

Pedagogía y Saberes

Pedagogía y Saberes

ISSN: 0121-2494

pedagogiaysaberes@gmail.com

Universidad Pedagógica Nacional

Colombia

Prada, Manuel Alejandro

LA CONQUISTA DE SER SUJETO: VOCACIÓN ONTOLÓGICA, CONCIENCIA CRÍTICA
Y PROYECTO

Pedagogía y Saberes, núm. 30, enero-junio, 2009, pp. 9-18

Universidad Pedagógica Nacional

Bogotá, Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=614064919002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Reflexiones



LA CONQUISTA DE SER SUJETO: VOCACIÓN ONTOLÓGICA, CONCIENCIA CRÍTICA Y PROYECTO**

Resumen

Este artículo propone una lectura del sujeto construida por Paulo Freire a partir de tres ideas: 1) Ser sujeto es una vocación ontológica a ser más; por ende, no es un destino prefijado, ni una condición innata, sino una lucha por su conquista. 2) Esa lucha exige un posicionamiento crítico del sujeto en el mundo y en la historia; dicho posicionamiento supone, para Freire, una construcción epistémica sobre la manera en que pensamos (comprendemos, estudiamos, criticamos) el mundo y actuamos en él. 3) El posicionamiento crítico del sujeto respecto a su mundo implica una postura ético-política, una proposición de un mundo en el que sea posible una vida humanizada y humanizadora.

Palabras clave: Sujeto, vocación ontológica, conciencia crítica, proyecto, Paulo Freire.

A CONQUISTA DE SER SUJEITO: VOCAÇÃO ONTOLÓGICA, CONSCIÊNCIA CRÍTICA Y PROJETO

Resumo

Este artigo propõe uma leitura do sujeito construída por Paulo Freire a partir de três idéias: 1) Ser sujeito é uma vocação ontológica a ser mais; então não é um destino prefixado, nem uma condição inata, seno luta pela conquista; 2) Essa luta exige um posicionamento crítico do sujeito no mundo e na história; dito posicionamento supõe, para Freire, uma construção epistêmica sobre a maneira como pensamos (compreendemos, estudamos, criticamos) e atuamos no mundo. e, 3) O posicionamento crítico do sujeito implica uma postura ético-política, uma proposição de um mundo no qual seja possível uma vida humanizada e humanizadora.

Palavras chaves: Sujeito, vocação ontológica, consciência crítica, projeto, Paulo Freire.

THE CONQUEST OF BEING INDIVIDUAL: ONTOLOGIC VOCATION, CRITICAL CONSCIENCE AND PROJECT

Abstract

This article proposes a reading of the category *individual* made up by Paulo Freire from three ideas: 1) Being an individual is an ontological vocation to become more; therefore, it is not a preexisting fate, neither an innate condition, but an struggle for its conquest; 2) That fight demands an individual's critical positioning in the world and in history; this positioning supposes, to Freire, an epistemic construction on the way we think (understand, study, criticize) the world and we act on it. And, 3) the individual's critical positioning related to his world implies an ethical-political position, a proposal of a world in which a humanized and humanizing life is possible.

Key words: Individual, critical conscience, project, Paulo Freire.

* Magister en Filosofía, profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: mprada79@yahoo.es.

** Artículo resultado del proyecto de investigación "Configuración de la categoría sujeto en la obra de Paulo Freire" (Universidad Pedagógica Nacional, Código: DCS 056-07), realizado durante 2007 y 2008. El equipo de trabajo estuvo integrado por: Manuel A. Prada (Coordinador), Juan Carlos Torres, Rafael Ávila y Camilo Jiménez (coinvestigadores), Sandra M. Fajardo (monitora 2007) y Patricia Franco (monitora 2007-2008).

La insólita vitalidad de su organismo le impedía la quietud. Percibía el peso de sus huesos, la elasticidad de sus músculos, el atinado diseño de sus movimientos; percibía la tierra, el polvo y la humedad en las plantas de sus pies. No acertaba a decidir si prefería esa nueva conciencia a la levedad habitual, si prefería la lentitud de su existencia a la determinación y claridad de propósito que ahora lo conducía al recinto entre las rocas que había descubierto en una de sus exploraciones. Como nunca antes, sabía lo que quería, pero el temor le constreñía la exuberancia (Belli, 2008, p. 48).



Esta escena aparece en una novela que relata los orígenes del ser humano según el relato judeocristiano de la creación. Pero va más allá de lo que cuentan los versículos bíblicos, para plantear las preguntas de todo origen humano, las cuestiones inquietantes de los descubrimientos más profundos. ¿Quién soy yo?, ¿qué lugar ocupo en el mundo?, ¿cómo puedo yo, desde mi espacio vital minúsculo, hacer que el mundo sea más habitable? ¿Cómo aseguro una existencia más plena? ¿Cómo me comunico con otros que se aparecen ante mí como totales desconocidos? Todas estas preguntas, aunque trilladas por el uso, son de un carácter fundamental. En el momento en que fuimos expulsados del paraíso –nos lo recuerda Belli– comenzaron a resonar en nuestras mentes y, sobre todo, a arder en nuestras pieles.

No importa si nuestra visión del mundo se inscribe en otros relatos distintos al del Génesis; quizás eso sea lo menos relevante, si consideramos que hemos planteado otros paraísos para hacer frente (¿huir?) a nuestra propia incompletitud: ciencias, filosofías, escuelas, verdades, iglesias... lo importante es asirnos a respuestas que nos eviten el dolor:

El conocimiento y la libertad son dones que tú, Eva, usaste por primera vez y que tus descendientes tendrán que aprender a utilizar por sí mismos. A menudo te culparán, pero sin esos dones la existencia se les haría intolerable (Belli, 2008, p. 201).

Y en ese uso se ha tejido la historia y en ella se hila nuestra propia vida.

