contra todas las formas de opresión si no asumimos que la clase social es el elemento fundamental que debe actuar como catalizador en dicha lucha. La clase social es la “fractura” esencial de la que el resto serían manifestaciones diversas de dicha fractura, dado que, como hemos visto, es en la

---

<sup>69</sup> Conviene citar el célebre ensayo de Owen Jones, Chavs, la demonización de la clase obrera y dentro del contexto español, La trampa de la diversidad de Daniel Bernabé.

<sup>70</sup> Cfr. *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 134.

construcción del capitalismo y su necesidad intrínseca de instrumentalizar a los seres humanos, de donde nacen las formas actuales de opresión, por lo que sólo desde de la comprensión de dicha fractura puede percibirse el fenómeno de la opresión desde una perspectiva general y no fragmentada.

Aun a pesar de que hace 50 años que se publicó la *Pedagogía del oprimido*, los *muertos en vida* de los que se habla en dicha obra, hoy siguen padeciendo la opresión aunque su rostro haya cambiado: Los esclavos vendidos a hacendados del nordeste brasileño de los que hablaba Freire, las sombras víctimas de la guerra invisible que va devorando sus vidas, tienen hoy su reflejo en realidades similares y cuyo origen es producto de una estructura económica injusta, aquellos son hoy el campesino adscrito a la hacienda que nada posee, el esclavo que aún en el siglo XXI es poseído por otro, el *rider* precarizado que a veces no tiene ni techo y que malvive en las grandes ciudades de Europa, la mujer que, huyendo de la guerra o de la sequía sufre todo tipo de abusos en un campamento libio mientras espera cruzar el Mediterráneo donde quizá pierda la vida, la comunidad que, viviendo en la selva desde tiempo inmemorial, pierde su tierra, con los árboles y los animales que la habitan, para ampliar los pastos de la gran industria cárnica. Y tanto aquellos como éstos tienen en común que son las víctimas de un sistema que todo lo abarca y que necesita de la deshumanización para poder enriquecer a una minoría. Son manifestaciones diversas, pero reflejos de una misma realidad: la rotunda negación de la “vocación de ser” que supone la violación de la dignidad humana.

## CAPÍTULO 4: DINÁMICAS DE LIBERACIÓN

### **1. La concientización como momento teórico de la liberación.**

#### **a. Definición general y origen del término**

Para Freire, la concientización es algo más que lo que vulgarmente se llama toma de conciencia. Más bien iría referido al proceso mediante el cual el ser humano objetiva la realidad y se trasciende a sí mismo. La concientización se definiría por ser “el desarrollo crítico de la toma de conciencia” lo cual requiere una implicación activa frente a la realidad. No puede ser nunca un *posicionarse frente a*, sino *estar en* la realidad: “la concientización no puede existir fuera de la praxis, es decir, sin el acto de acción-reflexión”.<sup>1</sup>

El propio Paulo Freire apunta que, contra toda creencia, el término *conscientização* no es original suyo, sino que su autoría pertenecería al grupo de educadores integrantes del ISEB, entre los que cita al filósofo Álvaro Pinto,<sup>2</sup> en torno a 1964 y traducido posteriormente al inglés y el francés por Helder Câmara.<sup>3</sup>

Es un término que, durante los años de expansión del llamado “método Freire”, tuvo un periodo de uso muy intenso hasta que llegó a convertirse en lo que Laclau llama un *significante vacío*. El propio Freire reconoce que dejó de usarlo hacia 1974 por considerar que era contraproducente hacerlo.<sup>4</sup>

#### **b. Evolución del concepto en sus primeras obras.**

*La concientización en “Educación y actualidad brasileña”.*

Ya la temática principal del primero de sus escritos conocidos, el que constituyó su tesis de cátedra, es la de la importancia de hacer de la educación un instrumento de tránsito a la conciencia crítica.

---

<sup>1</sup> Vid. *Concientización*, Ediciones Búsqueda, Buenos Aires, 1974. Pág. 31.

<sup>2</sup> Alvaro Vieira Pinto (1909-1987)

<sup>3</sup> *Concientización*, op. cit. pág. 29.

<sup>4</sup> *Pedagogy of the city*, Continuum, New York, 1993, pág 110.

Como dijimos en el capítulo 2, el objetivo de la obra de Freire *Educación y actualidad brasileña* no era otro que subrayar la necesidad que tenía la sociedad brasileña de, mediante la educación, desarrollar una conciencia crítica puesto que, debido a los déficits y peculiaridades de su historia, había generado un clima cultural marcado por lo que llama *inexperiencia democrática*.

La tesis principal de Freire es que el desarrollo económico que estaba viviendo Brasil en el momento en el que él escribe tenía la virtualidad de marcar el tránsito, por sí solo, desde una situación de conciencia primitiva, casi podemos decir de preconciencia —como en algún momento la denomina— que, por su carácter estático, es intransitiva, hacia una conciencia dinámica, transitiva, pero de tipo ingenuo.

Una descripción representativa de lo que supondría la intransitividad este primer tránsito, la encontraríamos en algunos pasajes de la obra de Franz Fanon en los que narra cómo a medida que el oprimido va tomando conciencia de su situación, abandonaría los rituales mágicos de las culturas ancestrales, *danzas tendentes al éxtasis* que servirían como un vehículo para canalizar y liberar las marcas que la opresión deja en el oprimido, estas “orgías musculares en el curso de la cual la agresividad más aguda, la violencia más inmediata se canaliza” tienen, en definitiva la función de “relajamiento del colonizado”<sup>5</sup> e incluso puede llevar estas prácticas a un nivel superior, que son los rituales de Vudú y el trance, que son calificados por Fanon como *trituradores de la personalidad*, pero que cumplirían una función económica esencial en la estabilidad del mundo colonial.<sup>6</sup>

Ese tránsito que, para Freire, es automático y viene marcado por el desarrollo económico de la sociedad es, por naturaleza, una situación temporal, transitiva en sí misma, puesto que dicha conciencia ingenua, que, si no se transforma en una conciencia crítica, corre el riesgo de acabar por transformarse en una *conciencia fanatizada*, expresión e idea que toma de Gabriel Marcel.

Consideramos relevante detenernos en el origen de este nuevo concepto y su análisis dentro de la obra del propio Marcel pues en él encontramos la génesis del concepto —central en la obra de Freire—. Ya el término *conciencia ingenua* tiene unas claras connotaciones husserlianas, dado que evoca el primer momento de los tres que conforman la fenomenología como método. Como vimos en el capítulo 1, la

---

<sup>5</sup> *Los condenados de la tierra*, op, cit. pág. 50.

<sup>6</sup> *Ibid.* pág.55

fenomenología fue el método por excelencia del existencialismo y llegó a Freire por influencia de la lectura de las obras de Karl Jaspers y, sobre todo, de Gabriel Marcel.

El concepto de *conciencia fanatizada*, por el contrario, es expuesto por Gabriel Marcel en el capítulo II de su obra *Les hommes contre l'humain*,<sup>7</sup> que lleva precisamente por título “la conscience fanatisée”. Trata de analizar, desde una perspectiva puramente existencialista, y tomando como referencia la obra de Ortega y Gasset *La rebelión de las masas*, el fenómeno de conciencia de masas. Podemos decir que, para Marcel, la conciencia fanatizada es la propia de aquel que, con el fin de convertirse en masa y casar con “la normalidad”, renuncia a su propia singularidad personal, teniendo que “vaciar de la realidad substancial que iba unida a su singularidad inicial o al hecho de pertenecer a un grupo concreto”

La fanatización impone en el sujeto una segunda conciencia, que no le pertenece, pero a la que se acomoda para pertenecer a la masa. Es en la masa, y no en la soledad o en el pequeño grupo con sus peculiaridades, donde tiene lugar este proceso de fanatización. Ello, contrariamente a lo que ocurre con la conciencia ingenua, no es resultado de falta de esfuerzo intelectual, sino que la imposición de ésta requiere una tarea de tipo mental: “No se trata de que el hombre-masa sea tonto. Por el contrario, el actual es más listo, tiene más capacidad intelectual que el de ninguna otra época. Pero esa capacidad no le sirve de nada. De una vez para siempre consagra el surtido de tópicos, prejuicios, cabos de ideas o, simplemente, vocablos huecos que el azar ha amontonado en su interior”<sup>8</sup>

Este proceso, desde la forma en que fue descrito inicialmente por Ortega y Gasset, ha tendido, según Marcel, a ir creciendo con el tiempo y a agravarse a causa del perfeccionamiento de las estrategias de propaganda y la proliferación de los medios de difusión cultural como los diarios, la revistas o el cine.

Todo este proceso estaría sustentando bajo una emoción: el miedo. Miedo, en un primer momento, a no ser aceptado por la masa que genera, a su vez, otro miedo, en este caso al uso de las facultades que posibilitan el pensamiento crítico por si el cuestionamiento de la situación nos llevara a descubrir una verdad que nos impida realizar el proceso masificador, entrando en una espiral de emociones marcada por el miedo en la

---

<sup>7</sup> Marcel, G. *les hommes contre l'humain*, Fayard, Poitiers, 1968.

<sup>8</sup> Ibid.

que, no solo se anulan las peculiaridades que hacen de cada sujeto un ser completamente único, sino de su capacidad de pensar críticamente, llevándolo, en consecuencia, a un estado de *no humanidad* que va haciendo que el espíritu crítico caiga progresivamente en decadencia en las sociedades más avanzadas, inmersas en una fascinación creciente por la velocidad que altera el ritmo de vida del espíritu.

Se puede apreciar, por tanto, que esta primera obra *Educación y actualidad brasileña*, quedan ya configurados los diferentes estados o posiciones de la conciencia respecto a la realidad que, según la pedagogía de Freire, pueden darse. El primero es el de la conciencia intransitiva o vegetativa que se caracteriza por su ahistoricidad: sus preocupaciones no rebasan el ámbito de la mera biología. Es la conciencia de aquellos que, según Freire, por haber sido expulsados de la vida, su conciencia está más en consonancia con la animalidad que con su realidad humana.<sup>9</sup>

El *pensamiento mágico* sería el principal rasgo de la intransitividad que perdura en la conciencia ingenua. La plasmación de esa forma de pensar sería el confundir las “notas características de los objetos y de los estímulos de la circunstancia” y, aun a pesar de que, con el tránsito, los horizontes se amplían y se responde más abiertamente a los estímulos, dicha confusión aún permanece siendo, en medio de ella, las respuestas eminentemente mágicas.<sup>10</sup>

Frente a esta transitividad ingenua, Freire opone un tránsito a la conciencia crítica que sólo mediante una acción educativa “dialogal y activa” puede forjarse. El mero desarrollo económico no facilita, por sí solo y de forma automática, como hemos visto, el tránsito a la conciencia crítica.

En todo caso, la transitividad ya implicaría, en sí misma, una apertura al diálogo, una mayor permeabilidad. El tránsito de la conciencia aún en una fase ingenua hace del ser humano, según Freire “un ser más vibrátil”<sup>11</sup> Y he aquí donde radica la clave del razonamiento freireano, puesto que dicha vibratibilidad puede, efectivamente, ser la precondition para la adquisición de una conciencia crítica, algo que se dará, bien por una mera interacción del sujeto con el contexto en sociedades donde exista una sociedad civil fuerte y una cultura democrática consolidada, bien, en aquellas sociedades donde dicho

---

<sup>9</sup> *Educación y actualidad brasileña*, pág. 32.

<sup>10</sup> *Ibid.* pág. 35.

<sup>11</sup> *Ibid.*

clima no ha conseguido crearse, como la brasileña, mediante una acción educativa orientada expresamente a dicho fin como la que propone Freire, pero si este proceso no tiene lugar o no se da de forma óptima, dicha vibratibilidad, junto a esa forma de pensamiento mágico a la que hacíamos referencia en el párrafo anterior, en sociedades no auténticamente democráticas, hace la conciencia del ser humano más susceptible a la masificación, a que se desarrolle la fanatización que tiene en la domesticación del ser humano su principal efecto.

Esta masificación ocasionada por la conciencia fanatizada es, para Freire, mucho más deshumanizadora porque, en el proceso descrito, lo que en realidad se produce es que la racionalidad entra en regresión y ello provoca en el sujeto un reforzamiento de la pasionalidad, algo a lo que, paradójicamente, también se puede llegar por una hipertrofia de lo racional que haga a la conciencia retornar al mito. En todo caso, esta conciencia masificada lleva a las más altas cotas de enajenación.<sup>12</sup> Ello provoca que los niveles de acomodación y falta de compromiso con la realidad sean mayores que en la conciencia transitivo-ingenua.<sup>13</sup>

Podemos concluir que el proceso de tránsito a la conciencia fanatizada de este primer Freire, que entrará en relación y en consonancia con los postulados de la teoría crítica que analizaremos en el epígrafe siguiente, sería aquel mediante el que se produce una apertura de la conciencia en tránsito, consecuencia del progreso de la sociedad, pero que, al no volverse crítica por la falta de condiciones para ello, permanecen en ella los rasgos primitivos del pensamiento mágico en un contexto de modernidad y desarrollo. Es la conciencia propia y predominante en las sociedades capitalistas avanzadas, en las que se desarrolla la cultura y el consumo de masas. Así es como se entiende la afirmación de Freire de que “la dramaticidad de ese tránsito (hacia una mentalidad permeablemente democrática) está precisamente en lo que pueda acontecer en el sentido de su distorsión.”<sup>14</sup>

Vemos en esta construcción de Freire una riqueza de matices que vale la pena analizar con cierto detalle, pues, si bien de una forma muy embrionaria, ya figuran en

---

<sup>12</sup> Ibid. pág. 37, nota 9.

<sup>13</sup> Esta idea tiene, como muchas de las del primer Freire, su base en los trabajos del ISEB, concretamente en el realizado por el sociólogo Guerreiro Ramos, *condições sociais do poder nacional, ISEB; Rio de Janeiro, 1957* pág. 22, cit. en *Educación y actualidad brasileña*.

<sup>14</sup> *Educación y actualidad brasileña*, op. cit. pág. 97.

dicha postura todos los elementos de lo que va a ser la noción freireana de concientización.

Hay, en primer lugar, una distinción, a veces no del todo explícita, entre infraestructura y superestructura que se entremezcla con referencias de tipo existencialista, aún muy presentes en esta primera obra. De este modo, resulta llamativa la forma en que Freire reconoce un automatismo sobre la conciencia generado por las alteraciones en la infraestructura al describir el paso de la conciencia intransitiva a la ingenua por el desarrollo económico. Dicha idea, sin embargo, parece deberse más al espíritu desarrollista que impregna la obra que a una asunción temprana, al menos consciente, por parte de Freire, de las teorías marxistas.

Debe observarse que lo que está poniendo en tela de juicio esta primera obra de Freire no es, en ningún caso, la infraestructura económica sino la capacidad del pueblo, dadas las circunstancias históricas particulares de la nación brasileña (ver cap.2) de aprovechar dicho desarrollo económico para generar una sociedad auténticamente crítica y democrática al nivel de las sociedades europeas. La educación ya está aquí concebida como “acción cultural”, pero dicha acción iría dirigida a remover los obstáculos y las “marcas de la historia”, es decir, del pasado colonial de Brasil, que supondrían para el país un obstáculo para que el desarrollo económico se tradujera en un desarrollo político y cultural. El modelo es el mundo europeo y norteamericano desarrollado y las *marcas de la historia*, anomalías históricas que impiden a Brasil alcanzar dicha “normalidad”.

#### *La educación como práctica de la libertad.*

Hay en *Educación como práctica de la libertad* un cambio sustancial en el que tuvo un gran peso e influencia el efecto que supuso, en Freire en particular y en toda la sociedad brasileña comprometida en general, el golpe de estado de 1964. Y este efecto se manifiesta, a nivel teórico, en que, en esta obra ya queda incorporada de forma explícita la noción de clase social en el análisis de la problemática brasileña. En el propio prefacio a la obra se aprecia un cambio de perspectiva: esa democratización del pueblo brasileño que Freire propugnaba en su primera obra y que se tradujo en una acción cultural llevada a cabo, como vimos en el capítulo II, desde diferentes esferas por el propio Freire durante el gobierno de João Goulart, fue parte de un proceso político que tuvo como consecuencia que las élites vieran cuestionados sus privilegios y reaccionaran para detener dicho

proceso.<sup>15</sup> Ya hay aquí una ontologización de las clases sociales: dejan de ser contingentes para convertirse en un eje analítico esencial.

Otro cambio, también vinculado a la incorporación de la categoría de clase, es el enriquecimiento de la noción de conciencia fanatizada, expuesta en su primera con las aportaciones que se plasman en las numerosas citas de Erich Fromm, en este caso en concreto de su obra *El miedo a la libertad*.

Respecto a las notas sobre el tránsito de la conciencia apuntadas en la primera obra, Freire las mantiene y enriquece, calificando la conciencia intransitiva como aquella en la que no existe el compromiso y el ser humano está desvinculado de su existencia, es “impermeabilidad a desafíos que vengan desde afuera de la órbita vegetativa”,<sup>16</sup> entendiendo el concepto *vegetativo*<sup>17</sup> como término contrapuesto a *histórico*. Es una conciencia con dificultades para el discernimiento y la clarificación de los objetivos.

La conciencia transitiva tiene como característica la preocupación por aspectos que superan lo meramente vegetativo. Aparece la historicidad, es decir, lo particularmente humano. Sin embargo, como hemos visto, el tránsito de la conciencia que se produce automáticamente por el desarrollo sólo genera una conciencia precrítica, que Freire califica de ingenua y que todavía tiene muchos aspectos en común con la conciencia intransitiva y que puede acabar derivando, si no hay una labor educativa, hacia una conciencia de tipo fanatizada como la que hemos descrito anteriormente.

Encontramos, asimismo, en esta obra, una descripción exhaustiva de lo que Freire entiende tanto por conciencia ingenua como por conciencia crítica. Respecto a la transitividad ingenua podemos leer que se caracteriza por “la simplicidad en la interpretación de los problemas, por la tendencia a juzgar que el tiempo pasado fue mejor, por la subestima del hombre común, por una fuerte inclinación al gregarismo, por la impermeabilidad a la investigación, por la fragilidad en la argumentación, por el fuerte grado de emocionalidad, por la práctica, no propiamente del diálogo sino de la polémica, por las explicaciones mágicas”.<sup>18</sup>

Por su parte, la conciencia crítica se caracterizará por “la profundidad en la interpretación de los problemas, por la sustitución de las explicaciones mágicas por los

---

<sup>15</sup> *Educación como práctica de la libertad*, pág. 50.

<sup>16</sup> *Ibid.* pág. 53

<sup>17</sup> *Ibid.* pág. 54.

<sup>18</sup> *Ibid.* pág. 69.

principios causales, por procurar examinar los descubrimientos y estar siempre dispuesto a las revisiones, por despojarse al máximo de los prejuicios en el análisis de los problemas y esforzarse por evitar deformaciones, por negar la transferencia de la responsabilidad, por el rechazo de posiciones quietistas, por la seguridad en la argumentación, por la práctica del diálogo y no la polémica”.<sup>19</sup>

Por otra parte, resulta esencial para desglosar la idea de concientización, analizar la idea de tránsito en Freire, término al que le dedica buena parte de una de sus obras principales, *La educación como práctica de la libertad* puesto que, para Freire, la concientización es eminentemente un tránsito.

Uno de los aspectos que del tránsito se desprende es la de paso de un estado a otro, otro es el de la temporalidad, aunque ya el propio Freire nos señala que todo tránsito supone cambio, pero que no todo cambio es un verdadero tránsito. Mientras que tránsito implica la necesaria colisión entre “un ayer diluyéndose pero queriendo permanecer y un mañana por consustanciarse”<sup>20</sup>, los meros cambios, por el contrario, tienen lugar “en una misma unidad del tiempo histórico (...) sin afectarlos profundamente”<sup>21</sup> así, el tránsito implica necesariamente tensión, una sucesión de “idas y venidas, avances y retrocesos” que pueden generar confusión pero que no son más que síntomas de un cambio que se está produciendo a un nivel profundo, es lo que Freire denomina “dinamismo del tránsito”.<sup>22</sup>

A nivel metodológico, lo que Freire llama “arte de disociar ideas”<sup>23</sup> —que ya apuntaba en *Educación y actualidad brasileña*— aparece en esta obra con unas ciertas similitudes con la de la deconstrucción. Y que implica un primer indicio de cómo evitar la masificación, es decir, como vimos, evitar que el tránsito de la conciencia no la lleve a formas de “conciencia fanatizada”. Basándose en Aldous Huxley, pone de relevancia el modo en que, siendo la propaganda una de las principales formas de *masificación*, se hace necesaria una educación basada en el “arte de disociar ideas” que, como antídoto frente a los efectos domesticadores de la propaganda, sitúe al ser humano en una posición crítica

---

<sup>19</sup> *Educación como práctica de la libertad* Págs. .69-70.

<sup>20</sup> *Ibid.* pág. 36

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.* pág. 38.

<sup>23</sup> Aldous Huxley. *El fin y los medios* cit. en *la educación como práctica de la libertad*, pág.117.

no solo frente a conceptos sino frente a estímulos, que “más que resguardarse de ellos, sea capaz de soportarlos”.<sup>24</sup>

Esa fuerza alienante, que en su primera obra llevaba al ser humano a la masificación si en el proceso de desarrollo económico capitalista no se desarrollaba en él una conciencia crítica, pasa de ser una fuerza ciega que opera con un cierto automatismo en la conciencia, a empezar a perfilarse con un rostro concreto, claro y determinado en esta segunda obra: hay un interés por parte de la élites en que el desarrollo capitalista no contribuya a despertar, sino a adormecer, la conciencia crítica del pueblo, que deje de ser pueblo para pasar a ser masa, de modo que la publicidad y *la asociación de ideas que deben disociarse*, a las que se refería Freire en su primera obra siguiendo a Aldous Huxley, así como el *miedo a la libertad* del que habla Fromm, pasan también a ser leídas no como efectos indeseables de una mala asimilación del capitalismo por sociedades que no estaban preparadas para ello, sino como una alienación social consecuencia intrínseca del propio sistema capitalista. La consonancia con postulados marxistas comienza a ser ya más que evidentes.

Ello tiene diversas plasmaciones en esta segunda obra —además de que la referencia principal en la cuestión, como apuntábamos, deja de ser Marcel y pasa a ser Fromm— el acento está más en la masificación que en la fanatización. Lo que ocurre en este tipo de conciencia masificada, según Freire, es que la vuelta a la conciencia mítica según el proceso descrito en su primera acepción de conciencia fanatizada y el poder que ejerce sobre la persona las fórmulas publicitarias, hace que se vea desplazado del centro de la toma de decisiones en lo referente a su existencia, cediendo todo el poder de decisión, no solo político sino incluso vital, a una élite. Se le ofrece una supuesta libertad que ya no sabe cómo utilizar porque se ha visto desplazado de su centro, lo que hace nacer en él una necesidad de acomodación: “se ajusta a lo que ordenan las autoridades anónimas y adopta un yo que ya no le pertenece”.<sup>25</sup> Es la obsesión por el gregarismo, más que tendencia, la consecuencia de la aniquilación producida en la persona por el poder de los “mitos que las fuerzas sociales poderosas le crean”<sup>26</sup> y que le impiden el establecimiento de vínculos críticos y amorosos que generan un miedo a la soledad que se prolongan en

---

<sup>24</sup> *Educación y actualidad brasileña* op. cit. pág. 36

<sup>25</sup> *Educación como práctica de la libertad*, pág.54.

<sup>26</sup> *Ibid.* pág. 55.

miedo a la libertad y es que, concluye Freire esta cuestión con una cita de Pasternak en el Doctor Zhivago, “el espíritu gregario es siempre el refugio de la falta de dones”.

Se plantea, en todo caso, que la conciencia masificada es una suerte de conciencia mal construida, a diferencia de la transitiva ingenua que sería, más bien, una conciencia por construir, por lo que los planteamientos metodológicos a nivel educativo diferirán en un caso o en otro. Sirva como ejemplo el tratamiento que se le da a la publicidad, considerado el principal elemento masificador para Freire, en la que la relación atribuida entre las ideas no sigue un esquema racional, sino que es conscientemente engañosa pues su fin no es el de educar, sino el de manipular con fines de tipo político, económico o ideológico, justamente lo contrario a lo que la concientización ha de ser.

Este análisis de las causas no tiene, sin embargo, ninguna conexión con las causas políticas ni sociales que lleva a las sociedades a esa fascinación por la masa que les hace desterrar el pensamiento crítico. Ésta es la causa, como ya analizamos en el capítulo primero, por la que el modo existencialista de entender la realidad se fuera quedando, dentro de la evolución intelectual de Freire, cada vez más escaso de herramientas a medida que sus propias experiencias le iban desvelando los matices y la complejidad de la realidad e iba descubriendo las fuerzas que se escondían detrás de los acontecimientos. Por esta razón, ya en la *Pedagogía del oprimido*, cuando la noción de clase ha sido incorporada a su análisis y, las fuerzas que se esconden tras los fenómenos, detectadas como fuerzas sociales y no fuerzas ciegas de la naturaleza, el acento pasa a ponerse en “la tecnología como fuerza indiscutible del orden opresor, con la cual manipulan y aplastan”<sup>27</sup> y el autor de referencia para el análisis de “las formas dominantes de control social” pasa a ser Herbert Marcuse.<sup>28</sup> Y es en este punto donde la teoría de Freire conecta con la crítica a la racionalidad que, desde una postura heredera de la Ilustración realiza la teoría crítica de la escuela de Frankfurt. En los puntos anteriores hemos destacado la influencia que tuvo Erich Fromm en el desarrollo de muchos conceptos freireanos; en el tratamiento de esta temática hemos de añadir la influencia de Herbert Marcuse, quien en su obra *El hombre unidimensional* expone y disecciona el mecanismo mediante el cual una hiperracionalización de la realidad puede llegar a ser alienante.

---

<sup>27</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 57.

<sup>28</sup> *Ibid.* Nota 15

### *La influencia de Herbert Marcuse*

Ya en la primera obra de Freire *Educación y actualidad brasileña*, aun desde una postura según la cual, con un cierto grado de automatismo, capitalismo es asociado a democracia, al incorporar la idea de conciencia fanatizada está haciendo suya la idea de que el capitalismo puede generar en los seres humanos formas de conciencia alienada muy poderosas. Una intuición en la que se explica su preferencia por la escuela de Frankfurt y especialmente por Erich Fromm, pero también por Marcuse, frente al existencialismo, para analizar dicha idea que ya abordamos en el capítulo I al ofrecer unos instrumentos analíticos más propicios para dicho fin.

El diagnóstico de Marcuse, en consonancia con lo que venimos exponiendo, es que la cultura de masas imposibilita la existencia de un espacio de libertad interior que, hasta ese momento, en todas las culturas, había operado como refugio ante las exigencias externas (plasmación de la díada freudiana de principio de placer y principio de realidad). Por el contrario, en la actualidad “este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica”<sup>29</sup> no habiendo ningún espacio privativo del individuo que quede fuera del control social, porque “la producción y la distribución en masa reclaman al individuo en su totalidad”. Ello genera que, más que una acomodación del sujeto a la sociedad, lo que haya es una “mímesis automática” con la colectividad vista como un todo. Algo que, siendo propio de las culturas primitivas, reaparece en la “alta civilización industrial”.

De este modo, el progreso, en lugar de un instrumento de desarrollo, deviene un instrumento de dominación, y ello es así porque, para Marcuse, la organización racional necesaria para el dominio efectivo de la naturaleza y los seres humanos, “se vuelve irracional cuando el éxito de estos esfuerzos abre nuevas dimensiones para la realización del hombre”<sup>30</sup>

La peculiaridad de la obra de Marcuse respecto de otras como la de Marcel es que no se queda meramente en el diagnóstico, sino que trata de comprender las causas, siendo, para Marcuse, la principal la de la imposibilidad de la dialéctica en las sociedades avanzadas, como consecuencia de lo que él llama el *cierre del universo del discurso*.

---

<sup>29</sup> Marcuse, H. *el hombre unidimensional*. Seix Barral, Barcelona, 1969. pág. 40.

<sup>30</sup> *El hombre unidimensional*, pág.47.

Frente al carácter bidimensional de la realidad, esa oposición que genera “la tensión entre apariencia y realidad, entre hecho y factor que lo provoca, entre sustancia y atributo”<sup>31</sup> —tensión que posibilita la dialéctica— el lenguaje de los *mass media*, que es el lenguaje por excelencia de la cultura de masas, tiende hacia la identificación y la unificación que le lleva a asumir un carácter *unidimensional* con el que “el lenguaje es despojado de las mediaciones que forman las etapas del proceso de conocimiento y de evaluación cognoscitiva”.

La consecuencia inmediata de ello es que el lenguaje se convierte en un instrumento de violencia, dado su carácter represivo, en el que la unificación de opuestos lo hace inmune frente a la protesta, puesto que se cierra a cualquier discurso que no se desarrolle en sus propios términos y que afecta especialmente a la comprensión histórica de los fenómenos, ya que la comprensión de la historia es un proceso necesariamente dialéctico, por lo que la supresión de la bidimensionalidad implica la “supresión de la historia”.<sup>32</sup>

Es precisamente en la historia desde donde se pueden analizar las causas por las que la lógica acabó convirtiéndose en una lógica de dominación. El origen de la lógica occidental se fundamentaría, para este autor, en dilucidar la correspondencia entre verdad y realidad mediante la razón, que tendría en esta ecuación a tres la función de establecer “la verdad para los hombres y las cosas; o sea las condiciones dentro de las que los hombres y las cosas llegan a ser lo que realmente son”. Tratar de demostrar que dicha relación no es subjetiva sino objetiva está en el origen del pensamiento occidental. El poder subversivo de la razón, el elemento negativo que tiene en la correspondencia referida, le ha hecho trasmutar hacia la racionalidad tecnológica.

La lógica platónica era dialéctica. En ella, todos los términos se encuentran “abiertos metódicamente”, por el contrario, como descubrió Husserl, en la lógica formal aristotélica, basada en los juicios sobre lo verdadero y lo falso, el pensamiento no estaría relacionado con el ser sino con *proposiciones* sobre el ser, por lo que, por esta razón, vio en ella “una restricción y un prejuicio con respecto a la tarea y la dimensión de la lógica”.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Ibid. pág.115.

<sup>32</sup> Ibid. pág.128.

<sup>33</sup> Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, Niemeyer, Halle, 1929. cit. en Marcuse, op. cit. pág.158.

Ello se traduce, en el ámbito práctico, en una lógica en la que “el carácter subversivo de la verdad inflige sobre el pensamiento una cualidad imperativa”, con proposiciones del tipo “el ser humano es libre”, que pueden llegar a reducirse a meros *desiderata* desconectados de una realidad llena de seres humanos que no son libres, consecuencia de que la tensión dialéctica entre el ser y el deber ha sido eliminada de la fórmula lógica. Sin esta capacidad de desdoblarse, el pensamiento deja de tener el poder de generar ningún cambio, puesto que deja de tener la capacidad de trascenderse entrando en la realidad práctica de la que, a la vez nace, por disociación de la práctica, el pensamiento filosófico. Gracias a dicha disociación, el pensamiento crítico es necesariamente trascendente y abstracto. En la *metafísica* de Aristóteles, el conocimiento de las causas primeras es considerado el más “efectivo y cierto”, para lo cual necesita eliminar del pensamiento toda tensión. La lógica formal sería, para Marcuse, el primer paso hacia el positivismo.

El segundo es que, consecuencia de la cuantificación de la naturaleza, la verdad queda separada de la virtud, la ciencia de la ética. Así, el “precario nexo ontológico entre *logos* y *eros*” queda definitivamente roto. Los valores quedan subjetivados y separados de la realidad encontrando, como único medio de rescatar alguna validez, que le será, en todo caso, inofensiva a la objetividad, la sanción metafísica mediante la noción de ley natural o ley divina.

El cierre *total* del universo del discurso vendría con la renuncia de la filosofía, ejemplificada en la postura de Wittgenstein y su “la filosofía lo deja todo como es” que para Marcuse es la claudicación y autohumillación del intelectual ante las fuerzas del positivismo. La filosofía queda así reducida al mero análisis lingüístico, a una pura “ciencia auxiliar”, reduciendo todo lo que no cabe dentro del mundo positivista a mera especulación subjetiva.

Todo ello llevaría a la paradoja de que la superación de lo mítico que supuso el uso de la racionalidad generara, en sí mismo, un nuevo componente mítico y misticador en el que esa racionalidad científica operara como lo hacía el mito en los inicios de la filosofía: “la protesta contra el carácter vago, oscuro, metafísico de tales universales” escribe Marcuse, “revela todavía algo de aquella angustia primordial que guió los orígenes conocidos del pensamiento filosófico”.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> *El hombre unidimensional*, op. cit. pág.239.

Frente a ello, Marcuse reivindica la filosofía entendida precisamente como mediación de dichos conceptos universales con la realidad. Dicha realidad ha de entenderse como la estructura física de la materia y, además, como la forma que ésta ha adquirido “en la práctica histórica colectiva que la ha convertido en un objeto para el sujeto.”<sup>35</sup> La historicidad requiere la dialéctica y ésta, en tanto proceso histórico, comprende la conciencia.<sup>36</sup>

Freire se posiciona en consonancia con el análisis y diagnóstico de Marcuse cuando apunta que “la realidad, que es un proceso y no un hecho dado y estático, está cargada de contradicciones, que los conflictos sociales no poseen como un ser en sí, como si fueran categorías metafísicas, sino que son expresión histórica del enfrentamiento de contradicciones reales”.<sup>37</sup>

Si la conciencia está supeditada a los intereses de una sociedad, no es, por definición, una conciencia libre. Sólo lo es si se posiciona *frente a* los elementos de irracionalidad de dicha sociedad. Este posicionamiento es la base del pensamiento negativo, siendo la toma de conciencia —y aquí conecta con György Lukács— prerequisite y elemento constitutivo de la práctica suscitada por dicha negación, es decir, no puede existir negación sin comprensión consciente de la irracionalidad de la sociedad.<sup>38</sup>

Vemos, por tanto, cómo la formulación del término *concientización* en la obra de Freire se va configurando de forma progresiva y se va nutriendo de la experiencia personal y de las lecturas que va acumulando a lo largo de una década crucial en su biografía personal y profesional, como fue la de los años sesenta del siglo XX. Una noción articulada con gran variedad de referentes filosóficos que permanece siempre abierta a la incorporación de otros nuevos, muchos de los cuales marcarán sus principales influencias y los ejes fundamentales de su pensamiento. Resulta, de hecho, llamativo, que, de la práctica totalidad de los autores en los que se basa en su primera obra, solamente Simone Weil aparezca en el listado de referentes que, casi cuarenta años después, ya en el fin de su carrera, el propio Freire realiza al inicio de su *Pedagogía de la esperanza*. Asimismo, la idea de acción cultural, ya pergeñada en su primera obra, ofrecía el marco idóneo para

---

<sup>35</sup> Ibid. pág. 247.

<sup>36</sup> Ibid. pág. 250.

<sup>37</sup> Freire, P. *educación, liberación e iglesia*, op. cit. pág.44.

<sup>38</sup> *El hombre unidimensional*. pág. 251.

que, años más tarde, como él mismo reconoció, la lectura de la obra de Gramsci le hiciera identificarse con los postulados del pensador sardo.

### **c. Determinación del concepto en la pedagogía freireana.**

*La recepción de Gramsci: concientización como acción cultural.*

Freire reconoció que había estado influenciado por Gramsci desde antes de conocerlo. Quizá por el clima cultural —los textos de Gramsci no tardaron en llegar a Latinoamérica, siendo el español una de las primeras lenguas a las que se tradujeron— quizá porque el tratar temas similares y hacerlo desde la libertad y el no dogmatismo hace inevitable llegar a soluciones similares, lo que, por otro lado demostraría la existencia de un trasfondo objetivo en dichos planteamientos.

Fue en 1968, durante su exilio en Chile, cuando, según contaba el mismo Freire, leyó *Letteratura e Vita Nazionale* de Gramsci y, desde un primer momento, el grado de identificación con el pensador italiano fue grande.<sup>39</sup>

Gramsci, al igual que vimos respecto a Sartre en el epígrafe correspondiente, se opuso radicalmente al mecanicismo de pensadores como Plekhanov. El marxismo de Gramsci supone, por encima de todo, una ruptura con el trasfondo determinista que subyacía en el que se erigió como predominante tras la III Internacional<sup>40</sup>

Pese a su adscripción política inequívoca a la filosofía marxista, el pensamiento de Gramsci está genuinamente inserto en la tradición filosófica italiana y la principal influencia es del historicismo de Benedetto Croce, que, a su vez, está influenciado por Gianbattista Vico.

La concepción crociana de la filosofía como metodología de la historiografía es asumida por Gramsci como rechazo de todo elemento metafísico en la historia, como una concepción de la filosofía como compromiso con el conocimiento concreto, histórico, y no como un intento de fundamentación mística o extraterrenal de dicho conocimiento.

De esta idea de la historia derivará su materialismo, esto es, la primacía de lo material sobre lo espiritual, y el método, la dialéctica, determinaría la eliminación de toda

---

<sup>39</sup> Mayo, P. *Gramsci, Freire i l'educació de persones adultes*. Edicions del Crec, Xàtiva, 2003, pág. 35.

<sup>40</sup> Mayo, Peter, op. cit, p.61.

causa extraterrenal de la historia, esto es, su inmanentismo absoluto<sup>41</sup>. Dicho inmanentismo ya estaba presente en la filosofía de Hegel, que no era materialista pero sí dialéctica, y fue continuado por Marx, desde una perspectiva, ahora sí, materialista. En ambas se contempla que todo el *ser* está en el *fenómeno* quedando descartada así la dimensión nouménica kantiana.

Pero, contrariamente a los teóricos ortodoxos de la III Internacional, este materialismo histórico no supondría una clausura de la filosofía sino su punto de inicio. El marxismo sería, ante todo, una *filosofía por construir* sobre la base de una idea, la del materialismo dialéctico, que revolucionó por completo la economía, la sociología, la política y la historia. Una idea equiparable a la del *cogito* cartesiano puesto que desde el punto de vista filosófico puede, precisamente, ser calificada como un “cogito historicista, la filosofía de la historia tomando conciencia de sí misma”.<sup>42</sup>

Gramsci concibe dicha filosofía como la obra cumbre de la modernidad, la síntesis orgánica de los tres grandes movimientos de las naciones europeas durante dicho periodo: la economía política inglesa, la ciencia política y su plasmación revolucionaria francesa y la filosofía clásica alemana. Para Gramsci, es orgánica en tanto que no constituye una mistura impostada, sino que confluyen naturalmente, por existir una identidad de fondo en el objeto.

