

FPF OPE\_08.007

Paulo Freire

**LA EDUCACION DE LOS ADULTOS COMO ACCION CULTURAL**

**PROCESO DE LA ACCION CULTURAL  
INTRODUCCION A SU COMPRESION**

**PRIMERA PARTE**

**Otoño 1969**

Paulo Freire

LA EDUCACION DE LOS ADULTOS COMO ACCION CULTURAL

PROCESO DE LA ACCION CULTURAL  
INTRODUCCION A SU COMPRESION

PRIMERA PARTE

Otoño 1969

Las páginas que se siguen, redactados originalmente en inglés, constituyeron, con otros textos, material que usamos en el seminario que coordinamos durante el ~~otoño~~ de 1969, en el Center for Studies in Education and Development, de la Universidad de Harvard.

Los temas en ellos debatidos, fueron, casi todos, objeto de discusión en el seminario que desarrollamos, en abril pasado, en Roma, bajo el patrocinio de Aduenist y por iniciativa de la Comunidad Latinoamericana de Roma.

Nos gustaría finalmente expresar aquí nuestros agradecimientos por la oportunidad que nos fue proporcionada de experimentar momentos tan agradables en la compañía inteligente y amigable de todos los que participaron de tal encuentro, en que fuimos educadores-educandos, los unos de los otros.

Geneve, agosto de 70.

Luc Blaney

## PROCESO DE LA ACCION CULTURAL INTRODUCCION A SU COMPRESION

Discutir el proceso de la acción cultural implica, ante todo, el considerarla como algo humano (algo que no puede darse en la esfera animal) sin que importe demasiado si sus objetivos pudieran visar a la "domesticación" o a la liberación de los hombres.

Así, por una parte, a causa de su - connotación, carácter - esencialmente humano, el punto de partida de cualquier análisis de este proceso no puede ser otro que la comprensión crítica de los hombres como seres en el mundo y con el mundo; por otra parte a causa de su posibilidad de ser una acción para la "domesticación" o para la liberación de los hombres la acción cultural será o anti-dialogal o dialogal. Pero si la acción cultural es una acción estrictamente humana, si los hombres no son sólo seres en el mundo sino también con el mundo - mientras que los animales están sólo en el mundo - lo primero que debemos hacer es estudiar cómo se mueven los hombres y los animales al acercarse al mundo. Cuanto más capaces seamos de percibir las diferentes características de esos modos de movimiento, mejor podremos seguir buscando una comprensión clara de la acción cultural que lograremos, al fin, a través del examen crítico de otros muchos - ángulos, puntos de vista - que irán apareciendo durante el análisis de esas diferentes formas de movimiento.

Hay que tener en cuenta que el acto de analizar la acción cultural que vamos a tratar de llevar a cabo ahora en tanto en cuanto sea posible considerando la acción cultural es lo que ella es en sí misma, tiene que desarrollarse dialécticamente. Fuera de este modo de pensar no es posible entender la acción cultural. Por eso tenemos que hacer un esfuerzo difícil y serio para seguir, a través del pensamiento, la realidad con su natural dinamismo. Por esta razón nuestras ideas parecerán a veces en este estudio menos claras y menos precisas. Tengamos bien en cuenta que no es viable

expresar la realidad en el proceso del cambio permanente a través de una expresión lingüística rígida y formal.

En el acto de llegar a la "esencia" de la realidad social, el lenguaje pensado tiene que hacerse flexible, avanzando y retrocediendo, como la realidad misma.

Y esto, porque la realidad no es algo "dado", ni algo que ha sido puesto aquí o allá, ni algo terminado que está esperando pacientemente que lo lleguemos a percibir. La realidad, al contrario, es realidad sólo y precisamente porque se está haciendo. No ser ni histórica ni cultural si no fuera por esa condición de "devenir" de hacerse, que es la razón de ser de la realidad.