Un pensador que no se formule esas preguntas pasea por senderos atractivos, pero no llega a conocer el árbol más hermoso del bosque, aquel por el cual el cansancio de la caminata valía la pena. Quizás por eso el maestro Freire nos convocó a pasear por sus obras, a dialogar con su pensamiento –con las limitaciones que implica la lectura– y a descubrir en él un testimonio de inquietud renovada por las preguntas fundamentales, que siguen encontrando su síntesis en la cuestión kantiana: ¿qué es el hombre? (y habrá que decir, como aprendió Freire: ¿qué son el hombre y la mujer?).

En esta tonalidad que propone Freire construimos nuestra ejecución de una partitura. La tonalidad es la pregunta por el sujeto, que es una forma de decir: hombre (y mujer), ser humano; la tonalidad indica también las notas cacofónicas, como aquellas que consideran que la melodía se construye sobre la línea de la pura conciencia o del determinismo del mundo y de la historia, o que prefieren una modulación para distraer las injusticias del mundo que han obligado al sujeto a retraerse y aceptarlas como naturales. La partitura está escrita desde las primeras obras del pensador, *Educación y actualidad brasileña* (2001) o *Educación como práctica de la libertad* (2005)¹, pues allí se trazan las indicaciones generales de su plan de pensamiento, los motivos que configuran la pieza. No obstante, creemos que la composición de Freire permite varias entradas y la asunción del riesgo de trazar una propia manera de ver el recorrido (nuestra ejecución).

1 La primera fue escrita en 1959, la segunda, en 1969.

Eso es, justamente, lo que pretendemos en este texto.

Nuestra ejecución no es posible sin partitura, que, como dijimos, ha sido delineada desde los primeros años de actividad intelectual del pensador brasileño, y se fue reajustando hasta el final de sus días. La ejecución que proponemos implica un camino de interpretación configurante del recorrido freiriano, una apuesta por recorrer un sendero que, sabemos, no agota las entradas al autor ni al problema, pero que sí espera contribuir a la discusión con otros y otras estudiosos de Freire, así como abrir el camino de su pensamiento.

Los tres grandes momentos (movimientos) que proponemos son los siguientes: 1) Ser sujeto es una vocación ontológica a ser más; por ende, no es un destino prefijado, ni una condición innata, sino una lucha por su conquista. 2) Esa lucha exige un posicionamiento crítico del sujeto en el mundo y en la historia; dicho posicionamiento supone, para Freire, una construcción epistémica sobre la manera en que pensamos (comprendemos, estudiamos, criticamos) el mundo y actuamos en él. 3) El posicionamiento crítico del sujeto respecto a su mundo implica una postura ético-política, una proposición de un mundo en el que sea posible una vida humanizada y humanizadora.

LA VOCACIÓN ONTOLÓGICA A SER MÁS

Los seres humanos requerimos de mucho tiempo y esfuerzo para obtener por nuestros propios medios lo necesario para la sobrevivencia; aprendemos con



lentitud a vivir en sociedad y hemos usado diversos instrumentos para asir el mundo circundante; nos demoramos varias centurias desarrollando complejas redes de significados para entender nuestras relaciones con la naturaleza, con nosotros mismos y con los otros seres humanos, y aún estas redes nos parecen insuficientes. Es frecuente escuchar, incluso, que los animales nos llevan cierta ventaja en lo que a adaptación al medio se refiere, pues los recursos necesarios para su sobrevivencia están inscritos en sus genes; y más ventajoso es que no padecen los embates de la reflexión sobre sus posibilidades y limitaciones.

No obstante, es la capacidad de pensar sobre nosotros mismos y de plantear caminos posibles de realización lo que nos hace propiamente humanos. El animal no puede ejercer sobre su actividad un acto reflexivo o, como lo recuerda Freire:

[...] Carece de capacidad de significación, carece de finalidades que proponerse y proponer, carece de decisión, carece de conciencia de sí y del mundo, no puede objetivarse ni objetivar su actividad, se constituye como un “ser cerrado en sí mismo”, no puede comprometerse: al no tener un mañana ni un hoy, por vivir en un presente aplastante, el animal es ahistórico (1980, p. 114).

Esa diferencia con los animales no es genética, biológica o meramente física, ni apunta sólo a la capacidad de sobrevivencia:

Los hombres, por el contrario, al tener conciencia de su actividad y del mundo en que se encuentran, al actuar en función de finalidades que proponen y se proponen, al tener el punto de decisión de su búsqueda en sí y en sus relaciones con el mundo y con los otros, al impregnar el mundo de su presencia creadora a través de la transformación que en él realizan, en la medida en que de él pueden separarse y separándose pueden quedar con él, los hombres, contrariamente al animal, no solamente viven, sino que existen y su existencia es histórica [...] dado que son conciencia de sí y así conciencia del mundo, viven una relación dialéc-

tica entre los condicionamientos y su libertad (1980, pp. 115-116).

Todo esto es una perogrullada para los hombres y mujeres de nuestro tiempo, mucho más cuando la sociedad contemporánea parece solazarse en un banquete de posibilidades que están siempre a la mano. Sin embargo, la incompletitud humana sigue siendo la evidencia más urgente de nuestra manera de existir: siempre cabe la posibilidad de optar, de construir o destruir proyectos de vida, de tejer nuevas relaciones y mantener las viejas, de descubrir algo nuevo en las diversas áreas del saber y afinar las certezas o desechar los planteamientos errados, de amar y desamar, de odiar y perdonar...

Pero, además, la vida de miles de hombres y mujeres en el mundo da testimonio de que el pretendido banquete de posibilidades no es abierto a todos, y que sus viandas están diseñadas al amañeo de quienes pueden pagar altos precios por ellas. Basta un recorrido por las calles de nuestras ciudades o escuchar un par de horas las noticias para sentir que nuestro mundo no es el más halagüeño: en el mismo mundo donde todo está por hacer y donde los seres humanos gestan su propio horizonte, resuenan los discursos que “niegan la humanización” (Cf. Freire, 2006, p. 74), que sostienen la futilidad de invertir recursos para curar enfermedades de los pobres del tercer mundo, pues estos están condenados a la miseria y al sufrimiento; se mantiene la explotación de la fuerza de trabajo del ser humano, se falsea la verdad, se engaña al incauto, se golpea al débil y al indefenso, se seputan el sueño y la utopía (pp. 17-18).