Es esa concepción materialista la que ha servido como fundamento para defender la primacía de la infraestructura sobre la superestructura dentro de los debates en el seno del marxismo. La materia es concebida también por Gramsci como naturaleza humanizada mediante el trabajo, pero es también cierto que, si es del trabajo el punto del que parte el ser humano como sujeto forjador de su historia, el ser histórico implica, además de ello, lucha para conservar o transformar las relaciones de producción, lucha que tiene lugar esencialmente en el terreno de la política y de la cultura. Algo que, de hecho, ya está presente en la propia obra de Karl Marx cuando afirma que los seres humanos “toman conciencia de sus problemas, del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, en el terreno de la ideología”.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Vid, Texier, J. *Gramsci*. Grijalbo, Barcelona, 1976.

<sup>42</sup> Texier, op cit. pág 89.

<sup>43</sup> Marx, Karl. *Prefacio a la contribución a la crítica de la economía política*. Cit. en Texier, Jacques op. cit. pág. 47.

Para Gramsci el paso de la infraestructura a la superestructura es esencial para la configuración del ser histórico. Al paso del momento puramente económico al momento ético político lo califica como *catártico*: el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad.

La importancia de este momento ideológico dentro del pensamiento de Gramsci y del propio marxismo, si se invoca su espíritu originario y su trasfondo filosófico, casa a la perfección —se puede decir que es un precedente— con la idea freireana de la concientización. Es más, la inseparabilidad, antes mencionada, de practicidad e historicidad es algo que también subyace en el pensamiento de Freire, en el que la teoría es también inseparable de la transformación de lo real, de que la “conciencia crítica significa conciencia histórica”<sup>44</sup> es, en definitiva, hacer efectiva la tesis de Marx según la cual la misión de los filósofos no es interpretar la realidad sino transformarla.

Vemos, por tanto, que dos son principalmente las ideas que, siendo centrales en la obra de Freire, su configuración en ella son tributarias de la concepción filosófica de Gramsci, la de acción cultural y la de conciencia histórica.

Respecto a la primera, dedica Freire buena parte de *Pedagogía del oprimido* a abordar la acción cultural.<sup>45</sup> La figura del intelectual orgánico de la que hablaba Gramsci como generador de la acción cultural es, en la pedagogía de Freire el *educador* o *investigador social* cuya tarea no es tanto la de “generar pensamiento” como la de comprender la realidad del pueblo en su contexto concreto, su modo de vestir, sus ritos, sus modos de socializar, su lenguaje. Una tarea a la que Freire denomina “descodificación de lo vivo” que consiste en *ad-mirar* la realidad con un ánimo de fragmentarla para comprenderla mejor, lo que se denomina en la obra “escisión”.

Una vez realizada esa labor de forma individual, hay un segundo momento en el que se produce una decodificación colectiva, en el que tiene lugar, según Freire, una “remisión dialógica al todo escindido”. En este segundo momento, no hay una labor meramente intelectual, sino que ya deben intervenir los “representantes del pueblo” la finalidad esencial es la detección de contradicciones en la realidad analizada, así como el establecimiento del nivel de percepción de dichas contradicciones en los individuos. Este

---

<sup>44</sup> Carlos Alberto Torres, *de Pedagogia do oprimido, à luta continua*, en Paulo Freire, *poder, desejo e memórias de libertação*, Mc Laren, Leonard, Gadotti, Eds. Artmed, Porto Alegre, 1998. Pág.83.

<sup>45</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág.129,ss.

primer elemento se denominaría *conciencia real* al que hay que oponerle, utilizando la terminología de Goldman, *la conciencia máxima posible*. Ésta consistiría en lo que André Nicolai denomina “soluciones practicables no percibidas” y que Freire califica de “inédito viable” que debe ser decodificado por el sujeto de forma activa.

El tratar de suplir la confrontación activa de la conciencia del sujeto con la realidad a la que se trata de confrontar puede tener como resultado que el acto de toma de conciencia no se produzca, bien porque de hacerlo tan evidente el sujeto lo perciba como propaganda o intento de manipulación. bien porque la forma en que se plantea la problemática le resulta extraño al sujeto, escapa de su esfera de interés.

Relata Freire las experiencias llevadas a cabo por Gabriel Bode, educador chileno que aplicaba su sistema, experiencias en las que “los campesinos solamente se interesaban por la discusión cuando la codificación se refería directamente a dimensiones concretas de sus necesidades sentidas”, reaccionado mediante el “silencio o la indiferencia” a aquello que no percibían como una problemática propia.<sup>46</sup>

En esta descripción de carácter pedagógico de los rasgos esenciales del mal llamado, a nuestro entender, “método Freire” queda en evidencia todo lo que venimos sosteniendo sobre la concientización y su diferencia con otras formas de plantear problemáticas políticas basadas en la verticalidad o en la presentación de problemas que no son percibidos como propios, llevando a situaciones que, a veces de forma no querida, se parecen más a la manipulación política o al adoctrinamiento. Aquí, el punto de partida es la realidad del sujeto y sus comunidades y solo tiene relevancia aquello que el sujeto considera como tal y es el propio sujeto el que realiza activamente la tarea de conectar su conciencia con la realidad en la medida en que es algo que sólo él puede hacer, siendo el educador-intelectual-líder político un mero facilitador que se limita a interpretar, mediante el conocimiento, la realidad y presentar dicha realidad descompuesta, escindida, ante los ojos del sujeto. Es del acto confrontador activo del sujeto de donde nace el pensamiento, el compromiso y la acción política.

Respecto a la historicidad y su centralidad como tema filosófico, es recogido también por Freire, para quien conciencia crítica significa necesariamente conciencia

---

<sup>46</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 136.

histórica.<sup>47</sup> La historia, además del escenario donde tiene lugar el proceso liberador del ser humano —que es descrito como animal histórico, en tanto que es la historicidad lo que le hace constitutivamente humano— es, dentro del proceso de concientización, un tema generador.<sup>48</sup> Es también una consecuencia de la intrínseca historicidad de lo humano, pues sólo mediante la decodificación de las causas históricas que provocaron la situación de opresión es posible tomar plena conciencia de dicha opresión. Es el conocimiento de la historia un elemento clave del proceso concientizador freireano y, en consonancia con lo que expresábamos anteriormente, no todo conocimiento de la historia tiene ese componente concientizador, sino aquel que puede y efectivamente es decodificado por el oprimido en el proceso anteriormente descrito.

*Concepto general de concientización. Delimitación del término.*

En *Pedagogía del oprimido* aparece una definición que se ajusta de manera global a cómo queda definitivamente configurada la concientización en el sistema freireano. Concientización sería el proceso mediante el cual los seres humanos “comienzan a conocerse críticamente como oprimidos”<sup>49</sup>

En su artículo “Educación, liberación e Iglesia” realiza Freire una serie de precisiones sobre el término concientización que demuestran, por una parte, que el éxito y la generalización del concepto había dado lugar a los inevitables equívocos de un término que se populariza y, por otro, una maduración y evolución del pensamiento de Freire en una realidad personal, política y social muy diferente del momento en que escribió su primera obra.

En primer lugar, afirma Freire que la concientización nunca puede ser una suerte de tercera vía o camino medio entre las pretensiones de los opresores y los oprimidos que busque una armonía entre ambos en aras de la paz social. Esto supone que la concientización ha de operar de forma distinta en los oprimidos que en los opresores: en el oprimido, desvelando y tomando conciencia de aquello que le oprime para orientar la praxis hacia la remoción de aquellas cadenas que le impiden ser y, en el caso del opresor, tomando conciencia de sus privilegios a fin de dejar de ser un opresor. Habla aquí,

---

<sup>47</sup> Torres, Carlos Alberto. *De pedagogia do oprimido a luta continua*, en, McLaren, Leonard, Gadotti, eds. *Paulo Freire, poder, desejo e memorias da libertação*, op. cit., pág. 83.

<sup>48</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 116.

<sup>49</sup> *Ibid.* pág. 49.

teniendo en cuenta el trasfondo eclesial del escrito, de la Pascua, concebida como *paso*, que poco tiene que ver con la reducción necrófila y formalista de la cultura religiosa oficial que la ha reducido a una fecha del calendario, sino en el sentido de travesía, de morir como opresor y renacer *con* los oprimidos.

En todo caso, cualquier visión que ponga como objetivo final *la paz entre clases*, es una visión errónea de lo que es la concientización. No puede haber paz y armonía en una sociedad mientras se sustente en estructuras económicas o ideológicas que nieguen a las personas su vocación de ser y la toma de conciencia de la existencia de dichas estructuras que deriven en el compromiso; en el caso de las personas que tienen privilegios, de la eliminación radical de dichas estructuras y marcos mentales, es condición previa ineludible para que haya paz social.

Freire parte de la idea de que la clase opresora también está alienada. En toda opresión se produce una ruptura de lo humano, una separatividad que vulnera la natural armonía o equilibrio entre los seres humanos. Esta idea que, de alguna forma, ya se encuentra en el marxismo al afirmar lo antihumano que supone que las sociedades estén divididas en clases sociales en función de las relaciones de producción, es algo que en Freire se extrapola a toda relación de opresión, lo que ofrece la virtualidad, como vimos en el epígrafe correspondiente, de ensanchar el sujeto que tiene la vocación revolucionaria liberadora. Pero, al mismo tiempo, advierte que la constatación de la alienación de los opresores no puede, en ningún caso, dar lugar a equívocos o concepciones erróneas que sirvan para salvaguardar la posición de los opresores y, de ese modo, perpetuar la situación de opresión.

Este tema lo aborda explícitamente Freire y parte de una premisa básica: la relación entre las clases —no generaliza aquí entre opresores y oprimidos— es, en esencia, de antagonismo. Cualquier aproximación no dialéctica de esta cuestión llevaría al error, o a la sagacidad en el caso de *los* astutos, de reducir las cuestiones de explotación-opresión a un supuesto dilema de conciencia moral, a una mera cuestión moralista de la problemática que no la resolvería en nada. Más al contrario la complicaría, al pretender que cualquier abordaje de la cuestión supone dividir a las personas entre buenos y malos, calificando así cualquier aproximación dialéctica de la división de clases y la opresión derivada de *maniquea*.

Todo ello puede hacer olvidar que la opresión, desde una conciencia crítica, no se aborda en términos de bondad-maldad, sino que es el propio capitalismo, y no la moralidad individual, lo que genera la estructura de opresión. Por ello, cuando se habla de la alienación de las clases, ha de tenerse muy en consideración que la forma en que la separatividad generada por la situación de opresión, y la alienación que de ella se deriva, opera de forma diferente en cada una de las clases. Mientras que las clases dominadoras “transformando el ser en un falso tener, se sacian de poder y dejan así de ser”, lo que les sucede a las clases dominadas es que, al ser privadas de un básico tener, dejan de ser al carecer de todo poder.<sup>50</sup>

De este inapropiado modo de abordar la diferente forma de estar alienados se extrae también otra falsa conclusión: la de pensar que los opresores se van a dar cuenta por sí solos del error o que van a tomar conciencia de él al ser amablemente invitados a ello con argumentos más o menos convincentes. Pertenecer a una clase implica, para Freire, asumir los puntos de vista de dicha clase y, desde la perspectiva de los dominadores, es el sistema el que está acertado y no hay error.<sup>51</sup>

La concientización es, por tanto, un fenómeno constitutivamente humano pero que no supera ni niega una visión materialista y dialéctica de las relaciones entre clases y de las estructuras que lo sustentan. Olvidar este hecho y pretender una síntesis entre clases aduciendo criterios éticos o de armonía social es, en definitiva, no entender o falsear conscientemente la noción freireana de concientización.

En segundo lugar, afirma Freire, la concientización es, necesariamente, un momento dialéctico de la praxis liberadora. Por este motivo no se puede hablar de concientización como una premisa de la liberación como si fueran dos procesos que se dan en momentos cronológicos diferentes, más bien son dos partes de un mismo proceso que se confunden en el tiempo, hasta tal punto que Freire lo llega a calificar como *praxis teórica*, que, junto a la *praxis realizada* que se derivaría de aquella, conformarían la *praxis liberadora* en la que ninguno de los dos elementos puede entenderse por separado. Escribe Freire que “la concientización no puede parar en la etapa de revelación de la

---

<sup>50</sup> *Educación liberación e iglesia*, op. cit. Pp.41-42

<sup>51</sup> *Educación liberación e iglesia*, op. cit. pág. 42 nota 27.

realidad. Su autenticidad se da cuando la práctica de revelación de la realidad constituye una unidad dinámica y dialéctica con la práctica de transformación de la realidad”<sup>52</sup>

Esta inclusión de lo teórico como algo constitutivo y no separado de la praxis sino como un elemento que lo conforma, tiene la virtualidad de evitar dos peligros:

El primero es el de caer en algún tipo de tendencia idealizante. A ello se refiere Freire cuando habla de la creencia ilusa o ingenua de que transformando conciencias con “sermones o racionalidades desgajadas del mundo” éste puede transformarse.<sup>53</sup> Esta creencia, además de reforzar la posición de los opresores, convirtiéndose en un obstáculo más para la liberación, acaba por desdibujar la auténtica idea de concientización, que hace que personas verdaderamente movidas a transformar la realidad acaben cayendo en el segundo de los peligros, que sería el de su extremo opuesto, el del objetivismo mecanicista. Esta cuestión ya fue abordada cuando tratamos las derivas antihumanistas de algunas teorías marxistas y a ello nos remitiríamos, la de negar todo elemento subjetivo o inmaterial de la conciencia en el proceso transformador, lo que niega la dialéctica conciencia-mundo para acabar por concebir la sociedad como un engranaje del que los seres humanos son meras partes que, por inercia, se dirigen hacia una meta.<sup>54</sup>

En tercer lugar, y este aspecto es de máxima importancia, la concientización es concebida como *des-velación de la realidad* y éste es un punto que hemos venido tratando a lo largo de todo el trabajo. La idea de que la realidad está velada, oculta por todo un entramado cultural generado por la hegemonía de la clase dominante que imposibilita al oprimido la cabal percepción de la realidad en la que está oprimido, y que incluso llega a hacerle defender dicha situación de opresión es esa imagen del “esclavo amando sus cadenas” que se ha expresado de diversos modos en la cultura y a la que también Freire se refirió en una de sus últimas obras como la necesidad de “desnudar la trama”.<sup>55</sup> En dicha obra, la idea de trama, de reminiscencias foucaultianas, deviene recurrente como modo de explicación de procesos emergentes cuyas causas no siempre son evidentes,<sup>56</sup> e iría también en el sentido de lo que venimos refiriendo, como forma de hacer emerger aquello que está sumergido.

---

<sup>52</sup> *Acción cultural para la libertad*. Cit. en *pedagogía de la esperanza*. Op. cit. pág. 130.

<sup>53</sup> *Educación liberación e iglesia*, op. cit. p.14

<sup>54</sup> *Ibid.* pág.19

<sup>55</sup> *Pedagogía de la esperanza*. op. cit. pág. 49.

<sup>56</sup> *Ibid.*

Precisamente porque para liberar hay que des-velar, lo más radicalmente contrario a la concientización sería la ideologización. Como afirmó Ignacio Ellacuría, “ideologización y concientización son, para Freire, antónimos”<sup>57</sup> La ideología siempre supone un falseamiento de la verdad, un modo de encubrir ésta para que la opresión no sea desvelada y el orden (injusto) no se vea alterado. Esta distinción está también en consonancia con la realizada entre filosofía e ideología por Karel Kosik, cuya influencia en Freire analizaremos con más amplitud en puntos siguientes. Para Kosik, no se puede hablar de filosofía como expresión enajenada, puesto que, en ese caso, no es filosofía sino *ideologismo*.<sup>58</sup> Podemos concluir que toda concepción elitista de la existencia es, para Freire, producto del proceso ideologizador<sup>59</sup>

### *Conciencia de clase-conciencia de opresión.*

Así pues, dado que la concientización es el momento teórico de la praxis, dicha desvelación que constituiría el punto central de la concientización, ese “rehacer su lectura del mundo bajo la fuerza de una percepción nueva” sólo puede tener lugar mediante el compromiso político dado que “en el conocimiento más crítico de la realidad que adquirimos a través de su desnudamiento, no opera, por sí solo, la modificación de la realidad”<sup>60</sup>

Al mismo tiempo asevera que, para que haya concientización de dicha práctica, de la praxis realizada, debe surgir una acción consciente, una toma de conciencia de pertenencia al sujeto colectivo oprimido en el sentido lukaksiano de conciencia de clase. La obra de Lukács *Historia y conciencia de clase*, que contiene una serie de manuscritos y conferencias del filósofo húngaro en torno a 1922, fue pionera en la labor de corregir en el seno del marxismo las tendencias antihumanísticas y mecanicistas que se estaban dando, al destacar la distinción entre necesidades de clase y conciencia de clase, distinción que Freire reivindica expresamente, postulando que, en el caso de la clase obrera, no sólo no existe distinción entre ambas, sino que, solo mediante una conciencia total de clase y de la misión emancipadora del proletariado, éste puede ver efectivamente satisfechas sus

---

<sup>57</sup> Marcos Santos-Gómez op. cit.

<sup>58</sup> Kosik, K. *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967. pág. 186.

<sup>59</sup> Freire, educación, liberación e iglesia. pág.15.

<sup>60</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 49.

necesidades reales.<sup>61</sup> La tesis fundamental de Lukács es la de la necesidad perentoria, por parte de la clase obrera, en tanto que sujeto revolucionario, de tomar conciencia, no solo de su pertenencia a la clase, sino de la función revolucionaria y liberadora que a dicha clase le está encomendada.

Considera Lukács que la vulgarización del marxismo ha acabado por “entronizar una mezquina *política realista*”<sup>62</sup> cuyo principal efecto ha sido dejar de tener en consideración el papel mediador de la conciencia, algo que de explícitamente abordó el propio Marx de forma temprana: en el epistolario de 1843 entiende que la conciencia no se encuentra fuera del desarrollo histórico.<sup>63</sup> Dicha versión vulgar del marxismo había derivado, para este autor, en un mecanicismo en el que las fuerzas ciegas que operan en la sociedad que, antes de que el marxismo las desvelara, se tenían dentro del pensamiento burgués por “fuerzas de la naturaleza”, se vuelven incontrolables, alimentado, de este modo, el paradigma burgués.

Según Lukács, es cierto que, antes de que el marxismo pusiera en el epicentro de la acción la relaciones de producción y la cuestión de clase, estas cuestiones operaban efectivamente en la historia y lo hacían de forma ciega, lo cual, de ningún modo, impidió que las clases sociales se impusieran de forma revolucionaria, como fue el caso de la burguesía, pero incluso en el caso de la burguesía se hizo necesaria, si bien fue una falsa conciencia, una determinada toma de conciencia de clase.

Las contradicciones inherentes en el esclavismo en el mundo antiguo, hoy en día, desde la perspectiva del análisis social, son perfectamente evidentes, pero en ningún caso lo eran dentro de la percepción del mundo que tenían las sociedades de la antigüedad. Podemos decir que las fuerzas que operaron en el salto histórico desde la antigüedad hacia el feudalismo fueron del todo ciegas. No es así, o no lo es completamente para Lukács, en el caso del paso del antiguo régimen al capitalismo.

La burguesía, que sí que se movía en una pretendida conciencia de clase y de cambio social, generó una ciencia económica y social que, desde una pretendida conciencia inicial, acabó por derivar hacia la inconsciencia. Escribe, para ejemplificar este hecho “Las *leyes naturales* de la economía descubiertas por la burguesía, que son

---

<sup>61</sup> Educación, liberación e iglesia, op. cit. pág. 19.

<sup>62</sup> Lukacs, op. cit. pág. 74

<sup>63</sup> Ibid. pág. 84.

una consciencia clara en comparación con la Edad Media feudal o incluso con el mercantilismo del periodo de transición, se convierte luego, con inmanencia dialéctica, en *una ley natural basada en la inconsciencia de los participantes*”<sup>64</sup> La *mano invisible*, fundamento de la economía política burguesa, dejó de ser un concepto científico para operar como una fuerza ciega e incontrolable.

Esta contradicción genera lo que Lukács llama la “trágica situación de la burguesía” que se traduce en que “cuando no ha aplastado completamente a su antecesor, el feudalismo, ya aparece su nuevo enemigo, el proletariado”. Si para desmontar el edificio ideológico del Antiguo Régimen y poder así satisfacer sus intereses de clase ha dejado en evidencia, de forma no pretendida, el entramado económico que subyace detrás de toda construcción social y la apelación a la clase como hecho revolucionario, para combatir al proletariado se ve obligada a hacer exactamente lo contrario: rearmarse ideológicamente para ocultar lo que había quedado desvelado y eliminar “el hecho de la lucha de clases del campo de la consciencia social” en definitiva, transformar en opresión la libertad proclamada contra el feudalismo.<sup>65</sup>

Y esta paradoja en la que se encontraría inmersa la burguesía es manifestación de la contradicción entre los postulados políticos y los económicos, produciendo una fragmentación entre ambos ámbitos que no es sino ilusoria, pero que es necesaria para el mantenimiento del orden burgués. “Como su dominio no solo es ejercido por una minoría, sino también en interés de una minoría, la ilusión de las demás clases, su permanencia en una consciencia de clase oscura, es un presupuesto necesario de la subsistencia del orden burgués” —y aquí tendría su fundamento la insistente negación de la existencia de las clases sociales por parte del pensamiento neoliberal, idea que, si seguimos a Lukács, tiene un alto componente alienador—. La consciencia burguesa es, en definitiva, una consciencia que tiene una relación problemática con la noción de totalidad.<sup>66</sup>

Siguiendo esta línea de razonamiento, cita Freire la idea del historiador británico Eric Hobsbawm de que solo existe una clase social, en el sentido pleno del término, en el momento en que dicha clase toma consciencia de serlo.<sup>67</sup> Para Lukács, la necesidad de adquirir consciencia, en el caso de la revolución proletaria, no puede, de ningún modo,

---

<sup>64</sup> Lukács, op. cit. pág.58.

<sup>65</sup> Ibid. pág. 67.

<sup>66</sup> Ibid. pág.72.

<sup>67</sup> Hobsbawm, E. J. “Aspects of history and class consciousness”. En I. Meszaros (ed.) *class consciousness and history*, Routledge, London, 1971. cit. en “Educación, liberación e Iglesia”. pág. 19.

compararse con la de la burguesía, pues esta necesaria ruptura de la totalidad para poder satisfacer las necesidades de clases, esa necesidad de mantener al resto de las clases sociales en la ilusión no es, por sus propias características, atribuibles a la clase proletaria. Por el contrario, afirma Lukács que “la verdad es, para el proletariado, un arma victoriosa”.<sup>68</sup>

Ello es así porque, en el caso de la clase obrera, su labor histórica no es solamente la de satisfacer sus intereses de clase, sino que, en dicha satisfacción, va implícita la de la abolición de las clases sociales. Es por ello por lo que el proletariado sí que puede tener una relación armónica con la noción de *Totalität*. La clase trabajadora, afirma Lukács, “tiene que partir de los datos de la situación inmediata, pero se distingue de las demás clases por el hecho de que no se detiene ante los acontecimientos singulares de la historia”, sino que, por el contrario, actúa sobre el propio centro del proceso de desarrollo social, por constituir “la esencia de las fuerzas motoras”. Esta unión entre el “interés inmediato y el objetivo último”,<sup>69</sup> queda rota en el marco del “marxismo vulgar”, acercándole, de esta forma, a la visión escindida o fragmentada propia del pensamiento burgués, marco conceptual en el que, lógicamente, el proletariado actúa en desventaja.<sup>70</sup> La “escisión” dentro del pensamiento burgués sigue siendo un error teórico, pero, como vimos al hablar de la ilusión como elemento necesario en la ideología burguesa, es un error que ayuda a mantener su entramado ideológico y, en consecuencia, su hegemonía de clase.

Es, por ello, que, según Lukács, la filosofía de la historia hegeliana, en tanto paradigma de la filosofía de la historia burguesa, está cargada de un componente teleológico que ha acabado por calar en el marxismo. La astucia de la razón como elemento motor de la historia puede ser enunciado dentro del esquema burgués antes expuesto, pero asumir la acción de fuerzas ciegas dentro de la praxis del proletariado y asumir que éstas pueden tener un papel liberador, no puede, según Lukács, más que perjudicar los intereses y objetivos de clase. Trasladar, en definitiva, de forma consciente o inconsciente, el paradigma burgués a la praxis del proletariado, sería obstaculizar o alargar innecesariamente la liberación, con el precio de un sufrimiento gratuito que recaería siempre sobre la clase trabajadora.

---

<sup>68</sup> Lukács, op. cit. pág. 76.

<sup>69</sup> Ibid. pág. 87

<sup>70</sup> Ibid. pág. 77

La filosofía de Lukács, en este punto supone, además de una rehumanización del marxismo y una crítica a la deriva mecanicista en filosofía y totalitaria en política, como desde otros puntos de vista hicieron Sartre o Gramsci, devolver a la conciencia un papel central en la praxis política que está muy en consonancia con las ideas de Freire, a quien influyó significativamente. La distinción realizada entre conciencia de clase y necesidades de clase, que, como hemos visto, posteriormente recogió Freire,<sup>71</sup> si es tomada en toda su profundidad, puede suponer una adecuada herramienta crítica ante posiciones políticas que se conforman con un mero mejoramiento material de las condiciones de vida, dejando la conciencia a merced de una cultura de masas que acaba por ser absolutamente alienante y que, en definitiva, no es de utilidad en la resolución de los profundos problemas a los que la humanidad debe enfrentarse, pues no responden al concepto de totalidad en el que un mundo globalizado necesariamente ha de ser pensado. Volveremos sobre esta idea cuando en el último capítulo abordemos la crisis ambiental.

Ello, a su vez, está en relación con otra de las ideas expresadas por Freire en este ensayo: la de que la concientización es además acción educadora desde los márgenes.

#### *La dinámica centrípeta de la concientización.*

Además de ser una acción necesariamente colectiva y dialéctica, la concientización sólo puede tener lugar desde los márgenes del sistema. Para Freire sería una ingenuidad que rayaría lo peligroso considerar que la concientización puede llevarse a cabo desde dentro del sistema. Es ingenuo porque implica no tener en consideración el carácter ideológico que sustenta el poder de las élites, las cuales, bajo ningún concepto van a permitir una acción educadora que desvele su juego y denuncie sus contradicciones, y es peligroso porque subestima las capacidades y astucia de las élites<sup>72</sup> y todo lo que son capaces de hacer para mantenerse en su posición de privilegio.

Esta idea supone que todo acto de transformación tiene necesariamente una dinámica centrípeta y nunca al revés. Es decir, las transformaciones se originan en la periferia del sistema y van consolidándose hasta que alcanzan el centro que, a su vez, reaccionará ante dicha transformación que cuestiona su posición generando un choque de fuerzas. Esta tensión centro-periferia es una perspectiva más de la lucha de clases la cual,

---

<sup>71</sup> *Educación, liberación e iglesias, op. cit.* pág. 19.

<sup>72</sup> *Ibid.* pág. 21

como estamos viendo, requiere, como paso previo, la existencia de una conciencia de clase.

Por último, hay una visión antijerárquica de la concientización que contrasta con la visión que del educador y de su posición de predominio intelectual respecto al pueblo tenía en sus primeros escritos. En el momento en que se asume que la praxis es un elemento esencial del proceso de concientización y que la mediación conciencia-mundo es fundamental, tanto en la transformación de la realidad como en la construcción de la conciencia personal, no puede haber, en ningún caso, una persona que “concientiza” a otra, sino que este proceso es visto como resultado de una acción colectiva derivada del movimiento dialéctico que aquí estamos exponiendo. Es colectiva, está mediada por el mundo y no está sujeta a ningún tipo de tuteladas externas.

#### **d. La aparición de nuevas conciencias fruto de la opresión**

El oprimido reconoce el motivo de su opresión, forma comunidad con aquellos sujetos que, como él, son oprimidos por los mismos motivos, y generan una identidad que previamente no existía para oponerla al opresor. Es lo que posteriormente se ha llamado sujeto político. Fanon ubica aquí el surgimiento, en los años de la descolonización, de la conciencia negra y de la conciencia árabe. Previamente a la colonización, y a la deportación a América en el caso de los esclavos negros, el ser negro o ser árabe no formaba, en sí mismo, una identidad. La identidad de grupo se formaba frente al resto de pueblos circundantes que, normalmente compartían religión o color de piel. Es el racismo del europeo frente al diferente, el considerarlo inferior, lo que genera la construcción de dichas identidades.

Es por ello que la idea de concientización en el sentido que le da Freire de *reconocerse como oprimido*, está configurado de una forma que puede operar ante toda situación de opresión y en la construcción de sujetos políticos de lucha por la liberación personal y de grupo —incluso ante situaciones de opresión que el propio Freire no llegó a contemplar en todo su alcance— es oponible este esquema y, como venimos defendiendo a lo largo del trabajo, es su carácter abierto, flexible e inconcluso respecto al sujeto oprimido y, también ante cómo dicho sujeto ha de encarar su lucha, lo que le dota de una enorme actualidad y lo convierte en una herramienta política necesaria para la lucha de las opresiones en el contexto en que nos ubicamos.

## 2. La liberación: praxis realizada.

Una vez analizado el papel de la conciencia en la dinámica humana hacia la liberación, conviene abordar el concepto de liberación propiamente dicho dentro de la obra de Freire, en la que la praxis *realizada* —la acción humana en la realidad— supondría el segundo momento dentro de la dinámica dialéctica que venimos analizando y que encuentra en la pedagogía política su modo de articularse, algo que será abordado en el epígrafe siguiente. Es este punto, por tanto, realizaremos una aproximación al concepto para tratar de delimitarlo con claridad, realizando ciertas precisiones terminológica para su mayor comprensión. Como vimos en su momento, la liberación humana, especialmente en el esquema neoliberal, ha tenido en el concepto de libertad, paradójicamente, el mayor obstáculo para hacerse efectiva.

La liberación es el reverso positivo de la opresión. dualidad que queda patente en la propia obra de Freire y, al igual que hicimos con el concepto *opresión*, analizaremos a continuación determinados aspectos del término para tratar de determinar cómo queda configurado el concepto *liberación* en la obra de Freire.

### 2.1 La liberación como rechazo de todo idealismo.

En toda la obra de Freire está presente la idea de que no es posible una transformación de los seres humanos dejando intactas las estructuras sociales que los deshumanizan. Es, por esta razón, por la que rechaza lo que él llama “idealismo subjetivista” según el cual la transformación del mundo se puede llevar a cabo mediante acciones puntuales de buena voluntad, lo que él llama “acciones anestésico” o “acciones aspirina” y que descansarían en la ilusión de que es posible transformar el corazón humano “dejando totalmente vírgenes y considerando intocables las estructuras que hacen que estos corazones estén *enfermos*”.<sup>73</sup>

La clave de esta visión radicaría precisamente en la pretensión de “dejar intactas las estructuras” para lo cual se necesitaría la concurrencia de, por un lado, lo que Freire llama los *ingenuos*, que serían aquellas personas que creen firmemente en la posibilidad

---

<sup>73</sup> *Educación, liberación e iglesias*, op. cit. pág. 14.

de transformar así la realidad de forma efectiva. Son los que, en la obra del estadounidense Reinhold Niebhur, son calificados como moralistas.<sup>74</sup> Por otro lado, encontraríamos a los llamados *astutos*, aquellos que, siendo conscientes de que la generalización de dicho *subjetivismo idealista* supone, en realidad, un obstáculo para la verdadera transformación de las estructuras, fomentarán, o no cuestionarán, este modo de posicionarse, dado que la efectiva transformación de la realidad es algo que, en ningún caso, desean puesto que supondría dejar al descubierto los privilegios de los que gozan y que estos comiencen a verse cuestionados,

La idea de Memmi de que “La situación colonial fabrica tanto a los colonizadores como a los colonizados”,<sup>75</sup> referida específicamente al colonialismo, es asumida por Freire y aplicada a toda situación de opresión: la situación, o la estructura —para usar un término más usual— es la que fabrica tanto a los opresores como a los oprimidos y dicha realidad va más allá de la bondad-maldad de las subjetividades generadas por la ruptura.

La liberación, por tanto, nada tendría que ver con la hipotética bondad de los opresores. Es de la contradicción dialéctica entre el oprimido con el opresor de donde surge la liberación: de esta tensión dolorosa, que Freire equipara con un parto, nace el nuevo sujeto liberado. La idea de liberación como proceso doloroso ya implica una conexión inequívoca con la realidad y la convicción de que nunca puede haber liberación recluyéndose en el mero mundo de las ideas.

El rechazo a todo idealismo es, en esencia a todo hegelianismo, a la proclamación de una inequívoca correspondencia entre lo racional y lo real. Por ello, la liberación implica principalmente la negación del *mundo cerrado*<sup>76</sup> que dicha correspondencia trae implícita y que supondría la negación de toda realidad que no fuera la que efectivamente se da —por muy injusta u opresora que fuera— por considerarla ilógica o irracional y en la que Freire aprecia una conexión con el *miedo a la libertad*.<sup>77</sup> Es la praxis liberadora lo que llevaría a rasgar el velo que presenta la ilusión de la realidad opresora como única realidad y lo que haría que la dialéctica del amo y el esclavo, presentada por Hegel pasara de un mero reconocimiento del opuesto como realidad necesaria y que no supone en sí

---

<sup>74</sup> Niebhur, R. *Moral and immoral society*; Charles Scribner's Sons New York, 1960, cit. por Freire en educación, liberación e iglesias,

<sup>75</sup> Memmi, A. *portrait du colonisé (précédé de portrait du colonisateur)* Petite bibliothèque Payot, París, 1973. Pág. 82.

<sup>76</sup> Vid. *Pedagogía del oprimido*, pág. 42

<sup>77</sup> Se tratará en el presente trabajo.

una verdadera liberación, a una posición radical de liberación efectiva. Es el paso radical y decisivo desde la *conciencia* hasta el *ser*. Es, en definitiva, como venimos defendiendo a lo largo del trabajo, asumir la dialéctica como método en toda su amplitud, pero desde una posición materialista que supere el modelo idealista hegeliano.

El rechazo de todo idealismo también supone luchar contra los mitos que sustentan la opresión. Freire utiliza en este punto la figura de la *emersión* para explicar que la conciencia oprimida se encuentra inmersa en lo que llama la irracionalidad mitificadora —los mitos sobre los que se sustenta la opresión a los que nos referimos en el apartado correspondiente— y que sacarla de ese tanque de irracionalismo mítico e insertarla en la realidad mediante el pensamiento crítico, es decir, desenmascarar la realidad y expulsar los mitos creados por la opresión, es la tarea fundamental de la revolución cultural. Revolución que, desarrolla Freire en otro punto, ha de tener un liderazgo no bancario para ser auténticamente liberadora.<sup>78</sup>

Se puede concluir que, en la asunción de la dialéctica como método, al tiempo que se superaba, mediante la acción crítica y la inserción de la praxis, el sistema hegeliano, Freire sigue un camino similar al de Marx. Es en la importancia de la acción cultural, y en la incidencia sobre la superestructura como modo de visualizar la opresión para poder superarla, donde Freire se alinea junto con aquellos teóricos del marxismo que trascendieron la idea de que transformando las relaciones de producción como punto esencial de la acción revolucionaria llevaría inequívocamente a la transformación cultural ideológica como consecuencia natural según los postulados del materialismo dialéctico clásico, y, de entre estos teóricos, especialmente el pensador y político italiano Antonio Gramsci.

Ello nos lleva a la siguiente consecuencia, que es la de que la liberación es un acto *colectivo e histórico*.

---

<sup>78</sup> *Pedagogía del oprimido*, op. cit. pág. 201 ss.

## **2.2 La dialéctica como superación de la contradicción entre el subjetivismo y el objetivismo.**

Cuando Freire escribe que “la liberación es la posibilidad, no la suerte, ni el destino ni la fatalidad”<sup>79</sup> está resumiendo de una forma clara y esquemática, en una sola frase, cuál es su visión respecto a la aporía acerca de si el fin de la opresión es algo hacia a lo que la mera inercia de la historia conduce a la especie humana o si, por el contrario, la liberación es un hecho que puede no darse.

En el fondo, esta idea es resultado de la visión dialéctica que Freire tiene del proceso liberador que, siendo vocación humana, en el sentido de que en todo humano hay una tendencia innata hacia la liberación, su modo de articularse, de hacerse efectiva, es mediante la tensión entre la conciencia humana y el mundo en que está inserta tal y como la hemos venido analizando.

Es en esta tensión donde se resuelve la dicotomía entre subjetivismo y objetivismo. El primero que, como vimos, encontró en el existencialismo su más alta expresión a nivel filosófico, implicaría que todo depende del sujeto, que, en un espacio de libertad absoluta, es capaz de crear su propia realidad. El segundo, expresado en el mecanicismo, bien de corte marxista bien positivista, negaría el papel de la conciencia, la cual sería considerada un mero reflejo de la realidad objetiva. Desde este punto de vista, la liberación es, bien algo a lo que el ser humano tiende por inercia, bien algo que está fuera del ámbito de la realidad pero que, en ninguno de los dos casos, depende en absoluto de sus fuerzas o de su voluntad.

Frente a este pensamiento supuestamente revolucionario que negaba la libertad humana sosteniendo que la destrucción del capitalismo es un destino al que la humanidad se dirige y que el papel del ser humano es, como en las tragedias griegas la de ser “un juguete de fuerzas ciegas, que como los antiguos dioses se valen de él”,<sup>80</sup> ese “fatalismo liberador”<sup>81</sup> del que Freire habla, nos encontramos, como contrapunto, el capitalismo en su versión neoliberal, que niega al ser humano toda posibilidad, es decir lo aboca a un destino en el que la liberación, sencillamente, no es posible.

---

<sup>79</sup> Freire, P. *A la sombra de este árbol*. El Roure, Barcelona, 1997. pág.36

<sup>80</sup> Rubio Llorente, M. Introducción a los manuscritos de Marx, op. cit.

<sup>81</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 128.

Tanto aquella visión absoluta de la libertad propugnada por el existencialismo como estas dos expresiones del mecanicismo son rechazadas por Freire por considerarlas ambas antidialécticas.<sup>82</sup>

Solo desde la dialéctica, entiende Freire, se puede comprender el papel de la conciencia en la historia, tema que pensadores como Sartre, con el que Freire tiene coincidencias, también abordaron sin distorsiones que exageren o anulen dicho papel.<sup>83</sup> De este modo, la historia se convierte en posibilidad, negando que el futuro sea algo dado en el que no habría lugar para la utopía.<sup>84</sup>

Desde el inicio de su obra, como vimos en *Educación y actualidad brasileña*, Freire se ha opuesto a la idea de que la conciencia crítica sea generada en el individuo por un cambio en las estructuras, sino que es, precisamente, en este cambio donde él ubicaba la importancia de la educación. Las posturas antidialécticas antes mencionadas también adolecerían, respecto de la educación, de una visión distorsionada de la misma: por un lado, el objetivismo le negaría todo poder, mientras que, por otro, el subjetivismo le otorgaría un poder que no tiene.<sup>85</sup>

Como vimos respecto a la concientización, todo desarrollo de la conciencia crítica mediante el acto educativo está unido inexorablemente a la acción, sin la cual la concientización no se realiza y el acto liberador no puede tener lugar. Esta interacción del ser humano con el mundo, este estar ubicado en una realidad concreta y su capacidad de transformarla desde esa *ubicación* es lo que Freire denomina *situacionalidad*.