Empero, no nos desanima la incompletitud, pues posibilita que los seres humanos inventemos nuestra existencia a partir de los materiales que la vida nos ofrece. Y esa invención se da en un mundo concreto. Ese mundo se va complejizando, de suerte que ya no es sólo un espacio vacío en el que los hombres y mujeres sobrevivimos, sino que es el mundo de la vida, donde nos hacemos cuerpos conscientes, captadores, aprehendedores, transformadores

y creadores de belleza. Tampoco nos desanima un contexto deshumanizador, pues éste resalta que la vocación ontológica constituye un desafío ineludible, en el que el hombre capta, al proponerse a sí mismo como problema, su llamado a “ser más”, a humanizarse, a afirmarse como persona, como sujeto de decisión “en el ansia de libertad, de justicia, de lucha de los oprimidos por la recuperación de su humanidad despojada” (Freire, 1980, p. 32).

En un permanente movimiento de búsqueda, Freire reconoce también la deshumanización presente en la estructura social, que niega la “vocación de los hombres” en la injusticia, la explotación, la opresión, la violencia de los opresores. Pero esta deshumanización, aclara el autor, “aunque sea un hecho concreto en la historia, no es, sin embargo, un destino dado, sino resultado de un orden injusto que genera la violencia de los opresores y consecuentemente el ser menos” (p. 33). De esta manera, “humanización y deshumanización, dentro de la historia, en un contexto real, concreto, objetivo, son posibilidades de los hombres como seres inconclusos y conscientes de su inconclusión” (p. 32).

Vale insistir en que la “vocación a ser más” no es un a priori histórico, mucho menos ontológico. Nada indica que los seres humanos, por el solo hecho de haber nacido y de habitar el mundo, podamos sentarnos a esperar cómo se va realizando en nosotros nuestra propia humanidad; tampoco es un destino la deshumanización, como lo recuerda Freire en su *Pedagogía de la esperanza*: “Ni una ni otra, humanización y deshumanización, son destino seguro, dato dado, sino o hado. Por eso una es vocación y la otra distorsión de la vocación” (1998, p. 94). Y más adelante: “[...] la naturaleza humana, generándose en la historia, no tiene inscrito en ella el ser más, la humanización, a no ser como vocación de la que su contrario es distorsión en la historia” (p. 95).

Así pues, la vocación ontológica es activa, exige una apropiación de nosotros mismos como posibilidad de ser y no

acepta una renuncia a nuestra autoconstrucción como seres-en-el-mundo:

Sería irónico si la conciencia de mi presencia en el mundo no implicara en sí misma el reconocimiento de la imposibilidad de mi ausencia en la construcción de mi propia presencia. No puedo percibirme como una presencia en el mundo y al mismo tiempo explicarla como resultado de operaciones absolutamente ajenas a mí (Freire, 2006, p. 53).

Nos vamos haciendo en el tiempo de los hombres y mujeres que nos precedieron y con aquéllos que comparten con nosotros la existencia; en ese hacernos permanente, reconocemos que todo en nosotros está por construir y que somos en el mundo una presencia “que se piensa a sí misma, que se sabe presencia, que interviene, que transforma, que habla de lo que hace pero también de lo que sueña, que constata, compara, evalúa, valora, que decide, que rompe” (Freire, 2006, p. 20). En ese hacernos permanente reconocemos a otros que, como nosotros, son presencia en el mundo y luchan por hacerse; más aún, reconocemos la necesidad de hacernos con otros. Pero también reconocemos que hay quienes creen tener el derecho de prohibirle a sus semejantes ser, que oprimen a otros como individuos, como grupo o como clase. Sabemos que esos otros están en el mundo, pero nos esforzamos por abrir el camino de nuestra liberación, la vía de la ruptura con nuestra condición de oprimidos, más la ruptura de la opresión que ejercen sobre sí mismos los opresores, incapaces de realizar su vocación ontológica.

El opresor se deshumaniza al deshumanizar al oprimido, no importa que coma bien, que vista bien, que duerma bien. No sería posible deshumanizar sin deshumanizarse, tal es la radicalidad social de la vocación. No soy si tú no eres y, sobre todo, no soy si te prohíbo ser. Como individuo y como clase, el opresor no libera ni se libera. Liberándose en y por la lucha necesaria y justa, el oprimido, como individuo y como clase, libera al opresor, por el simple hecho de impedirle continuar oprimiendo (Freire, 1998, p. 95).



Cuando Freire se refiere al carácter histórico de nuestra vocación ontológica a ser más, nos advierte contra las posiciones deterministas, ya sea aquellas que señalan que no hay nada por hacer, que todo está hecho y que no puede ser de otra manera o las que, desde otra posición dogmática, ven el futuro como algo inexorable, algo que ya está claro en su devenir y, por tanto, no debe cuestionarse. Freire solía afirmar que el pasado puede leerse críticamente para explicar cómo somos en el presente y por qué hemos llegado a ser lo que somos; que el presente, con todas sus injusticias y contradicciones, es el espacio de posibilidad, de construcción de un mundo más humano; y que el futuro siempre es problemático.

Así, pues, la humanidad por hacerse en la historia tiene su razón de ser en la esperanza, que es una necesidad ontológica. Esto hace decir a nuestro pedagogo:

[...] No entiendo la existencia humana y la necesaria lucha por mejorarla sin la esperanza y sin el sueño. La esperanza es una necesidad ontológica; la desesperanza es esperanza que, perdiendo su dirección, se convierte en distorsión de la necesidad ontológica [...]. Como programa, la desesperanza nos inmoviliza y nos hace sucumbir al fatalismo en que no es posible reunir las fuerzas indispensables para el embate recreador del mundo (1998, p. 87).

Y nuevamente insiste en su *Pedagogía de la autonomía*:

En verdad, desde el punto de vista de la naturaleza humana, la esperanza no es algo que se yuxtaponga a ella. La esperanza forma parte de la naturaleza humana. Sería una contradicción si, inacabado y consciente del inacabamiento, el ser humano no se sumara o estuviera predispuesto a participar en un movimiento de búsqueda constante y, segundo, que se buscara sin esperanza. La desesperanza es la negación de la esperanza. La esperanza es una especie de ímpetu natural posible y necesario, la desesperanza es el aborto de este ímpetu. La esperanza es un condimento indispensable de la experiencia histórica (2006, pp. 70-71).

Ahora bien, se trata de una esperanza activa, crítica, que se mueve en el mundo de los hombres y de las mujeres y en él hace historia; es una esperanza que sueña con la posibilidad de “un mundo menos feo” —como solía decir Freire—, pero que sabe las dificultades del proceso de liberación donde esa posibilidad se hace factible. En tanto activa, requiere la práctica constante de “ruptura de las amarras reales, concretas, de orden económico, político, social, ideológico, etc., que nos están condenando a la deshumanización” (1998, p. 95).

Ese sueño es posible porque los seres humanos no sólo nos adaptamos al mundo, o simplemente sabemos que estamos en él, sino porque estamos insertos críticamente en él y allí hacemos la historia (Cf. 1998, p. 87). Por eso, es necesario recordar que el sueño, que la invención de utopías en nada se parece a un ejercicio estéril de ensoñación en el que, desconectados de la realidad, planteamos un mundo al acomodo de nuestros caprichos. Freire sabe que puede ser malinterpretada su invitación a soñar, a imaginar proyectos de mundo, sabe que puede ser tildado de “voluntarista” o “subjetivista” —de hecho, así lo llamaron algunos de sus críticos—². Por eso, anota que la esperanza, en

2 Veremos más adelante la relación entre objetividad y subjetividad que propone Freire.



cuanto activa, es necesaria, pero no suficiente, que la sola esperanza no basta para cambiar la realidad, que no es un asunto de “buenas intenciones”, sino que la esperanza se articula a la lucha concreta por la liberación de hombres y mujeres. Así, pues, si bien la esperanza no basta, sin la esperanza la lucha se reduce “exclusivamente a actos calculados, a la pura científicidad, es frívola ilusión” (p. 87).

CONCIENCIA CRÍTICA

Como vimos, la problematización de sí mismo es un acto existencial, ético; pero también es epistémico, es decir, un acto de construcción de un tipo de conocimiento sobre sí, sobre el mundo, sobre la historia y sobre el conocimiento mismo, una construcción que acaece en la historia, y que vuelve a ella para darle mayor sentido. En concordancia con la idea de incompletitud, el ser humano asume que conocer es un camino en el que, en principio, aparece su propia ignorancia, no como un obstáculo absoluto, sino como una invitación a conocer más y mejor. Esa convicción es clara cuando Freire afirma en *Extensión y comunicación*:

[...] No hay absolutización de la ignorancia, ni absolutización del saber. Nadie sabe todo, así como nadie ignora todo. El saber comienza con la conciencia de saber poco (en cuanto alguien actúa). Es sabiendo que sabe poco, que una persona se prepara para saber más. Si tuviésemos un saber absoluto, ya no podríamos continuar sabiendo, porque éste sería un saber que no estaría siendo. Quien todo supiese, ya no podría saber, porque no investigaría. El hombre, como un ser histórico, inserto en un permanente movimiento de búsqueda, hace y rehace constantemente su saber (1973, p. 51).

El punto de partida de este acto epistémico es la toma de distancia que el sujeto hace de sí mismo y de su estar en el mundo, y que dispone al ser humano a saber lo que sabe (y lo que ignora) y a saber más. Esta toma de distancia es posible por la capacidad humana de admirar la realidad, que, en

palabras de Freire, significa “objetivarla, aprehenderla, como campo de su acción y reflexión. Significa penetrarla, cada vez más lúcida y verdaderamente, para descubrir las interrelaciones verdaderas de los hechos percibidos” (2004, p. 33). Por supuesto, no estamos hablando de un mundo abstracto, o del mundo como una categoría abarcadora o totalizante. Estamos hablando del mundo—de—la—vida concreto de hombres y mujeres igualmente concretos en un tiempo y un espacio identificables.

Esa toma de distancia tiene su contrapartida en lo que Freire llama, en sus primeras obras, integración u organicidad. Freire habla de la posición que ocupa el sujeto en su circunstancia (situacionalidad). El ser humano es capaz de objetivar su realidad, al tiempo que se asume en ella, interactuando con otros seres humanos y construyendo el mundo.

Que el ser humano tenga una relación crítica con su realidad es necesario para que pueda no sólo comprenderla, sino transformarla y transformarse a sí mismo, justamente integrado en relación orgánica con esa realidad. De ahí que Freire afirme:

[...] No es posible realizar siquiera un planteamiento correcto de nuestros problemas, con miras a soluciones inmediatas o a largo plazo, si no nos colocamos en relación de organicidad con nuestro contexto histórico-cultural. Una relación de organicidad que nos sumerja en nuestra realidad y de la que salgamos críticamente conscientes. Sólo en la medida en que logremos intimar con nuestros problemas, y sobre todo con sus causas y efectos —que no siempre son iguales a los de otros espacios y tiempos, sino por el contrario, casi siempre diferentes— podremos proponer soluciones para ellos (2001a, p. 9).

Desde sus primeras obras (2001a y 2005), Freire señala que hay un proceso mediante el cual los seres humanos podemos alcanzar una conciencia crítica de nuestra realidad, lo que siempre va a implicar una práctica liberadora. Esa preocupación por establecer los estadios del proceso lo lleva a proponer en

su primera obra (2001a) algunas posiciones que pueden ser asumidas frente a los contextos, en el intento por mostrar el proceso de configuración de una conciencia crítica.

Lo primero que resalta el pedagogo brasileño es que el ser humano corre el riesgo de vivir centrando su existencia en las preocupaciones puramente biológicas y olvidar su carácter histórico. Esta situación implica “casi la ausencia de compromiso entre el hombre y su existencia” (2001a, p. 34)³.