La situacionalidad, concepto que ya analizamos en el epígrafe correspondiente a la historia, explica, de forma concisa, cual es la visión de Freire en este punto. Situacionalidad supone el enraizamiento del ser humano en unas condiciones espaciales y temporales concretas, algo que desafía al sujeto y le hace actuar sobre dichas condiciones, lo cual se convierte en elemento constitutivo del ser humano. Freire hace suya la máxima orteguiana cuando afirma que “Los hombres son porque están en situación”.<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 127.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.* pág. 117.

<sup>85</sup> *Ibid.* pág. 39.

<sup>86</sup> Cfr. *Pedagogía del oprimido*, pág. 126.

La inserción crítica en la realidad de la que hablábamos en el epígrafe anterior es una consecuencia lógica resultante de la conciencia de la situación. Mediante la situación, el ser humano *es*, y podemos concluir que, para Freire, *ser es ser-en-la-historia*.

Ello implica la negación de toda visión del ser humano como ente abstracto y desligado del mundo. Freire asume en este punto la idea sartriana de que la conciencia y el mundo se dan simultáneamente y que el ser humano se constituye en contraposición al mundo, que operaría como un *no-yo* en la conciencia y, al hacerlo, al tiempo que constituye el yo, le da intención al mundo. Esta idea tiene su origen en la filosofía fenomenológica, a la que hace referencia directa Freire cuando se refiere expresamente a la idea husserliana de *visiones de fondo*,<sup>87</sup> pero que, en su caso, siguiendo una evolución similar a la de Sartre, cobra una dimensión dialéctica.

La realidad aparece, en definitiva, como algo intrínsecamente transformable. No existe una *astucia de la razón* al modo hegeliano, pero tampoco una pretendida versión marxista *puesta de pie* de la que se pueda derivar una hipotética *astucia de la realidad* que conduzca la historia de forma inexorable hacia un determinado estado.

Analizando la lógica capitalista y su incidencia sobre las personas, Freire utiliza el término *despojo*. La concepción del ser humano del capitalismo generaría una suerte de *antropología del despojo* en la medida en que la forma en que, en el capitalismo, es concebida la persona nos obligaría a irnos despojando de elementos esenciales que constituyen el hecho humano. Según Freire, el capitalismo no es sólo una teoría económica, sino una cosmovisión que supedita lo humano a lo económico, lo cual tendría como efecto que “el capitalismo nos despoja de innumerables aspectos de la humanidad,” y uno de esos aspectos que primeramente nos veríamos despojados sería del de “nuestra capacidad para transformar la realidad.”<sup>88</sup>

Por tanto, entre la fatalidad del que concibe la realidad como una cosa dada e inmodificable, a la que sólo cabe obedecer adaptándose —o acomodándose— y la inactividad del que piensa que, con el mero *libre obrar*, la realidad se irá transformando por sí sola, Freire opone la conciencia como punto de encuentro entre el sujeto y la realidad, que operarán en tensión dialéctica y se irán transformando mutuamente. Algo

---

<sup>87</sup> Husserl, E. *Notas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1962, pág. 79. *Cit. en Pedagogía del oprimido*, pág. 88.

<sup>88</sup> *Pedagogía de la indignación*. Siglo XXI, Madrid- Buenos Aires, 2012. pág. 49.

que, por pura lógica, nunca ocurre de una forma automática, sino que requiere de una postura activa por parte del sujeto. En la descripción de todo este proceso por Freire se aprecia la influencia de Kosik, cuando este señala que la realidad, lejos de ser una “variante secularizada del paraíso” en el sentido de un “estado de cosas ya realizado”, más bien debe entenderse como “un proceso en curso del cual la humanidad y el individuo realizan su propia verdad”. La verdad, así entendida, no es algo *dado* o *predestinado*, que está inscrito en la conciencia humana, sino que es algo que *deviene* en el mundo.<sup>89</sup>

### **2.3 Obstáculos para la liberación: la falacia de la opresión inversa y el opresor interiorizado.**

La *inversión de la opresión*<sup>90</sup> será uno de los mitos más recurrentes de los que tirarán mano los antiguos opresores cuando perciben que ya no pueden hacer uso de sus privilegios con la misma *libertad* que anteriormente. Según este mito, los antiguos oprimidos, una vez liberados y dispuestos a imponer a los antiguos opresores una serie de frenos para impedir que vuelva a oprimir, se han convertido en los nuevos opresores.

Este mito, que se convertirá en una auténtica creencia para el antiguo opresor, tiene su origen en la concepción de la libertad, proveniente del liberalismo, en la que se forjó la conciencia opresora. En esta visión de la libertad, libertad implica que es lícito hacer todo aquello que se tiene posibilidad efectiva de hacer. La libertad, sin embargo, no puede ser concebida como libertad para oprimir, pues es evidente que sería un contrasentido que se niega en sí misma. La libertad sólo tiene sentido cuando es libertad para *ser más* en el sentido que Freire le da a esta expresión, de realización plena del potencial humano. Libertad sería, por tanto, la posibilidad de realización de la *vocación* —la llamada a *ser* presente en todo humano— que la opresión niega.<sup>91</sup> Esta idea de libertad implica trascender la individualidad como absoluto, postulada por el liberalismo, y contemplar una idea global de lo que supone el *ser*, en base a la idea buberiana de que en todo ser humano existe un yo, sin excepción.

Si este mito se refiere particularmente al opresor, el referido a lo que Freire llama *el opresor interiorizado*<sup>92</sup> se refiere principalmente al oprimido. Este opresor que el

---

<sup>89</sup> Kosik, K. *Dialéctica de lo concreto*, op. cit. pág. 36.

<sup>90</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 53.

<sup>91</sup> Ver epígrafe correspondiente del presente trabajo.

<sup>92</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 41.

oprimido *tiene alojado dentro de sí* tiene fundamentalmente dos expresiones: la primera está referida a la visión que el oprimido tiene de sí, la segunda, a las formas de liderazgo que el oprimido puede adoptar en el proceso liberador, que suponen una imitación de aquellas que el opresor utilizaba y que pueden malograr el proceso liberador.

Respecto a la primera, la introyección de la visión que el opresor proyecta sobre el oprimido y que éste hace suya, contrasta con la que tiene del opresor. En la elaboración de esta idea en la obra de Freire influyó enormemente la obra de Albert Memmi *Retrato del colonizado* a la que ya nos hemos referido, que Freire extrapola a toda situación de opresión. En un párrafo que lleva precisamente por título *el amor por el colonizador y el odio hacia sí mismo*<sup>93</sup> se explica cómo la situación de colonización hace que todo lo referido al colonizador sea tenido como modelo de prestigio y que, en consecuencia, la principal aspiración del colonizado sea la de “alcanzar ese modelo prestigioso y asemejarse hasta el punto de confundirse con él”.<sup>94</sup> Este hecho, que supone para Memmi una aprobación implícita de la situación colonial, hace que “por una dialéctica evidente” cuando más crezca la admiración y estima por el colonizado, mayor sea el odio que siente hacia lo propio. A ello se refiere Freire cuando explica los mecanismos mentales que impiden luchar al oprimido. A la incapacidad de enfrentarse a la “verdad que los humilla” porque “introyectan la ideología dominante que los perfila como autores de sus fracasos”<sup>95</sup>

Eliminar la propia culpa, la idea de que es la propia incapacidad personal la que ha llevado al oprimido a la situación de opresión y no unas estructuras que perpetúan la desigualdad y se sustentan, como vimos, en unos mitos que las legitiman, es el principal reto del proceso de concientización y, como tal, no se realiza de una vez por todas sino de forma dialéctica mediante el proceso mediador *conciencia-mundo*, por lo que la exteriorización del opresor interiorizado es un proceso que se prolonga incluso más allá del momento histórico en que los derechos son formalmente reconocidos, e incluso pueden prolongarse por generaciones.

Respecto al segundo, Freire se refiere en el último capítulo de *Pedagogía del oprimido* al modo en que la introyección antes referida también afecta a aquellos que lideran el proceso revolucionario o de liberación y les hace comportarse de modo

---

<sup>93</sup> Memmi, A. op. cit. pág. 186

<sup>94</sup> Ibid. pág. 187.

<sup>95</sup> *Pedagogía de la esperanza* op. cit. pág. 77.

semejante al de los antiguos opresores: “son hombres que estuvieron bajo la sobredeterminación de una cultura de dominación que los constituyó como seres duales”<sup>96</sup> La temática principal del capítulo, referida al contraste entre la acción dialógica y antidialógica, en tanto que formas de acción política, será analizada en el epígrafe dedicado a la pedagogía política. Aquí nos referiremos principalmente al concepto de *sobredeterminación*.

Esta idea es originaria del filósofo marxista Louis Althusser y a él se refiere explícitamente Freire al utilizar dicho término en una nota a pie de página, concretamente a su obra *La revolución teórica de Marx*<sup>97</sup> y al capítulo titulado “Dialéctica de la sobredeterminación”.

Lo que implica básicamente esta idea para el pensador francés es que la dialéctica no puede funcionar en el sistema marxista como lo hace en el sistema hegeliano. Tradicionalmente, como también hemos apuntado aquí anteriormente, se dice que la filosofía de Marx supuso un darle la vuelta al sistema hegeliano rechazando todo idealismo pero asumiendo el método dialéctico como válido. Siendo esto cierto, Althusser señala, sin embargo, que mientras que el sistema idealista de Hegel esta dinámica, en la medida en que se produce en el ámbito de la conciencia humana, opera con un mayor automatismo y racionalidad y sus elementos son más determinables, en el materialismo de Marx, por el contrario, en la medida en que es en el ámbito de la realidad material donde el sistema opera, las variables son más complejas, de modo que entrarían en juego una “prodigiosa acumulación de contradicciones”.<sup>98</sup> Estas contradicciones a la vez, serían inseparables de, por un lado, las condiciones formales de su existencia y, por otro, de las instancias mismas que cada una de ellas gobierna. “Se levantan de la superestructura instancias que derivan de las relaciones de producción pero tienen su consistencia y eficacia propia”. De este modo, las relaciones de producción, lejos de ser un factor absoluto que explica la totalidad de las contradicciones, son “uno de los términos de la contradicción pero al mismo tiempo su condición de existencia” Así, cada contradicción es inseparable, por un lado, de sus “condiciones formales de existencia” y, por otro, de las “instancias que ella misma gobierna”, por lo que cada contradicción dialéctica es

---

<sup>96</sup> Pedagogía del oprimido. op. cit. pág 193.

<sup>97</sup> Su título original en francés es *Pour Marx*, Maspero, París, 1967. En este trabajo hemos utilizado la traducción al catalán titulada *Per Marx*, traducció de Josep Blasco. Col·lecció Garbí, València, 1969.

<sup>98</sup> *Per Marx*, op. cit. pág. 85.

determinada y determina “en un solo movimiento”, es decir, es una contradicción *sobredeterminada*.

Esto supone, dentro del esquema marxista, una revolución en la forma en que la infraestructura y la superestructura se relacionan respecto al automatismo que la tradición establecía y le sirve a Freire para introducir una idea que tiene un gran calado y que puede explicar el fracaso de muchos de los procesos liberadores: la de “la comprensión de la cultura como superestructura capaz de mantener en la infraestructura, en proceso de transformación revolucionaria, *supervivencias* del pasado”.<sup>99</sup>

Todo ello queda dicho a colación de la importancia que tiene en Freire la acción dialógica. Vemos entonces cómo la cultura, junto a esa idea gramsciana de modo de comprensión de la infraestructura que tanto valor tuvo en Freire para perfilar su noción de concientización, tiene un reverso en el que, cuando el proceso efectivo de transformación se ha iniciado, puede también ser un factor que evite que dichos cambios lleguen a incidir en la infraestructura para hacerlos verdaderamente revolucionarios.

## **2.4 Violencia y liberación.**

La premisa básica de la parte Freire en el análisis de la violencia es que todo acto de opresión tiene su origen en un acto de violencia explícita y que el mantenimiento de dicha situación es, en sí mismo, violencia implícita. Dicha situación de violencia genera una determinada forma de ser y de comportarse que acabaría por normalizarla e iría pasando de generación en generación hasta el punto que el actor originario quedaría olvidado pero la situación persistiría llegando a alcanzar el estatus de *situación normal*. La normalización e imperceptibilidad de la violencia daría pábulo a la hipocresía del opresor, que sólo consideraría violencia la reacción del oprimido y su resistencia a aceptar la opresión o a conformarse con los gestos de generosidad que el opresor tiene hacia él y, por el contrario, se escudará en un pretendido principio de *paz social* para justificar el ejercicio de la violencia que imponga al oprimido el retorno silencioso a la situación de opresión. Para Freire, lo que el opresor entiende por paz social, no es sino *la paz privada de los dominadores*.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> *Pedagogía del oprimido*, op. cit. pág. 194.

<sup>100</sup> *Pedagogía del oprimido*, op. cit. pág. 82.

La razón por la que, para Freire, la opresión, como situación prolongada en el tiempo, es violencia es porque hace que el ser humano pierda su carácter histórico, así como el de ser sujeto de su propio movimiento y, al dejar de ser sujeto, se convierte en objeto, lo que supone permanecer enajenado de sus decisiones.

Toda situación de opresión tiene, por tanto, para Freire, un momento fundacional en la que la violencia es imprescindible contra la que el oprimido ha de responder necesariamente mediante la llamada *violencia reactiva* o —un concepto más preciso, a nuestro entender— de *autodefensa*, necesaria para dejar de padecer dicha opresión. Difiere, por tanto Freire, como vimos anteriormente, de otros autores contemporáneos suyos que también trataron el tema de la violencia como mecanismo de liberación, ya nos hemos referido brevemente en el punto anterior a las diferencias entre Fanon y Freire y la diferencia de lucha liberadora descrita, Fanon está hablando de una situación en la que la liberación pasa necesariamente por derrotar y expulsar un ejército colonial: el contexto es el de una guerra para crear una nueva soberanía nacional, un nuevo Estado, legitimado, como todos, en el monopolio de la violencia. Es desde esta perspectiva desde la que debe entenderse que, para Fanon, solo mediante la *violencia absoluta* pueda el colonizado impugnar *ese mundo estrecho, lleno de contradicciones* que es el mundo colonial.<sup>101</sup>

Freire habla desde una sociedad que, si bien aún soporta las carencias y anomalías de un pasado colonial y una situación de dependencia, es una sociedad ya configurada, donde, tras la liberación, los antiguos opresores y oprimidos han de convivir, si bien desde unas posiciones reconfiguradas por la nueva situación liberadora. Es una violencia, no bélica sino revolucionaria, la estrictamente necesaria para acabar con las opresiones. Esta visión de la violencia encaja a la perfección con lo referido sobre la acción liberadora como acto de amor también hacia los opresores y el substrato cristiano del pensamiento de Freire y su articulación mediante la obra de Erich Fromm.

## **2.5 Los condenados de la tierra<sup>102</sup> como sujeto global de liberación.**

Es en la consideración del llamado “sujeto revolucionario” otro punto esencial en el que Freire difiere notablemente de la tradición marxista. Dentro de la lógica marxista, han de ser aquellos que venden su fuerza de trabajo los que han de ser el sujeto que lleve

---

<sup>101</sup> *Los condenados de la tierra*. op. cit. pág. 32.

<sup>102</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 38.

a la especie humana a la liberación, para Freire, por el contrario, no ha de ponerse el acento en la cuestión del trabajo exclusivamente sino en la experiencia de opresión. Utiliza, del mismo modo, en la dedicatoria de *Pedagogía del oprimido*, la expresión *desharrapados del mundo* para indicar el destinatario de su obra, es decir, el sujeto colectivo llamado a hacer la revolución.

La expresión es una clara referencia de Freire a la obra de Franz Fanon *Los condenados de la tierra*. El sentido que Freire le da a la expresión es, sin embargo, mucho más general. Mientras que en la obra de Fanon se hace referencia a los sujetos pertenecientes a los pueblos colonizados, Freire hace referencia a todo sujeto que padece opresión. Opresión que, como analizábamos en el epígrafe correspondiente, tienen orígenes y naturalezas diversas. Esto es de vital importancia, puesto que le da al sujeto de liberación una multidimensionalidad en la que todas las opresiones pueden verse reconocidas y todos los sujetos que padecen opresión pueden unir fuerzas para luchar contra dichas opresiones, puesto que, a pesar de la multidimensionalidad, la opresión tiene en última instancia una misma naturaleza y solo puede existir verdadera liberación luchando contra todas las opresiones. Cualquier intento de jerarquizar, secuenciar o priorizar unas opresiones sobre otras supone, en sí mismo, un grave obstáculo para la liberación de todos los sujetos oprimidos.

Freire otorga a estos sujetos la labor de realizar la labor de liberar de la opresión a la especie humana, habla de una tarea humanística e histórica. No solo de liberarse a ellos mismos, sino también de liberar al opresor dándole la oportunidad de recobrar el *amor a la vida*.<sup>103</sup> Y ello será tarea del oprimido en tanto que la liberación requiere las enseñanzas de los *condenados de la tierra*. Sólo los oprimidos pueden comprender el significado de lo que la opresión significa. Aquella verdad liberadora de clase de la que hablaba Lukács en *Historia y conciencia de clase* y que es atribuida a la clase obrera, es generalizada, en la obra de Freire, a toda persona que padezca opresión. Darle un sentido de fondo a la apreciación de Memmi de que “todos los oprimidos, de algún modo, se asemejan”.<sup>104</sup>

No puede existir ningún acto auténticamente liberador que no tenga presente esta verdad. La liberación no puede objetualizar el oprimido pretendiendo hacerle libre

---

<sup>103</sup> Ver epígrafe de la liberación como acto de amor.

<sup>104</sup> Memmi, A. *op. cit.* pág. 11.

mediante la acción de otro sujeto que no sea él/ella. En este sentido, Freire introduce el concepto *saber revolucionario* que solo el oprimido posee, que toda acción de liderazgo liberador ha de encontrarse en una actitud dialógica con este saber.

El saber revolucionario es, además, una vocación que nace en el oprimido al confrontarse, en tanto que persona, con su futuro. La visión de una desesperanzadora “repetición corregida de su presente” le lleva inexorablemente a constatar que su futuro solo puede consistir en la “concretización de la liberación” Asumir esta verdad solo puede estar en manos del oprimido, a quien, en consecuencia, la liberación se le presenta como una necesidad existencial. La proyección del futuro de los opresores es la del mantenimiento de la situación de opresión en la que tan cómodamente viven.<sup>105</sup> Sólo mediante el movimiento liberador de los oprimidos, el opresor toma conciencia de sus privilegios. Asumir que el opresor se va a comprometer de forma unilateral en la liberación del oprimido, sería, en base a ello, de una gran ingenuidad.

No existe, en todo caso, una línea clara en la evolución del pensamiento de Freire que, a lo largo de los años, va perfilando y reconfigurando su “sujeto revolucionario” para darle la riqueza que en conjunto tiene. Desde un cuestionamiento inicial de las tesis marxistas clásicas que, como las de Lukács, ubicaban el potencial revolucionario y liberador en el proletariado industrial, afirmando, por el contrario, en la línea de Mao o de Fanon que existía más potencial revolucionario en el campesinado que en los trabajadores de la industria, muchos autores observan un cambio de tendencia en la concepción de Freire: incluso, con los años, va cambiando el “sujeto con más potencialidad transformadora” en función del lugar y del contexto en que se encuentra, le va dando distinto “énfasis a grupos diversos como gays/lesbianas (sic), negros, minorías étnicas o mujeres”.<sup>106</sup>

Es el concepto de *unidad en la diversidad* el que mejor parece reflejar la visión que Freire tiene de la praxis liberadora, algo cuya importancia, reconoce, descubrió al conocer la “compleja y altamente tecnificada realidad de la opresión estadounidense”. Así, frente al *dividir para reinar*, que, según escribe, es la regla de los poderosos, “la

---

<sup>105</sup> Freire, P. *educación, liberación e iglesia. En teología negra, teología de la liberación*. Sígueme, Salamanca, 1974. Pág.25.

<sup>106</sup> Cfr. Mayo, Peter, *Gramsci, Freire i l'educació de persones adultes*, edicions del Crec, Xàtiva, 2003. P.91

unidad en la diversidad debe ser la respuesta eficaz de los proscritos y proscritas, aquellos a los que se les prohíbe ser”.<sup>107</sup>

Podemos, por tanto afirmar que, aquellos que el marxismo más ortodoxo calificaba como *lumpen*, a quienes le negaba toda potencialidad revolucionaria, quedan completamente integrados dentro del esquema freireano, quien, basándose también en su experiencia como educador, les reconoce, en el momento en que toman conciencia de su situación, del mismo impulso liberador que está presente en todos los seres humanos: “era como si empezaran a percibir que el desarrollo de su lenguaje, dándose en torno al análisis de su realidad, terminaba por mostrarles que el mundo más bonito al que aspiraban, estaba siendo anunciado en su imaginación”.<sup>108</sup>

Freire niega las acusaciones de idealismo que desde instancias de izquierdas reconoce haber recibido, argumentando que, si desde la más pura creación material de objetos mediante el trabajo humano, el fabricante ha de hacer uso de la facultad humana de la imaginación para, teniendo el objeto en la mente, poder ejecutarlo, no tiene sentido no reconocer la importancia de dicha facultad en la construcción colectiva de la sociedad que se quiere para el mañana. Algo que sólo desde el lenguaje emergido del pueblo sin *imposiciones sectarias* puede llevarse a cabo.

Esta supuesta diversidad de sujetos ha llevado a muchos a concluir que Freire rechaza la idea de la existencia de una forma universalizada de opresión.<sup>109</sup> Contrariamente a esta idea, consideramos que, si bien, y esta es la riqueza del pensamiento de Freire, la opresión adquiere diversas formas en función del contexto, todas las opresiones son, en última instancia, una única opresión y que es precisamente en la noción de oprimido donde confluyen todas las luchas por la liberación del ser humano y lo que da coherencia interna a esa diversidad de situaciones. Situando, sin embargo —y en coherencia con el trasfondo marxista y de los postulados de la modernidad— la cuestión económica y material como origen de toda opresión, algo que, a pesar de todo, subyace y se mantiene en toda su obra, por lo que, tras la lucha cultural, fruto de la conciencitación, las estructuras económicas de la sociedad han de verse necesariamente afectadas tras la praxis liberadora para poder estar ante una auténtica liberación.

---

<sup>107</sup> *Pedagogía de la esperanza* op. cit. pág. 182.

<sup>108</sup> *Ibid.* pág. 59

<sup>109</sup> Giroux, H. *Teachers as intellectuals*, Bergin and Garvey, Massachussets, 1988, pág. 109 Cit. por Mayo, Peter, op. cit.

Como decíamos, en ningún caso dicha diversidad ha de suponer un obstáculo para reconocer la unidad entre todos aquellos que padecen opresión, sin la cual en ningún caso puede existir una liberación efectiva: “es necesario que las llamadas minorías reconozcan que, en el fondo, ellas son la mayoría, el camino está en trabajar las semejanzas y no solo las diferencias y así crear una unidad en la diversidad fuera de la cual no veo cómo construir una democracia radical”.<sup>110</sup>

## **2.6 Liberación como actor de amor hacia el opresor**

Tradicionalmente puede interpretarse que el esquema de este razonamiento sí que tiene un matriz genuinamente cristiano: proclamando que la liberación es, además de todo, un acto de amor hacia el opresor, Freire parecería alejarse de la visión marxista y derivaría hacia una idea en la que habría una evidente inspiración en el mandamiento cristiano del amor.

Consideramos, sin embargo, que para una mayor comprensión de lo que esta idea supone, hemos de tener presente aquello a lo que autores como Herbert Marcuse se refirieron como necesidad de superar la separación entre *logos* y *eros* —una cuestión que autores contemporáneos como Byung-Chul Han han recuperado y que abordaremos en el último capítulo— en tanto que aspectos de la totalidad que, en los momentos fundantes de la filosofía, estaban unidos y que la adquisición de la lógica formal fue progresivamente separando.<sup>111</sup>

Desde este punto de vista, podemos entender que solo se puede defender que el *eros* está ausente en la filosofía marxista si reducimos ésta a la versión puramente mecanicista a la que nos hemos venido refiriendo, en la cual, efectivamente, por ser una derivación del positivismo derivado de la lógica formal, el *eros* tiene difícil encaje.

Por otro lado, respecto al cristianismo, si pensadores cristianos como Agustín de Hipona pudieron adoptar el platonismo con comodidad es porque en dicha cosmovisión, como en la platónica, *logos* y *eros* aparecen como elementos inseparables. Sin embargo, ello no ha sido impedimento para que, en sociedades marcadamente cristianas, la opresión se haya desarrollado sin demasiadas trabas y que, a la postre, ese supuesto amor que el cristianismo predica haya sido frecuentemente una coartada, un elemento más del universo mitológico que sustenta la opresión al cooperar con una visión falseada del amor

---

<sup>110</sup> *Pedagogía de la esperanza* op. cit. pág. 185.

<sup>111</sup> Esta idea se desarrolló con amplitud en el epígrafe dedicado a la concientización.

del opresor hacia el oprimido basado en una supuesta generosidad. Esto, para Freire, siguiendo en este punto a Erich Fromm, más que amor es necrofilia. Por tanto, desde el punto de vista del opresor, éste vive anclado en un instinto de muerte y toda actitud suya de girarse hacia el amor a la vida ha de serlo reconociendo su ser opresor y abrazar la causa del oprimido.

La actitud, para ser realmente biófila ha de ser dialógica puesto que el diálogo sólo puede estar inspirado en el amor. Para el opresor, desde esta perspectiva, amar al oprimido no es ejercitar una generosidad que alimente su posición de fuerza y dominación frente al oprimido haciendo que el sufrimiento de éste se intensifique, sino que, más bien al contrario, supera una visión sádica de las relaciones humanas por una dialógica.

Pero volviendo al tema que nos ocupa, toda reacción de los oprimidos a la violencia de los opresores es, para Freire, siempre un acto de amor e independientemente de la fuente, el amor es un sentimiento humano que impulsa hacia la liberación. Toma como ejemplo a Ernesto Guevara para quien, como le escribía a Carlos Quijano, no puede haber una auténtica revolución si ésta no está inspirada en un sentimiento de amor “El verdadero revolucionario es animado por fuertes sentimientos de amor”<sup>112</sup>

Es un gesto de amor hacia sí mismos que implica que han superado en ellos el clima de amor hacia la muerte que subyace en todo clima de opresión —del cual acaban siendo impregnados— y han asumido el carácter liberador y de amor a la vida que debe estar presente en toda lucha. En este caso, la relación de amor y liberación es mucho más evidente y la correlación más clara.

Pero es también, y en este punto radica la novedad de Freire, un acto de amor hacia el opresor: los opresores, violentando y prohibiendo que los otros sean, “no pueden a su vez ser; los oprimidos, luchando por ser, al retirarles el poder de aplastar y oprimir, les restauran la humanidad que habían perdido en el uso de la opresión.”<sup>113</sup>

Transciende la visión de la dialéctica como mera lucha y, en cierta medida, reconoce algo que está en el marxismo y es que la división de las personas en clases sociales es una división antinatural y que incluso dentro de un sistema alienador de lo humano como es la división entre opresores y oprimidos, hay una aspiración común de la

---

<sup>112</sup> Guevara, E. *obra revolucionaria*, Ediciones Era. México 1967. cit en *pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 64.

<sup>113</sup> *Pedagogía del oprimido*, op. cit. pág. 52.

que, ya antes del advenimiento de la sociedad sin clases, participa todo el género humano, que es el de la necesidad de amor y de la opresión como negación de dicha aspiración, no solo en quien la sufre sino también en quien la ejerce.

De este modo, y aquí también se aprecian influencias de Lukács, Freire evita expresamente poner al mismo nivel el acto de opresión que ejerce el opresor al acto liberador que ejerce el oprimido, siguiendo la terminología lukacsiana, podemos decir que mientras que el primero solo busca consolidar sus intereses de clases, el segundo tiene una vocación liberadora que alcanza a la humanidad en su conjunto. En esta misma línea, Freire señala que mientras que el opresor, en su acción de oprimir, se deshumaniza, el oprimido tanto como individuo como como clase, liberándose se libera a sí mismo y, al impedirle continuar oprimiendo, también libera al opresor.<sup>114</sup>

La razón de ello es que la vocación humana “de ser más” de la que hablaba Freire como tendencia humana hacia la liberación es, como vimos, un acto intrínsecamente colectivo, que ha de hacerse *junto a* los iguales y nunca *frente a* ellos. La praxis opresora es, por esta razón, en sí misma, una negación de dicha vocación y la deshumanización que el opresor genera en los otros es también una deshumanización de sí mismo: “ni como individuo ni como clase, el opresor no libera ni se libera” sino que, al contrario, “no puede deshumanizar sin deshumanizarse, tal es la radicalidad social de la *vocación*”.<sup>115</sup>

Este mecanismo es el que viene a reparar el acto liberador que el oprimido efectúa, negando la negación de la vocación humana se libera a sí pero también a quien, oprimiendo, la negaba.

La irrupción de esta formulación hace que el esquema se vea alterado y que determinadas dicotomías se deban reformular, ya que, por un lado no se ajusta, como ya hemos dicho, al modo en que la filosofía materialista entendía la luchas de clases pero tampoco a la noción clásica de amor cristiano tal como se venía entendiendo por la cultura capitalista como caridad o generosidad, o que reduzca la cuestión de la opresión a una cuestión de mera magnanimidad contra lo que Freire advierte expresamente al señalar que no existe algo como “la magnanimidad de las clases dominantes como tales”, siendo

---

<sup>114</sup> *Pedagogía de la esperanza* op. cit. pág. 126.

<sup>115</sup> *Ibid.*

ésta algo atribuible a individuos que, en todo caso, no corrigen las estructuras donde residen los fundamentos de la opresión.<sup>116</sup>

Este amor, sin embargo, en tanto que no separado del *logos*, no debe ser ingenuo. Por el contrario, señala explícitamente Freire la necesidad de *desconfiar* en el proceso de la liberación y que la desconfianza no significa una falta de amor, sino que es la situación previa a la confianza, la cual, contrariamente a lo que pudiera pensarse, no es algo anterior a la relación dialógica sino algo que ha de venir como resultado de dicha relación, algo en definitiva a construir mediante el diálogo activo.

Frente al “amor ingenuo” Freire opone, utilizando una expresión del poeta Thiago de Mello un “amor armado” exento de toda tibieza: “un amor sin maña, sin cavilaciones, sin sentimentalismos”.<sup>117</sup>

Ello supone, en primer lugar, la superación de la dicotomía amor-odio, por la consecución de tres momentos dialécticos violencia-contraviolencia-no violencia. Ya hemos visto que Freire asume la idea que toda opresión nace de una violencia explícita o implícita —como dijimos anteriormente cuando abordamos la violencia— así, es el amor hacia la persona que está sufriendo una situación de violencia, sea directa, esa estructural o simbólica, lo que pone en marcha la contraviolencia para llegar a una situación de no-violencia. Puesto que se ama a la persona, se odia la estructura que genera la situación de opresión.<sup>118</sup> Esta formulación, totalmente alejada de la concepción clásica del amor cristiano entendido como mansedumbre o resignación, se justifica, dentro del paradigma del cristianismo, desde un *análisis fenomenológico del amor*,<sup>119</sup> de modo que solamente atacando la estructura que imposibilita el amor, éste pueda llegar a realizarse.<sup>120</sup>

También se evidencia la visión frommiana<sup>121</sup> del amor, en la idea de que donde hay opresión no puede haber amor, al menos no una forma genuina de amor. Así, el amor del opresor hacia el oprimido, de haberlo, sería de tipo sádico y si existiera amor del oprimido hacia el opresor sería un amor de tipo masoquista. De este modo, apelar al amor

---

<sup>116</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 231.

<sup>117</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 185.

<sup>118</sup> Alemán, M. op. cit. pág. 240 cita *Pedagogía del oprimido* págs. 42, 56-57

<sup>119</sup> *Ibid.* pág. 240

<sup>120</sup> *Ibid.* cita *Pedagogía del oprimido* págs. 107.

<sup>121</sup> Fromm, E. *el arte de amar*. Es esta obra uno de los más completos tratados sobre el amor desde la escuela del psicoanálisis.

para mantener una situación de opresión sería asumir como modelo de fraternidad una relación humana que está basada en realidad en tendencias patológicas.<sup>122</sup>

### **3. La pedagogía política: la política como acción colectiva liberadora.**

El término lo hemos extraído de un texto del profesor Carlos Alberto Torres incluido en una obra sobre Freire titulada precisamente *A Pedagogia Política de Paulo Freire*<sup>123</sup> en la que reflexiona y expone las aportaciones de la obra de Freire a la filosofía política bajo la premisa, que también lo es del presente trabajo, de que la magnitud del trabajo de Paulo Freire trasciende los límites del tradicional ámbito de la pedagogía formal y afecta y replantea conceptos y contenidos de otros campos del saber, especialmente el de la filosofía política. Esta idea también fue percibida por Erich Fromm cuando, refiriéndose a la pedagogía de Freire, señaló que “una práctica educativa así es una especie de psicoanálisis histórico-socio-cultural y político”.<sup>124</sup>

Este trascender no es una mera superposición de temas residuales que sólo son percibidos y que tienen relevancia desde la mera observación teórica, sino que suponen la construcción, en sí misma, de una teoría de lo político sin, por ello, abandonar el método de la pedagogía. Es por ello por lo que consideramos que el término *pedagogía política* puede comprender en su totalidad la dimensión política que la pedagogía de Freire alcanza.

La referencia a Karel Kosik por parte de Freire en *Pedagogía del oprimido*, respecto a que la liberación es reconocer que el carácter creador de los seres humanos, también alcanza a la posibilidad de crear instituciones, de reconfigurar el mundo con un carácter no opresor,<sup>125</sup> refleja, además de la relevancia del proceso de liberación en la posición que el sujeto ocupa en la realidad, el alcance de la creatividad humana para, en dicho proceso, generar nuevas realidades que transformen radicalmente el universo político.

La filosofía de Kosik, que se encuadra dentro del marxismo filosófico, fue una de las grandes inspiradoras de la Primavera de Praga y el intento del pueblo checo de

---

<sup>122</sup>. Alemán, M. *op. cit.* pág. 240.

<sup>123</sup> Torres, Carlos A. *De Pedagogia do oprimido, a luta continua, em Paulo Freire, Poder, Desejo e Memórias da Libertação*. Mc Laren, Leonard, Gadotti Eds. Artmed, Porto Alegre, 1998.

<sup>124</sup> Freire, P. *pedagogía de la esperanza*, Siglo XXI, pág. 132.

<sup>125</sup> Vid. *Pedagogía del oprimido*, pág.115 .

instaurar un *socialismo de rostro humano*. En su principal obra, *Dialéctica de lo concreto*, realiza una reinterpretación de Marx tratando de superar la dicotomía del joven Marx o, como muchas veces se nombra, su etapa *filosófica*, y el Marx maduro o *científico* en la que reivindica el aspecto filosófico como marco interpretativo imprescindible y sin el que no se pueden entender correctamente los pasajes más científicos —relativos a la economía política— de *El Capital*. En su aproximación filosófica, muchos han visto en Kosik influencias del heideggerianismo.<sup>126</sup> Freire se reconoce enormemente influido por la obra de Kosik —la cual cita en numerosas ocasiones— y su análisis del maquiavelismo, que tiene muchas coincidencias con el que, años antes, realizó Gramsci, tiene enorme relevancia en el tema que nos ocupa.

En el primer capítulo hicimos referencia a la nueva disciplina inspirada en las teorías de Freire, la pedagogía crítica. Podríamos decir que la pedagogía política es el par de la pedagogía crítica, pero desde el ámbito de la politología, de la ciencia y filosofía política. Tomaría como modelo la ecología política, donde la ecología, rama del saber propio de las ciencias naturales, da el salto a la reflexión política por entender que esos saberes modifican y deben reconfigurar ideas, prácticas y contenidos de la acción política.

En realidad, el propio Freire apuntó de forma explícita esta idea cuando reconocía, ya al final de su carrera, las dos dimensiones de la pedagogía del oprimido, la que se queda en lo puramente pedagógico y aquella que, trascendiendo lo estrictamente pedagógico, penetra del lleno en la esfera de lo político.<sup>127</sup> De estas dos, reconoce sentirse más identificado con la segunda, llegando a calificar de ingenuas las posturas de aquellos que se empeñan en calificarlo como un puro pedagogo. Él mismo se define como “sustantivamente político y sólo adjetivamente pedagogo”.<sup>128</sup>

Ello nos ha de llevar a determinadas consideraciones sobre el cambio de modelo epistemológico en el seno de la llamada “ciencia pedagógica” introdujo la llamada “teoría crítica de la enseñanza” para superar una visión meramente positivista de la misma en la línea de lo expuesto en el capítulo correspondiente sobre la teoría crítica y la aportación de autores como Marcuse a la misma.

---

<sup>126</sup> Jordi Magnet. “Karel Kosík, Marxismo y heideggerianismo en la primavera de Praga”, Revista Laguna, 35; diciembre 2014, pp.111-130.

<sup>127</sup> Freire, P. *pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 17.

<sup>128</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 18.

### **3.1 Fundamentos epistemológicos desde la ciencia pedagógica. Conexión con la Teoría Crítica.**

Dentro del ámbito de la pedagogía, resulta relevante el trabajo de los pedagogos Wilfred Carr y Stephen Kemmins que, en su obra *Teoría crítica de la enseñanza*,<sup>129</sup> de inspiración eminentemente habermasiana, señalan de una forma directa los paralelismos entre el método de investigación-acción y la díada freireana de *praxis teórica-praxis realizada*. La importancia de esta obra radica en que plantea un problema de corte epistemológico en la metodología antes referida que debe ser tenida en consideración al abordar la pedagogía política como área del saber.

La superación del método positivista objetivizante mediante el enfoque dialéctico de la racionalidad, tema al que nos referimos al analizar la obra de Marcuse, implica un cambio en el modo en que los opuestos se relacionan, la relación pasa, de ser de exclusión mutua a la de oposición dialéctica. En el caso de la investigación-acción, estos autores se basan en las teorías del psicólogo alemán naturalizado estadounidense Kurt Lewin y su espiral autorreflexiva de ciclos de planificación, acción, observación y reflexión en donde, según Kemmins y Carr, se desvela otra cualidad dialéctica de la reflexión-acción: la que existe entre el análisis retrospectivo y la acción reflexiva: “en este ciclo, el momento de la acción es una sonda lanzada hacia el futuro: se da un paso que la reflexión por sí sola no podría justificar”.<sup>130</sup> Concepción que también es expresamente referida por Freire cuando sostiene que “el ciclo gnoseológico no termina en la adquisición del conocimiento ya existente pues se prolonga hasta la fase de creación”<sup>131</sup>

Por tanto, para estos autores, el método dialéctico de reflexión-acción requiere un enfoque epistemológico distinto al del método positivista o el del método interpretativo. El primero entendería la acción como intervención controlada en base a predicciones fundamentadas en leyes científicas establecidas sobre situaciones del pasado, el segundo lo haría en la noción de juicio práctico realizada por el practicante y basada en la observación de situaciones anteriores. En el caso de la investigación-acción, se darían tanto la intervención controlada como el juicio práctico, pero ambos mediatizados por la

---

<sup>129</sup> Kemmins, S. y Carr, W. *Teoría crítica de la enseñanza. La investigación-acción en la formación del profesorado*, Barcelona, Martínez Roca, 1988, 245 pp. Bibliografía 234-39. (Col. Educación).

<sup>130</sup> Kemmins & Carr, op. cit. pág. 195.

<sup>131</sup> Pedagogía de la esperanza, op. cit. pág. 130.

conducción de individuos comprometidos, no solo a entender el mundo, sino también a cambiarlo.

Asimismo, Carr y Kemmins vinculan de una forma directa el concepto de concientización con la teoría crítica, considerando la ciencia crítica como una ciencia auxiliar de la educación, afirmando que “la ciencia educativa crítica no es una investigación sobre o acerca de la educación, sino en y para la educación”<sup>132</sup> para, de una forma más específica llegar a establecer una relación con la propia obra de Paulo Freire: “En este sentido la ciencia educativa crítica no se diferencia mucho del proceso de concienciación descrito por Freire como: el proceso por el cual el pueblo, entendido como compuesto por sujetos no recipientes, sino conscientes, alcanza una comprensión cada vez más profunda tanto de la realidad sociohistórica que configura sus vidas como de su capacidad para transformar esa realidad”.

El propio Freire está haciendo referencia al método aquí escrito e incorpora al proceso, ligándola de forma directa a la praxis en tanto que compromiso histórico, el concepto de utopía. Utopía entendida como lo hace Freire, es decir, desprovista de todo componente idealista sino como consecuencia de *la dialectización de los actos de denunciar y anunciar*,<sup>133</sup> por lo que, más que la proyección en el futuro de conceptos ideales, la utopía implica conocimiento crítico necesario para realizar los dos actos referidos de los cuales surgiría un preproyecto personal que habría de realizarse necesariamente la praxis histórica.

Para Freire el fin último de la educación es la superación de una situación de opresión, algo que, como hemos visto anteriormente, supone un proceso en el que la persona, colectivo o comunidad humana que padece dicha opresión, es el actor principal. De esta forma, para que el proceso se ponga en marcha, como es evidente, este actor ha de ser consciente de que está padeciendo una opresión, algo que no siempre ocurre. Es por ello que, de forma previa a la superación de la opresión ha de haber un proceso de toma de conciencia, *conscientização* (concientización) por parte del oprimido. Este es, para Freire, el punto de clave de su teoría pedagógica, el fundamento último de la educación de los seres humanos. De este modo, para Freire, toda praxis educativa que no tenga como trasfondo último la provisión de los medios e instrumentos que las personas y

---

<sup>132</sup> Kemmins, S. y Carr, W, *op. cit.*

<sup>133</sup> *Concientización*, pág. 31.

comunidades requieren para descubrir y superar la situación de opresión u opresiones cruzadas que están sufriendo, es una educación que no es respetuosa con la condición humana.

### **3.2 Una nueva visión de la política**

Partimos, como apuntábamos, del texto de Carlos Alberto Torres en el que sostiene que el proyecto pedagógico transformador postulado por Freire es, ante todo, una nueva forma de entender la política porque es la política, y no la escuela, la que tiene el verdadero poder de transformar la realidad. La idea de que, transformando la escuela, transformaremos la sociedad es calificada como una “utopía liberal”.<sup>134</sup>

El autor pone de relevancia el carácter sistematizador de la obra de Freire, en la que cada título es el resultado de una experiencia de tipo político-pedagógica que es, en efecto, la forma en la que, de forma dialéctica, se construye el conocimiento. Un conocimiento que tiene validez y es relevante para el sujeto que lo adquiere en la medida en que sea propicio para el fin liberador. La superación de la bancarización en la pedagogía de Freire, como vemos, no implica un simple cambio metodológico o del sistema educativo, sino, por encima de todo, implica la necesaria conexión de la acción pedagógica con la realidad política. El hecho de que la educación sea un acto eminentemente político, para Freire no podía suponer que su obra quedara reducida al plano de lo meramente pedagógico y que no repercutiera de ninguna forma en la ciencia y el pensamiento políticos.

De este modo se debe entender la precisión que hace Freire en la *Pedagogía del oprimido* cuando establece de forma expresa la necesidad de distinguir entre educación sistemática, la cual “sólo puede transformarse con el poder” y los trabajos educativos, de naturaleza política y, por tanto, transformadora, labor a realizar junto a los oprimidos.<sup>135</sup>

Si esto es posible es porque la propuesta de Freire trasciende la crítica a las formas educativas, siendo una crítica a la cultura y a la forma en que el conocimiento se construye, resultando una “epistemología dialéctica” que tiene como punto central la forma en la que la conciencia humana se relaciona con la realidad.

---

<sup>134</sup> Carlos Alberto Torres, op. cit. pág. 96.

<sup>135</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 50.

La revolución, en tanto que movimiento activo colectivo hacia la liberación, es concebido por Freire como un acto de conocimiento, como un “taller de política” en el que el sujeto, esencialmente, aprende, no de lo que le dicen otros, sino de lo que experimenta, vive y confronta de su acción y compromiso político en la relación dialéctica conciencia-realidad antes referida. Así, la revolución se sitúa como punto central de la política que solo es coherente con sus fines cuando es una consecuencia de la “participación consciente de las masas.” Es, por ello, por lo que Freire le atribuye a la revolución un “carácter pedagógico”.<sup>136</sup> En ese punto, podemos decir que la pedagogía es lo que lleva al sujeto a comprometerse con la revolución, acto derivado de la concientización y que, a su vez, esa dinámica transformadora de la realidad también lleva implícita un momento de transformación de la conciencia del sujeto activo sin la cual el cambio político dejaría de ser una dinámica viva y realmente transformadora haciendo de este cambio un momento pedagógico en tanto que es un aprendizaje que se produce en el sujeto. Pedagogía y cambio político son dos elementos que se retroalimentan y se hacen mutuamente posibles dentro de la dinámica aquí descrita.

Ello también configura las peculiaridades que determinan el contenido de esta pedagogía: es una pedagogía, en coherencia con la forma en que funciona, con un carácter eminentemente antiautoritario en la que el esquema profesor —como emisor del conocimiento— y alumno —como receptor en el contexto de un aula— queda completamente desbordado. El acto puramente pedagógico que es la reflexión fruto, y a su vez inspiración, de la acción política tiene lugar en un modelo de *círculo de cultura* que pretende evidenciar el carácter de horizontalidad del acto de aprendizaje, lo cual no implica ausencia de liderazgos pedagógicos que se establecerían con la misión, más que de transmitir, de monitorizar, dinamizar y/o coordinar el proceso, que es eminentemente colectivo.

La inspiración, como ya hemos visto, tiene su origen en Gramsci y su idea de acción cultural y una interpretación del marxismo en la que toda praxis tiene un momento ideológico que pone en funcionamiento el proceso revolucionario. Un proceso que no es generado de forma inconsciente o espontánea, sino que requiere una toma de conciencia por parte del sujeto revolucionario, en el sentido que György Lukács le confiere a esto y que, sin embargo, adquiere en Freire un sentido original y novedoso en el que ese

---

<sup>136</sup> *Pedagogía del oprimido*. Pág. 65.

momento cultural o ideológico se articula en torno a la idea de concientización y en la que el pensamiento político nace y se origina de forma germinal de las concretas necesidades de la colectividad, teniendo así la realidad del oprimido el carácter de causa pero también de límite necesario de la acción cultural.

Ello no implica renunciar al conocimiento y al saber generado por la humanidad durante el proceso civilizatorio sino, más bien al contrario, ponerlo al servicio de la liberación humana, reconectando, de este modo, con el proyecto ilustrado de emancipación humana mediante el saber, pero tras haber limado y corregido muchas de las carencias, consecuencia de su carácter elitista y eurocéntrico —fruto de su origen burgués— que dicho proyecto demostró presentar.

En este punto es donde se centraron las principales críticas del marxismo ortodoxo del momento desde cuyas instancias se calificó a *Pedagogía del oprimido* como un libro idealista y plagado de ideología burguesa. La razón de estas críticas, para Freire, tendrían su origen en la deriva mecanicista y antifilosófica que, como venimos señalando, cierto marxismo había tomado. Un mecanicismo que, curiosamente, cuando el comunismo soviético cayó, y, con él, el proyecto socialista derivado de la III Internacional, se mostró totalmente incapaz de mantenerse coherente frente al avance del capitalismo neoliberal y de oponerle un discurso alternativo. Freire señala que los mismos que ahora pregonan el fin de las ideologías y de las clases sociales son los que en los años setenta criticaban su obra por su vaguedad e indeterminación.<sup>137</sup>

Freire considera, ya en los años noventa, en plena efervescencia de las teorías del *fin de la historia* y el avance imparable de la globalización neoliberal, ese *idealismo* que se le atribuía, es mejor comprendido por aquellos que buscaban una alternativa a la nueva fase en que entraba el capitalismo. Si bien no era cierto que la historia había llegado a su fin, como proclamaban algunos, tampoco la historia se había deslizado por inercia hacia el socialismo. Y ello implica, para Freire, la vigencia y la necesidad del concepto de utopía “no hay utopía verdadera fuera de la tensión entre un presente intolerable y un futuro por crear” y si ese futuro por crear ha de ser resultado de todas las potencialidades humanas puestas al servicio de ese nuevo mañana, para Freire, la capacidad de soñar es un rasgo eminentemente humano y necesario para la construcción de dicho futuro. El sueño también sería “motor de la historia” y un aspecto del ser humano que ubica al sujeto

---

<sup>137</sup> Pedagogía de la esperanza, pág. 115.

en la historia, en una posición de inserción pero no de acomodación. Es lo que le hace, en definitiva, estar en la historia dialécticamente: dentro de ella, pero con el poder de transformarla.<sup>138</sup> El ser humano tiene, para Freire, la capacidad de transformar la *vida en existencia*: “lo que no podemos es dejar de aprender y de buscar, de investigar la razón de ser de las cosas. No podemos existir sin interrogarnos sobre cómo hacer concreto el inédito viable”.<sup>139</sup> Vemos aquí, además de una oposición rotunda ante todo determinismo mecanicista, una reivindicación de la filosofía como actitud intrínseca del ser humano que ninguna teoría política o sociológica podrán nunca sustituir. Reforzando esta idea se coloca Freire cuando expresa la causa por la que los proyectos transformadores del siglo XX suelen fallar “los discursos y prácticas dogmáticas de la izquierda están equivocados, no porque sean ideológicos, sino porque concurren a la interdicción de la curiosidad de los hombres y las mujeres y contribuye a su alienación”.<sup>140</sup>

En este punto se posiciona en la misma línea que Karel Kosik, quien realizó esa misma reivindicación de la filosofía desde el seno del marxismo y que parte de una crítica a una idea extendida en él de que la trayectoria de Marx desde los manuscritos hasta *El Capital* es un paso de la filosofía a la ciencia que constituye la *realización de la filosofía*, es decir, que la filosofía ya no será necesaria porque se ha materializado en la obra de Marx. Kosik pone de manifiesto el carácter enormemente idealista de dicha afirmación pues supone ir en una dirección opuesta al de la lógica materialista: “en el materialismo, la filosofía no se realiza, en todo caso, la realidad filosofa”,<sup>141</sup> por lo que, desde esta perspectiva, habrá filosofía mientras exista el ser humano inserto en la realidad “por el hecho de existir el ser humano entra en relación con el mundo, relación que se da incluso antes de que empiece a considerarla”<sup>142</sup> La filosofía es concebida pues, no como una verdad que deba ser realizada, sino como búsqueda que, atendiendo el carácter dinámico que, tanto el ser humano como la realidad tiene, no puede tener el carácter de inmutable en la medida en que cada descubrimiento, revolución o gran creación artística modifican “ la fisonomía del mundo y el puesto que tiene el ser humano en él”.<sup>143</sup> Por todo ello,

---

<sup>138</sup> *Pedagogía de la esperanza*. op. cit. pág. 116.

<sup>139</sup> *Ibid.* pág. 124.

<sup>140</sup> *Ibid.* pág. 145.

<sup>141</sup> *Dialéctica de lo concreto*, op. cit. pág. 183.

<sup>142</sup> *Ibid.* pág. 233.

<sup>143</sup> *Ibid.*

concluye Kosik, que la naturaleza del ser humano no puede reducirse a antropología filosófica.<sup>144</sup>

Ya en su primera obra, Freire hace referencia expresa a la necesidad de superar la política como algo desconectado de la conciencia humana que opera en la práctica como una maquinaria instrumental completamente centrado en el poder como un fin en sí mismo. Habla del “papel educador de los partidos políticos “ como una urgencia y necesidad.<sup>145</sup> El trasfondo liberal de las democracias occidentales, especialmente cuando éste se ha hecho explícito tras la contrarrevolución neoliberal, ha generado una concepción de la política en la que los partidos, incluso aquellos que formalmente se ubican a la izquierda de la socialdemocracia, son concebidos como vendedores de un *producto ideológico* cuyo fin es atraer al votante que, a su vez, se concibe como un consumidor que debe decantarse entre las diferentes opciones-marcas en uso de su libertad que, para el liberalismo, se reduce esencialmente a *libertad de elección*. Es lo que Habermas denomina *democracia de mercado* en oposición a la verdadera democracia la *democracia radical*.

Esta dinámica genera que los partidos políticos, en lugar de basarse en unos valores políticos concreto sobre cómo debe entenderse la democracia y el ejercicio de la política haciendo una labor de pedagogía constituyéndose en “talleres de política” en el sentido que referíamos anteriormente, lo que en realidad hacen es adecuar su discurso y su “ideología” a las fluctuaciones demoscópicas y a las preferencias volátiles que, a su vez, son moldeadas por los poderes mediáticos, los creadores de opinión y la propaganda política de la cultura de masas. A esta penetración del modelo de cultura de masas en el ámbito de la acción política se refiere Freire cuando critica “los eslógans mediocres de los asaltantes del poder”.<sup>146</sup>

La relativización de los principios democráticos genera que se considere que cualquier opinión política, aun cuando vaya en contra de los derechos humanos o incluso persiga la destrucción de la propia democracia, no solo sea válida y respetable sino que, si es articulada mediante un proyecto político y elegida mediante el voto por el votante-

---

<sup>144</sup> Ibid. pág. 268.

<sup>145</sup> Educación y actualidad brasileña, p.40 nota 10.

<sup>146</sup> *Pedagogía de la esperanza* op. cit. pág. 51.

consumidor en el ejercicio de su libertad de elección, dicha opción tenga plena legitimidad y merezca el respeto por parte del sistema.

La pedagogía política también debería partir de una premisa y es que en un sistema democrático sólo son legítimos aquellos partidos que tengan un compromiso radical e inquebrantable con la democracia que les lleve, ante el crecimiento de discursos contrarios a los consensos democráticos y desde la tradición política de cada uno de ellos, a ejercer una labor pedagógica preventiva de las ideologías del odio.

Dentro de la tradición socialista, la obra de autores como Georg Lukács y Karel Kosik y la reivindicación en ambos del papel de la consciencia, también supone una superación de la política como acción donde los fines y los medios son fragmentados. Todo tipo de fragmentación de los fenómenos sociales acaba por perjudicar la liberación de la clase obrera y refuerza el esquema burgués, según vimos al analizar el papel de la consciencia en Lukács, cuya afirmación de que “la verdad es para el proletariado un arma victoriosa”,<sup>147</sup> puede también ayudar a entender la noción de pedagogía política como superación del *maquiavelismo burgués*.

Le dedica más atención Kosik a la idea del papel del maquiavelismo en política.<sup>148</sup> Para el filósofo checo, la figura de Maquiavelo y el establecimiento de la acción de gobierno como *técnica*, deriva, más que de la observación empírica de las prácticas en el ejercicio de poder de los señores del Renacimiento, del traslado de la moderna visión que figuras como Bacon tenían de la de la naturaleza, al ámbito de la política. Así, la nueva concepción del ser humano como algo moldeable o manipulable, sería fruto del proceso de desacralización de los seres humanos, consecuencia del nuevo paradigma de la ciencia moderna y su desacralización de la naturaleza. De este modo, el maquiavelismo sería para Kosik trasladar, al ámbito de lo humano, el paradigma propio de las ciencias naturales. Un modelo con el que, considera, no puede descubrirse la auténtica naturaleza de la praxis, pero cuya lógica sobre la naturaleza y ejercicio del poder ha perdurado por los siglos, estando latente en todo proceso político, incluso en aquellos de naturaleza revolucionaria.

---

<sup>147</sup>Lukács, G. *Historia y consciencia de clase*, op. cit. pág. 74.

<sup>148</sup> Kosik, K. *Dialéctica de lo concreto*, op. cit. pág 238.

Ello implicaría, trasladado a nuestros días, que la necesidad de superación de la llamada “democracia de mercado” también abarca una nueva relación entre el político y el pueblo, o más concretamente al modo en que se ven mutuamente. Ello supone una reformulación de la visión del político, o el perfil de lo que debe ser un político para el pueblo, podíamos decir, en otros términos “el curriculum” que una persona debe tener para ser aceptada por cada sistema como propicia para liderar proyectos políticos. Pedagogía política es, en definitiva, un cambio radical en la cultura política en donde aquello que hoy, desafortunadamente, es posible, “engañar, traicionar, mentir, robar, falsificar, secuestrar, calumniar, matar, asaltar, amenazar, destruir, recibir *treinta monedas...*” deje de ser posible.<sup>149</sup>

La idea de *alfabetización política* es otra a las que hace referencia Freire en esta obra. En ella, en contraste, incide la visión del liderazgo político respecto al pueblo que pretende representar. Junto al “papel pedagógico” de los partidos políticos antes referidos, Freire añade la idea de que considerar al pueblo como un ente-masa manipulable, esto es, su infantilización por parte del dirigente, lo que demuestra, independientemente del contexto en que se produzca, es una actitud de tipo colonial de éste respecto de aquel.<sup>150</sup> Ello en la actualidad también ocurre con las dinámicas de los Estados que, en ocasiones se comportan respecto al pueblo, más como la articulación política de dicho pueblo, como un auténtico poder colonial sobre suelo extraño, con la diferencia de que, en este caso, la metrópolis, más que una potencia extranjera, son los poderes globales, supranacionales y deslocalizados.

### **3.3 Acción dialógica, acción antidialógica.**

Dentro de la pedagogía política adquiere una gran importancia, a nivel metodológico, la llamada acción dialógica, aspecto a cuyo análisis Freire le dedica espacio en *Pedagogía del oprimido*. Es importante, a este respecto, hacer una precisión previa: cuando hablamos de acción dialógica, nos estamos refiriendo al tipo de comunicación que debe establecerse entre el pueblo y sus líderes, no al tipo de relación entre el oprimido y el opresor. Ello, sin embargo, no quiere decir que no deba existir nunca diálogo entre opresor y oprimido, pero, como vimos en el apartado relativo a la

---

<sup>149</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 209.

<sup>150</sup> Cf. *Cartas a Guinea-Bissau*, op. cit. pág. 31.

concientización, la posición entre ambos extremos de la opresión ha de considerarse siempre en términos de confrontación dialéctica, nunca como dos extremos al mismo nivel del que se ha llegado a un punto medio o a una tercera vía. El diálogo entre opresores y oprimidos, por tanto, de haberlo, es puramente contingente y supeditado siempre como medio para un fin: el cese de la situación de opresión y la liberación del oprimido.

En consecuencia, en este punto abordaremos algunos aspectos de lo que, para Freire, ha de consistir el liderazgo de todo movimiento emancipador que, según su esquema, para serlo verdaderamente, ha de ser precisamente un liderazgo dialógico y ello implica, en primer lugar, cumplir una serie de requisitos:

En primer lugar, ver en el oprimido y su causa un fin y nunca un medio, y ello implica considerarlos en toda su subjetividad como sujetos pensantes que tiene capacidad de decisión y de considerar cuál es la forma en la que quieren llevar a cabo la lucha. Este tipo de liderazgo, por tanto, no puede “tomar a los oprimidos como simples ejecutores de sus determinaciones, como meros activistas a quienes se niegue la reflexión sobre su propia acción”<sup>151</sup> la acción dialógica sería, la mejor forma de expulsar la “sombra” del opresor que todo oprimido aloja en sí y que, a la hora de liderar procesos, puede generar en una deriva autoritaria por que el referente de ejercicio del poder es el modo en que lo hacía el opresor. Este liderazgo nace de una “solidaridad inquebrantable” con el pueblo, del “encuentro humilde, amoroso y valeroso” entre el líder y su pueblo.<sup>152</sup>

Consideramos de gran relevancia respecto a este tema la anécdota y reflexión sobre lo acontecido a la que se refiere Freire en su obra *Cartas a Guinea Bissau* sobre Luiz Cabral. La reacción de éste ante la caída en un desfile de un soldado, su no pasar por alto el hecho y no reanudar el discurso hasta que dicho soldado ya estaba socorrido, es visto por Freire como un liderazgo forjado en la lucha con el pueblo y no en los despachos. En el relato de la anécdota, destaca Freire el clima de autenticidad que invadía todo el acontecimiento que, a pesar de su brevedad y su aparente insignificancia, explican, para Freire, muchos años de lucha: “antes de que el presidente Cabral interrumpiera su discurso y acompañara preocupadamente con la mirada al camarada desmayado en una

---

<sup>151</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 152.

<sup>152</sup> *Ibid.* pág. 157.

tórrida mañana de septiembre, el militante Cabral ya se había parado ininidad de veces, para atender a un compañero caído en la lucha común de liberación de su pueblo”.<sup>153</sup>

A este respecto, resulta interesante la distinción que hace Freire entre *pensar con las masas* y el mero *pensar en torno de las masas*. Mientras que lo primero sería la práctica del auténtico diálogo como “acto cognoscente”,<sup>154</sup> lo segundo sería una reificación del oprimido que es tomado como una suerte de objeto sobre el que incidir mediante las ciencias sociales, concibiendo así el mundo como un “laboratorio de anatomía” en que los seres humanos son “cadáveres que deban ser estudiados pasivamente”.<sup>155</sup> La distinción entre ambas formas de pensar es que, para Freire, una es un “pensamiento de señor” mientras que la otra sería “un pensamiento de compañero” por ello, aunque el liderazgo, en determinados momentos, piense *en torno a las masas* para comprenderlas mejor, no llega a objetivarlas, sería un pensar para liberar, no para dominar, “al pensar en torno a las masas, el liderazgo se entrega al pensamiento de ellas”.<sup>156</sup>

En ocasiones, dentro de los liderazgos revolucionarios surge, según Freire, una falsa dicotomía entre revolución y comunicación, en la que se plantea que la comunicación con las masas puede entorpecer el proceso revolucionario. Esta idea tiene como premisa la negación del carácter pedagógico de la revolución, lo cual desconecta los líderes de las masas y los deja solos ante el peligro que supone gobernar y la exposición a los patrones de dominación del opresor. La acción dialógica ha de estar, por tanto, para Freire, en el epicentro de todo proceso liberador pues es mediante ella la única forma en que dicho proceso será verdaderamente liberador.

Otro líder revolucionario con el que Freire dialogó ampliamente sobre estas cuestiones fue Maurice Bishop que gobernó la isla caribeña de Grenada<sup>157</sup> y, según relata Freire, ambos coincidía en “el carácter pedagógico del acto de gobernar”<sup>158</sup> algo que, por otro lado, evita la perversión que el contacto con el poder lleva a poner en peligro todo liderazgo revolucionario siendo la transparencia el mejor aliado del compromiso con la

---

<sup>153</sup> Freire, P. *Cartes a Guinea-Bissau. Apunts d'una experiència pedagógica en procés*, Edicions del Crec, Denes, Xátiva, 2005.pág.55.

<sup>154</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 89.

<sup>155</sup> *Ibid.* pág. 162.

<sup>156</sup> *Ibid.* pág. 161

<sup>157</sup> Maurice Bishop estuvo en el poder desde 1979 hasta que, en 1983, fue ejecutado por un golpe de Estado promovido por miembros de su gobierno. Seis días más tarde, Estados Unidos invadió la isla por considerar que la alianza del gobierno con la Cuba de Fidel Castro era una “fuente de inestabilidad para la región”.

<sup>158</sup> *Pedagogía de la esperanza*. Op. cit. pág. 208.

transformación social auténtica, la necesidad de que para el pueblo todo sea visible y todo esté explicado, es lo que evita la cesión a las presiones de quienes detentan realmente el poder que, especialmente al inicio de la revolución, nunca es el gobierno. La experiencia demuestra que cualquier cesión al margen de la luz pública, del espacio donde el pueblo y sus dirigentes dialogan, se convierte en una pendiente resbaladiza difícil de remontar y por el que el gobierno revolucionario acaba por precipitarse.<sup>159</sup>

Esta idea de dirigente concuerda con los méritos que se le consideran importante a un político en las “democracias de mercado” donde la fidelidad continuada y desde la juventud a la estructura del partido se considera una premisa básica que, si es completada con su paso por la banca o la empresa privada, constituye el perfil propicio para ostentar la representación política. Al menos en el Estado español, sólo tras el 15M y las alternativas políticas que de él surgieron, comenzó a ponerse en valor la trayectoria en el activismo social como algo a tener en cuenta en un líder político.

Frente a la lógica de *conquista* propia del maquiavelismo, Freire opone la de *colaboración* en la que, y aquí la influencia de Buber se hace explícita, el yo antidialógico quede superado por el yo dialógico. Éste, por su parte se caracterizaría porque “sabe que es precisamente el *tú* quien le constituye” de forma que “el yo y el tú pasan a ser, en la dialéctica de esas relaciones constitutivas, dos *tú* que se hacen dos *yo*.”<sup>160</sup> Esta es la forma en que la lógica *sujeto dominador-objeto dominado* queda superada dentro de la dialéctica *líder-pueblo*.

La acción dialógica tiene también la virtualidad de que es la conciencia de opresión, en el sentido que desarrollamos en el capítulo dedicado a la concientización, lo que determina la adherencia del sujeto al proceso liberador. Presta en este punto Freire atención al porqué y al cómo los oprimidos se adhieren a la causa transformadora, algo que no puede depender del carisma mediático del líder, lo cual sería reproducir los patrones de la *fanatización-masificación* al que nos referíamos, sino que su adherencia ha de nacer de la conciencia del sujeto y ha de articularse mediante el diálogo con el resto de sujetos.

---

<sup>159</sup> Ibid.

<sup>160</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 204.

## CAPÍTULO 5: PERSPECTIVAS ACTUALES.

### 1. El mundo tras Freire: auge, hegemonía y crisis del neoliberalismo.

En el apartado referido al contexto de la vida y la obra de Paulo Freire alcanzamos hasta el año de su fallecimiento, en 1997, y apuntamos que fue un momento en que todo proyecto que cuestionara el fondo las teorías neoliberales —nacidas en Estados Unidos y que se fueron expandiendo por todo el planeta a lo largo de la segunda mitad del siglo— tenía pocas posibilidades de ser tenido en consideración más allá de los círculos periféricos. Con el inicio del nuevo siglo, la tendencia se mantuvo y, desde el punto de vista del análisis social, respecto a los temas que venimos tratando en este trabajo, la cuestión giraba en torno a lo que Nancy Fraser dio en llamar la doble cuestión de la *redistribución* y el *reconocimiento*.<sup>1</sup>

Incluso aquellas posiciones que negaban, nominalmente, lo estipulado por el neoliberalismo, y que eran especialmente críticas con las teorías del *fin de la historia* que, en la década anterior, habían generado tanto debate, adoptaban, a veces de forma implícita, el patrón liberal a la hora de abordar la cuestión de la opresión y las desigualdades, siendo autores como John Rawls y Charles Taylor los referentes de la época —calificada como *postsocialista* por la propia Fraser—.<sup>2</sup> La mayoría de los pensadores y pensadoras a los que nos hemos venido refiriendo, que fueron los referentes de Freire, se consideraban, en aquel momento, amortizados, por reflejar una época y un mundo que habían dejado de existir. El propio Freire pasó a convertirse en una especie de icono visual que representaba una hipotética afirmación del poder transformador de la educación, pero completamente desprovisto del contenido revolucionario esencial que su pensamiento tenía.

Podemos afirmar que el contrato social neoliberal del mundo postsoviético —expresión, a nuestro entender, más adecuada que postsocialista— se basaba en la premisa de que la utopía, además de haber fracasado, era una fuente de conflictos y tensiones —la guerra fría aún estaba muy reciente— mientras que el capitalismo era capaz de proveer

---

<sup>1</sup> Fraser, N. “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista”. En Butler, J. Fraser, N. *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. New Left Review en español. Traficantes de Sueños, Madrid, 2016.

<sup>2</sup> Ibid.

al sujeto de todo lo que éste pudiera lograr con su esfuerzo. A cambio, dicho sujeto asumiría la realidad existente como la única posible: se le proveía al sujeto de la posibilidad de progresar social y económicamente a cambio de que renunciara a su historicidad. Es dentro de este marco desde el que se fijaron los límites de lo políticamente aceptable que, básicamente, se reducía a una reformulación de los parámetros burgueses de la izquierda y la derecha en función del posicionamiento en torno a las dos premisas antes referidas de *redistribución* y *reconocimiento*: por un lado, una derecha de tintes *neocon* que se oponía a toda idea de redistribución de la renta, así como del reconocimiento de toda peculiaridad subjetiva fuera de la derivada del éxito individual, esta derecha partía de la premisa de que todo sujeto tenía las mismas oportunidades de triunfar, independientemente de sus circunstancias (liberalismo clásico) pero era la falta de *reconocimiento* lo que le daba un giro conservador a su liberalismo, que les hacía oponerse a todo tipo de ampliación de derechos derivados de las especificidades personales del sujeto, como el aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo, derecho a la reasignación de género, etc. Por otro lado, como contrapunto, una izquierda de tradición socialdemócrata gestada en el keynesianismo que, abogando, en teoría, por un liberalismo corregido mediante políticas redistributivas de la renta, tenía, en la práctica, serias dificultades para presentar un programa económico que se diferenciara del de la derecha, por lo que acababa por centrar todo el componente transformador que su programa político pudiera tener en la cuestión del *reconocimiento*, teniendo en el feminismo y en la defensa de los derechos LGTBI el principal campo de acción. Fueron los años en que los partidos progresistas incorporaron estos temas en sus programas y en los que se lograron grandes consensos sociales en torno a la lucha contra la violencia de género y el matrimonio entre personas del mismo sexo. En ese contexto, estando la economía en crecimiento y el sistema en expansión, tenía una gran aceptación la idea de que no era necesario construir alternativas y que los conflictos eran cuestiones puntuales que ocurrían principalmente en los márgenes o, como mucho, meras anomalías o fallos puntuales que la inercia del sistema iría corrigiendo, pero que en ningún caso afectaban al núcleo duro del sistema ni suponían un obstáculo serio para su funcionamiento. Aun estando nominalmente en contra, mucha de la izquierda del momento había asumido los marcos conceptuales de las teorías que proclamaban el *fin de la historia*.

Por otro lado, desde una perspectiva de la cultura dominante se había producido un fenómeno que se ha dado en llamar *malversación*, concepto utilizado por Margaret

Ledwith para calificar la apoderación del lenguaje liberador y empoderante por parte del neoliberalismo con el fin de trasladar las responsabilidades sociales sobre la familia, el individuo o la comunidad.<sup>3</sup> Solo desde esta perspectiva puede llegar a entenderse el clima de malestar social que aconteció posteriormente, ya que, quebrado el sistema, se trasladó la carga de las consecuencias de la quiebra sobre dichas instituciones, auto exonerándose así el sistema de las consecuencias, en forma de empobrecimiento de la población, empobrecimiento que sus políticas habían generado.

Es, en este contexto que la crisis de 2008 volvió a poner de manifiesto, o hizo *emerger*, por utilizar una expresión freireana, la constitutiva necesidad de *estar en la historia* que el ser humano tiene, descubriéndose como pura ideología muchas de las premisas sobre las que se había asentado el liberalismo. En dicha tesitura, si las costuras del sistema no acabaron por saltar, fue precisamente porque el marco cultural-ideológico del neoliberalismo se había construido sobre la base de la renuncia a proyectar otras realidades.

El hecho de que, según el diagnóstico que venimos defendiendo, el relato que sostenía la legitimidad del neoliberalismo se agotara con el derrumbe de la economía en la crisis de finales de la pasada década no implica que el neoliberalismo esté oficialmente puesto en entredicho, de hecho, a nivel fáctico, podemos llegar a concluir que ha salido fortalecido de la crisis pasada, —como apuntaba Althusser respecto a la sobre-determinación, los recursos y posibilidades de perpetuarse de la ideología dominante son numerosos— pero, si hay algo que ha perdido, es su capacidad de delimitar el marco de lo real y, sobre todo, se ha demostrado falsa su negación de la historicidad humana: si el ser humano es histórico, el neoliberalismo ha perdido sus fundamentos filosóficos.

El periodo de protestas callejeras y luchas sociales contra los intentos de prolongación de la ficción neoliberal que, al menos en el Estado español se puede acotar entre 2011 y 2014, se enmarca, a nuestro entender, en una paradoja que se expresa mediante dos certezas: la primera es la de que, ciertamente, sí que ha conseguido desenmascarar el neoliberalismo y sus falsas promesas, dejando completamente deslegitimado, por falso, el pacto social que lo sustentaba. La segunda es la certeza de que, al menos a corto plazo, el futuro estará determinado por los parámetros del

---

<sup>3</sup> Ledwith, M. *participating in transformation. Towards a model of community empowerment*. Venture press, Birmingham 1997 pág. 148. Cit. Peter Mayo, pág. 31.

neoliberalismo porque no existe una alternativa elaborada, o con la suficiente fuerza para contrarrestarlo. En términos freireanos, nos encontramos con la imposibilidad de desplegar la praxis política que el momento histórico exigía por la ausencia de un momento teórico previo a dicha praxis.

Afirmaba Lukács que una clase social está llamada a dominar la sociedad cuando, desde sus intereses y conciencia de clase, es posible organizar dicha sociedad.<sup>4</sup> Es por esta razón por la que, desde el momento en que las clases sociales entraron en crisis dentro del análisis social y la praxis política, la imposibilidad de construir un metarrelato hizo imposible el surgimiento de alternativas al capitalismo burgués en su fase global. Por esta razón, la constatación fenomenológica de la existencia de las clases sociales, contrariamente a lo establecido por la ideología neoliberal, tras el colapso de 2008 posibilita, asumiendo lo analizado por las ideologías del fragmento, la reconstrucción de un metarrelato plural y diverso, en torno a la idea de *oprimido/a* entendiéndose, en primer lugar, como perteneciente a la clase explotada para, a partir de ahí, sumar otras opresiones que transversalmente se vayan manifestando. Por ello, consideramos importante, desde una perspectiva lukacsiana realizar un somero diagnóstico de la cuestión de las clases sociales en el momento presente:

En primer lugar, cabe entender, respecto a la necesidad que, desde el liberalismo, se tiene por negar la historia, fenómeno que se explicaría por el hecho de que, según Lukács, el pensamiento burgués —hoy encarnado en el neoliberalismo, doctrina con la que dicho pensamiento pudo salvar las vicisitudes que el siglo XX le hizo enfrentar— siempre ha tenido, dentro del ámbito de la filosofía de la historia, un problema con la noción de cambio. Esto se debería a que, al tratar de defender el orden existente como el orden natural, cuando este orden cambia por la inevitable dialéctica de interacción de fuerzas, explicar dicho cambio le genera una contradicción teórica. La frase de Marx en *Miseria de la filosofía* “desde este punto de vista ha habido historia, pero ya no la hay” puede, según Lukács “aplicarse a todos los intentos del pensamiento burgués por dominar intelectualmente el proceso histórico”<sup>5</sup>. La historia, en tanto que reflejo de cambio, es, necesariamente, algo problemático para el pensamiento burgués. El ensayo de Fukuyama,

---

<sup>4</sup> Lukács, G. op. cit. pág. 56.

<sup>5</sup> Ibid. pág. 51.

una vez se ha implantado el neoliberalismo como sistema único, lo que pretendía, al proclamar el fin de la historia, era negar la posibilidad de cambio.

Por otro lado, las clases puras de la sociedad capitalista son, para Lukács, la burguesía y el proletariado, siendo las demás clases, como la pequeña burguesía o el campesinado, restos o trazas de las sociedades precapitalistas. Esta idea, que dentro de la visión postindustrial que, desde el mundo occidental, se tiene, puede parecer poco relevante para la reconstrucción de la conciencia de clase en el siglo XXI. No lo es tanto, sin embargo, si ampliamos la perspectiva a la totalidad del planeta y constatamos que el motor de la economía es eminentemente industrial —la mayoría de la población mundial, mayoritariamente en Asia, trabaja en la industria— y en países como India y China, que son los grandes centros industriales de nuestra época, se concentra el 40% de la población mundial y si, además, tenemos en cuenta a los países del sudeste asiático con gran peso dentro de la industria global, estaríamos en torno a la mitad de la humanidad, por tanto, podemos afirmar que hablar de superación de la dualidad de clases propia del industrialismo clásico, sería mantenerse en los parámetros geográficos del siglo XIX, que solo contemplaba en su análisis Europa y Norteamérica. De hecho, el dinamismo de la lucha sindical en muchos de estos nuevos centros industriales tiene una potencia que recuerda al de los países pioneros de la industria en la Europa del siglo XIX, con huelgas generales masivas, destacando la ocurrida en India en enero de 2020 cuyo seguimiento, según los sindicatos, fue de 250 millones de trabajadores y trabajadoras, lo que constituiría una jornada de huelga general secundada por el 3% de la población mundial.<sup>6</sup>

Respecto al mundo occidental, la terciarización de las sociedades que constituyen el núcleo clásico del capitalismo (Europa y Norteamérica) ha generado el surgimiento de, siguiendo con el análisis lukacsiano, clases sociales distintas a la del proletariado industrial que, a pesar de su heterogeneidad, pueden agruparse bajo el término *neoproletariado terciarizado* y que, en muchos aspectos, tiene un comportamiento similar al descrito por Lukács respecto al campesinado y la pequeña burguesía.<sup>7</sup> De la pequeña burguesía, afirma que su tendencia es la de ubicarse por encima de la contraposición de clases, lo que le lleva a rehuir siempre las decisiones importantes de la sociedad, mientras que, del campesinado, que sólo una “conmoción externa” los puede poner en movimiento

---

<sup>6</sup> <https://www.workers.org/2020/01/45470/> en este recurso online se habla de la *mayor huelga de la historia*.