En segundo lugar, Freire señala que uno de los obstáculos de concientización radica en la construcción de respuestas rígidas a las preguntas vitales, lo cual conlleva una domesticación de la historia, del tiempo en el que hombres y mujeres producen su propia existencia. Si todo está definido, si el futuro ya está determinado por una lectura particular de la historia, en la que se fijan los intereses de un grupo reducido de “líderes” o “educadores” que imponen sus criterios a los demás, allí no hay concientización posible. A este respecto, el pedagogo señala que muchas veces esta rigidez mental se debe a que los regímenes, temerosos al cambio, cons-

3 Notemos cómo, cincuenta años después de escrita su *Educación y actualidad brasileña*, la vida de muchos seres humanos en el mundo sigue estando centrada en la consecución de lo mínimo para subsistir, sin que medie una toma de conciencia sobre su propia situación, mucho menos una praxis crítica de transformación de su mundo circundante ni de las condiciones estructurales que los obligan a preocuparse únicamente por su sobrevivencia; en otros escenarios, vemos todos los días propagandas que invitan a centrar la mirada en la reducción o el aumento de alguna parte del cuerpo, o en el intercambio de información para ampliar la “red de amigos”... Pero aquí no hay compromiso de hombres y mujeres con la asunción crítica de su existencia, no hay compromiso con hacer la historia, con comprender el sistema social, político y económico que permite que mientras unos pueden gastar a manos llenas su dinero en veleidades, otros se ven expuestos permanentemente a su muerte por física escasez de recursos.

truyen unas “formas nítidas de explicación del mundo”, que llegan al extremo de la incuestionabilidad o de la naturalización. Aunque los poderes que construyen estos discursos quieran dar un sentido unívoco al mundo y una explicación inequívoca al papel que los sujetos deben ocupar en él, y aunque los sujetos mismos se sientan en el puerto seguro de una explicación fidedigna, para Freire esta conciencia “es la conciencia del hombre que pierde dolorosamente el sentido de su dirección. Es el hombre desarraigado” (2001a, p. 39)⁴.

En tercer lugar, es imprescindible recordar que el proceso de concientización no puede entenderse al margen de los vínculos entre conciencia y mundo. Freire parte de la idea fenomenológica de la conciencia como intencionalidad y señala que no es posible pensar la conciencia sin una relación con el mundo, en tanto aquélla siempre es “conciencia de...”, un “desplegarse hacia el mundo”. Por ello afirma:

La comprensión del proceso de concientización y su práctica se encuentra, por tanto, vinculada directamente con

la comprensión que tengamos de la conciencia en sus relaciones con el mundo [...]. Toda conciencia es siempre conciencia de algo, aquello que se busca (2004, p. 84).

Y continúa:

La conciencia de sí de los seres humanos implica la conciencia de las cosas, de la realidad concreta en que se hallan como seres históricos y que aprehenden a través de su habilidad cognoscitiva. El conocimiento de la realidad es indispensable para el desarrollo de la conciencia de sí, y éste para el aumento de aquel conocimiento. Pero el acto de conocer que, si es auténtico, exige siempre el desvelamiento de su objeto, no se da en la dicotomía entre objetividad y subjetividad, acción y reflexión, práctica y teoría.

De ahí que se vuelve importante, en la práctica del desvelamiento de la realidad social, en el proceso concientizador, que la realidad no sea aprehendida como algo que es, sino como devenir, como algo que está siendo. Pero si está siendo, en el juego de la permanencia y el cambio, y si no es ella el agente de ese juego, es que éste resulta de la práctica de los seres humanos sobre ella (pp. 84-85).

Freire se preocupa por aclarar (sobre todo a sus críticos) que no es posible plantear un proceso de concientización desde la esfera del idealismo en cualquiera de sus manifestaciones, es decir, si apostamos a la prevalencia de la conciencia, entendida como mente, *ego* trascendental, sujeto omnicomprensivo, razón desencarnada, o razón que configura *per se* el mundo. Tampoco se trata de un objetivismo, visto como la rendición de la conciencia a una exterioridad que aparece en la escena de la reflexión, e incluso de la acción humana, como un sino trágico o, a lo sumo, como un condicionamiento acabado ante el cual sólo se debe “obedecer”, ya sea desde la esfera del conocimiento, ya desde la esfera de la práctica (ética, política, estética, etc.). Por ello afirma nuestro autor:

Si me coloco en una posición idealista, dicotomizando conciencia y realidad,

someto ésta a aquélla, como si la realidad fuera constituida por la conciencia. Así, la transformación de la realidad se da por la transformación de la conciencia. Si me coloco en una posición mecanicista [valga decir: objetivista, en el sentido expuesto], dicotomizando igualmente conciencia y realidad, tomo la conciencia como un espejo que no hace más que reflejar la realidad. En ambos casos niego la concientización, que sólo existe cuando no sólo reconozco sino que experimento la dialéctica entre objetividad y subjetividad, realidad y conciencia, práctica y teoría (2004, p. 84).

Por esto mismo, pensar en la “necesidad de conciencia” no es reducir el problema de la constitución de sujetos a un esfuerzo de las individualidades, que dependa de su genio, de su capacidad autosuficientemente fundada, de las oportunidades de pensar por encima de o a pesar de las taras históricas y culturales que se oponen al pensamiento mismo y a la transformación de la realidad.

El radical jamás será un subjetivista. Para él, el aspecto subjetivo encarna en una unidad dialéctica con la dimensión objetiva de la propia idea, vale decir, con los contenidos concretos de la realidad sobre la que ejerce el acto cognoscente. Subjetividad y objetividad se encuentran, de este modo, en aquella unidad dialéctica de la que resulta un conocer solidario con el actuar y viceversa. Es, precisamente, esta unidad dialéctica la que genera un pensamiento y una acción correctos en y sobre la realidad para su transformación (1980, p. 25)⁵.