<sup>7</sup> Lukács, G. op. cit. p. 65-66.

e incluso, en esos casos, les faltaría capacidad de organizarse en base a consignas propias, siendo dependientes de la lucha de las otras clases. Ambas tendencias pueden verse en la actualidad, con un trasfondo de tipo postmoderno, en distintos grupos de los que conforman este neoproletariado terciarizado del que venimos hablando y que se traduce en la poca capacidad de movilización y de tipo organizativa en cuestiones de lucha colectiva. Así, la característica fundamental de la clase trabajadora de los países del centro del sistema es la resistencia a asumir la idea de clase como un elemento a considerar en la construcción de la identidad personal —ni tan solo a sentirse parte de una clase social con intereses comunes— así como a solo movilizarse por una “conmoción externa”. Esto también explicaría la especial vulnerabilidad ante discursos populistas de extrema derecha en estos segmentos del mundo desarrollado —que estando, como veremos en el apartado 5, culturalmente acomodados dentro del sistema, tienen menos capacidad de reacción ante el empobrecimiento que el sistema genera— y que es, en todo caso, mucho mayor que en contextos donde la espina dorsal de las llamadas “clases populares” es el proletariado industrial.

La escasa potencia de la respuesta a la crisis por la clase obrera confirma que las tesis de Lukács están en la dirección correcta puesto que constataba el modo en que la conciencia de clase fue aniquilada durante el periodo de emergencia y expansión del neoliberalismo.

Pasaremos, a continuación, a analizar cómo la crisis del neoliberalismo, a la que nos hemos referido, se está reflejando dentro de la disciplina académica que originó esta doctrina, la economía política, así como cuál es el diagnóstico crítico de la situación global que, desde este ámbito del saber, se ha venido realizando.

## **2. El fin de la ortodoxia neoliberal en el campo de la ciencia económica.**

El 12 de diciembre de 2017, con ocasión del 500 aniversario de la publicación de las tesis de Lutero, un grupo de profesores y estudiantes relacionados con los colectivos *Rethinking Economics*<sup>8</sup> y *New Weather Institute*<sup>9</sup>, después de un acto en la *London School of Economics*, en el que contaron con el apoyo de prestigiosos académicos y políticos británicos, colgaron, a la entrada de dicha institución, las *33 tesis para la renovación de*

---

<sup>8</sup> [www.rethinkingeconomics.org](http://www.rethinkingeconomics.org)

<sup>9</sup> [www.newweather.org](http://www.newweather.org)

*la disciplina económica.*<sup>10</sup> El componente simbólico de este hecho nos puede dar una idea de, hasta qué punto, dentro de la llamada “ciencia económica” las doctrinas neoliberales, de relativa reciente creación como vimos, han llegado a ser asumidas como un dogma comparable a los que se enfrentó Martín Lutero en la Reforma y cómo el mero acto de ponerlos en entredicho puede dar lugar a una puesta en escena de ese tipo, puesto que cuestionar el neoliberalismo en determinados contextos puede ser considerado una auténtica herejía.

Aun así, y a pesar de su marginalidad dentro del mundo de la academia, el surgimiento de esta *herejía*, y la mera celebración de este acto en una institución de tal prestigio, lo que pone de relevancia es la pérdida de legitimidad que la ideología neoliberal ha sufrido a raíz de la crisis financiera de 2008.

Este movimiento crítico no es, sin embargo, espontáneo. Es cierto que la crisis le ha permitido una visibilidad y que sea por fin tomado en serio —quizá un acto así, antes de 2008, no hubiera tenido ninguna resonancia— pero dichas premisas vienen siendo defendidas, en ambientes periféricos, desde las primeras protestas contra el proceso de mundialización neoliberal de los años noventa. La crisis de 2008 no ha inventado ningún modelo alternativo ni ha puesto a nivel factico en entredicho el modelo neoliberal, pero sí que ha servido para romper la pantalla de total legitimidad que la ideología neoliberal había creado en torno a la realidad que, con razón, se calificaba de “pensamiento único”. De una forma progresiva, se va pasando del “no hay alternativa” como pensamiento mayoritario, a la idea, cada vez más extendida, de que “es necesario construir una alternativa”.

En las aportaciones para generar propuestas alternativas se han producido numerosas contribuciones de economistas críticos con las dinámicas neoliberales. En este análisis nos vamos a basar esencialmente en la obra del economista brasileño Ladislau Dowbor *The age of unproductive capital, new architectures of power*<sup>11</sup>, y ello lo haremos, principalmente, por dos razones: en primer lugar, porque consideramos que en esta obra están citados y tomados en consideración la mayoría de los trabajos que, en la última década, han surgido como crítica al neoliberalismo económico y, en segundo lugar, por la vinculación que el autor tiene con la vida, la obra y el legado de Paulo Freire.

---

<sup>10</sup> Larry Elliott en The Guardian 17/12/2017 *Heretics welcome! Economics need a new reformation.*

<sup>11</sup>Ed. Outras Palavras, São Paulo, 2018.

Ladislau Dowbor participó, junto con Paulo Freire, a principios de los años sesenta, en las primeras experiencias alfabetizadoras de Recife, de donde también él es originario. Por este motivo, también tuvo que exiliarse de Brasil tras el golpe militar, recalando en la Polonia socialista de la época, país de donde procede su familia, donde estudió economía, un aprendizaje muy diferente del que se podría impartir en las facultades occidentales del momento, en las cuales, como veíamos, el neoliberalismo comenzaba a hacerse fuerte, pero que, en su caso, según él mismo cuenta, le llevó a desconfiar de cualquier “ismo” en el análisis de la realidad por parte de la disciplina económica.

Como el propio nombre de la obra indica, la idea principal es que el capitalismo ha entrado en una fase en la que el sistema financiero, más que ser, como en el liberalismo clásico, un recurso con el que generar la producción de bienes materiales, se ha convertido en un mecanismo cuyo principal efecto sobre la economía real es la de succionarle recursos para generar una rentabilidad que la hace improductiva.

La característica principal de la economía actual es, por tanto, el papel dominante que los intermediarios financieros tienen sobre el proceso productivo. Una de las consecuencias más inmediatas, y más dramáticas, de este hecho es que el precio de los bienes básicos está marcado, no ya por la oferta y la demanda, lo que aún permitiría un margen de acción para garantizar su acceso, sino por la especulación sobre los títulos de dichos bienes (mercado de futuros de Chicago, por ejemplo). Ello provoca que, valga el ejemplo que pone el propio Dowbor, el petróleo que se encuentra en un barco en alta mar cambie de dueño “docenas de veces durante un día” resultado del comercio entre grupos que no tienen ningún interés específico en el producto, sino en el juego de las variaciones de su precio.<sup>12</sup>

Lo que provoca este hecho es que, en el margen existente entre la producción y el consumo, se genera un agujero monetario por el que se escapa riqueza desde la economía real —la producción y consumo de bienes y servicios— hacia la economía puramente especulativa. Las consecuencias de este “caos” también se traducen en el mundo de la economía real y en la clara ineficiencia de este sistema para hacer llegar los bienes producidos a sus destinatarios naturales que sería, en pura lógica, los que necesitan consumirlos: “el planeta produce 2.000 millones de toneladas de grano al día, el

---

<sup>12</sup> Dowbor, op. cit. pág. 122.

equivalente de alrededor de dos libras (algo menos de un kilogramo) por habitante y día, y tenemos aún 800 millones de personas hambrientas”<sup>13</sup>

El resultado de esta situación ha sido favorecido por la creciente desregulación de los mercados que, desde que empezaron a aplicarse las recetas neoliberales por los gobiernos, como vimos en el punto correspondiente, se convirtió en una de las bases de dicha doctrina, y que ha generado vacíos de los cuales una minoría ha sabido, o tenido la posibilidad, de sacar provecho económico. Tras la crisis de 2008, gobiernos con posibilidad de acotar estas prácticas, como el de Estados Unidos, trataron de hacerlo mediante leyes como la Dodd-Frank Act<sup>14</sup> de la administración Obama, sin embargo, sus ya limitados efectos sobre la realidad, se han visto definitivamente invalidados por la contrarreforma llevada a cabo por la administración de Donald Trump.

Es, precisamente, en Estados Unidos donde uno de los principales efectos de esta economía especulativa, la de la concentración de la riqueza en cada vez menos manos, alcanza sus más altas cotas. Este fenómeno es analizado en el artículo “A tale of two countries” por los economistas Thomas Piketty, Emmanuel Saez y Gabriel Zucman, en el que concluyen que el nivel de desigualdad entre las rentas más altas y las más bajas está llegando a ser tan extremo que el resultado es la generación de dos realidades que, a pesar de convivir en el mismo espacio geográfico, parece que corresponden, más que un único país, a dos países diferentes. En él se compara la riqueza, por un lado, del 50% de la población con menos ingresos y, por otro, del 1% con mayor riqueza. En dicha comparativa se puede apreciar cómo en los años 70 del pasado siglo los niveles de desigualdad social había llegado a su mínimo en Estados Unidos y cómo a partir de 1980 —el momento en que Ronald Reagan llega a la Casa Blanca y se empiezan a aplicar las recetas neoliberales— se produce una inversión en ambas curvas, en la que se aprecia un aumento en la renta del 1% que está en la cúspide y un progresivo descenso del 50% que está en la base de la pirámide. Esa tendencia se mantiene hasta 2016, fecha de elaboración del artículo, donde la situación respecto al momento en que se inicia la gráfica, 1960, se ha invertido: Si en ese momento el 50% de la base tenía el 20 % de la riqueza y, el 1% de la cúspide, el 10%, ahora la situación es inversa: podemos decir que el uno por cien más

---

<sup>13</sup> Ibid. 114.

<sup>14</sup> Llamada así por sus promotores, el congresista Barney Frank y el senador Chris Dodd, fue firmada por el Presidente Barack Obama el 21 de julio de 2010.

rico del país acapara el doble de riqueza que el cincuenta por cien —la mitad de la población del país— más pobre.

Si eso ha sido posible, si nos encontramos con unos niveles de desigualdad que son inauditos en lo que se considera “el mundo desarrollado” se debe, en parte, al componente ideológico que el capitalismo neoliberal y sus dogmas han implantado en el ideario de la sociedad americana, en concreto el de la valía personal —la de que la riqueza está íntimamente relacionada con las cualidades personales— lo que, a su vez, ha servido para justificar todas las privatizaciones y recortes que han supuesto un empobrecimiento mayor de la población más vulnerable. Como apunta Dowbor, la riqueza y pobreza, especialmente cuando nos referimos a la población que está en la base de la pirámide social, va mucho más allá de los indicadores absolutos del nivel de renta o ingresos netos. Pone el ejemplo de comparativa entre Estados Unidos y Canadá, donde al existir un Estado de bienestar más desarrollado, con subsidios y un sistema de salud universal, una familia canadiense con unos ingresos similares a los que tuviera en Estados Unidos, donde el nivel de inseguridad ante contingencias como el desempleo o la enfermedad es mayor, dispondría de mayor riqueza en términos reales que una familia estadounidense. La conclusión que podemos extraer, por tanto, es que tanto los recortes como las privatizaciones suponen, sobre todo, un expolio de la riqueza común para ponerla en manos privadas, políticas económicas cuyas principales víctimas son los sectores socialmente más vulnerables por estar en la base de la pirámide social.

La concentración del capital en cada vez menos manos tiene también efectos colaterales sobre el desarrollo tecnológico, haciendo que dicho fenómeno se convierta, más que en un elemento de progreso social, en un multiplicador de las desigualdades. En lugar de facilitar la vida y el trabajo de la comunidad, se convierte en un sustitutivo del obrero, que se vuelve prescindible, y en un ahorro de costes para el empleador. La lógica de que el trabajo de la máquina hace posible al ser humano trabajar menos y disfrutar de tiempo y de abundancia, no es posible dentro de la lógica del coste-beneficio por el que necesariamente se rige el poseedor privado de los medios de producción.<sup>15</sup>

Otro de los efectos de la concentración de la riqueza en la cúspide de la pirámide es que la forma de fijación de los precios y la regulación de la producción deja de ser la libre competencia y se pasa a un sistema más parecido al del oligopolio, lo cual, en un

---

<sup>15</sup> Dowbor, L. op. cit. .pág. 32.

sistema globalizado, posibilita ampliamente que dichas corporaciones puedan ubicarse más allá de la regulación legal de cada Estado y que puedan saltarse la leyes de defensa de la competencia que rigen en los ordenamientos jurídicos estatales.

Más allá de las teorías de la conspiración sobre un puñado de personas en lo más alto moviendo a su antojo los hilos del entramado económico global, el autor se basa en un estudio de 2011 del ETH de Zúrich, un Instituto nada sospechoso de altermundista, en que, después de analizar los flujos de las 43.000 principales corporaciones del mundo, concluye que los vínculos que las interrelaciona hace que el control efectivo de la economía esté, en realidad, en unas pocas manos y que “la estructura de la red de control de las corporaciones transnacionales afecta a la competencia del mercado global y su estabilidad financiera”.<sup>16</sup> No es necesario articular ningún relato conspiranoico, concluye el autor, para entender que, habiendo un número reducido de personas en la cima, con unos intereses convergentes, dichas personas establezcan una red de contactos para defender conjuntamente dichos intereses.<sup>17</sup>

En su obra *L'hydre mondiale, l'oligopole bancaire*,<sup>18</sup> el antiguo asesor del *Banque de France* François Morin aborda otro tema de vital importancia respecto a la configuración del sistema financiero internacional: la de cómo este oligopolio financiero del que venimos hablando controla los Estados mediante la tenencia de la deuda pública que dichos estados generan. Según este estudio, la cantidad total de la deuda de los Estados (alrededor de los 50 trillones de dólares US) es similar a la de los activos totales de los principales bancos del mundo.<sup>19</sup>

Este hecho, además de las consecuencias de las que venimos hablando derivadas del control de la economía financiera respecto de la economía real (drenaje de recursos, tendencia al incremento de la brecha entre ricos y pobres, expolio de las clases menos favorecidas) es un enorme generador de inestabilidad política e imposibilita el desarrollo real de los regímenes democráticos al quedar la política subyugada a los intereses de los oligopolios. Los acontecimientos políticos de Grecia y de España en la primera mitad de la pasada década solo se explican teniendo en consideración este hecho.

---

<sup>16</sup> Dowbor, op. cit. p. 47.

<sup>17</sup> Ibid. pág. 55.

<sup>18</sup> Morin, François. *L'hydre mondiale, l'oligopole bancaire*, Lux éditeur, Montréal, 2015.

<sup>19</sup> Dowbor, op. cit. pág 87.

En otro orden de cosas, también establece el autor la relación entre otro de los dogmas del neoliberalismo —el del crecimiento necesario— con la catástrofe ambiental. Éste es un tema que abordaremos en detalle en otro epígrafe, pero no podemos dejar de citar en el análisis de la situación financiera global la incompatibilidad que Dowbor también señala, entre la naturaleza finita de los recursos del planeta y la necesidad de mantener la economía en necesario estado de aceleración para que el sistema no colapse.

Resulta relevante cómo en una de las gráficas, en las que se compara el crecimiento económico con el aumento de las concentraciones de CO<sub>2</sub>, ambos elementos están relacionados y ascienden en similar progresión manteniéndose prácticamente invariados hasta 1800, donde comienza a observarse un cambio de tendencia y se dispara a partir de 1950, donde también lo hace la temperatura de la tierra.

Toda esta situación hace que el actual sistema económico global sea descrito por Ladislau Dowbor como un triángulo de las Bermudas que todo se traga y cuyos tres vértices son, el caos financiero, la tragedia social y el desastre ambiental.<sup>20</sup>

Para que todo esto sea posible, es necesaria la concurrencia de un cuarto elemento que es definitivo, a fin de que el sistema se pueda ubicar por encima de las normas de los Estados, esto es, la existencia de los paraísos fiscales. Las consecuencias de este fenómeno han sido ampliamente analizadas en obras como *The treasure island: uncovering the damage of offshoring banking and tax havens*<sup>21</sup> de Nicholas Shaxson. En ella, los paraísos fiscales son retratados como agujeros dentro del sistema por el que se puede hacer desaparecer dinero —o, según el interés, hacerlo aparecer, de modo que mucho dinero procedente de la delincuencia internacional se puede hacer pasar por dinero lícito— y que imposibilita cualquier planteamiento redistributivo de la riqueza que modelos económicos, como el keynesiano, postulaban.

Otros prestigiosos economistas como Mark Peith y Joseph Stiglitz también han enunciado los efectos nocivos que la existencia de los paraísos fiscales tiene en la economía mundial: minan las reglas de transparencia, favorecen la evasión fiscal y el lavado de dinero y, como comentábamos en el párrafo anterior, favorecen la existencia de redes de criminalidad internacional.

---

<sup>20</sup> Dowbor, op. cit. pág. 40.

<sup>21</sup> Shaxson, Nicholas, *the treasure island: uncovering the damage of offshoring banking and tax havens*, St. Martin's press, New York, 2012.

Es como si, a la plusvalía clásica de la que hablaba Marx —el propietario que obtiene rentabilidad de su inversión en bienes de producción para generar bienes mediante la apropiación de parte del trabajo del obrero— hubiera de sumársele una especie de *metaplusvalía* en la que la mera especulación sobre los activos acaba drenando lo producido en la economía real a un nivel superior, a un nivel donde no se produce nada, pero donde mediante el simple tráfico de títulos (que son simple señales electrónicas en el entramado financiero globalizado) se obtiene una riqueza que no es más que apropiación de lo que, según las leyes del liberalismo clásico, correspondería al nivel productivo.

### 3. Freire y la postmodernidad

Contrariamente a la visión negativa de la postmodernidad que habitualmente se ofrece desde instancias filosóficas, dentro del pensamiento de Freire se reconoce la existencia de un pensamiento postmoderno que sí que puede decirse que ofrece un proyecto liberador al tiempo que puede servir como freno a determinadas tendencias totalizantes propias del modelo de liberación promovido por la Ilustración.<sup>22</sup> Freire distingue expresamente entre la postmodernidad de izquierdas y la postmodernidad de derechas,<sup>23</sup> rechazando frontalmente esta última, que identificaría con el relativismo y que, filosóficamente, interpretaría la llamada *crisis de los grandes relatos* como una asunción de la imposibilidad de transformar la realidad y que tendría, como vimos, en las teorías del fin de la historia una de sus producciones más elaboradas. Todo este pensamiento sería, para Freire, bajo un discurso pretendidamente intelectual y novedoso, una forma de legitimar el poder de aquellos que detentan la fuerza para asegurarse que nada cambie sustancialmente. En sus propias palabras, lo califica de “falsedades, con aires de postmodernidad, pero tan viejas como la costumbre de mando de los poderosos”.<sup>24</sup>

En contraposición a esta postura, Freire —cuyo legado intelectual se englobaría, a priori, dentro de la modernidad— nos insta a “volvemos postmodernamente menos seguros de nuestras certezas, progresistamente postmodernos.”<sup>25</sup> En este sentido, aboga por superar —entendiendo, no como descartar, sino como llevar más allá— la

---

<sup>22</sup> Mayo, Peter, op. cit. pág. 32.

<sup>23</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág. 233.

<sup>24</sup> *Ibid.* pág. 221.

<sup>25</sup> *Pedagogía de la esperanza*, op. cit. pág.122.

modernidad que, en su obra, se identifica con el marxismo, como producto más elaborado de ésta.

Para Freire, la postmodernidad progresista ha generado, dentro del proceso de emancipación humana, una serie de aprendizajes que son enormemente valiosos. El primero sería que “no siempre la victoria revolucionaria evita que ésta se pierda más adelante” sino que desgraciadamente “a veces se pierde por su arrogante exceso de certeza, por su modernidad”<sup>26</sup> el segundo que “conceder es la mejor forma de ir ganando hasta que se gana en la lucha, que jamás es final”.<sup>27</sup>

La postmodernidad progresista superadora de la modernidad supone, en definitiva, una revisión de la idea de poder que dicha modernidad tenía, concepto que, en la postmodernidad, queda reinventado.<sup>28</sup> Incluso a nivel metodológico se ve, en el Freire de su última gran obra, una utilización de la idea de “tramas” para la explicación de procesos con orígenes, muchas veces, velados, idea que nos recuerda enormemente los microprocesos históricos a los que se refería Foucault.<sup>29</sup>

Analizaremos a continuación, por un lado, cómo se articula en Freire esa “superación de las certezas” y, por otro, cómo la pedagogía de Freire dialoga con dos de los pensamientos producto de la postmodernidad que más relevancia han tenido en las luchas liberadoras de los últimos tiempos.

#### *La Teología de la liberación desde una perspectiva postmoderna.*

La máxima que da título al célebre ensayo de Ferlosio *Mientras los dioses no cambien, nada habrá cambiado*,<sup>30</sup> cobra aquí una significación casi literal, aun siendo conscientes que dicho aserto no se refería al tema que nos ocupa. Sin embargo, si atendemos a la visión global que Freire ofrece en su obra de la religión, podemos observar cómo, precisamente, una posición filosófica como la suya puede llegar a suponer un desafío a dos cosmovisiones con pretensiones totalizadoras: en primer lugar, al de la neoescolástica católica y, en segundo lugar, al racionalismo. Desafío que constituye, a su

---

<sup>26</sup> Ibid. pág. 234.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid. pág. 233.

<sup>29</sup> Ibid. pág. 35.

<sup>30</sup> Sánchez Ferlosio, R. *Mientras no cambien los dioses, nada habrá cambiado*. Destino, Barcelona, 1986.

vez, un doble freno: por un lado, al de los excesos de la razón y, por otro, al de los dogmas religiosos que pretendan imponerse por encima, o en contra, de la realidad.

Es, desde esta perspectiva, desde donde se puede comprender mejor la posición de Freire que, por un lado, se muestra crítico con el llamado *supremacismo racionalista* —que fue uno de los temas principales de la postmodernidad, especialmente a la hora de abordar la cuestión de la multiculturalidad— al tiempo que, por otro lado, alerta contra cierto relativismo cultural que, bajo una pretendida idea de respeto a todas las culturas y creencias, condena a individuos y comunidades a quedar atrapados en unos marcos culturales que no son, en absoluto, liberadores. Respecto a ello, escribe en *Pedagogía de la esperanza*: “negar a los campesinos, en nombre del respeto a su cultura, la posibilidad de ir más allá de sus creencias, revela una ideología elitista”,<sup>31</sup> sin embargo, continúa más adelante, “subestimar la sabiduría resultante de la experiencia socio-cultural del pueblo es, además de elitista, un error científico”.<sup>32</sup>

De este modo, puede afirmarse que la interacción dialéctica *conciencia-mundo*, tal y como la concibió Freire y que estamos abordando a lo largo del trabajo, implica la eliminación de todo tipo de imposiciones simbólicas de carácter violento en nombre del progreso, así como, por otro lado, de cualquier restricción limitadora de la tendencia hacia al progreso —en el sentido *no tecnocrático* del término—. Por muy intransitiva que pueda parecer, a priori, la conciencia del pueblo, es muy probable que exista en ella un conocimiento que, desde una postura puramente racional, ni tan solo podemos llegar a vislumbrar. Es por ello por lo que Freire remarca la necesidad de “entender el sentido de sus fiestas en el cuerpo de la cultura de resistencia, sentir su religiosidad en forma respetuosa, en una perspectiva dialéctica y no sólo como si fuera la expresión pura de su alienación”.<sup>33</sup>

La propia fusión entre cristianismo y marxismo que se produjo en el contexto latinoamericano, a pesar de su posible fundamentación racional, sería un resultado de, por un lado, la interacción dialéctica entre la tradición y la modernidad y, por otro, de un reconocimiento de los límites del racionalismo moderno, por lo que puede decirse que tiene un componente de lo que Freire llamaba postmodernidad progresista como superación, asumiendo aquello que tiene de liberador, de la modernidad, para llevarla más

---

<sup>31</sup> *Pedagogía de la esperanza, op. cit. pág.108.*

<sup>32</sup> *Ibid. pág.109.*

<sup>33</sup> *Ibid. pág. 133.*

allá, al tiempo que permite al pueblo trascender su propia tradición y eliminar de ella todo componente intransitivo o alienador que pudiera permanecer en ella.

Si observamos el cristianismo como fenómeno popular, más allá de las estructuras de poder y dominación, vemos que, precisamente su facilidad para adaptarse a los diferentes contextos culturales y la capacidad para absorber influencias diversas —su esencia sincrética— es, desde sus orígenes, una de sus características fundamentales. El propio salto al mundo grecorromano en el siglo I evidencia lo que aquí se expone.

En consecuencia, esa pretendida inmutabilidad del dogma que se ha defendido desde posiciones inmovilistas cristianas, tendría que ver más, en el caso de los ingenuos, con el miedo al mundo del que hablaba Freire y, en el caso de los astutos, con la religión como fuente de poder que legitime el mantenimiento de la ideología de clase y los privilegios que de ella se derivan, en consonancia con la crítica marxista-lukacsiana a este respecto.

Esta visión “postmoderna” es aplicable, para Freire, no solo al hecho religioso en particular, sino que lo hace extensivo a todo lo que él llama “marcas de la cultura” y en donde se aprecia una evolución entre el Freire “moderno” de *Educación y actualidad brasileña*, obra en la que dichas marcas eran vistas como el principal estigma del pueblo brasileño para alcanzar la “normalidad”, y el último Freire que reconoce, en dichas marcas, no únicamente un lastre sino también un aprendizaje que tiene en sí un claro componente liberador. La principal “marca” que aparece a lo largo de su obra, el pasado esclavista del pueblo brasileño, es reformulada en la última de sus obras destacando el carácter peculiar que ha dejado en la tradición liberadora del pueblo: “el pasado esclavócrata no se agota en la expresión del señor todopoderoso”, “los quilombos implican una tradición de lucha y resistencia que aprovechar y trabajar es tarea nuestra”.<sup>34</sup>

En este contexto es donde reivindica la idea de *etnociencia*<sup>35</sup> como una aproximación epistemológica dialéctica entre lo que llama la *cultura primera* y la *cultura elaborada* y que supondría una superación de la dicotomía entre lo local y lo universal, superando los dos errores que se dan desde una visión marcada por dicha dicotomía: el de, por un lado, apego a lo local y, por otro, el de flotar sobre lo universal sin acabar

---

<sup>34</sup> *Pedagogía de la esperanza, op. cit. pág.134.*

<sup>35</sup> *Ibid. pág.110*

enraizando.<sup>36</sup> Concibiendo, además, la tensión entre lo local y lo universal como un viaje de ida y vuelta que, en el ejemplo de su experiencia en Guinea-Bissau, verbalizó como superar la *tabanca* para, proyectándose hacia lo universal, conseguir la liberación nacional<sup>37</sup>

### *La pedagogía de Freire y el feminismo*

Si bien, ya en su primera obra, antes de comprometerse activamente con la lucha contra la opresión, podemos encontrar una fugaz crítica de Freire al patriarcado,<sup>38</sup> la cuestión de género no fue, como por otra parte es explicable, uno de los puntos centrales sobre el que se centró su análisis sobre las dinámicas de opresión y liberación. De hecho, según él mismo cuenta, una de las principales críticas que recibió en su momento su *Pedagogía del oprimido* se centró en el uso sexista del lenguaje que en dicha obra se da y su constante alusión a *el hombre* o *los hombres* para referirse a la especie humana en su conjunto. Críticas que, en todo caso, él consideró pertinentes.<sup>39</sup>

Dentro de los intelectuales que han logrado reconocimiento y que consideran su propia labor influida por la obra de Paulo Freire, destaca, especialmente, la estadounidense bell hooks, cuyo trabajo tiene, como eje central, un feminismo en clave decolonial.

La propia bell hooks cuenta que su primera interacción en persona con Paulo Freire fue para subrayar el carácter “falocéntrico” de su pensamiento. La reacción de éste fue la del diálogo con un espíritu de apertura a las críticas. Circunstancia que, según apunta, le acercó más a la figura, tanto del intelectual como de la persona.

Este hecho ocurrió en la Universidad de Santa Cruz (CA), en la que ella era estudiante y profesora, y a la que Freire acudió como invitado a un ciclo de ponencias. A pesar de que todos sus compañeros eran académicos concienciados con las cuestiones de clase y raza, los planteamientos feministas de bell hooks y su posición crítica con la obra de Freire en este punto, hacía que muchos tuvieran sus reservas sobre lo apropiado de que ésta participara por “miedo a que yo pudiera perturbar la discusión de temas más

---

<sup>36</sup> Ibid. pág.112

<sup>37</sup> *Pedagogía de la esperanza, op. cit. pág.59.*

<sup>38</sup> *Educación y actualidad brasileña, op. cit. pág. 44.*

<sup>39</sup> *Pedagogía de la esperanza, op. cit. pág. 88.*

importante levantado una crítica feminista”.<sup>40</sup> A pesar de todo —continúa relatando— finalmente tuvo la posibilidad de participar en el debate y de plantearle directamente a Paulo Freire sus discrepancias.

Dicha “crítica feminista” versaba en torno a dos ejes fundamentales e íntimamente relacionados: el primero, respecto el lenguaje sexista que inunda toda la obra de Freire y que va más allá del uso del plural masculino genérico, sino que incluye, como hemos visto en las diversas citas, usar “el hombre” o “los hombres” para referirse al ser humano en abstracto o a la especie humana en su conjunto, siendo ésta la tónica general de su discurso. El segundo de dichos ejes, consecuencia del anterior, es respecto al hecho de que la experiencia de liberación, según hooks, en Freire, como en otros teóricos del tercer mundo como Fanon o Memmi, está siempre ligada a una perspectiva de “virilidad patriarcal” que representa un bloqueo en la capacidad de discernimiento que estos autores tienen sobre la cuestión de la opresión.

Su intervención generó protestas entre algunos de los asistentes que, según continúa relatando, fueron acalladas por el propio Freire contestando que estas cuestiones eran realmente importantes y que trataría de tenerlas en cuenta en sus siguientes escritos, cosa que, según la autora, se reflejó en sus últimos trabajos.<sup>41</sup>

A pesar de que el encuentro físico narrado de Santa Cruz se produjo, al parecer, en algún momento de finales de los años 80, el encuentro de bell hooks con los escritos de Freire se produjo, según ella misma relata, mucho antes, causándole un gran impacto en su evolución personal.

La crítica vertida por ella misma sobre la obra de Freire, sería, en líneas generales, la “postura oficial” del feminismo norteamericano de origen blanco y burgués que era, por otro lado, la que predominaba en los primeros libros de feminismo que leyó y que supusieron sus primeras influencias sobre esta temática, entre los que cita expresamente *The feminist mystique*<sup>42</sup> y *Born female*.<sup>43</sup>

Pero su realidad, según ella misma relata, estaba mucho más vinculada con sus orígenes: “el área rural del sur agrario, entre personas negras que trabajaban la tierra” su

---

<sup>40</sup> “bell hooks fala sobre Paulo Freire, o homem o seu trabalho” en *Paulo Freire, poder, desejo e memórias de libertação*, op. cit. pág.127.

<sup>41</sup> Cf .bell hooks, op. cit. pág.128.

<sup>42</sup> Friedan, Betty. *The feminine mystique*, W.W. Norton & Co. New York, 1963.

<sup>43</sup> Bird, Caroline. *Born female, the high cost of keeping women down*. Pocket books, New York , 1971.

educación básica fue en una escuela negra segregada en la que tuvo un profesorado que seguía líneas pedagógicas críticas, la cual hizo que, al llegar a la universidad, “un contexto predominantemente blanco”, fuera muy crítica con la educación superior que en dicha institución estaba recibiendo.

Todo ello le llevó a cuestionar las políticas de dominación y el impacto del racismo en lo que ella llama “la colonización doméstica” que existe en Estados Unidos de la población blanca sobre el resto. Fue en ese contexto en el que descubrió la obra de Freire, a través de la cual se sintió identificada con los agricultores oprimidos de las haciendas brasileñas y de la que destaca el impacto que le supuso, sobre todo, una idea: la de que “no podemos entrar en la lucha como objetos para convertirnos en sujeto más tarde”. La necesaria correspondencia entre teoría y praxis que, como hemos visto en este trabajo, es uno de los ejes fundamentales de la propuesta de Freire.

Según los términos que bell hooks emplea, llegó a Freire “sedienta, muerta de sed” por las múltiples opresiones que encarnaba, hallando en su trabajo, igual que el de Fanon o en el de Malcolm X, un agua en la que calmar dicha sed, siendo el sexismo, de acuerdo con este paralelismo, una mancha en dicha agua que provoca que sea rechazada por sujetos acostumbrados a beber agua embotellada, pero en la que un ser verdaderamente sediento no repara en un primer momento.<sup>44</sup> Ese reconocerse más en el campesinado o en el colonizado de la obra de Freire que en las experiencias relatadas por las feministas blancas de clase media estadounidense no significa que no reconociera las experiencias comunes que las mujeres, por el hecho de serlo, compartían, pero le hizo comprender que, dichos puntos comunes, estaban fuertemente mediatizados por las profundas diferencias “en nuestras realidades generadas por la política de clase o raza.”

Al referirse al momento en que redactó su primera obra *Ain't I a Woman: Black Women ad Feminism*,<sup>45</sup> siendo todavía una estudiante, lo que en realidad pretendía era materializar la idea freireana de tránsito de objeto a sujeto político. A pesar de que ahora, según reconoce, todo el espectro del feminismo admite, al menos a nivel teórico, la incidencia que la clase y la raza tiene en la “delineación de la identidad femenina”, en los inicios del movimiento, la experiencia subjetiva de las mujeres negras no tenía un espacio

---

<sup>44</sup> hooks, b. op. cit. pág. 124.

<sup>45</sup> hooks, bell, 1952-. *Ain't I a Woman : Black Women and Feminism*. New York :Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.

propio ni ella, como ya apuntábamos, referentes feministas para comenzar a construir, desde este ámbito, su identidad.

Ella encontró en Freire —junto a otros autores y autoras y docentes— la afirmación de su derecho a “definir mi realidad como sujeto en resistencia”, y fue a partir de ese punto desde el que, en interacción dialéctica con la realidad, tal y como hemos venido analizando, descubrió su subjetividad política como mujer negra; no porque Freire hubiera prestado atención a la opresión de las mujeres negras, sino porque esa es la realidad que se manifestó en ella como sujeto oprimido.

Esta narración de su experiencia personal de concientización dinámica liberadora que bell hooks realiza en primera persona nos sirve para realizar dos precisiones que son de vital importancia:

En primer lugar, la razón de que el feminismo hubiera sido algo no contemplado, hasta sus últimas obras y de una manera subsidiaria, por Freire, más que invalidar, valida su teoría en uno de sus puntos claves, y a nuestro juicio esenciales: sólo el oprimido, o la oprimida, es sujeto de la liberación y ningún sujeto puede liberar a otro sujeto, sino que la liberación es, en todo caso, colectiva. Es evidente que Freire no contempló todas las opresiones que existen en el mundo pero su pensamiento sí que tiene validez para construir sujetos políticos que tomen conciencia de sus opresiones por más que éstas hubieran sido pasadas por alto por el propio Freire, ello pone de relevancia el anti dogmatismo de su pedagogía, que nunca fue, ni lo pretendió, un recetario de respuestas para la liberación humana, así como el dinamismo de su pensamiento, que tiene la capacidad de adaptarse, autorrenovarse y crecer.

Podemos decir que la pedagogía política de Freire es una pedagogía formal y que es la experiencia subjetiva de la persona y la colectividad, en relación dialéctica con el mundo, lo que le dota de un contenido, teniendo un alcance que trasciende, de este modo, las situaciones de opresión y las dinámicas de liberación que Freire pudo llegar a conocer y de las que fue partícipe con sus experiencias pedagógicas. Es ese carácter formal —tan anclado en la tradición filosófica— lo que le otorga esa universalidad y esa capacidad para que cada sujeto, individual y colectivamente, tome conciencia de su lugar en el mundo, de los obstáculos que le impide ser, de las estructuras y los sujetos que constituyen esos obstáculos, y descubra o fabrique la herramientas para, también individual y colectivamente, derribar dichos obstáculos y poder así realizar aquella “vocación

ontológica de ser más” a las que nos referíamos en los capítulos iniciales y que todo ser humano tiene, nos recuerda Freire, por el mero hecho de serlo.

Por otro lado, respecto a bell hooks, en su propio proceso de concientización y liberación, se puede decir que llevó el pensamiento de Freire a espacios que Freire como sujeto no hubiera tenido la posibilidad de alcanzar. Cuando, utilizando la metáfora del tapiz, nos explica que con los hilos de los trabajos de Freire tejió su pedagogía feminista, hemos de recordar que la obra de bell hooks —el tapiz del que nos habla— es una de las más representativas de lo que se ha venido en llamar “feminismo interseccional” teoría de la que, junto a otras pensadoras como Iris M. Young, es una de sus más reconocidas teóricas.

En líneas generales, la interseccionalidad se basa en la idea de que las categorías sociales que fundamentan las opresiones y las discriminaciones no son naturales, sino que tienen un carácter opresor en tanto que son construidas. Además de ser la base sobre la que se construyen las distintas opresiones, cada una de estas categorías conforma una identidad. La cuestión es que estas categorías no se dan aisladamente, sino que suelen hacerlo solapadamente de forma que cada elemento está estrechamente ligado al resto y no puede ser considerado aisladamente. Así, en el caso de una mujer, negra y migrante, son estos tres elementos conjuntamente los que conforman la experiencia de opresión personal y la base de la construcción de la identidad personal de la persona.

Siendo su pretensión establecer relaciones entre las diferentes opresiones, poniendo el acento en la idea de que el sistema conceptualiza un modelo único de ser humano (varón, blanco heterosexual...) y que, cuanto menos se asemeja una persona a ese modelo, más posibilidad tiene de ser oprimida, acabó, según sus críticos, generando una hipersubjetivización de la opresión basado en la identidad personal, con lo que más que unificar, su resultado fue el de disgregar. Lo que en un contexto de toma de conciencia grupal hubiera supuesto un refuerzo de las luchas contra la opresión, desarrollando la idea de que, más allá de la opresión de clase básica, hay unos mecanismos que excluyen y que responden a rasgos que conforman la identidad del sujeto, en un contexto en el que la noción de clase social entró en crisis y la postmodernidad desdibujaba toda posibilidad de relato unificador al tiempo que imponía una visión de lo humano altamente individualista, esta teoría acabó por generar una amalgama de movimientos liberadores que, pivotando en torno a la cuestión del *reconocimiento* antes señalada, acabó por renunciar de facto a toda pretensión de transformación radical de la realidad mientras que

su praxis generaba una serie de contradicciones, como fue la discriminación de las mujeres lesbianas en el movimiento LGTBI o de las mujeres transgénero dentro del feminismo, fruto, en nuestra opinión, precisamente de la falta de un metarrelato unificador.