4 De ahí que sean contrarias a la concientización y a la praxis liberadora: 1) Las posiciones sectarias de aquellos que pretenden “detener la historia y mantener sus privilegios” o “anticipar la historia, para así “acabar” con los privilegios, ambos minimizando al hombre, ambos ocasionando, con su colaboración, la masificación, la dimisión del hombre brasileño [habrá que decir: de cualquier ser humano], que apenas iniciaba su admisión a la categoría de pueblo” (2005, p. 49). 2) El asistencialismo que niega la vocación ontológica de ser sujeto, pues hace que las personas “beneficiadas” asuman un papel pasivo, en el que no es posible participar de su propia recuperación. 3) El fanatismo de las prescripciones que pretenden reducir el mundo a una única explicación salvadora, pues el fanático “[...] teme la libertad, aun cuando hable de ella”. Al fanático “le gustan las fórmulas generales, las prescripciones, que sigue como si fuesen opciones suyas. Es un dirigido. No se dirige a sí mismo. Pierde la dirección del amor. Perjudica su poder creador. Es objeto y no sujeto” (2005, p. 57).

5 Al leer estos textos, se constata que ya pasó aquel momento inicial en el que Freire sobrestima la concientización como factor autónomo de transformación de la realidad. En “Algunas notas sobre concientización” (2004), el autor se distancia de la manera parcial como pudo ser planteado el proceso de concientización en Educación como práctica de la libertad, trabajo del que afirma: “Al considerar el proceso de concientización, tomé el momento de desvelamiento de la realidad social como si fuese una especie de motivador psicológico de su transformación” (2004, p. 86). Ahora, el autor acepta la presencia de cierta dosis



En concordancia con la dialéctica entre conciencia y mundo, Freire plantea que la revelación de la realidad objetiva en la que se involucran los sujetos “no es aún suficiente para autenticar la concientización”, pues ésta “no puede parar en la etapa de revelación de la realidad. Su autenticidad se da cuando la práctica de la revelación de la realidad constituye una unidad dinámica y dialéctica con la práctica de transformación de la realidad” (1998, pp. 98-99).

LA IDEA DE “CUERPO CONSCIENTE”⁶

Veamos cómo Freire, ya desde 1984, luego de diversas discusiones en círculos académicos y no académicos, planteó la comprensión del ser humano como “cuerpo consciente”. Esta expresión inicialmente aparece en el discurso como una forma de nombrar al sujeto que no es reducido desde un objetivismo o desde un subjetivismo. Es la concepción marxista de “unidad dialéctica” la que le permite a Freire construir la categoría “cuerpo consciente”. Esta expresión concreta de manera lingüística una forma de comprensión del sujeto en cuanto realidad humana determinada por la historia, en una situación dada, es decir, por los así llamados “factores objetivos”. El “cuerpo consciente”, en consecuencia, hace referencia al hombre colocado ante la realidad, integrado como parte del mundo y no solamente en el mundo. Un ser humano que se percibe determinado por la realidad, que ha conquistado la conciencia, corporeizada e historizada de sus limitaciones, pero que no niega el papel gestante o constituyente de su subjetividad (Zemmel-

man, 2002, pp. 57-112), puesto que la conciencia de lo dado ante el hombre no es solamente el reflejo de esos factores en la mente humana.

La consideración afirmativa, en la unidad dialéctica en la que se esclarece la categoría sujeto, exige la articulación de otra categoría: “el inédito viable”. Se trata del reconocimiento en la condición humana de una capacidad, que surge ante la realidad social que somos, cuando, ya conscientes de ella, nos percibimos bloqueados y reconocemos sus límites: es la capacidad de apertura y de futuridad en el presente de lo dado. “El inédito viable” se refiere a un excedente de conciencia, a una capacidad de intuición y reconocimiento de las posibilidades de trascendencia respecto a las sujeciones a que nos somete la realidad, aparentemente ajena e irrefutable. Se trata de una categoría que se afilia con un horizonte de esperanza, pero que nos deja en claro que, definitivamente, los procesos de concientización y los actos de significación no crean arbitrariamente la realidad.

Además, para el brasileño, el cultivo de la conciencia crítica es una condición no solamente para transformar la realidad, puesto que se convierte, sobre todo, en la finalidad de la subjetividad. Esto implica una cultura revolucionaria del sentido de la vida y no solamente de la revolución social para alcanzar una transformación en un corte de tiempo y espacio de las estructuras económicas y políticas, porque “el proceso de concientización [...] es tan permanente como la revolución verdadera” (2004, p. 81).

Debe aceptarse, por tanto, que el sentido del proceso de concientización está puesto en referencia con el desarrollo de una cultura revolucionaria trascendente, de un humanismo de potencialidad creciente y de una utopía de liberación que concierne a la genericidad de lo humano, pero que se vivencia, se historiza, en la vida cotidiana. Allí se articulan las aparentes polaridades, que tienden a tensarse en los extremos excluyentes de lo psicológico (subjetivismo) y de lo estructural social (objetivismo). La historicidad con sentido de inacabamiento

y apertura es lo propio del sujeto como “cuerpo consciente” e “inédito viable”. Freire no se refiere a un ser hipotético, sino a un sujeto concreto, corporal, viviente. Esa historicidad del sujeto se traslada al sentido del proceso de concientización para colocarlo en la transformación cultural de la vida cotidiana.

EL DIÁLOGO: ASPECTO CONSTITUYENTE DE LA CONCIENTIZACIÓN

Queremos dar un paso a otra de las consideraciones centrales en la propuesta freireana sobre el proceso de concientización y, en un marco más amplio, en su planteamiento sobre el sujeto. Se trata del diálogo.



La concientización, la potenciación de la capacidad de criticidad, no llega en el aislamiento, en el solipsismo, porque el mundo es la presencia de los hombres en él y no un mundo deshabitado. Conocer, entonces, significa dialogar. Y dialogar no es “preguntar por preguntar” ni “responder por responder”. El conocimiento, por esta razón, es social y dialógico por naturaleza. La situación cognoscitiva contiene, ínsita, una situación dialógica. En virtud de esta constatación, debe inferirse que el proceso de concientización para Freire jamás es algo así como una operación mental, cognitiva o neurolingüística. La concientización hace referencia a una subjetividad social dialógica, que no se refiere solamente al sujeto individual, sino a un sujeto colectivo. Se trata de una conciencia de nosotros. La “relación dialógica” entre sujetos cognoscentes es

de entusiasmo idealista en su obra y en su práctica iniciales (años sesenta y setenta), aunque deja en claro que esta autocrítica de ninguna manera significa “negar el papel de la concientización en el proceso revolucionario” (2004, p. 25).

6 Agradezco al profesor Camilo Jiménez, quien me proporcionó varias notas para redactar este apartado. Por supuesto, los errores son enteramente del autor del presente artículo.

el “sello” o condición del acto cognoscitivo que consiste en el desvelamiento crítico del objeto (2004, p. 82).

El desarrollo de la conciencia implica, necesariamente, la alteridad del mundo y de los otros sujetos que, junto conmigo, reclaman para sí su voz y la recuperación de su capacidad de injerencia. Por eso es un contrasentido asumir, desde la educación, la pedagogía, las ciencias sociales o la acción política, que para la transformación de la sociedad se requiere una especie de “ilustrados críticos” que, creyendo haber encontrado la explicación a los problemas, la quinta-esencia del mundo, conciben a los demás, a los “otros”, como “faltos de luz”, necesitados de quién los tome de la mano y los conduzca por los caminos insondables de una verdad, una causalidad, una comprensión objetiva del mundo ya predeterminadas, con surcos allanados que evitan las fatigas propias del pensar por sí mismos, con otros.

El respeto por el otro que supone el diálogo no evita la confrontación de perspectivas, ni se asume desde el “todo vale”. El radical opta por ser sujeto crítico de su historia, aunque no sea su propietario. “Reconoce, entonces, que si no puede detener ni anticipar puede y debe, como sujeto, con otros sujetos, en la medida en que conoce, ayudar y acelerar sus transformaciones” (2005, p. 43), y en este proceso se juega la vida.

Por esto mismo, desde su *Pedagogía del oprimido*, Freire afirmaba que decir la palabra verdadera “no es privilegio de algunos hombres, sino derecho de todos los hombres”. Por ello:

[...] Decir la palabra, referida al mundo que se ha de transformar, implica un encuentro de los hombres para esta transformación. El diálogo es este encuentro de los hombres, mediatizados por el mundo, para pronunciarlo no agotándose, por lo tanto, en la mera relación yo-tú [...]. Si diciendo la palabra con que al pronunciar el mundo los hombres lo transforman, el diálogo se impone como el camino mediante el cual los hombres ganan significación en cuanto tales. Por esto, el diálogo es una exigencia existencial (1980, p. 101).

El diálogo, entonces, no puede reducirse a un simple intercambio de ideas consumadas, ni a la polémica entre sujetos interesados solamente en la imposición de su verdad, ni tampoco al mero acto de depositar ideas de un sujeto en otro, sino que exige comprometerse con la pronunciación del mundo y con la búsqueda de la verdad. Es, por tanto, un acto creador:

La conquista implícita en el diálogo es la del mundo por los sujetos dialógicos, no la del uno por el otro. Conquista del mundo para la liberación de los hombres. Es así como no hay diálogo si no hay un profundo amor al mundo y a los hombres (1980, p. 102).

Por otro lado, el diálogo, como encuentro de los hombres y mujeres para la tarea común de saber y actuar, exige humildad⁷. Y agrega Freire que tampoco hay diálogo si no existe una intensa fe en los seres humanos, que no es sinónimo de ingenuidad, en tanto sabe que ese poder de dialogar, esa capacidad de creación y transformación del mundo puede ser alienada y disminuida en situaciones concretas:

Si la fe en los hombres es un a priori del diálogo, la confianza se instaura en él. La confianza va haciendo que los sujetos dialógicos se vayan sintiendo cada vez más compañeros en su pronunciación del mundo [...]. Tampoco hay diálogo sin esperanza. La esperanza está en la raíz de la inconclusión de los hombres, a partir de la cual se mueven éstos en permanente búsqueda (1980, p. 105).

- 7 Se opone a esto: 1) Alienar la ignorancia. 2) El autorreconocimiento de hombres “virtuosos”, diferentes a “ellos (los otros, ignorantes o menos)”, de “hombres puros y sabios, propietarios de la virtud y del saber”. 3) Poner como punto de partida la idea de que la pronunciación del mundo “es tarea de hombres selectos y que la presencia de las masas populares en la historia es señal de su deterioración, la que debo evitar” (1971, p. 55). 4) Cerrarse a la contribución del otro. 5) Temor a ser superado por el otro. 6) Autosuficiencia.

Asimismo, el diálogo exige el amor, cuyo carácter auténtico implica reciprocidad y no una objetivación unilateral; valentía y compromiso del hombre y la mujer concretos con el mundo; compromiso con la causa de los seres humanos disminuidos en su derecho de ser y, por tanto, con la causa de su humanización; compromiso con la libertad. La horizontalidad, por su parte, genera confianza, esto es, asunción de que somos compañeros que pronunciamos el mundo.

Es horizontalidad que, en la situación dialógica entre pares, genera posibilidades de construcción, problematización, crítica y cambio profundo del mundo común.

PROYECTO

Así como iniciamos este escrito con *El infinito en la palma de la mano*, terminemos en su compañía. Caín mata a Abel y allí comienza el fin de la novela. Los humanos no saben de la muerte propia. Adán, Eva y sus hijos conocían la muerte de los animales que cazaban para defenderse o sobrevivir, pero la de su especie les era ignorada. Y, sin embargo, las señales de la muerte de Abel eran similares a las de la muerte de cualquier otra especie, y Adán lo supo apenas vio a su hijo tendido en el suelo. Eva sintió un dolor que no conocía, y el llanto le fue insuficiente para exorcizarlo. Unas horas más tarde, Adán y Eva parecen arrepentirse de haber tomado la decisión de existir, de decidir sus destinos.