### *La teoría queer*

Una de las líneas de pensamiento más interesantes surgidas, sin embargo, de dicha corriente es la que se ha dado en conocer como *teoría queer*.<sup>46</sup> A nivel metodológico, encontramos su génesis en la filosofía postestructuralista, en general, y en la de Jacques Derrida en particular.

El postestructuralismo podría definirse como una tentativa de romper el materialismo antidualético propio del estructuralismo que, desde una posición neopositivista, reducen la realidad y el pensamiento a esquemas o estructuras analizables desde ciencias autónomas como la lingüística o la antropología, negando así el papel de la filosofía. Podría concluirse que es una posición *frente a*, coincidente con la de la teoría crítica, pero desde una posición, por un lado, no humanista, al considerar el humanismo como una creación de esa racionalidad que se ha convertido en un instrumento de violencia, y, por otro, de rechazo a la dialéctica como método. Por ello, más que una reacción al positivismo, el postestructuralismo supondría una superación ya que, asumiendo su carácter materialista no dialéctico y su no-humanismo, se rebelan contra su carácter conclusivo y su reduccionismo científico. En él se puede percibir la evidente influencia de Nietzsche que, como veremos, está presente en la obra de todos estos pensadores.

Precisamente en el descubrimiento de Nietzsche, de la lectura de la obra de Deleuze *Nietzsche y la filosofía*,<sup>47</sup> alumbrada Foucault dos de las principales ideas de su pensamiento: en *Historia de la locura*<sup>48</sup> concluye que el vínculo entre *saber* y *verdad* es

---

<sup>46</sup> *Queer*, que suele traducirse al español como *desviado* o *invertido*, antónimo de *straight* —recto, referido a lo correcto y normativo—, era como se calificaba, despectivamente, en el mundo anglosajón a aquellos sujetos que no seguían los dictados culturales de la masculinidad. Constituye lo que se conoce como la apropiación del insulto y acabó por constituir una categoría política, en este caso un significante que trata de englobar en él toda disidencia respecto a la heteronorma y a sus ramificaciones, que el patriarcado impone culturalmente.

<sup>47</sup> Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*. PUF, París, 1962.

<sup>48</sup> Foucault, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972.

falaz y lo fundamenta en la idea de que dicho vínculo no puede existir si no incluimos el concepto de *poder* en la ecuación. Frente a la verdad, que, por definición, habría de ser inmutable, la lógica del poder y los entramados que genera, es, de facto, mutable. Del mismo modo que la locura y la cordura no son conceptos inmutables, sino que varían en función de dicho entramado, el saber humano también está sometido a esta mediación, presente, de forma ineludible, en el movimiento humano hacia la verdad.

En línea con lo anterior, *Las palabras y las cosas*<sup>49</sup> supone la revisión de la linealidad de la historia, idea a la que nos referimos en el primer capítulo al hablar de Walter Benjamin y el origen nietzscheano de su concepción de la historia. El hecho de que la evolución del pensamiento se produzca de forma discursiva supone que la dialéctica y, en consecuencia, el humanismo estaría, para Foucault, condenados, algo en lo que no coincidiría en absoluto con el diagnóstico de Freire. Frente al materialismo dialéctico que articulaba y racionalizaba el movimiento de la historia en grandes fuerzas cuyas contradicciones la hacía avanzar. Foucault establece una microfísica del poder donde éste se despliega de forma no estructural ni articulada, pero generando situaciones concretas de dominación que tienen una misma lógica pero que, sin embargo, no pueden ser sistematizadas o totalizadas (rizoma).

Esta estructura rizomática es la que reivindican el filósofo Charles Deleuze y el psicoanalista Felix Guattari en sus dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, el primero, es el *Anti-Edipo*<sup>50</sup> y el segundo *Mil mesetas*.<sup>51</sup>

Invalidada la dialéctica, la metodología por excelencia del postestructuralismo es la llamada deconstrucción. Para Derrida —que no estaría de acuerdo en que se le llamara método a la deconstrucción porque ello implica categorizar de forma lógica— la filosofía occidental está atrapada en la metafísica, cuyo origen y problemática es meramente lingüística, lo que enlaza con la cuestión de la supremacía del logos que otros autores como Marcuse abordaron. Contrariamente a Marcuse, para Derrida, las soluciones que remitan a un significado trascendental son un callejón sin salida. De este modo, la deconstrucción se reivindica como superación del “círculo de cierre de la metafísica” mediante el tránsito por sus límites.

---

<sup>49</sup> Foucault, M. *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966.

<sup>50</sup> Deleuze, C. Guattari, F. *L'Anti-Edipe*, Minuit, 1972.

<sup>51</sup> Deleuze, C. Guattari, F. *Mille plateaux*, Minuit, 1980.

Dentro de este contexto, Guy Hocquenghem escribió uno de los textos que se consideran pioneros de la teoría queer: *El deseo homosexual*<sup>52</sup> como una relectura del anti-Edipo en la que propone, precisamente, una “decodificación de los flujos de deseo”

En esta línea, el deseo, que es precisamente el aspecto más inaprehensible de los que conforman lo humano, es tratado de domesticar por el pensamiento hegemónico y su idea de la heterosexualidad como *la norma*. El deseo, escribe Hocquenghem, “se burla de las *identidades sexuales* porque no le importan”<sup>53</sup>. De este modo, la categorización de las identidades sexuales sería una construcción de la ciencia en un intento por dirigir o domesticar los deseos mediante una codificación en la que existiría un deseo válido, acorde con la norma, mientras que el resto de deseos entrarían en la categoría de lo patológico.

La llamada *heteronorma* no sería más un intento del saber, como ostentación de poder, de acotar el deseo que es, como venimos apuntando, inacotable por su propia naturaleza. En este intento por acotar lo inacotable estaría también el origen de la homofobia, en tanto que estaría generada por lo que se llama en la obra “la paranoia antihomosexual”. Esa necesidad de ajustarse a la norma lleva necesariamente una represión de aquellas pulsiones que no se ajusten a ella. Este sería el origen de que, dentro del psicoanálisis, la homosexualidad fuera tratada como un tipo de paranoia por estar siempre asociada a ello, según las observaciones de Sigmund Freud. Sin embargo, en realidad, dicha paranoia no sería más que la expresión de la represión autoinfligida por percibir en sí un deseo que socialmente se considera *desviado*.

De este modo, para Hocquenghem, las teorías de Freud cumplen un papel ambiguo respecto a la homosexualidad, ya que, por un lado, descubren los mecanismos del deseo y la causa de su represión y acomodación mientras que, por otro, encadenan estos últimos y se erigen como organizadoras de dicho control tratando, desde este enfoque, de triangular el deseo mediante la construcción de Edipo, en la que existe un único deseo que se puede explicitar, el heterosexual, mientras que el otro debe de ser sublimado, otorgándole a esta sublimación un papel socializador que hace que funcione el mundo de los negocios, los clubs sociales etc.

---

<sup>52</sup> Hocquenghem, G. *Le désir homosexuel*, Fayard, 1972. para este trabajo hemos tomado como referencia la edición en español: *El deseo homosexual*, Melusina, Barcelona, 2009.

<sup>53</sup> Hocquenghem, Guy, op. cit. pág. 14.

Además del componente patriarcal y sexista, al que dedicaremos atención más adelante, lo que aparece —y la narración por parte de Freud del caso Schreber<sup>54</sup> así lo evidencia— es la necesidad de triangular el deseo, de estructurar un aspecto del ser humano que es, en esencia, inestructurable. El fantasma que aparece en los sueños del magistrado Schreber “solo puede reducirse a una imagen del padre por una reducción de la cosmología deseosa aplastada al nivel de un fantasma familiar”<sup>55</sup> el Anti-Edipo supondría la constatación de que toda la figura de Edipo, tal y como la concibió Freud, tiene más de construcción ideológica que justifique y permita el control social sobre los deseos que de aspecto estructural de la persona humana. Así lo expresa en la primera frase de la introducción a la obra que pone el entredicho la ortodoxia freudiana-lacanianiana: “Lo que causa el problema no es el deseo homosexual sino el miedo a la homosexualidad”. El problema no es la homosexualidad sino la homofobia, diríamos con el lenguaje de este tiempo y sobre este eje pivota la obra.

Esa construcción de la *heteronorma* se basa en la dualidad absoluta entre los femenino y lo masculino, siendo el hombre el sujeto deseante y la mujer el objeto deseado. La homosexualidad —vista, en esta obra, solo desde la perspectiva masculina— en tanto que desafía esa lógica, ha de quedar como una anomalía que, de la misma forma que la religión tradicionalmente había condenado como pecado, la ciencia médica condenaba como patología. Este sería el punto de conexión entre el feminismo y los movimientos de liberación homosexual: la superación de la heteronorma está estrechamente relacionada con la de la objetualidad de la mujer. Asimismo, la idea freudiana de homosexualidad (masculina) sublimada como movimiento socializador, implica que, en el sistema de Freud, el único sujeto social público es el hombre, que, consecuentemente, socializa con otros hombres en las diferentes esferas de lo público, desde los negocios al deporte, desde la academia a la política, siendo el deseo heterosexual el único que puede ser explicitado hacia aquello que queda fuera de lo público y que es visto como objeto sobre el que explicitarlo, la mujer. Como escribe René Schérer en el prólogo, la obra de Hocquenghem, que implica una descentralización de lo sexual, entendido como lo fálico,

---

<sup>54</sup> Se refiere Hocquenghem a la historia clínica narrada por Freud en su artículo *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (1911)* en Freud, S. *Paranoia y neurosis obsesiva*, Alianza, Madrid, tercera edición, 2013.

<sup>55</sup> Hocquenghem, op. cit. pág. 61.

conduce a modelos sociales menos jerárquicos y autoritarios y “rechaza toda transformación del otro en objeto”<sup>56</sup>

No resulta extraño, por tanto, que en las ideas expuestas en la obra de Hocquenghem, profundizara desde el feminismo, en la década de los 90, la filósofa estadounidense Judith Butler en su célebre obra *El género en disputa*<sup>57</sup>. En este libro, considerado la obra referente de la teoría queer, lleva la crítica a un nivel más de profundidad. La heteronorma como constructo a la que se refería Hocquenghem, sería para Butler también la causa que determinaría la construcción de la sociedad sobre el dualismo de género. Butler toma, al igual que Hocquenghem, el postestructuralismo como punto de partida —refiriéndose explícitamente, por un lado, a la crítica nietzscheana a la “metafísica de la substancia”, que afirma que la idea de un *ser* que dé coherencia a los actos del sujeto es una creación performativa del lenguaje, y, por otro, a la idea foucaultiana de que los sistemas jurídicos de poder producen lo que dicen representar— así como, por otra parte, el feminismo de Simone de Beauvoir y su máxima “no se nace mujer sino que se llega a serlo”. Señala la autora la necesidad que tiene el régimen de la heterosexualidad obligatoria de acotar cada uno de los polos de dicho binarismo para poder funcionar con eficiencia: “la unidad de género es la consecuencia de una práctica reguladora que intenta uniformar la identidad de género mediante una heterosexualidad obligatoria”,<sup>58</sup> condenando, no solo a quien se salta el tabú que dicho régimen impone sino incluso cualquier disidencia que ponga en cuestión la configuración de la sociedad sobre la base de la existencia de dos géneros y la asignación forzosa de todo sujeto a uno de ellos como parte esencial de su subjetividad.

Para plasmar el modo en que opera la *tiranía del género*, Butler hace referencia a la historia de Herculine Barbin, cuyos diarios publicó el propio Foucault.<sup>59</sup> Herculine, que vivió en la Francia decimonónica y que, por sus características fisiológicas, la ciencia médica tuvo serias dificultades para asignarle un género de los dos oficiales, tras la estigmatización social, acabó con su vida mediante el suicidio. Para Butler, Herculine socavaba los cimientos del modelo del saber de su tiempo con su simple existencia y el poder, que dicho saber articulaba, le negó un lugar en el mundo. Podemos apreciar que

---

<sup>56</sup> Op, cit. prólogo pág. 15.

<sup>57</sup> Butler, Judith. *Gender trouble, feminism and the subversion of identity*. Routledge, New York, 1990 (2nd edition 1999). Para este trabajo hemos utilizado la edición castellana *el género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2007.

<sup>58</sup> Ibid. pág. 86.

<sup>59</sup> Foucault, M. *Herculine Barbin dite Alexina B*. Gallimard, París, 2014.

no hay, en el fondo, grandes diferencias con lo relatado por Sartre sobre el *carácter contrarrevolucionario del subsuelo de Budapest*: todo sistema cerrado, más un reflejo de la realidad, acaba por tratar de someter dicha realidad a sus estructuras, llegando a considerar, si el modelo no lo consigue, que es la realidad, y no el modelo, lo que está equivocado.

La llamada *heteronorma*, por su parte, tiene un fuerte vínculo con el capitalismo y el patriarcado en la medida en que se considera como la única sexualidad válida en tanto que es la única “productiva”. El resto de sexualidades “improductivas” no tienen cabida en el capitalismo y su subversión radica en que desafían la lógica de cuerpo-productivo-nutrido para producir, algo que también está presente en la crítica marxista a la economía política. Butler, de hecho, ubica la tarea de desvelar el carácter performativo del género dentro de una crítica a la cultura que “al menos desde Marx” inauguró una tradición de “revelar los actos contingentes que crean la apariencia de una necesidad naturalista”.<sup>60</sup> En todo caso, que el género esté construido no significaría que es algo ilusorio, afirma la autora, y las consecuencias de toda disidencia a la heteronorma no son tampoco ilusorias.

Dicha disidencia, señala por su parte, Hocquenghem, quedaría condenada a permanecer en los márgenes del sistema, creando así el propio sistema un sujeto, el homosexual —significante que evolucionó hacia *queer* por reflejar con mayor exactitud la pluralidad de subjetividades que el término alcanza— por lo que es, al igual que el proletario, un sujeto fabricado por la sociedad capitalista.<sup>61</sup> Aúna, así, dos conceptos como son deseo y revolución incorporando a la praxis revolucionaria un aspecto del ser humano como es el deseo que, a menudo, la teoría y praxis política ha olvidado, junto a la dimensión productiva, que era el *cuerpo proletario* que Marx contempló. La teoría queer devuelve al cuerpo su naturaleza deseante y lo hace como crítica a las dos grandes acotaciones relacionadas con el género que el capitalismo ha sometido a los cuerpos, en primer lugar la violencia respecto a la asignación de género, no solo estableciendo rígidamente absolutamente todo, desde los gustos y aficiones hasta los gestos de lo que es lo femenino y lo masculino, sino también la obligatoriedad de estar asignado obligatoriamente a uno de los dos géneros, patologizando la intersexualidad y, en segundo lugar, la obligatoriedad, o mejor, la restricción de deseo a aquel que se proyecta hacia otro cuerpo asignado con un género opuesto/diferente al del deseante, proscribiendo todo

---

<sup>60</sup> Ibid. pág. 88.

<sup>61</sup> Vid Hocquenghem. Op. cit. pág. 23.

deseo que exceda dicho marco. Desde este punto de vista, y también queda expresado en el libro, incluso la “idea de la bisexualidad natural” “es una violencia por, primero, tratar de catalogar y, segundo, por basarse en la sexualidad como dualidad” algo que también conecta con la crítica al dualismo de género de Butler, quien, siguiendo la idea de la antropóloga americana Gayle Rubin, respecto a las “opciones ilimitadas del niño preedípico”, más que una bisexualidad natural, que se mantendría dentro del esquema binario, lo que habría originariamente es una polisexualidad biológica a la que no se deberían poner límites culturales.<sup>62</sup> Si el deseo es, por su propia naturaleza, no susceptible de control, tampoco ha de serlo de catalogación.

La teoría queer, asimismo, rompe la dicotomía, a menudo muy presente, no solo en el capitalismo sino en la propia praxis revolucionaria, entre lo público y lo privado. Para Hocquenghem es una crítica a la sociedad burguesa, incluyendo en ella “la revolución proletaria que la propia burguesía engendra”, que supondría una continuación del marco de cultura burgués, marco que el autor identifica con lo que se entiende por civilización. La lucha de clases, la tensión entre el proletariado y la burguesía, ocurriría dentro del esquema civilizatorio marcado por el orden burgués. Dentro de este esquema, casi todo es cuestionable excepto, curiosamente, los flujos de deseo porque son ellos los que, precisamente, constituyen dicho marco. Son una especie de soporte invisible que no puede entrar a formar parte del contenido puesto que soportan la estructura, en este caso civilizatoria: “La civilización constituye la red de interpretación a través de la cual el deseo se transforma en fuerza de cohesión”<sup>63</sup>

De este modo, para Hocquenghem, Freud acierta al acuñar la idea de “malestar en la civilización” pero falla al patologizar dicho malestar, puesto que el Edipo —como hemos visto, construcción científico-ideológica— es un sistema opresor basado en la disyunción. Cuestionar dicha disyunción es, de alguna forma y contrariamente a la idea producida, la recuperación de aquellos valores del humanismo burgués presentes en la Ilustración, que “la burguesía no deja de traicionar afirmándolos.”<sup>64</sup>

Dentro de la dinámica freireana, toda esta lógica podría entrar perfectamente dentro de la categoría *acción cultural*. Esta es, ciertamente, una temática sobre la Freire trabajó poco pero que, al igual que apuntamos al referimos al feminismo, su

---

<sup>62</sup> El género en disputa, op. cit. pág. 146.

<sup>63</sup> El deseo homosexual, op. cit. pág. 116.

<sup>64</sup> Ibid. pág. 124.

conceptualización no deja de ser fruto de una confrontación dialéctica entre la subjetividad y el mundo que sí se ajustaría a los procesos descritos por Freire. Y ha de reconocerse que, rompiendo el sistema freireano, que no dejaría de ser para el postestructuralismo, a su modo, una estructura, descubren todo un entramado de opresiones, como veíamos en el párrafo anterior, cuya naturaleza estaba tan instalada en el propio marco conceptual del sistema que éste las había invisibilizado absolutamente, hasta el punto de generar toda una justificación científica que patologizaba la disidencia. Como deducimos del epílogo de Preciado a la obra de Hocquenghem, titulado “Terror anal”, esta obra va en la misma línea de la crítica al objetivismo de Sartre o la realizada a la cultura por la escuela de Frankfurt.<sup>65</sup>

Respecto a las consecuencias políticas de la teoría del género de Butler, esta autora consideraría que las políticas de identidad parten de una premisa errónea: la de pensar que para la acción política debe haber, como paso previo, la configuración de una identidad. En lugar de eso, el “sujeto culturalmente atrapado” *pacta* sus construcciones —la idea freireana de interacción dialéctica del sujeto con la realidad no distaría mucho de esta idea— y este pactar sería ya una acción política guiada por la combinación entre la necesidad y la libertad.<sup>66</sup>

La tarea, para Butler, más que crear un punto de vista externo de las identidades construidas, sería “localizar las estrategias de repetición subversiva que posibilitan esas construcciones”.<sup>67</sup> De este modo, la deconstrucción de la identidad, más que la deconstrucción de la política, sería instaurar como políticos los términos con los que estructura la identidad. Así, el mandato con el que finaliza su obra de “derrocar el binarismo del sexo y revelar su antinaturalidad fundamental” exigiría la tarea de “redescubrir las opciones que ya existen, pero que existen dentro de los campos culturales calificados como culturalmente inteligibles”.<sup>68</sup> Puede apreciarse que, en esta afirmación, los ecos del freireano *inédito viable* son más que evidentes.

Este *rescatar la política* con el que concluye Butler su obra dista mucho del descrédito de la política con el que tradicionalmente se asocia a la postmodernidad; por el contrario, encontramos aquí, como hemos visto, ciertas similitudes con la concepción

---

<sup>65</sup> Cf. Terror anal, epílogo a Hocquenghem, G. op. cit. pág. 157

<sup>66</sup> Vid. El género en disputa pág. 244.

<sup>67</sup> Ibid. pág. 252.

<sup>68</sup> Ibid. pág. 254.

freireana de la política. A pesar de que el análisis de Hocquenghem suponía una ruptura con esquemas como el freireano, ello no significa que éste haya sido superado. Muchas de las reivindicaciones que, en 1972, parecían atacar la esencia última donde descansaban los resortes de la civilización y el capitalismo, no solo han sido asimilados por éste y aceptados tanto social como legalmente sin que el sistema se haya derrumbado, sino que, ni tan solo superficialmente, las estructuras sociales de dicho sistema se han visto cuestionadas.

Esta cuestión, la de la asimilación por parte del capitalismo del llamado movimiento LGTB*i*, o de una parte de él, sería la temática principal de la obra del filósofo español y teórico queer Paco Vidarte, *Ética marica*,<sup>69</sup> donde señala y denuncia ese *mainstream* dentro del movimiento gay, en el cual se ha extendido una tendencia a ponerse al servicio del opresor e incluso a convertirse muchos de sus integrantes mismos en opresores de otras minorías que, dentro del sistema, padecen una situación de mayor precariedad. Desde un marco freireano, entraría dentro de lo que Freire llamó *el opresor interiorizado*, ese oprimido que concibe la liberación como un colocarse en el papel del opresor. La interseccionalidad debería recordarnos que sólo puede haber liberación cuando se lucha contra todas las opresiones.

Según Vidarte, la clave es que la divergencia de deseo respecto de la heteronorma, por sí sola, nunca ha tenido un componente revolucionario. De hecho, ha sido una de las prebendas reservadas a las clases pudientes a lo largo de la historia “poder hacer lo que uno quiere sin someterse a códigos morales siempre ha sido precisamente uno de los privilegios de estar en la cúspide”.<sup>70</sup> Quien sufría las persecuciones, la violencia homófoba —intrafamiliar, policial y la del saber como poder y sus construcciones teológico-morales o clínico-patologizadoras— eran los de abajo, aquellos que, precisamente por carecer de privilegios, estaban completamente a la intemperie, a merced de la violencia y la exclusión generada por la heteronorma.

Los derechos conquistados por el movimiento LGTB*i* serían fruto de un pacto en el que se debería pagar a la heteronorma una plusvalía, “moral, económica, ideológica, política, identitaria, cultural... para que dejen ser”. Podemos observar que esta idea va en consonancia con la tesis que estamos defendiendo a lo largo del trabajo, que en el seno

---

<sup>69</sup>Vidarte, P. *Ética marica*. Egales, Madrid, 2010.

<sup>70</sup> *Ibid.* pág. 90

de la lógica capitalista toda aparente conquista no es más que la traslación de la plusvalía que hace que su carácter enajenante desactive todo el poder transformador que es inherente a las contradicciones sociales, quedando toda transformación en un simple movimiento en el que, como si una alteración de un ángulo de un triángulo se tratara, debe verse compensada por otras alteraciones pero que en ningún caso dejarán de sumar 180°.

Desde esta perspectiva, el matrimonio igualitario, más que generar nuevas formas de convivencia que rompan el dualismo de la Hocquenghem llamaba *familia edípica*, se basa en reproducir e imitar dicho sistema. En este caso, el avance respecto a los derechos de filiación de parejas no heterosexuales ha generado todo un mercado de gestación subrogada al servicio de parejas occidentales de clase alta que se aprovechan de la pobreza de mujeres del este de Europa y de otros países para generar todo un tráfico de personas recién nacidas. Por tanto, lo que, en un principio, es el reconocimiento de un derecho, la lógica del capitalismo, contexto en que dicho derecho se desarrolla, acaba por reducirlo a un “derecho a explotar” no muy diferente al que proclama la legislación capitalista respecto a la propiedad y las leyes del mercado como derechos y libertades en su máxima expresión. Todo ello hace que estos procesos estén marcados por el signo de la clase, aumentando así su inocuidad y asegurando que la dualidad edípica de la que hablaba Hocquenghem y sobre la que descansa la familia nuclear heteropatriarcal capitalista no se vea, en ningún caso, amenazada ni puesta en cuestión por las nuevas dinámicas.

Vemos que, contrariamente a lo que ocurría en sus planteamientos filosóficos iniciales, muchas de las teorías que tienen su origen en el postestructuralismo ha evolucionado hacia una revaloración de la política que permite encontrar puntos de conexión con posturas como la freireana, de origen humanista, dando una visión novedosa y que, desde el mero esquema del humanismo arraigado en la modernidad, difícilmente hubieran sido contempladas. Podemos concluir, respecto a la temática que orienta el presente trabajo, que el postestructuralismo nos recuerda, en líneas generales, que un yo que necesita someterse a estructuras, clasificaciones o esquemas elaborados por la ciencia para tratar de aprehenderlo como requisito para obtener y verse reconocido socialmente, es un yo que no puede considerarse liberado, que el poder ejercido en nombre del saber, sea científico, filosófico o de cualquier naturaleza, es una de las principales fuentes de opresión: que ese saber no deja de ser *ideología*.

Del mismo modo que se puede afirmar que el neoliberalismo está filosóficamente amortizado, también lo estaría, por las mismas razones, esa postmodernidad que, tratando de superar el concepto de verdad, renuncia a la ética, y en consecuencia a la política, y que acabó convirtiéndose en el principal aliado de dicho sistema económico. Por otro lado, puede observarse cómo, por todo el planeta y más allá de las peculiaridades culturales, los pueblos y las personas no renuncian a liberarse de la opresión e inician luchas y proyectos liberadores con unos bagajes teóricos que, en ocasiones, deben más a esta postmodernidad progresista de la que Freire se sentía partícipe, y que aquí venimos analizando, que a la ortodoxia revolucionaria al uso. El caso del Kurdistán puede ser un ejemplo claro de *praxis realizada* y del alcance que dicha praxis puede tener cuando dialogan la modernidad revolucionaria y esta postmodernidad de que hablábamos.

#### **4. Nuevas praxis liberadoras de nuestros días: EL PKK y la revolución de Rojava.<sup>71</sup>**

El *fin de los grandes relatos* no ha implicado, en ningún caso, que la historia se haya detenido o que no hayan surgido movimientos orientados a transformar el paradigma dominante y llamado “orden de las cosas”. Si bien es cierto que las revoluciones, a medida que la ideología neoliberal en sus ramificaciones culturales (de masas) se ha ido convirtiendo en hegemónica, han ido adquiriendo un carácter postmoderno, también lo es que, por todo el globo, aparecen, en momentos puntuales, situaciones en las que el pensamiento hegemónico es derrotado y se instaura un modelo alternativo que, además del efecto transformador que tiene sobre los sujetos y comunidades implicados, tiene la virtud de recordar al mundo que hablar de revolución no es algo caduco, sino que los seres humanos somos agentes activos en la construcción de nuestra realidad en relación dialéctica con el mundo, y que esa realidad no está, en ningún caso, fatalmente condenada a ser la que el capitalismo globalizado marca como única opción. Es por ello por lo que consideramos que un somero análisis de la experiencia del Kurdistán puede servir para

---

<sup>71</sup> La práctica totalidad de la información ofrecida en este capítulo ha sido extraída de: VVAA. *La revolución ignorada. Liberación de la mujer, democracia directa y pluralismo radical en Oriente Medio*. Descontrol, Barcelona, 2015.

comprender el nivel de posibilidad, en un contexto real y actual, de que esa praxis de la hablaba Freire acabe efectivamente por realizarse.

El ejemplo paradigmático de cómo esa postmodernidad penetra en los procesos revolucionarios lo encontramos en la revuelta zapatista de Chiapas de 1994. Allí se observaron trazas de esa voluntad de darle a la política un carácter conscientemente performativo. La ficción incluso llega al liderazgo del subcomandante Marcos en la que el guevarismo propio de la cultura revolucionaria latinoamericana sufre una especie de reinención *pop* en la línea, ya iniciada con la famosa foto del Che como icono cultural universal.

La experiencia de lucha revolucionaria en el Kurdistán no se entiende sin esta tendencia a evitar toda gran idea como motor de la praxis revolucionaria, tendencia que, especialmente a partir de los años noventa, comenzó a instalarse en la acción política. En este caso, la figura de Abdullah Öcalan, en su doble papel de líder carismático y de ideólogo del movimiento, es esencial en la evolución desde el marxismo-leninismo propio de los movimientos guerrilleros de los años 70, hasta unas posturas más influidas por el pensar postestructuralista al que nos hemos referido.

Asimismo, el clima de inestabilidad que, de forma crónica, marca la región de Oriente Medio, agravado con la invasión de Irak de 2003, ofreció el contexto necesario para que las ideas del líder encarcelado tomaran forma de acción revolucionaria que, con el detonante del estallido de la guerra en Siria en 2012, convirtió a dicho movimiento en uno de los actores del conflicto, conflicto cuya réplica ha llegado a Europa en forma de la comúnmente conocida como “crisis de los refugiados” y que ha puesto de manifiesto la falta de coherencia de los aparentemente sólidos valores sobre los que, supuestamente, dicha Europa se había construido tras la barbarie nazi.

Que una situación de guerra ofrece la oportunidad para una acción revolucionaria es algo que ya ocurrió en España en 1936. En ambos casos la coyuntura de “guerra contra el fascismo” —en este caso encarnado en el llamado DAESH (ISIS en sus siglas en inglés)— permite a grupos guerrilleros tomar el control de zonas de población sobre el que desplegar su programa revolucionario.

El punto de partida de los nuevos parámetros defendidos por Öcalan son:

1. Vuelta a la vertiente humanista del marxismo. Tradicionalmente, como antes hemos visto, dentro de los estudios marxianos, se establece una división entre el “Marx científico” de *El Capital* de sus años maduros, en el que la influencia epistemológica del pensamiento económico inglés es predominante, y el “Marx humanista” de sus primeras obras en la que la ligazón con su origen en la filosofía clásica alemana es más patente. Esta división hace que, de forma usual, se considere que la “deriva mecanicista” que la revolución soviética sufrió, se deba a un sobredimensionamiento de ese supuesto cientifismo del Marx maduro en detrimento de su aspecto más humanista de los primeros tiempos. Obviando que el socialismo es algo que trasciende, evidentemente a nivel práctico, pero también a nivel teórico, la propia evolución personal de Karl Marx. La evolución y deriva del socialismo soviético es fruto de una diversidad de factores y de unas circunstancias históricas sociales y culturales de una gran complejidad. En cualquier caso, lo cierto es que la caída de la URSS supuso, dentro de los movimientos revolucionarios socialistas, la posibilidad de librarse de condicionantes que, en muchos casos, encorsetaban y alienaban el propio movimiento. En el caso del PKK pasó a considerarse el socialismo como un movimiento de carácter rehumanizador de la deshumanización fruto del capitalismo en su versión neoliberal y globalizadora. Ello facilitó la incorporación de categorías más propias de la tradición libertaria, especialmente de la mano de Murray Bookchin, cuya teoría del municipalismo libertario tuvo una gran influencia en la evolución de Öcalan, y su visión confederalista, que pretende supera la idea de Estado. El confederalismo, por tanto, es el eje desde donde se plantean las transformaciones a nivel de organización territorial y orgánica, que, de forma efectiva, se están produciendo en Rojava.

Asimismo, en su visión global del socialismo, estaría influenciado por Frank Furedi, que, desde una vertiente trotskista, concebiría la acción revolucionaria como “infiltración en la estructura espiritual desde el pequeño núcleo”. Ese estar “tácticamente dentro, estratégicamente fuera del sistema” del que hablaba Freire está muy en consonancia con esta idea.

2. Cuestionamiento del Estado-Nación. El Estado es el producto más acabado de la modernidad al que califica de nuevo Dios. En este punto también se acerca a filósofos pioneros en la crítica a la modernidad como, por ejemplo, Nietzsche, quien calificó al Estado como *El nuevo ídolo*<sup>72</sup>. Para Öcalan, el Estado es un elemento ahogador de los pueblos en tanto que tiende a la uniformización, a la eliminación de la singularidad y la diversidad étnica y religiosa que —y en este caso también difiere del marxismo— pueden constituir elementos de resistencia contra el propio sistema.

Por basarse el Estado, en consecuencia, en la uniformidad cultural dentro del territorio que domina, hace que, en un contexto como el de Oriente Medio donde la diversidad de etnias, religiones, lenguas y tradiciones es tan amplia y está tan entremezclada, sea la fuente y el origen de muchas de las violencias que ocurren en la región. Debe tenerse en consideración que la importación de un concepto ajeno a su cultura, como el del Estado moderno, fue fruto de la división entre los protectorados francés y británico, tras la caída del Imperio otomano, lo que fue lo que definió la mayoría de sus fronteras actuales.

Esta reflexión hizo que el PKK renunciara a la lucha por la construcción de un Estado kurdo. Crear un nuevo Estado supondría reproducir y multiplicar la lógica de violencia que el Estado lleva en su seno y que, en un territorio como el Kurdistán, donde además de kurdos, conviven, árabes, asirios y otros pueblos, establecer el elemento kurdo como dominante supondría reproducir sobre las otras “minorías” las opresiones que la “minoría kurda” ha padecido en las lógicas estatista de Irak, Siria o Turquía durante años.

3. Revalorización de la conciencia, que el Estado trata de reemplazar por la ley, así como la política por medio de la burocracia. La crítica al positivismo estaría muy en consonancia con lo establecido por Freire y la idea de un retorno a la política también en la línea que venimos defendiendo en el presente trabajo. No es la legitimidad del Estado la fuente del derecho en una reformulación laica del carácter divino del derecho medieval, sino que es de la conciencia de donde nace el sentido de lo justo y de la acción subjetiva y comunitaria de donde nace la política. La conciencia es un elemento menospreciado tanto por el positivismo en todas sus versiones, incluida la de la versión mecanicista del marxismo, como por la postmodernidad —el propio postestructuralismo veía en la

---

<sup>72</sup> Nietzsche, F. W. *Así habló Zaratustra I, del nuevo ídolo*. RBA, Madrid. p. 36.

conciencia una construcción a superar de la metafísica occidental—. La conciencia, aun siendo susceptible de deconstrucción como concepto, es, sin embargo, desde la perspectiva de Öcalan, un concepto a rescatar, pues es desde donde el ser humano, como hemos visto en la dialéctica freireana, interactúa con la realidad y, al igual que, como vimos en el apartado correspondiente, para Freire eliminar el mundo como mediación generaba ese idealismo religioso desconectado y alienante, eliminar la conciencia, el otro polo necesario de la mediación dialéctica, supone la imposibilidad de cuestionar lo dado, de asumir que la realidad externa se puede transformar.

4. El feminismo como eje teórico práctico. Öcalan reconoce el patriarcado como fundamento básico sobre el que se construye el capitalismo. La opresión de la mujer sería una opresión esencial, sin la que la acumulación capitalista y su lógica no se hubieran producido. Para fundamentar esta idea, realiza un análisis sociohistórico de las sociedades de la región, donde, por otro lado, se originó la civilización, y toma como referencia las sociedades matriarcales de aquellas primeras culturas.

De este modo, solo mediante la superación del esquema patriarcal que hay implícito en la lógica revolucionaria, ésta puede llegar a constituir una auténtica transformación y una alternativa al actual orden del neoliberalismo globalizado y la ideología que de él emana. En este sentido, va muy en consonancia con las reflexiones de Freire respecto al proceso descolonizador, especialmente en Guinea-Bissau. Del mismo modo, supone una ruptura entre el clásico dique separador, de origen en el pensamiento liberal-burgués pero que la tradición revolucionaria heredó, entre lo público y lo privado. También vimos con Freire que la política, en tanto que implica la totalidad del sujeto en su dinámica hacia la liberación, no deja a salvo ningún aspecto de los que constituyen a la persona y las relaciones personales y familiares son, por naturaleza, el primer espacio de socialización y, en consecuencia, de acción política. Pretender que existe una dimensión “personal o privada” que queda salvaguardada o al margen de la acción pública o política sería, como vimos, propio de aquel que no se juega nada en la acción política porque sus intereses son los que el sistema ya defiende con todo su entramado institucional y que concibe el posible carácter transformador de la acción política como algo separado del *yo* con lo que preservar o acrecentar los privilegios que el estar inserto en la lógica dominante le reporta.

El feminismo es, por tanto, una nueva forma de contemplar las relaciones intersubjetivas que engloban todos los ámbitos y dimensiones de lo social, sin la cual la revolución no es más que la reproducción de los clásicos mecanismos de poder y dominación. Y ello implica, además de un empoderamiento de la mujer en todos los ámbitos, un cambio de mentalidad por parte del varón que ha de tomar conciencia de los privilegios que su género tradicionalmente le ha reportado, asumir que sólo renunciando a ellos y revisando sus conductas, no únicamente en las asambleas y en la acción armada sino en la familia y en la más estricta intimidad, puede tener sentido un verdadero cambio revolucionario del que él mismo saldrá también beneficiado.

### *Contexto geopolítico*

Junto a toda la reformulación teórica que, promovida por su líder encarcelado, se ha dado en el seno del PKK, no se puede entender la Revolución de Rojava sin referirnos a la peculiarmente convulsa situación que está atravesando toda la región en general, pero el Estado sirio en particular, con una guerra que, como decíamos, lleva activa desde 2012 y que ha generado una de los más graves éxodos de población en lo que llevamos de siglo.

A pesar de que el ámbito político del PKK es Turquía, la influencia de esta organización y de su líder Abdullah Öcalan es grande en Rojava (Kurdistán sirio) porque, durante décadas, ha sorteado el hecho de ser declarado ilegal y perseguido en el Estado turco estableciendo su base de operaciones en territorio sirio, algo que el régimen de los Assad, formalmente de izquierdas y en tensión constante con Turquía, toleraba como parte de su política.

Si hacemos un breve repaso a su historia, en el Kurdistán han proliferado culturas de las más antiguas de la humanidad. Teniendo como base la religión zoroástrica, que aún hoy pervive, fue islamizada con la expansión de dicha religión en el siglo VII e incorporada los dominios turcos en el siglo XI. Dentro del Imperio otomano, al cual perteneció hasta su desintegración en 1918 tras la Primera Guerra Mundial, gozó de cierta autonomía.

Al finalizar la guerra, el Imperio fue desmembrado y el territorio kurdo quedó troceado entre la nueva república turca, Persia (hoy Irán) y los protectorados de Siria (francés) e Irak (británico) que, tras la descolonización, se convirtieron en los dos nuevos Estados de la región, manteniendo las fronteras marcadas por los europeos. La promesa de un Estado kurdo hecha por Reino Unido nunca llegó.

Como bien es sabido, la nueva república de Turquía tuvo una base fuertemente nacionalista en la que el elemento cultural turco era el núcleo hegemónico desde donde se pretendía construir la nueva nación uniforme y homogénea. Su nacionalismo fue comparable al de los fascismos que en ese momento proliferaban por Europa, así como su política represiva contra las minorías, perpetrando uno de los mayores genocidios del siglo XX contra el pueblo armenio, expulsando de sus ciudades a la minoría griega y tratando de asimilar y anular la peculiaridad kurda, sofocando mediante matanzas todo intento de reafirmación nacional o identitaria por parte de pueblo.

Es quizá esta desconfianza hacia la lógica estatal la que hace a Öcalan, una vez superada la lógica estatalista propia de los movimientos de liberación nacional de la segunda mitad del pasado siglo, lo que le hace recelar de los Estados, propugnando un modelo que lo que pretende es trascender o superar la idea del Estado. El caso es que, al estallar la guerra en Siria, en ningún momento el movimiento kurdo amenazó la integridad territorial del Estado sirio, sino que aprovechó la gran capacidad organizativa que ya tenía desplegada en el territorio para, en un momento de vacío de poder, tomar el control de la situación y ejercer dicho poder de una forma completamente novedosa.

El Estado sirio, tal y como hablábamos de Turquía, también ha tenido una actitud de supremacismo cultural, es este caso en torno al elemento árabe, que ha hecho que practique unas políticas asimilacionistas respecto a las minorías étnicas que habitan en su territorio. Respecto a los kurdos, su postura ha sido ambivalente: mientras que apoyaba la lucha del PKK —llegado a, como hemos visto, permitir que establecieran en territorio sirio su base de operaciones como modo de desestabilizar a Turquía, con quien mantiene constantes conflictos fronterizos— a nivel económico y cultural trata al Kurdistán como una colonia, a la que prohíbe por ejemplo, poner a los hijos nombre kurdos y de la que extrae materias primas, trigo y petróleo, al tiempo que prohíbe los molinos y las refinerías en territorio kurdo, con lo que impide un desarrollo industrial y económico y lastra la creación de riqueza para la región.

Sin embargo, a finales de los noventa, la política de Siria respecto al PKK cambia debido a las presiones de Turquía y en 1998 son expulsados de territorio sirio, hecho que precipitara la detención de Öcalan por parte de Turquía, y la política de represión del Estado hacia los kurdos se recrudece. Ello provocó una respuesta kurda e hizo que la infraestructura generada y el poso ideológico y de conciencia política dejado por la

presencia del PKK sirviera para constituir una organización que respondiera a dichos ataques.

Lo fundamental de este hecho es que, en el momento en que la guerra estalla en Siria—como réplica de las llamadas Primaveras Árabes, en 2012 tras la división del país entre, por un lado, los defensores del régimen de Al Assad y, por otro, los que pedían su caída, facción que fue acogiendo grupos islamistas vinculadas a Al Qaeda y al DAESH, hasta su completa radicalización— los habitantes de los tres distritos de Rojava (Kobane, Afrín y Cizîrê) contaban con una organización paralela al Estado que pudo copar el vacío de poder generado por el abandono efectivo de la presencia estatal de la zona.

Este hecho permitió, por un lado, que la zona no se viera sumida en el caos y, por otro, la posibilidad de constituir un poder efectivo que se erigió como una tercera vía entre el régimen y la oposición, cuyas reivindicaciones suponían toda una serie de peticiones abstractas sin ningún tipo de programa efectivo ni base social que propició, como decíamos, que fuera secuestrada por los grupos islamistas radicales.

Precisamente la lucha contra el intento del islamismo más radical representado por el DAESH de ocupar las zonas controladas por las milicias kurdas del YPG y el YPJ, han centrado la mayor parte del esfuerzo de la resistencia de Rojava, con escasez de medios y sometida a un bloqueo internacional (Bloqueo que incluye al Kurdistán iraquí, zona que goza de gran autonomía controlada por Masud Barzani que, desde una perspectiva nacionalista-burguesa contempla todo lo que ocurre en Rojava como una amenaza a los intereses de clases que representa y por lo que, según denuncian activistas y expertos en la zona, se ha sumado al bloqueo turco y sirio a Rojava llegando a levantar un foso entre el Kurdistán iraquí y Rojava) lo que ha lastrado en gran medida el desarrollo de la revolución, especialmente en Kobane, donde el esfuerzo bélico para repeler al DAESH ha sido especialmente crudo, llegando a liberar la ciudad, contra todo pronóstico.

Una vez analizado el contexto donde, con gran dificultad, se está llevando el proceso de transformación social, pasaremos a analizar las transformaciones efectivas, a la luz del marco teórico que la inspiran, para concluir interpretando este proceso socio-político conforme a los parámetros y las categorías que venimos exponiendo en el presente trabajo.

### *Transformaciones sociales.*

El confederalismo democrático supone, ante todo, una radical nueva forma de entender la política en donde el Estado deja de tener un papel protagonista para convertirse en algo subsidiario, en la medida en la que se entiende que la consecución de una auténtica democracia pasa por la superación del Estado como categoría política. Por ello se invierte por completo la naturaleza del poder, que en el caso del Estado no deja de ser una abstracción en la que el sujeto deposita su soberanía en un intento de salvaguardar la naturaleza del derecho divino con la soberanía nacional, de forma que el poder se continúe ejerciendo desde arriba hacia abajo.

En el nuevo modelo, el poder nace de la base, desde el sujeto concreto y su politización (penetración en lo público) desde la comunidad en la que se socializa, de modo que ningún poder es delegado en un constructo metajurídico como es el Estado, sino que es retenido por la persona y la comunidad, de forma que ésta participa de forma activa en toda la toma de decisiones, para lo cual las asambleas tienen que ser próximas al contexto del sujeto y con un número no muy elevado de personas. Por ello, se ha constituido la *comuna* como unidad política. Las comunas son asambleas en las que se decide aspectos relativos a la organización básica de la comunidad, suelen constituirse con un número mínimo de 20 personas y, cuando la gente comienza a participar más y a asistir a las asambleas y se acerca al número de 200 personas, se subdivide en dos para evitar la adquisición de unas dimensiones que impidan la participación de sus componentes. El objetivo es que las decisiones se tomen por consenso y acuerdo de todos sus componentes, por lo que se intenta evitar llegar a la votación, pues ello supone asumir la imposibilidad de acuerdo. En todo caso, se considera no obligatorio asumir decisiones por aquellas personas que han votado en contra de ellas.

Además de este primer nivel, hay dos niveles más, siendo el segundo, el distrito, agrupación de ocho comunas, en los contextos urbanos; y la agrupación de villas, entre siete y diez villas, en los contextos rurales. El tercer y último nivel sería el cantón con la Asamblea del Pueblo. Las personas que son elegidas para representar a la comuna en cada uno de estos niveles están sometidas en todo momento al mandato de la comuna, no pudiendo, en ningún caso, adoptar una postura que contravenga lo acordado por la comuna a la que representa, con lo que actúa más como portavoz que como representante investido de poder político a la manera de las democracias occidentales. Asimismo, se

considera, a la hora de elegir cualquier cargo, tanto la paridad de género como el que todas las etnias estén representadas.

Dado que la estructura se agota en el cantón, vemos que no hay un órgano dentro de este sistema que englobe todos los territorios de Rojava. Existe el llamado Consejo Supremo Kurdo en el que está representada todos los poderes de la “nación kurda” en la que también estaría integrado el partido de Borzani. Es un organismo que no participa del proyecto del confederalismo democrático y en el que están representadas diversidad de tendencias ideológicas, podríamos decir que tiene similitudes, aunque no constituya estrictamente un parlamento estatal, a las cámaras legislativas tal y como se entienden en nuestros sistemas políticos.

Dentro de lo que es estrictamente Rojava, y dentro del sistema que vinimos analizando, se ha creado la llamada FSA, que está desligada del sistema de representación de los niveles analizados y que tiene las funciones similares al del poder ejecutivo, de coordinación y realiza propuestas a las asambleas, los cuales en todo caso detentan el poder coercitivo (el uso legítimo de la violencia) mediante los YPG e YPJ. Tiene entre sus objetivos la redacción de una Constitución que lleva por nombre “Carta del Contrato Social”, que establece una organización similar al parlamentarismo clásico. Esta dualidad, que puede parecer una incoherencia, o una descentralización meramente aparente o de aspectos no relevantes del poder, se basa en que, aun residiendo el poder efectivo en los consejos populares, dada la situación de guerra y su reciente implantación y funcionamiento aún embrionario, no tienen aún la capacidad de asumir la gestión y administración de todos los aspectos relativos a la política, la economía, la guerra, etc., siendo el objetivo ir fortaleciendo las comunas mediante la politización creciente de la población que les haga participar masivamente en ellas hasta que una organización supracomunitaria no sea necesaria.

Este punto nos puede servir de reflexión para la pedagogía política tal y como la configuramos en el apartado correspondiente. Aquella disyuntiva entre trabajar desde la base, al margen del aparato político estatal, como forma de crear un contrapoder con una base no jurídica política sino arraigada en la realidad de las comunidades o entrar dentro de la lógica del sistema mediante un partido político al uso para tomar el centro de decisiones y transformar la realidad desde arriba. Salvando las distancias, podemos tomar el ejemplo de Rojava como un modelo en que ambos aspectos, aun cuando el objetivo último sea trascender el Estado como modelo de organización política, son

complementarios y que pueden ayudarse a avanzar mutuamente en la lógica por la liberación.

En lo referente a las transformaciones económicas, la economía social, que tomando como base el confederalismo democrático se está tratando de implantar, se basa en dos principios fundamentales: en primer lugar, el de la propiedad de uso y, en segundo, el de organizar la producción tomando como premisa las necesidades de la comunidad y no el beneficio. El primero supone que toda persona que esté habitando una vivienda o trabajando unas tierras tiene un derecho indefinido a seguir haciéndolo, sin embargo, el derecho de transacción o cesión está en poder de las comunas. Desde una perspectiva jurídica podemos decir que, de los derechos generados por la propiedad del inmueble, el derecho de uso recae sobre su poseedor y que este derecho no decae mientras se siga ejercitando de forma efectiva, pero el derecho de disposición es público y pertenece a la colectividad.

El segundo supone que toda la producción de artículos se planificará, no en base al beneficio económico, sino a la satisfacción de las necesidades. La poca industria que existía en Rojava era de titularidad estatal y, al ser abandonada por el Estado, las comunas la expropiaron. Ello supone la capacidad de orientar los recursos (medios de producción disponibles) al fin que la propia comuna considere en base a la forma de adoptar acuerdos que vimos en los párrafos anteriores. Asimismo, se ha procedido a la creación de cooperativas en las que la forma de organización sigue los mismos parámetros.

Por otro lado, se ha prohibido de forma expresa la actividad financiera, quedando ésta reducida a la financiación de proyectos por parte de la banca comunitaria, la especulación está, por tanto, completamente desterrada de la actividad económica.

También resulta importante destacar la forma en que han organizado la gestión del uso de la violencia, teniendo en cuenta la situación de guerra a la que están sometidos y la amenaza que supone caer derrotado a manos del extremismo yihadista que representa el DAESH. Este aspecto también está muy relacionado con el tratamiento dado a la cuestión de las identidades. Mediante una perspectiva que trata de superar la tensión entre la negación —aduciendo a una categoría superior, principalmente la nacionalidad o la clase, algo muy propio de la modernidad— y el etnicismo que implica elevar una categoría para hacerla el núcleo de construcción de la identidad, a menudo de un modo excluyente. Siendo ésta una cuestión de una gran importancia, si tenemos en

consideración que, como vimos, es una región con una gran diversidad de grupos étnicos y culturales con una continuidad histórica que, en muchos casos, se remonta al albor de la civilización humana y que son producto de multitud de conflictos interétnicos que han generado rencillas y deseos de venganza que todavía hoy, especialmente con la guerra, amenazan con emerger y generar nuevas situaciones de violencia.

Por esta razón, se tiene muy en consideración, como hemos visto, la necesidad de que todos los grupos se vean representados en los cargos electos de las asambleas, de forma que reflejen la diversidad de la población. Ello supone, no sólo no negar la importancia de la identidad, sino hacer de ella una categoría política, pero siempre desde una postura dialógica. El hecho de que no exista ningún cargo unipersonal, sino que todos sean; como mínimo, ostentados por dos personas, implica que en todo puesto de responsabilidad va a haber, al menos, dos personas de grupos étnicos distintos trabajando conjuntamente por el interés general.

Por ello, se le da especial importancia a la centralización de los grupos armados en los YPG que tienen el monopolio de la autodefensa, prohibiendo expresamente que un grupo armado pertenezca a una única etnia. Así se pretende evitar el peligro de que un grupo étnico haga uso de las armas para someter a otro o vengar cualquier conflicto latente. Solo se permite, sin embargo, una excepción a esa centralización en el caso de los YPJ (grupos de autodefensa no mixtos formados únicamente por mujeres). La finalidad de esta excepción es no poner trabas al proceso de empoderamiento femenino que, como apuntábamos, es un aspecto clave de la revolución, tratando de evitar la tendencia a la relegación a tareas de cuidados a las que las mujeres suelen ser sometidas en las milicias, cuando comparten espacio con los hombres que, especialmente en estos contextos, tienden a copar el poder de decisión y acción.

De la misma forma que la concepción y la fuente del poder político es vista desde una perspectiva diferente, con una inversión de la emanación del poder, ello también debía reflejarse en la forma en que se concibe el poder judicial, siendo la administración de justicia uno de los aspectos que más ha cambiado en Rojava.<sup>73</sup>

Si dicho cambio ha podido llevarse a cabo de una forma rápida ha sido gracias a la existencia previa de los Comités de Paz y Consenso, instaurados por activistas kurdos

---

<sup>73</sup> Ercan Ayboga, artículo publicado online en agosto de 2014. "Consensus is key, new justice system in Rojava". <http://new-compass.net> en AAVV *la revolución ignorada*. op. cit.

en los años noventa como alternativa al sistema judicial del régimen sirio en la resolución de conflictos y que funcionaba en la clandestinidad hasta la eclosión de la guerra en 2012 cuando, con la experiencia acumulada de años de trabajo, se convirtieron en el referente y la base sobre el que construir el nuevo sistema.

Su estructura, como vimos respecto a la toma de decisiones, también es por niveles, siendo la base el nivel comunal. En él, la estructura es dual: por un lado, el Comité General que se encarga de la resolución de conflictos y de los crímenes y, por otro, la Comisión de Mujeres, competente en casos de violencia patriarcal, poligamia o matrimonios forzados. Existen, en los niveles intermedios, tribunales de apelación y, en el nivel superior, el *parlamento* judicial, uno por cantón, cuya función es la de acomodar la legislación al “nuevo contrato social”, asegurándose de que todo rasgo antidemocrático quede eliminado.

La nueva visión democratizadora en la forma de administrar justicia ha supuesto la abolición de la pena de muerte como castigo legal, así como la limitación del tiempo máximo de prisión a veinte años. Ha habido un cambio en la política penitenciaria que ha supuesto una revisión de las condiciones de los presos, bajo la premisa de que las penas son de privación de la libertad, no a vivir en condiciones miserables y peligrosas y, además, se ha llevado a cabo una reorientación de las políticas de reinserción para que lo sean de forma real y no como mero principio que queda en el papel como ocurre en la mayoría de las democracias.

Acorde con su tradición libertaria, el confederalismo democrático defiende la idea de que en una sociedad donde los seres humanos son auténticamente libres, la violencia y la criminalidad se minimizarían hasta índices insignificantes, pero también es consciente que, durante el proceso, la realidad va a generar situaciones que van a requerir la intervención de la cosa pública para restaurar la justicia. En todo caso, en este nuevo sistema, la detención y el encarcelamiento se consideran la última opción y, como decíamos, todas las actuaciones tienen como fin último que el autor de la infracción sea rehabilitado.

Esta visión de gran calado humanista en la administración de justicia y política penitenciaria, también ha sido trasladada a los prisioneros de guerra, un logro mucho más meritorio si tenemos en cuenta que el trato que reciben los prisioneros de los YPG por parte del enemigo, especialmente del DAESH, dista mucho de ser humanitario. Caer en

la venganza y en el ojo por ojo sería la situación fácil y en cierto modo esperable en una situación como la que viven, sin embargo, lo que reciben los prisioneros del DAESH en su encarcelamiento es educación sobre principios y valores éticos y políticos y sobre feminismo.

Cuentan activistas que han vivido la realidad de Rojava que, en 2012, un grupo de prisioneros de un grupo yihadista que, tras pasar la formación referida, fue liberado, al volver a su antiguo grupo capturó a media centena de sus antiguos compañeros para que pasaran por el mismo proceso de formación que ellos mismos habían recibido.<sup>74</sup>

Conviene que, antes de finalizar el repaso por los cambios sociales que han tenido lugar en el proceso revolucionario que estamos describiendo, nos detengamos en los cambios en la concepción de la educación.

La educación de la población va íntimamente asociada a la de politización en el sentido de toma de conciencia de la importancia de participar en la vida pública (política) de la comunidad como condición necesaria para que la forma de toma de decisiones de forma horizontal sea lo más participativa posible. La revolución es concebida, más que como un cambio de régimen, como un cambio de mentalidad y, en él, la educación juega un papel esencial. La educación es concebida como algo que atraviesa todas las esferas, públicas y privadas, de la vida personal y de la comunidad y que es algo que tiene lugar, necesariamente, de forma horizontal y colectiva: No existe un educador y un educando, sino que los sujetos se educan mutuamente interactuando, tomado colectivamente decisiones o tratando de solucionar un problema.<sup>75</sup>

No es necesario incidir mucho en las similitudes con la forma en que la educación se concibe y su lugar central en el proceso politizador y socializador de la persona que, teniendo como base a Freire, venimos exponiendo en el presente trabajo.

Uno de las instituciones que cabe destacar es la llamada Academia de Mesopotamia de Qamisla, que imparte una educación superior tratando de desterrar la idea, muy inserta en la mentalidad de la región, de que para recibir una educación de calidad hay que viajar a un país extranjero. Por el contrario, desde esta institución se considera que muchos de los acontecimientos esenciales de la historia de la humanidad han ocurrido en la región, algo que ha generado en sus habitantes una enorme cantidad

---

<sup>74</sup> *La revolución ignorada*, pág.140

<sup>75</sup> Salih Muslim, copresidente del PYD, en, *La revolución ignorada* op. cit. pág. 141.

de conocimiento y sabiduría que se ha de poner en valor, pues, desde ese saber local, es desde donde mejor se puede abordar las cuestiones y problemáticas propias.

Si hay algo relevante en esta institución es que trata de rescatar el concepto de academia, en el sentido de centro generador de conocimiento, frente al de universidad que sería visto con unas connotaciones más occidentales y de corte más elitista y tecnocrático. En la academia, las áreas de conocimiento que se consideran básicas y esenciales son la historia y la sociología, porque se prioriza el conocimiento de la realidad y la problemática del pueblo y su papel como sujeto activo en interacción con la realidad, sobre los saberes técnicos. Epistemológicamente, su postura es crítica con el positivismo, lo cual no solo se refleja en los contenidos impartidos, sino en la metodología, donde el papel del profesorado es más de dinamizador del conocimiento que de transmisor, pues, como decíamos, se considera que el conocimiento auténtico es el que se construye de una forma horizontal, colectiva y dialógica.

Según aprecia Janet Biehl, hay multitud de similitudes entre la metodología de la Academia de Mesopotamia y la concepción que de la educación tenía el filósofo norteamericano John Dewey, apuntando como significativo el hecho de que Murray Bookchin, cuyo pensamiento ha inspirado estos cambios sociales, políticos y pedagógicos, fue durante años profesor de Ecología Social en el Goddard College de Vermont (EUA) uno de los centros educativos de inspiración deweyana más relevantes.

Sin entrar a valorar si la educación de Rojava es más o menos deweyana o tiene más similitudes con otras pedagogías, lo que consideramos destacable de esta idea es la de, en determinadas ocasiones, se produce la trasmisión de forma indirecta y casi inconsciente de ideas de un autor sin que el que lo recibe sea consciente de ello, algo que quizá descubra con el paso de los años, como le ocurrió a Freire con las ideas de muchos pensadores, como por ejemplo Antonio Gramsci, o también puede ocurrir, de hecho ocurre, que el origen de dicha influencia no se descubra nunca.

### *Las enseñanzas de la revolución de Rojava*

Es muy posible que la revolución de Rojava acabe derrotada por los peligros y el entorno hostil que la acecha y la amenaza, de hecho, la invasión turca de octubre de 2019 la ha hecho entrar en una crisis profunda de la que seguramente no pueda recuperarse,

pero, como hecho ocurrido en el momento cuasi presente, nos ofrece una serie de enseñanzas muy relacionadas con el contenido de este trabajo. La principal es que actualiza el concepto de revolución que, como hemos venido diciendo, ha variado enormemente durante el más de medio siglo que nos separa ya el momento de la elaboración de las principales obras de Freire.

La propia existencia de dicha revolución ya supone un recordatorio de un hecho esencial, la del dinamismo de la historia. Durante un periodo muy largo de tiempo se asentó la premisa de que las revoluciones eran algo del pasado, que, en la línea que defendía Fukuyama podrían generarse tensiones y conflictos, pero que, en ningún caso, era posible desbordar el marco que el sistema hegemónico había fijado.

Los puntos de afinidad con las concepciones de los procesos de liberación son, como hemos visto, numerosos, pero si hay uno de destaca y que atraviesa tanto la obra de Freire como la Revolución de Rojava es la idea de que no puede haber una auténtica revolución si no hay un cambio de mentalidad en los sujetos que la realizan. En Freire dicho cambio estaba íntimamente relacionado con el proceso colectivo de transformación social de forma que se incidían mutuamente, en Rojava con nuevas dinámicas de funcionamiento social que van haciendo variar los patrones de interacción social y, sobre todo, con el papel central del feminismo, respecto del que queda patente que una teoría (y una praxis) que va mucho más allá de la liberación de la mujer para, haciendo efectiva dicha liberación, ser un instrumento de liberación social que comprenda a todos los sujetos.

Este hecho a su vez pone en evidencia dos extremos, el primero nos lleva a otra de las ideas esenciales de Freire, la de que el oprimido, al liberarse, libera también al opresor teniendo, de este modo, la praxis liberadora vocación de universalidad —idea que, por otro lado, no es original de Freire sino que está inserta en el núcleo esencial de autores como Lukács que, circunscrito efectivamente a la mera cuestión de clase, le otorgaba al proletariado la tarea de liberar al género humano de la opresión—. Freire actualizó dicha idea, le dio un alcance mucho más amplio y un método para hacerla efectiva más allá de las grandes proclamas revolucionarias. En resumen: si en Rojava se ha podido hacer respecto a la opresión de género, en un contexto donde como decíamos dicha opresión es muy palpable, la posibilidad de que se realice respecto a todo tipo de opresión entra dentro de lo políticamente posible.

Respecto al componente liberador que el feminismo tiene, como decíamos, éste se basa en la idea de que todos los seres humanos, independientemente de su género o su sexo biológico, son iguales en dignidad y derechos. Esta idea que, desde una perspectiva meramente moderna, parece una evidencia asumida por el sistema, pone, sin embargo, en entredicho unos de los pilares en los que se basa la sociedad capitalista de matriz burguesa: lo que la crítica feminista al patriarcado cuestiona, no es tanto la existencia de un reconocimiento legal del principio de igualdad, algo que, evidentemente, está presente en los ordenamientos jurídicos occidentales y en su praxis sociopolítica, al menos en lo que se refiere a la esfera pública; lo que el feminismo pone en entredicho es el modo en que, tomando como base la dualidad de género, se estructura la sociedad, se reparten los roles, se configura la estructura de las familias y se determinan las relaciones interpersonales —también la esfera sexoafectiva— resultando, de dicho reparto, un balance en el que uno de los dos géneros queda en franca desventaja.

Como vimos en el apartado correspondiente, el capitalismo no hubiera podido desarrollarse sin la plusvalía generada por las tareas reproductivas y de cuidados llevadas a cabo por las mujeres. Aquí se puede evidenciar aquello a lo que se refería Lukács respecto a la “trágica situación de la burguesía” y su estar atrapada entre la necesidad de reconocer derechos civiles para poder desarrollarse como clase y mantener el tradicionalismo que preserve sus privilegios frente a la clase trabajadora. Por esta razón, todo el sistema ideológico que sustentaba la hegemonía burguesa como clase puso especial empeño en mantener relegada toda esta dimensión de lo humano, la de la reproducción y los cuidados, en la esfera de lo privado, algo que ya analizamos respecto al psicoanálisis, creando, de este modo, una zona muerta dentro del sistema de libertades que dicha clase formalmente proclamaba.

Las revoluciones burguesas cuestionaron todos los aspectos del tradicionalismo que les impedía desarrollarse como clase al tiempo que ponía especial empeño en mantener aquellos otros que favorecían su desarrollo. El patriarcado estaba, como venimos diciendo, en el segundo grupo. El feminismo tuvo la virtualidad de desvelar todo ese mundo sacando a la luz el entramado de opresiones que lo hacían posible. Borrando, como ya vimos, la frontera entre lo público y lo privado para recordarnos que todas las opresiones, se den en el ámbito que se den, son un hecho político de primer orden y que, por tanto, deben formar parte de la esfera de lo político y propugnando una forma de vivir los cuidados, la sexualidad, las relaciones personales entre los géneros —o incluso llegar

a superar su dualidad— que deje definitivamente atrás el modelo patriarcal como parte constitutiva e indisoluble del modelo capitalista.

Recapitulando, como expresábamos respecto al dinamismo sindical emergente en los centros industriales del continente asiático, los principales movimientos liberadores, al igual que ya sucedió respecto a los procesos descolonizadores del siglo XX, están ocurriendo lejos del epicentro del sistema. Es por esta razón que, una vez analizado un movimiento liberador ocurrido en un contexto de no centralidad y dado el contexto cultural desde donde realizamos este trabajo, consideramos, por ello relevante señalar algunos de los obstáculos que en los países del *centro del sistema* existen para que los oprimidos tomen conciencia de sus opresiones, que, junto a la falta de conciencia de clase —propia de las sociedades terciarizadas a las que nos referíamos al inicio de este capítulo— constituyen unas formas de alienación que, como referíamos en el apartado de la concientización, en ocasiones resulta más difícil abordar. A ello dedicaremos el epígrafe siguiente.

## **5. El oprimido “acomodado y adaptado”<sup>76</sup> en el siglo XXI. La agonía de Eros.<sup>77</sup>**

Mientras que, para Freud, la dinámica del carácter viene determinada por la libido, para Fromm y Freire lo está por la manera en la que se relaciona el ser humano con la sociedad, que a su vez está condicionada por el sistema socioeconómico.

Esta distinción es, para autores como Marcuse, sin embargo, aparente, puesto que serían tres elementos que en realidad estarían en relación. Así, bajo el término “desublimación represiva” trata de explicar el fenómeno erótico que subyace en el acto de consumo, algo que, desde los años 60, época en la que fue escrito el libro, hasta la actualidad, la tendencia consumista y su modelaje de la conciencia —colonización— mediante la sublimación del deseo por el consumo —fetichización— no ha dejado de ir en aumento durante la fase global del capitalismo. Este capitalismo no solo ha ocupado la totalidad del espacio planetario, sino que a nivel psicológico ha llevado el término *alienación* a niveles que Freire no pudo seguramente intuir.

---

<sup>76</sup> *Pedagogía del oprimido*, pág. 41.

<sup>77</sup> Byung Chun Han. *la agonía del Eros*, Herder, Barcelona, 2ª ed. 2019.

Lo valioso del ensayo de Byung-Chul Han es que nos ofrece, siguiendo los mismos parámetros interpretativos que utilizó en su momento Marcuse y que, como vimos, tuvo una gran relevancia en la evolución del pensamiento de Freire, una visión de la realidad actual, en cierta medida diferente a la que vivieron Marcuse y Freire con un capitalismo que devino pensamiento hegemónico global y que durante décadas ha carecido de toda negatividad, haciéndose efectivo ese “cierre del universo del discurso” del que hablaba Marcuse y que, de algún modo, continúa vigente en la actualidad, aunque, y este es uno de los temas principales del presente epígrafe, una nueva negatividad — totalmente diferente a la anterior pero con cuya tradición conecta, a pesar de su apariencia todavía algo difusa y fragmentada— está comenzando a tomar forma como una negatividad consistente a la vez que flexible. Especialmente a partir de la crisis financiera de 2008 esos fragmentos van interconectándose y adquiriendo una forma oponible a la mera positividad del capitalismo postglobal.

La posición del oprimido acomodado y adaptado del que hablaba Freire en la *Pedagogía del oprimido*, para Byung-Chul Han, en los tiempos en los que vivimos, puede explicarse mediante una imagen: el cuadro *El país de jaija* de Brueghel como expresión de la “sobresaturada sociedad de la positividad”.<sup>78</sup> En ella se representan cuerpos humanos exhaustos del agotamiento que les produce la hipersaciedad de la que son objeto, son “cuerpos repletos” que yacen en el suelo hinchados y apáticos. Como contraste a esta realidad, reflejo de lo que irá calificando a lo largo de su obra como “el infierno de lo igual” y tomado como hilo narrador la película *Melancolía* de Lars von Trier, Han nos ofrece otra imagen, en este caso de William Blake, que representa un esclavo colgado vivo de una costilla como si quisiera establecer un vínculo entre esta violencia que explota y expolia y aquella de los seres adormecidos por la sobreabundancia.

Contrariamente a lo que pudiera parecer, ambas imágenes no aparecen como contrapuestas en una relación dialéctica de oprimido-opresor tal y como venimos conceptuando en el presente trabajo, sino que ambas corresponden a dos aspectos, en apariencia diferentes, pero que tienen su nexo de unión en la realidad de la opresión en el mundo actual. Dicho nexo de unión puede comenzar a vislumbrarse atendiendo a lo que en la obra se denomina la *sociedad del rendimiento*.

---

<sup>78</sup> Byung-Chul Han. Op. cit. Pág. 26

Contrariamente a los fenómenos opresores tradicionales, que se basaban en gran medida en la idea de deber, la forma en que la sociedad del rendimiento opera sobre las conciencias humanas se basa en la idea de poder. La forma en que se lleva al sujeto al límite de sus fuerzas y sus capacidades ha dejado de ser el mandato del *tú debes* para pasar al del *tú puedes*. “La llamada a la motivación, a la iniciativa, al proyecto es más eficaz que el látigo y el mandato”:<sup>79</sup> de este modo, el sujeto de esta sociedad del rendimiento se explota a sí mismo. No necesita un *otro* que lo explote porque tiene tan interiorizada la ideología dominante que ya sabe lo que se espera de él/ella sin necesidad de un mandato explícito. Tan grande ha sido la sofisticación y el desarrollo de la introyección mediante todo un sistema cultural y educativo dirigido a tal efecto. “el *tú puedes* incluso ejerce más coacción que el *tú debes*”<sup>80</sup> De este modo trabaja más horas de las que su contrato marca sin que nadie se lo pida, está dispuesto a trabajar más por menos retribución económica a causa de lo que se ha llamado el “salario emocional” que suele tratarse de una supuesta contraprestación no material como, por ejemplo, la satisfacción por formar parte de un gran equipo, una gran empresa o un gran proyecto, o en torno a la idea del aprendizaje; es capaz de llevar una vida de miseria para ajustarse al modelo de emprendedor, libre de horarios, jefes y ataduras que, muchas veces, en realidad, implica una explotación más cruda que la del obrero tradicional. Busca, mediante un reconocimiento fugaz por parte de la élite, sentirse parte integrante —o, en todo caso, de aquello que ha dado en llamarse clase media— como forma de ocultar que, a pesar de las apariencias creadas por el lenguaje, la estética y el marco cultural, sigue perteneciendo a la clase obrera y, como tal, es explotado por parte del capitalismo.

En la construcción del marco cultural que posibilita dicha autoexplotación, tendría, para este autor, mucho que ver la forma en que la *libertad* es entendida por el neoliberalismo, que la convierte en un concepto problemático en la medida en que es expresada como un mandato: “la proclamación neoliberal de la libertad se manifiesta en realidad como un imperativo paradójico: *sé libre*”:<sup>81</sup> paradoja que toca lo más hondo de la esencia humana —su *libertad*— y que acaba por precipitar a los seres humanos a la depresión y el agotamiento. Así, ese “cansancio existencial”<sup>82</sup> que Freire atribuía al migrante, se extiende en la *sociedad del rendimiento* a todos los sujetos que la conforman.

---

<sup>79</sup> Ibid. pág. 31.

<sup>80</sup> Ibid. pág. 33

<sup>81</sup> Byung-Chul Han op, cit. pág. 32.

<sup>82</sup> *Pedagogía de la esperanza*, pág.152.

Se puede decir que el capitalismo globalizado tiene en el desarraigo su fuerza y de lo primero que desarraiga al ser humano es de la auténtica libertad, condenando a las personas a una especie de exilio de sí mismas que acaba por hacerlas sentir *extranjeras*, aunque no se hayan desplazado de su lugar de origen.

El neoliberalismo, para el autor, sería en realidad un “régimen” con una “estructura coactiva”, pero que tiene el poder de hacer invisible dicha estructura escondiéndola tras la aparente libertad del individuo. De este modo, el proceso que describimos en el epígrafe correspondiente a la concientización, se vuelve una tarea prácticamente imposible pues, dicha emersión, que era descrita como primer movimiento hacia la liberación, necesita tener un lugar donde realizarse, ya que es difícil emerger de algo cuando ese algo es omnipresente e invade, no ya la conciencia y los espacios más íntimos del ser humano, sino incluso su propia concepción de lo que significa ser libre. Atacando, así, su libertad, podemos decir que deja al ser humano sin lugar a donde ir. Ante esta invasión total, la acción cultural requiere de una sutileza particular para evitar el riesgo cierto de también acabar inmersa. Especialmente, si tenemos en cuenta que la tensión dialéctica, tal y como la contempló Hegel, se torna imposible en la medida en que el sujeto es amo y esclavo a la vez “se trata de una unidad funesta que Hegel no pensó en su dialéctica”.<sup>83</sup>

Y es precisamente esta *perversión* lo que posibilita la creencia que la tensión originaria que mueve la historia ha sido resuelta y que, por tanto, ésta ha llegado a su fin. Sin embargo “si entendemos la dialéctica de amo y esclavo como la historia de la libertad, no podemos hablar de fin de la historia” y ello es así porque en el estado histórico en el que nos encontramos “somos amos del esclavo o esclavos del amo, pero no hombres (*sic*) libres”.<sup>84</sup> Las llamadas teorías *del fin de la historia* serían por tanto un mero espejismo generado por esta aparente disolución.

Otra de las consecuencias de la *libertad* sería que el sistema queda completamente exento de toda responsabilidad ante el posible fracaso del individuo. Y esto requiere, por parte del neoliberalismo, de una reinención de la noción de culpa: mientras que las religiones que proclamaban el libre albedrío se basaban en la dualidad deuda-satisfacción, traducida en la dinámica culpa-perdón, el capitalismo, en este extremo, es solamente

---

<sup>83</sup> Byung-Chul Han op, cit. pág. 48.

<sup>84</sup> Ibid.

endeudador. En la medida que en el *tú puedes* no hay una coacción explícita, todo es fruto de la libertad del individuo y, por tanto, el único responsable de sus fracasos, el cual, “ lleva esa culpa dondequiera que vaya”.<sup>85</sup> Al no haber agente coactor, la redención se torna imposible.

El capitalismo se convierte así en el elemento esencial de la absolutización de la *mera vida* frente a la vida buena, siguiendo la estela aristotélica.<sup>86</sup> Para Han el capitalismo positiva la vida retirándole la negatividad de la muerte y, de este modo, “despoja a la vida de toda *vivacidad*”. A través de una presunta desinhibición de los impulsos, reduce el yo al mero rendimiento.<sup>87</sup>

Frente a todo este estado de cosas y, precisamente, confrontado con dicha *desinhibición de los impulsos*, para Han solo mediante la recuperación del *eros* es posible establecer relaciones más allá de la lógica poder-rendimiento. Su crítica al *amor tal y como se concibe hoy* es muy similar a la que Erich Fromm abordó hace casi un siglo. En efecto, ideas como la *positivación de la sexualidad*, o la identificación de ésta con el rendimiento y su visión como *capital a aumentar* tienen claras reminiscencias a lo expuesto por el psicólogo alemán en su conocida obra *El arte de amar*. Cita también a Lévinas y a Buber y el peso que la noción de *alteridad* tiene en la obra de ambos como contraposición a la noción capitalista del amor.<sup>88</sup>

Para exponer los posibles desequilibrios del *eros*, utiliza la imagen de las tres partes del alma de Platón (*epithymia*, *thymos* y *logos*) impulsos, valentía y razón. Hoy en día primaría la *epithymia*, por lo que las acciones no suelen estar guiadas por la valentía, que se manifestaría mediante la ira, a la que, sin embargo, al faltarle la negatividad de la ruptura, deviene en mero enfado, sin capacidad de transformar la realidad.<sup>89</sup> Será precisamente en el *thymos* donde, como veremos, el *eros* puede conectar con la política.

Respecto al *logos*, su hipertrofia respecto al resto de partes supone una primacía de la razón calculadora que imposibilita que el *eros* se manifieste. En la misma línea de lo expresado por Marcuse en *El hombre unidimensional*, Han subraya en su obra el hecho que, en los diálogos de Platón, Sócrates es presentado con una enorme fuerza seductora.

---

<sup>85</sup> Ibid. pág.33.

<sup>86</sup> Ibid. pág. 48.

<sup>87</sup> Ibid. pág.55.

<sup>88</sup> Ibid. pág. 34-36

<sup>89</sup> Ibid. pág. 77.

En las enseñanzas mostradas, hay una unión entre *logos* y *eros*. Para el autor “el *logos* carece de valor sin el poder del *eros*”. Esta idea está muy en consonancia con lo expresado por Freire sobre la necesidad colectiva para educar, de este modo asevera que “es necesario haber sido un amigo, un amante, para poder pensar” A nivel existencial, sería la presencia del *eros* lo que determinaría la diferencia entre la vivencia y la experiencia, para el autor, la primera, en ausencia de *eros*, es acumulativa mientras que la segunda, en presencia del *eros*, es única.<sup>90</sup> Especialmente en el término *acumulativa* pueden apreciarse una gran similitud con el significado que Freire le da a *bancarizante*, ambos conectados con la idea frommiana de *necrofilia*. La principal consecuencia de ello es que el amor se positiva. “No es una acción, ni una narración, ni ningún drama, sino una emoción y una excitación sin consecuencias”

No podemos, sin embargo, dejar de señalar que existe, en toda la obra, una idealización del amor que parece obviar el hecho de que, en muchas situaciones, circunstancias y momentos históricos, el amor ha sido parte de la ideología del poder que contribuía a mantener al oprimido inmerso en el marco cultural propicio para que no percibiera dicha opresión. Como ha evidenciado el feminismo, a través de la labor de deconstrucción del llamado *amor romántico*, en ocasiones, lo mejor que le puede ocurrir a un sujeto que ama es que ese amor no tenga consecuencias.