Caín es abandonado a la inclemencia de la maldición de un dios que juega con la vida que ha creado. Adán, por su parte, se resiste a verlo marchar, incapaz de perdonar una violencia que él mismo había sentido cuando mató a una osa para vengarse de la muerte de su perro. Esto hace que Eva se pregunte si Adán habría sido formado del filo de una montaña. Eva piensa en su propia situación:

Reconoció que Adán y ella, a pesar del desgarró, guardaban más que memorias del Paraíso; éste los seguía rondando y flotaba sobre sus vidas. Nunca lo habían perdido. No lo



perderían mientras su rastro indeleble siguiera dibujado en el interior de ellos mismos (Belli, 2008, p. 233).

Pero la serpiente vuelve con una sabiduría renovada y le recuerda a Eva que “el único Paraíso donde es real la existencia es aquel donde [los seres humanos] posean la libertad y el conocimiento” (p. 235). Ni siquiera Elokim, como es nombrado Dios en la novela, podrá impedirlo o provocarlo. De hecho, para la serpiente, Elokim se marchará si la especie humana encuentra la armonía: “Pienso que secretamente –dice la serpiente a Eva– desea que le concedan el don del olvido y lo liberen de la soledad de su poder. Así podrá marcharse a construir otros universos” (p. 235).

Elokim se ha marchado no porque hayamos encontrado la armonía, sino porque no puede universalizar la fe en un punto de llegada único para todos. En un mundo donde las certezas universales sobre qué es el ser humano parecen fenecer, la propuesta de Freire cobra mucho sentido. Hasta aquí, hemos dicho con Freire que el ser humano se produce como sujeto porque es capaz de conocer y asumir riegos para cambiar un estado actual de cosas, al que se había adaptado, a través de un distanciamiento epistémico y una eticización del proceso de transformación. Habrá que añadir que comprender el riesgo críticamente “envuelve” los sueños, lo que quiere decir que “elegimos y decidimos”, que la presencia transformadora no es neutral, sino comprometida, coherente, siempre consciente de la finitud de toda apuesta. Es ante todo un asunto de dar testimonio de aquella otra realidad posible. Todo esto requiere una coherencia

entre el discurso, la acción y la utopía, que son las características, según Freire, de la voluntad transformadora; y ello se hace más urgente cuando las fuerzas retrógradas se oponen con tenacidad y violencia a los cambios que es posible realizar. Y la resistencia a las fuerzas que imposibilitan esos cambios parte fundamentalmente de la educación de la voluntad, de su fortalecimiento:

La búsqueda de la coherencia, que no siempre es fácil de asumir, educa la voluntad, facultad fundamental para moverse por el mundo. Con la voluntad debilitada, es difícil decidir; sin decisión, no optamos entre una cosa y la otra, no resolvemos (2001b, p. 56).

Pero el “discurso ideológico de la imposibilitación” apunta a lograr que malogremos y perdamos la voluntad transformadora. Este discurso, al igual que el del voluntarismo histórico, que suponía que las transformaciones históricas obedecían a leyes predeterminadas (condiciones objetivas), está centrado en la adaptabilidad a los aparentes automatismos de la realidad. No es el discurso de la constatación de la imposibilidad, que objetiva límites y obstáculos para la transformación necesaria y posible, sino el reaccionario que niega al ser humano como capaz de soñar y poner en práctica proyectos de mundo. Ante este discurso el sujeto bien puede acomodarse desesperanzado por la asfixia de la necesidad y hay quienes también lo hacen para obstaculizar el cambio.

El discurso de la imposibilidad de cambiar el mundo es el discurso de quien, por distintas razones, aceptó la acomoda-

dación, incluso para lucrarse con ella. La acomodación es la expresión del abandono de la lucha por el cambio. A quien se acomoda le falta o en quien se acomoda flaquea la capacidad de resistir. Para quien ha dejado de resistir o a quien, en algún momento, le fuera posible hacerlo, es más fácil acomodarse a la molice de la imposibilidad que asumir la lucha permanente y casi siempre desigual a favor de la justicia y la ética (2001b, p. 51).

Y puesto que la tarea de la pedagogía crítica es promover la legitimidad del cambio de la superación de la realidad injusta, la lectura del mundo es inherente a la producción de sujeto–proyecto y del proyecto de mundo, como aspectos o dinamisismos que se desatan simultáneamente, imbricados en el curso de un mismo proceso de orientación de la capacidad y empeño creadores que tenemos las mujeres y los hombres.

La lectura del mundo, por esta razón, es gestante, productiva y constituyente (por decirlo en palabras de Zemelman). Esto significa que contiene una doble condición respecto a la realidad: “supone, por una parte, su denuncia y, por la otra, el anuncio de lo que aún no existe” (Freire, 2001b, p. 52). Se trata de “una experiencia de la lectura del mundo que lo toma como un texto que haya de ‘leerse’ y ‘reescribirse’ [...]” en la cual se da una anticipación de la realidad por construir, o construyéndose, y por esto ya no es simplemente utopía, sino posibilidad, mundo posible o posibilitándose. Y no hay un dios que trace el camino por nosotros.



BIBLIOGRAFÍA

BELLI, G. (2008). *El infinito en la palma de la mano*. Bogotá: Planeta.

FREIRE, P. (1971). *Sobre la acción cultural*. Santiago de Chile: Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria-Proyecto Gobierno de Chile-Naciones Unidas-FAO.

FREIRE, P. (1973). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

FREIRE, P. (1980). *Pedagogía del oprimido*. Bogotá: Siglo XXI Editores.

FREIRE, P. (1998). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.

FREIRE, P. (2001a). *Educación y actualidad brasileña*. México: Siglo XXI Editores.

FREIRE, P. (2001b). *Pedagogía de la indignación: cartas pedagógicas y otros escritos*. Madrid: Morata.

FREIRE, P. (2004). *La importancia de leer y el proceso de liberación*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

FREIRE, P. (2005). *La educación como práctica de la libertad*. Traducción de Lilién Ronzoni. México: Siglo XXI Editores.

FREIRE, P. (2006). *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*. Traducción de Guillermo Palacios. México: Siglo XXI Editores.

ZEMELMAN, H. (2002). *Necesidad de conciencia: un modo de construir conocimiento*. México: Ánthropos.