Hay, en general, en toda la obra un clima que podría calificarse de *nostalgia de la modernidad* que se traduce en la reivindicación del absoluto hegeliano como absolutización del amor. “El absoluto en Hegel significa sobre todo amor” que le lleva al extremo de afirmar una cosa tal como que “Amor también significa, para Marsilio Ficino, morir en el otro”.<sup>91</sup> A pesar de que Byung-Chul Han se muestra crítico con esta pensadora, consideramos que la posición de Eva Illouz y su concepto de “capitalismo emocional” aborda de una forma más equilibrada las relaciones entre capitalismo y afectividad y, sobre todo, evita caer en dicha nostalgia propia de pensadores que, por un lado, ven en todo planteamiento postmoderno una cesión al capitalismo, como parece ser el caso del autor que nos ocupa y, por otro, no han acabado de asimilar muchas de las exigencias éticas que la crítica feminista a la cultura ha puesto de manifiesto.

---

<sup>90</sup> Ibid. pág. 89.

<sup>91</sup> Ibid. pág. 50.

Hay, por el contrario, un aspecto de la obra de Byung-Chul Han que consideramos de gran valor y que supone una actualización o, en todo caso, una continuación de la línea de pensamiento que Freire, junto con filósofos como Marcuse, propugnó, especialmente en lo relativo al necesario vínculo entre *eros* y política. Un *eros*, como hemos visto, necesariamente des-romantizado que, desde el *thymos* platónico sea capaz de canalizar la indignación, e incluso la justa ira, ante la injusticia y la opresión, hacia la superación dialéctica de dicha situación mediante la ruptura.

En el liberalismo, para Han, este vínculo queda roto, puesto que lo que se lleva a cabo es una despolitización de la sociedad en cuyo proceso desempeña una función importante la sustitución de la sexualidad erótica por algo que, en este contexto, podría llamarse pornopolítica.<sup>92</sup> El mecanismo de lo que Marcuse llamó desublimación represiva opera en este proceso mediante la reducción de la pulsión al mero deseo. La política pasa de ser la proyección del *eros* hacia la colectividad a convertirse en un mero espectáculo, en el que el *logos* y el *thymos* ceden su espacio y se anulan ante la pura *epithymia* y de donde las decisiones relevantes quedan fuera por considerarse cuestiones técnicas que deben ser tomadas por expertos.

La relación entre el *eros* y la política es negada por autores como por ejemplo Baidou. Aunque les reconoce una resonancia secreta, Han los compara con dos instrumentos de diferente timbre o fuerza los cuales un gran músico puede hacer que armonicen,<sup>93</sup> desde la posición que venimos manteniendo en el presente trabajo, consideramos que la imagen musical más adecuada sería la del viento que hace sonar el trombón, la trompeta o la tuba.

Otra idea relevante es la de la importancia del pensamiento crítico en el mundo actual respecto al llamado *big data*. Basándose en el artículo de Chris Anderson en la revista Wired, titulado “el final de una teoría”,<sup>94</sup> señala que la separación entre la ciencia y el pensamiento que, como vimos ha sido un proceso creciente en nuestra cultura, se ha consolidado hasta un punto en el que se piensa que el pensamiento es irrelevante porque la ciencia, basada en algoritmos que operan con una ingente cantidad de datos, es capaz de saber y prever todo; es la llamada googleización de saber. Detrás de esta idea, estaría la causa de la proliferación de lo que muchos han llamado *la era de la postverdad*, en la

---

<sup>92</sup> Ibid. pág. 74.

<sup>93</sup> Ibid. pág. 79.

<sup>94</sup> <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>

que los bulos y las *fakenews* crecen y se expanden porque no son los criterios en torno a una idea de *verdad*, concepto devaluado hasta el extremo, lo que determina la adhesión o no de los sujetos a la información, sino que son las afinidades o los afectos los que se encargan de validar o no la información.

El pensamiento y la teoría son, por tanto, más necesarios que nunca para poder orientarse ante tan gran cantidad de información. También, vemos en la obra una reivindicación de la filosofía como reivindicación del silencio, que el pensamiento requiere, frente al ruido que el exceso de positividad de los meros datos genera en el ambiente. Mientras que la mera acumulación de datos genera un saber aditivo y defectivo, la filosofía nos ofrece un saber narrativo y hermenéutico.<sup>95</sup>

Todo esto nos lleva a lo referido en el epígrafe sobre la llamada *pedagogía política*, la cual, lejos de ser una novedad, está en la misma esencia fundante de la filosofía occidental: es desde la filosofía política desde donde Platón comienza a reflexionar sobre la educación, antes destinada a los gobernantes, hoy —que, desde una visión necesariamente democrática, los gobernantes son todos los hombres y mujeres que componen la sociedad— abierta a la humanidad en su conjunto, teniendo en el/la oprimido/a, consecuencia de la estructura dialéctica de la realidad, el agente dinamizador de la política en su movimiento hacia la liberación de todos los sujetos.

Hay, sin embargo, una diferencia fundamental entre la visión ascética de la educación que Platón refleja en el mito de la caverna y esta pedagogía política tal y como aquí la vamos definiendo. Aun adhiriéndonos a la imagen propuesta y reconociendo su validez más de dos mil años después, mientras que la interpretación que, del mito, hacía el filósofo era de un salir de la caverna como un progresivo desconfiar de la realidad y volverse hacia la nebulosa de lo ininteligible, la pedagogía política y la educación de ella derivada quizá consista más en despejar toda la nebulosa que milenios de idealismo ha generado y propiciar un reencuentro de la conciencia del sujeto con el mundo, con la naturaleza y con todo aquello que posibilita la vida, sin lo cual no es posible el pensamiento ni el simbolismo, ni tan solo la capacidad de ascender hacia la nebulosa para escapar de la realidad. Es, quizá desde esta posición desde donde pueda partir la articulación efectiva de ese “carácter creador de nuevas instituciones sociales”<sup>96</sup> que

---

<sup>95</sup>Byung Chul-Han. op. cit. pág. 87.

<sup>96</sup> Pedagogía del oprimido. Pág.115

Freire, siguiendo a Karel Kosik, proclama como una de las capacidades intrínsecas del ser humano.

## **6. Oposición, liberación y crisis ambiental.**

Realizaremos, en este epígrafe, una compilación de ideas que ya han sido desgranadas a lo largo del trabajo y concluiremos con la relación estrecha que existe entre estos tres elementos.

En primer lugar, cabe recordar que calificábamos la crisis ambiental como una de las mayores crisis a la que ha tenido que enfrentarse la especie humana, en la medida en que es de las crisis en que su propia supervivencia como especie está en juego, así como la del resto de especies animales y vegetales. Es, además, una crisis creada por la especie humana, no por ningún factor externo. Desde una perspectiva filosófica, como ya apuntamos, la posibilidad de vida en la tierra es la precondition necesaria de la razón y el pensamiento.

### *La “segunda contradicción del capitalismo”*

Como hemos ido viendo a lo largo del trabajo, el capitalismo se basa en la idea de que es el propietario de los medios de producción el que ha de obtener ganancia en el proceso de fabricación y distribución de bienes. Ello supone extraer del único elemento vivo del proceso económico, del trabajo humano, aquella parte de su dinamismo que no sea esencial para que el trabajador puede subsistir y producir, y transformarlo en ganancia monetaria para el propietario: la llamada plusvalía. Sin embargo, un capitalismo basado en el consumo tenía unas mayores limitaciones para grabar la plusvalía sobre el trabajo humano porque el trabajador ha de tener, no solo el salario justo para su subsistencia tal y como se reflejaba en *El Capital*, sino también un margen para consumir los productos que la industria fabrica. La propia lógica, reflejada la ley física de la entropía, nos dice que la carga de la plusvalía ha de recaer en algún sitio y es aquí donde hemos de traer a colación la brecha metabólica. Ya vimos cómo, en las sociedades capitalistas desarrolladas, hay un sector de trabajadores cuyas condiciones de vida, al menos respecto a los bienes materiales, es más que suficiente y que la explotación se traslada a la periferia, donde, especialmente en Asia, las relaciones de producción son más similares a las de la

Europa en que Marx escribió *El Capital*, pero, la provisión de materias para mantener un centro del sistema con una paz social basada en el consumo genera unas normas sociales y de división del trabajo en la que la brecha con las leyes que regulan los procesos naturales —el metabolismo al que hacíamos referencia— acaba por ser de una magnitud tal que pone en jaque, no ya la fertilidad de la tierra y la generación de residuos, sino la propia posibilidad del planeta Tierra de ser un espacio donde la vida sea posible, es lo que, desde el ecosocialismo, se ha calificado como “la segunda contradicción del capitalismo”.<sup>97</sup>

Y es, en este razonamiento, donde podemos encontrar la lógica del negacionismo, corriente muy ligada al pensamiento neoliberal que, más que a una ignorancia de los criterios de la ciencia, a lo que responde es a la enorme paradoja en la que se encuentra el capitalismo y que reflejan el hecho que, incluso en una sociedad de consumo, las relaciones de producción de la sociedad de clases, en algún momento tienen que superarse por lo insostenible que se hacen sus contradicciones. Lo que subyace detrás de posturas que intentan negar o minimizar la importancia del cambio climático es la certeza de que, si en el siglo XX el sistema descubrió que el capitalismo sólo podía sobrevivir generando unos niveles de participación de la clase obrera haciéndole consumir los bienes que esta misma fabricaba (fordismo), en el siglo XXI ha tomado conciencia que sólo evitando detener la degradación del planeta puede mantener aquella paz conseguida, ecuación ésta que, a día de hoy, ha sido incapaz de resolver y que, si atendemos al hecho de que el planeta Tierra es un sistema cerrado, es difícil que sea el capitalismo quien lo haga. La cuestión es que, del mismo modo en que la represión contra el movimiento obrero — cuando el nivel de organización y conciencia de éste adquiere determinada fuerza— deja de ser una opción, negar los efectos que el sistema tiene sobre la naturaleza cuando estos van haciéndose cada vez más evidentes, también llegará, necesariamente, a serlo.

Es el americanismo del que hablaba Gramsci,<sup>98</sup> que, tras el triunfo de la Revolución soviética y, más aún, tras el crack del 29, se convirtió en la salida del capitalismo a la crisis que lo amenazaba y que, tras la satelización de Europa respecto a Estados Unidos acabada la Segunda Guerra Mundial, se hizo el modelo hegemónico en todo Occidente, la crisis ambiental lo ha cuestionado seriamente. No deja de ser una falsa superación de la dicotomía capital-trabajo, la cual, mientras quedaban mercados nuevos

---

<sup>97</sup> O'Connor, J. “Capitalism, nature, socialism: a theoretical introduction” *CNS*. 1 fall, 1988.

<sup>98</sup> Gramsci, A. *Notas sobre Maquiavelo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972. Pág. 285 y ss.

que abrir y el nivel de desequilibrio metabólico era, si no sostenible, al menos no evidente, fue visto como la superación del conflicto de clases y la base sobre la que descansaban construcciones ideológicas como la del fin de la historia.

*La respuesta neoliberal a la crisis ambiental: pseudomisticismo y acción individual.*

Es cierto que, en el intercambio metabólico, las leyes de la naturaleza se rigen por principios fijos, pero ello no quiere decir que estén todos bajo dominio de los seres humanos y que la naturaleza, aun siguiendo sus leyes, no se nos muestre impredecible. La pandemia de 2020 ha sido un claro ejemplo de que el ser humano no domina por completo la naturaleza y que su comportamiento tiene efectos sobre el metabolismo, aun así, es del todo evidente que, en las leyes sociales que rigen dicho intercambio por la “parte humana” del metabolismo, están manifestándose unas contradicciones sistémicas que, necesariamente, habrán de confrontarse de forma dialéctica para ser superados. La respuesta, desde el marco cultural dominante, sin embargo, tiende, más que a la dialéctica, a concebir a la naturaleza como un espacio, paradójicamente, *sobrenatural* en donde, más que las leyes de la naturaleza, parecen regir las leyes de la mística. El motivo por el que, a nuestro entender, se ha extendido esta idea responde, fundamentalmente a dos razones: la primera porque cumple una función ideológica dentro del capitalismo, en el sentido, recordemos, de alienación cultural que permite mantener ocultas las contradicciones y, en segundo lugar, por aquello que advertía Marcuse respecto a lo paradójico de que el pensamiento unidimensional, propio del positivismo cientificista, acabe fomentando el pensamiento mágico. Esta mistificación de la naturaleza, se traduce en la idea, comúnmente extendida, de que la crisis ambiental responde a una hipotética pérdida de equilibrio interno y que, en el momento en que recupere dicho equilibrio “energético” — terminología científica al servicio de la mística— y dichas energías vuelvan a estar ajustadas, se restablecerá la armonía entre todos los seres vivos y la Tierra volverá a estar en equilibrio.

Detrás de todo este constructo ideológico, que está compuesto de una mezcla heterogénea de religiosidad oriental, idealismo filosófico y retórica poética más o menos elaborada, encontramos el perfecto “opio del pueblo” para sectores de la sociedad que, habiéndose beneficiado de la “democratización de la riqueza” operado por el capitalismo

en el siglo XX, tratan de evadirse de las dos alienaciones al que este nuevo capitalismo les sometió: la destrucción del hábitat natural que posibilita la vida, por un lado, y la cultura de masas, por otro. Ese pseudomisticismo medioambiental se ajusta a la perfección a esta doble necesidad de escapismo.

Es, como decíamos, además de la coartada del positivismo tecnocrático para evitar que la crisis ambiental cuestione la estructura socioeconómica que lo sostiene, su consecuencia lógica. Como vimos en la obra de Marcuse, el abandono de la dialéctica supone la generación de dualismos que, al no operar en relación dialéctica, se acaban por convertir en polos opuestos irreconciliables. Por lo que, a un mundo materialista no dialéctico, como es el positivista, se le superpondrá uno puramente espiritual en el que se ubique todo lo no contemplado por “el mundo real”, todo lo que escape al alcance de la ciencia y la economía. Así, respecto a todo lo que quede fuera del ámbito de lo “explicable científicamente”, incluso ante los nuevos interrogantes surgidos dentro de los meros límites de la propia naturaleza, se activará el pensamiento mágico, dotando al fenómeno de proyecciones de lo humano de un modo similar a como se hacía sobre los dioses de la antigüedad. Puesto que se parte de la creencia de que el dominio de la ciencia sobre la naturaleza es total, todo aquel fenómeno al que la ciencia no haya encontrado el modo de darle una estructura explicativa según el paradigma del momento y, puesto que el carácter procesual e inacabado de la dialéctica se ha abandonado, se tenderá a ubicar dicho fenómeno en el polo antitético de la ciencia, en lo mágico. Así, si un nuevo virus llega a ser transmisible entre humanos, hecho favorecido, según estudios, por la pérdida de biodiversidad, y cuyas consecuencias son que la necesaria paralización de la actividad humana a gran escala para evitar un contagio masivo y el colapso de los sistemas sociosanitarios, lo que, desde una estructura dialéctica naturaleza-sociedad se encuadraría un proceso de la naturaleza con repercusiones en el metabolismo, es percibido como una atribución a la naturaleza de intencionalidad consciente que, casi al margen —o llevándolas conscientemente al extremo— de sus propias leyes, adquiere una suerte de razón práctica al modo cuasi humano, que se infiltran en la cultura popular mediante frases hechas basadas en lugares comunes como por ejemplo “la naturaleza es sabia” “todo ocurre por algo” y que ven, en este proceso, un modo de la naturaleza para “enviar

un mensaje” que tiene grandes similitudes con lo referido por Bobbio respecto a la *simbolización de la realidad* por parte del existencialismo.<sup>99</sup>

Esta tendencia, a pesar de haber tenido éxito a medida que el “americanismo” especialmente en su versión neoliberal, se expandía por el mundo, no es nueva. Está altamente influida por el ecologismo burgués de Thoreau, el cual fue miembro de lo que se llamó “Club de los trascendentalistas”. El trascendentalismo, cuyo principal exponente fue el sacerdote unitarista Waldo Emerson, fue la fuente de lo que posteriormente se llamó “Nuevo Pensamiento” precursor de la llamada espiritualidad de la *Nueva Era (New Age)* generadora del fenómeno de los “libros de autoayuda” que contribuyeron poderosamente a la difusión y popularización de dicho pensamiento.

Respecto a Thoreau podemos sintetizar su pensamiento en la tríada *naturaleza-moral-misterio*. De este modo, la naturaleza —que se concibe como “lo no humanizado”— es valiosa como fuente de goce estético: en una visión romántica de la misma, se le dota de un aura de misterio. Al mismo tiempo, pretendiendo darle valor, se la objetualiza dotándole de una significación poética que la vincule a la conciencia humana. Del mismo modo, la naturaleza se opone a cultura en la medida en que el ser humano en ella se puede liberar de las esclavitudes de la vida en sociedad. Hay, en esta concepción, un trasfondo que lo aproxima a planteamientos próximos al existencialismo, en este caso tomando lo no humanizado de la naturaleza como objeto en el que refugiar la subjetividad que, si bien le hace superar el solipsismo que veíamos en aquella corriente, comparte su carácter burgués, en la medida en que, por un lado, la naturaleza no es vista como el recurso necesario para proveerse de lo necesario para la vida sino el espacio en el que, teniendo todas las necesidades cubiertas y dadas estas por sentadas, nos refugiamos o huimos de las cargas sociales que nos imponen las estructuras que hacen aquello posible —teniendo conciencia clara de poder, en todo momento, regresar a ellas— y, por otro, porque su poner la naturaleza como un “espacio al que ir” lo que produce es una separatividad entre el ser humano —visto como lo puramente social— y su corporeidad.

Por otro lado, también en la visión de tipo individualista respecto a la naturaleza de Thoreau, que es considerado el padre del ecologismo en muchas instancias, radica esa visión de la crisis ambiental que, incluso cuando evita caer en la mistificación, reduce la

---

<sup>99</sup> Vid. Capítulo 1.

cuestión ambiental a un problema meramente ético que es el que impera en el discurso dominante. Este discurso ubica la solución a la degradación del planeta, no en la globalidad del modelo productivo y su desajuste respecto a las leyes de la naturaleza, sino en la suma de comportamientos individuales irresponsables como si, en el sistema actual, el ser humano fuera verdaderamente libre y dueño de sus decisiones.

Según el esquema de Freire, del mismo modo que no hay liberación individual, tampoco hay soluciones individuales a la crisis ambiental. Como hemos visto, tanto en este epígrafe como en el capítulo dedicado a la opresión, la degradación del medio ambiente es el resultado de una lógica coincidente con la que genera las opresiones basadas en el empobrecimiento, la deshumanización y las diferentes discriminaciones y es, en ese proceso concientizador que hemos analizado a lo largo de todo el trabajo, en el que el ser humano se descubre que si, como decíamos, la historia es el soporte de su existencia social, la naturaleza es el soporte, por un lado, de su existencia física y, por otro, de la propia historia. Liberarse, en consecuencia y, por encima de todo, del sistema socioeconómico que pone en peligro su ser físico y que, del mismo modo que decíamos que luchar contra la opresión supone luchar, a la vez, contra todas las opresiones sin excepción, incluir la cuestión ambiental dentro de dicha lucha global es un presupuesto básico para, por un lado, ubicar la cuestión ambiental en el marco propicio y, por otro, ayudar a unificar y enriquecer el resto de las luchas.

## CONCLUSIONES

### I

La dinámica liberadora, tal y como está concebida en la obra de Freire, trasciende el contexto histórico espacial en la que dicha obra fue concebida, así como las situaciones efectivas de opresión sobre las que dichas dinámicas fueron establecidas, pudiendo ser aplicadas a cualquier contexto de opresión, entendido éste como situación en la que al ser humano no se le permite ser. Ello es así porque estamos ante lo que hemos llamado *pedagogía formal*, cuyo despliegue en la realidad y la forma en que el sujeto realiza, de forma efectiva, su acción liberadora vendrá determinado por la *situacionalidad* de dicho sujeto en la realidad y de la interacción dialéctica ente ambos elementos, siendo esto lo que dotará de contenido al proceso, constituyendo, de este modo, la acción política concreta.

Por tanto, podemos decir que las teorías de Freire, en este punto, tienen validez y son aplicables a las situaciones actuales de opresión aun siendo estas situaciones diferentes a las que contempló Freire en su obra.

### II

Acción política y acción educativa responde a la misma lógica de socialización del ser humano mediante la integración de éste en la realidad en la que se ubica. Por esta razón, no puede existir, en ningún caso, una educación políticamente neutral. Toda pretensión de neutralidad, en este extremo, lo que supone es la renuncia a ofrecerle al sujeto los instrumentos intelectuales para que pueda cuestionar críticamente su posición en la realidad. Dicha postura será, por tanto, una validación de la realidad efectivamente existente o la afirmación de que es imposible, por parte del sujeto, incidir en la realidad para transformarla, lo cual ya es, en todo caso, un posicionamiento político y un acto educador con unas consecuencias políticas, sean o no conscientemente deseadas.

### III

Toda pretensión de enfrentar situaciones de opresión, priorizarlas o compartimentarlas para aislarlas del resto alimenta, en realidad las dinámicas de opresión puesto que todas las opresiones, aun cuando se manifiesten de forma diferente, responden a una única lógica que la fragmentación refuerza y alimenta.

Del mismo modo, perder la perspectiva de la clase social como catalizador de todas las opresiones es lo que facilita las tendencias centrífugas descritas en el párrafo anterior, lo cual posibilita que la propia dominación cultural del entramado opresor se apropie formalmente de las reivindicaciones de los sujetos oprimidos para vaciarlas de contenido transformador real. La clase social, entendida —de acuerdo con el materialismo dialéctico— como la posición en el proceso productivo, es, por tanto, el epicentro sobre el que pivotarían todas las situaciones de opresión, aun asumiendo que la opresión no se agota con la clase social. La clase social, por tanto, es un elemento que debe estar presente en todos los procesos de lucha contra la opresión, puesto que dificulta la apropiación por parte del propio sistema de las luchas liberadoras.

### IV

El ser humano es un ser constitutivamente histórico, La historia es el resultado de los procesos transformadores generados por la incidencia de la conciencia humana en la realidad en una relación dialéctica, por lo que cualquier planteamiento filosófico que plantee el fin de la historia humana, bien porque ya se ha superado el momento liberador, bien porque se ha llegado a un hipotético grado de progreso que hace innecesaria dicha liberación, es una postura que atenta frontalmente contra elementos constitutivos de la especie humana.

Ello supone que la idea de un momento liberador total e irreversible de la especie humana es una rémora de la filosofía idealista y que, el ser humano, por el mero hecho de existir en la realidad, está necesariamente en tensión con dicha realidad. El fin de la historia, por tanto, supondría necesariamente el fin de la especie humana.

## V

La pedagogía de Freire lleva implícita la creación de una nueva cultura política. Sus rasgos fundamentales son una relación dialógica de los líderes de los procesos liberadores con aquellos sujetos a los que lideran. La consideración de los medios, en tanto que posibilitadores de los fines, han de ser coherentes con estos últimos y la idea de que los sujetos políticos se constituyen mediante la acción política —interacción dialéctica con la realidad que transforman y que les transforma— por lo que no pueden ser considerados objetos para, una vez conseguida la liberación, pasar a ser sujetos entre otras cosas, porque —en consonancia con la conclusión IV— la liberación nunca es una meta total que se alcanza de una vez para siempre. A esta nueva aproximación de lo político hemos dado en llamarle pedagogía política, por estar a caballo entre la pedagogía y la filosofía política.

## VI

La crisis ambiental es un aspecto que forma parte, y que debe ser contemplado, de las dinámicas de opresión, tal y como las hemos definido a lo largo del trabajo, ya que, en sus causas y desarrollo sigue la misma lógica que cualquiera de las opresiones que hemos ido analizando —incluida la dialéctica expolio-privilegio— así como de elemento generador de un marco ideológico y cultural por parte del que obtiene el privilegio, que trata de ocultar la realidad, y que, en el caso que nos ocupa, tiene como expresión más contundente el negacionismo.

Es, por esta razón, cualquier planteamiento que contraponga la lucha contra cualquier forma de opresión, como la protección de los derechos de la clase trabajadora, con la protección del medio ambiente, estaría, consciente o inconscientemente, reforzando dicho marco de dominación cultural, pues, lo que realmente plantearía un dilema así expuesto es el de la disyuntiva respecto a dónde ha de recaer, de forma inmediata, la plusvalía que el sistema capitalista extrae de la realidad y sin la cual perdería su razón de ser: si en el bienestar de la clase trabajadora o en el expolio insostenible de los recursos naturales.

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Paulo Freire

*Educación y actualidad brasileña* (1959) Siglo XXI, México-Buenos Aires, 2001.

*Educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1967.

*Extensión o comunicación. La concientización en el medio rural*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1969.

*Pedagogía del oprimido* (1970) Siglo XXI Biblioteca nueva, Barcelona-Buenos Aires-México- Madrid, 2012.

*Cultural action for freedom*. Center for study of social change, Cambridge (MA), 1970.

*Acción cultural para la libertad*.(1970) Tierra nueva, Buenos Aires, 1974.

*Concientización*, Ediciones Búsqueda, Buenos Aires,1974.

“Educación, liberación e iglesias” en VVAA. *Teología negra, teología de la liberación*. Sígueme, Salamanca, 1974.

*Cartes a Guiné-Bissau, registros de uma experiênciã em processo*, Paz e Terra, São Paulo, 1984.

*Cartes a Guinea-Bissau. Apunts d'una experiència pedagògica en procés.*  
Edicions del Crec, Denes, Xàtiva, 2005.

*Pedagogy of the city*, Continuum, New York, 1993.

*Pedagogía de la esperanza. Siglo XXI*, Buenos Aires-México-Madrid, 2017 [2ª Ed. 7ª Reimp.]

*A la sombra de este árbol*. El Roure, Barcelona, 1997.

*Pedagogía de la indignación*. Siglo XXI, Madrid- Buenos Aires, 2012.

*Libros y artículos sobre Paulo Freire*

**Alemán, Manuel.** *Praxis y educación, teorías subyacentes en el sistema psicopedagógico de Freire*. Ed. Caja Insular de Ahorros de Canarias, Las Palmas de Gran Canaria, 1987.

**Au, W.** (2007). "Epistemology of the oppressed: the dialectic of Paulo Freire's theory of knowledge." *Journal for Critical education Policy Studies*, 5(2), 175-196.

**Beisiegel, C de R.** "Observaciones sobre la Teoría y la Práctica en Paulo Freire"  
[http://www.hottopos.com/mirand7/observaciones\\_sobre\\_la\\_teor%C3%ADa\\_y\\_la\\_pr%C3%A1ctica\\_en\\_paulo\\_freire.html](http://www.hottopos.com/mirand7/observaciones_sobre_la_teor%C3%ADa_y_la_pr%C3%A1ctica_en_paulo_freire.html) Recurso online.

**Boyd, Darrell.** “The Critical Spirituality of Paulo Freire,” *International Journal of Lifelong Education* 31 (November-December 2012).

**García Zacarías, Jean Carlos.** “Concepción antropológica de Paulo Freire en la obra *Pedagogía del Oprimido*” en Revista semestral de investigación de la corporación internacional para el desarrollo educativo Vol. 1 N° 13 año 8 Enero-Junio de 2014. página 30.

**Mayo, P.** *Gramsci, Freire i l'educació de persones adultes*, Edicions del Crec, Xàtiva, 2003.

**Santos-Gómez, M.** “Historia, Sujeto y Liberación en *Pedagogía del Oprimido*” de Paulo Freire, *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social (RIEJS)*, 4(1), 21-33. doi: 10.15336/riejs

**VVAA.** *Paulo Freire, poder, desejo e memórias de libertação*, [Mc Laren, Leonard, Gadotti, Eds.] Artmed, Porto Alegre, 1998.

**VVAA.** Mc Laren y Leonard, eds. *Paulo Freire, a critical encounter*. Routledge, London and NY 1993.

### *Bibliografía general*

**Althusser, L.** *Per Marx*, [traducció de Josep Blasco] Col·lecció Garbí, València, 1969.

**Bea, E.** *Simone Weil, la memoria de los oprimidos*, Encuentro, Madrid, 1992.

**Benjamin, W.** *Tesis sobre filosofía de la historia*. Edicions de l'Ateneu de Benimaclet, València, 2007.

**Barbu, Zebedei.** *Democracy and dictatorship, their psychology and patterns of life*. Routledge, London 1956.

**De Beauvoir, S.** *El pensamiento político de la derecha, siglo XXI* Buenos Aires, 1963.

**Bird, Caroline.** *Born female, the high cost of keeping women down*. Pocket books, New York , 1971.

**Blazquez Carmona, F.** *Marcel (1889-1973)* Ediciones del Orto, Madrid, 1995.

**Bobbio, N.** *Existencialismo, ensayo de interpretación*. FCE, México.1949.

**Butler, J.** *Gender trouble, feminism and the subversion of identity*. Routledge, New York, 1990 (2nd Edition 1999).

**Butler, J.** *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2007.

**Butler, J y Fraser, N.** *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. New Left Review en español. Traficantes de Sueños, Madrid, 2016.

**Camus, A.** *El hombre rebelde* en Obras completas II, México, Aguilar, 1959, 6ª

ed. 1973.

**Colomer, Eusebi.** *El pensamiento alemán, de Kant a Heidegger* v.3. Herder, Barcelona, 1990.

**Cruz, Manuel.** *Filosofía de la Historia*, Paidós, Barcelona, 1991.

**Delacampagne, C.** *Historia de la filosofía del siglo XXI*. Península, Barcelona, 1999.

**Deleuze, C. y Guattari, F.** *L'Anti-Œdipe*, Minuit, 1972.

*-Mille plateaux*, Minuit, 1980.

**Deleuze, G.** *Nietzsche et la philosophie*. PUF, París, 1962.

**Derrida, J.** *Espectros de Marx*. Trotta, Madrid. 1995 (3ª Ed.)

**Dowbor, L.** *The age of improductive capital, new architectures of power*, Ed. Outras Palavras, São Paulo, 2018.

**Engels, F.** *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1969, pág 57.

**Engels, F.** *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, (1884). Alianza, Madrid, 2013.

**Fanon, F.** *los condenados de la tierra*, FCE, México, 2ª edición, 1965.

**Federici, S.** *Calibán y la bruja, mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños, Madrid, octava edición 2017.

**Freire, G.** *Sobrados e mucambos*, 2ª ed. Rio de Janeiro, José Olimpo, 1951.

**Fontan Jubero, P.** *Los existencialismos, claves para su comprensión*. Cincel, Madrid, 1985.

**Foucault, M.** *La arqueología del saber*. Siglo XXI. México, 2006.

- *Herculine Barbin dite Alexina B.* Gallimard, París, 2014.

- *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972.

- *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966.

**Friedan, B.** *The feminine mystique*, W.W. Norton & Co. New York, 1963.

**Friedmann, M.** *Capitalismo y libertad. Ensayos de política monetaria*. Síntesis, Madrid, 2012.

**Fromm, E.** *El arte de amar*, Paidós, México, 2000.

- *El corazón del hombre, su potencia para bien y para el mal*. Torner, F. (trad) FCE, México, 1966.

- *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 1947, ed. Colección contextos 2006.

**Freud, S.** *Paranoia y neurosis obsesiva*, Alianza, Madrid, tercera edición, 2013.

**Fukuyama, F.** *The end of the history and the last man*. Free Press, NYC, 1992.

**Galeano, E.** *días y noches de amor y de guerra* (1978) Alianza, Madrid, 1998.

**Garaudy, R.** *Perspectivas del hombre*, Platino, Buenos Aires, 1964.

**Giroux, H.** *Teachers as intellectuals*, Bergin and Garvey, Massachussets, 1998.

**Gramsci, A.** *Notas sobre Maquiavelo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

**Guevara, E.** *obra revolucionaria*, Ediciones Era. México 1967.

**Gutiérrez, G.** *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1983.

**Han, Byung-Chul.** *la agonía del Eros*, Herder, Barcelona, 2ª ed. 2019.

**Hegel, G. W. F.** *Fenomenología del espíritu*, FCE. México. 2ª Ed. 2017.

**Heidegger, M.** *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012.

**Hocquenghem, G.** *Le désir homosexuel*, Fayard, París. 1972.

**Hocquenghem, G.** *El deseo homosexual*, Melusina, Barcelona, 2009.

**hooks, bell.** *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 2015.

**Husserl, E.** *Formale und Transzendente Logik*, Niemeyer, Halle, 1929.

- *Notas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1962.

**Jaspers, K.** *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, FCE, Madrid, 1981.

**Kemmins, S. y Carr, W.** *Teoría crítica de la enseñanza. La investigación-acción en la formación del profesorado*, Barcelona, Martínez Roca, 1988.

**Klein, N.** *La doctrina del shock, el auge del capitalismo del desastre*. Paidós, Madrid, 2007.

**Kosik, K.** *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967.

**Lacroix, J.** *Marxismo, existencialismo, personalismo*. Fontanella, Barcelona, 1962. 5ª Ed.

**Ledwith, M.** *Participating in transformation. Towards a model of community empowerment*. Venture Press, Birmingham 1997.

**Lopez, L.** *História do Brasil contemporâneo*. Mercado Aberto, Porto Alegre, 8ª ed. 1997.

**Lenin, V. I.** *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, 1916.

**Lukács, G.** *Historia y consciencia de clase*. Grijalbo, Barcelona, 1975.

**MacLaren, P.** *Critical pedagogy and predatory culture*. Routledge, London and

New York, 1995.

**Mannheim, K.** *Diagnosis of our time, wartime essays of a sociologist*, Routledge, London, 1943.

**Marcel, G.** *les hommes contre l'humain*, Fayard, Poitiers, 1968.

- *Le monde cassé*. Descleé de Brouwer, París, 1933.

**Marcuse, H.** *El hombre unidimensional*. Seix Barral, Barcelona, 1969.

**Marx, K.** *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en anuarios francoalemanes, en Obras de Marx y Engels (OME,5) edición dirigida por Manuel Sacristan, Barcelona, Crítica, 1978.

- *El dieciocho Brumario de Luís Bonaparte*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.

- *La ideología alemana I*, Madrid, Losada, 2005.

- *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza, Madrid, 1968 [3ª Ed. 2013].

- *Prefacio a la contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI, México, 1980.

**Memmi, A.** *Portrait du colonisé (précédé de portrait du colonisateur)* Petite bibliothèque Payot, París, 1973.

-*Retrato del colonizado (precedido por retrato del colonizador)*  
Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1971.

**Morin, F.** *L'hydre mondiale, l'oligopole bancaire*, Lux éditeur, Montréal, 2015.

**Nicholls D.** *Deity and Domination. Images of God and the State in the nineteenth and twentieth centuries.* Routledge, New York and London, 1989.

**Niebhur, R.** *Moral and immoral society*; Charles Scribner's Sons New York, 1960.

**Nietzsche, F. W.** *Consideraciones intempestivas.* Alianza, Madrid, 2000.

-*Así habló Zarathustra.* RBA, Madrid.

**Ortega y Gasset, J.** *La rebelión de las masas*, Tecnos, Madrid, 2008.

**Picut, P.** *1941-1951 La Communauté Boimondau, modèle d'éducation permanente, une décennie d'expérimentation*, Université Lumière-Lyon 2, 1991, Thèse, 2 volumes.

**Popper, K.** *The open society and its enemies*, Routledge, London, 1945.

**Rawls, J.** *Teoría de la justicia*, FCE, México- Madrid, 2002, [2ª Ed. 2ª Reimp.]

**Rodríguez-Arias Bustamante, L.** *El personalismo comunitario en América Latina.* Altalena, Madrid, 1984.

**Rohbeck, Johannes.** *Filosofía de la historia, una introducción a la razón histórica.* EUG. Granada, 2015.

**Russell, Bertrand.** *Historia de la Filosofía,* RBA, Madrid, 2009.

**Sánchez Ferlosio, R.** *Mientras no cambien los dioses, nada habrá cambiado.* Destino, Barcelona, 1986.

**Sartre, J. P.** *Crítica de la razón dialéctica: precedida de cuestiones de método.* Lamana, M. (trad.) Losada, Buenos Aires, 1963.

**Shaxson, N.** *The treasure island: uncovering the damage of offshoring banking and tax havens,* St. Martin's press, New York, 2012.

**Smith, C.** *La teología de la liberación, radicalismo religioso y compromiso social.* Paidós, Barcelona, 1994.

**Taylor, C.** *Fuentes del yo.* Paidos, Barcelona, 1996.

**Texier, J.** *Gramsci,* Grijalbo, Barcelona, 1976.

**Vidarte, P.** *Ética marica.* Egales, Madrid, 2010.

**Von Liebig, J.** *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie* (La química orgánica y sus aplicaciones en agricultura y fisiología) 1840.

**VVAA.** I. Meszaros (ed.) *class consciousness and history,* Routledge, London, 1971.

**VVAA.** *La revolución ignorada. Liberación de la mujer, democracia directa y pluralismo radical en Oriente Medio.* Descontrol, Barcelona, 2015.

**VVAA.** *Mysterium Liberationis*, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, Eds. Trotta, Madrid, 1990.

Otros artículos:

**Barahona, E.** (2006). “Categorías y modelos en la dialéctica negativa de Th.W. Adorno: crítica al pensamiento idéntico”. LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, 39, 203-233.

**Beorlegui, C.** (2006). “Corrientes actuales de la Filosofía de la Liberación”. Diálogo Filosófico, 65, 196-223.

**Espeche, C.** “Los nuevos sujetos de la protesta social y sus reivindicaciones. Las demandas de participación popular frente al desafío de una profundización de la democracia en América Latina”. Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO. 2003.

**Foster, J. B.** “Marx’s theory of metabolic rift: classical foundations for environmental sociology”. American Journal of Sociology, volume 105 number 2, September 1999, 366-405.

**Gunder Frank, A.** “Economic genocide in Chile” Economic and Political Weekly. Vol. 11, nº 24 (Jun. 12, 1976) pp. 880-888.

**Magnet, Jordi.** “Karel Kosík, Marxismo y heideggerianismo en la primavera de Praga”, Revista Laguna, 35; diciembre 2014.

**O’Connor, J.** “Capitalism, nature, socialism: a theoretical introduction” CNS. 1

fall, 1988.

**Teixeira, F.** A fé na vida. Um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das comunidades eclesiais de base no Brasil. São Paulo: Loyola, 1987.

**Zibechi, R.** “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”, en OSAL (Buenos Aires: CLACSO No. 9, Enero 2003).