Lo primero que tenemos que considerar ahora es lo que hemos llamado antes ese acercarse al mundo que los hombres y los animales realizan en su "orientación" al mundo". Creo el mejor modo de comprender las connotaciones que distinguen a esas dos diferentes maneras de acercarse al mundo: la específicamente humana y la típicamente animal, es tomar nuestra misma experiencia existencial como objeto de nuestro análisis crítico. Ello nos implica necesariamente, asumir la postura indispensable frente a cualquier acto cognoscitivo, es decir: alejarnos del objeto mismo de nuestra propia reflexión para empezar a poner el acto de conocerlo.

Así tendremos, como punto central de nuestra reflexión la "situación fundamental" de los hombres dentro del mundo comparándola con la condición animal.

Desde el momento en que asumimos la postura de un sujeto cognoscitivo en relación a la realidad como nuestro objeto cognoscible - realidad en y con la que los hombres se están "experimentando" a sí mismos - la primera observación que podemos hacer es que la realidad a este nivel de acercamiento espontáneo, no se ofrece a

los hombres como un objeto de su juicio crítico.

Lo que aseguramos al decir esto es que la actitud primaria de los hombres hacia la realidad, a este nivel de espontaneidad - no es epistemológica. Al contrario, la actitud primaria de los hombres respecto a la realidad es "ingenua" y su acción sobre la realidad es esencialmente práctica. Sin embargo esto no significa que los hombres no tienen una conciencia de la realidad, puesto que su "conciencia intencional" es siempre conciencia de algo. Significa que la realidad es, para los hombres, primariamente, la situación concreta en que desarrollan sus actividades y de las cuales resultan sus percepciones sensibles. Como acabamos de afirmar, al nivel de tal actitud, los hombres no asumen la postura propia de un sujeto cognoscitivo y, por eso, su conocimiento de la realidad no sobre pasa la esfera de la percepción sensible. Por consiguiente, esta clase de conocimiento, por quedarse en el área de la mera "doxa" (creencia-opinión) de la realidad, no puede ofrecer a los hombres el verdadero sentido de ella. Pero es suficiente, sin embargo, para su "orientación en el mundo" y suficiente también para distin guirlos de los animales en este mismo proceso de orientación. Así, incluso aunque los hombres no puedan conseguir la verdadera comprensión de la realidad al nivel de la pura "doxa", su orientación en el mundo, aun cuando, como en el caso de los animales, se de a través de la asociación sensitiva de las imágenes, llega a ser algo más.

La expresión "orientación en el mundo" es, entre los hombres, sobre todo, lenguaje pensado, que implica la posibilidad de un real conocimiento, superando la "doxa" por el "logos" de la realidad. Por otra parte, mientras que el proceso de "orientación en el mundo" entre los animales, no supone más que su adaptación al mundo, entre los hombres es, al contrario, la humanización del

El mundo a través de su "praxis". En vista de esto, "orientación en el mundo" entre los primeros, presenta un carácter ahistórico, mientras que la dimensión histórica entre los segundos es indispensable. En todo caso, sin embargo, mientras los hombres no sean capaces de hacer un examen crítico de su misma praxis, a través de la cual están transformando el mundo y creando su propio mundo - el mundo cultural e histórico - estarán siempre rodeados de verdades y de errores sobre su realidad que muchas veces, llegará a ser para ellos, una especie de callejón sin salida cuyas contradicciones no pueden percibir.

Sólo cuando les es posible a los hombres penetrar la "esencia" misma o la naturaleza de los fenómenos, desmenuzando la totalidad del objeto conocible, pueden superar la "doxa" por el "logos"(1). Ello implica el ejercer la reflexión crítica con referencia a un antes, sobre su experiencia existencial o sobre su "orientación en el mundo". Por esta razón, el proceso de llegar al verdadero conocimiento exige una nueva praxis esencialmente diferente de aquella antigua que desarrollaron los hombres en su postura fundamental frente al mundo. Esta segunda praxis, en la que los hombres buscan el "logos" de la realidad, es en último término una praxis de la praxis anterior. A través de ella los hombres descubren críticamente las causas de tal o cual falsa percepción de la realidad.

Así, a través de la percepción de la última percepción (2) de la realidad, los hombres rehacen su comprensión de la realidad.

---

1) - Esta es una de las preocupaciones fundamentales de la acción cultural para la liberación. Este punto se discutirá en otras partes de este trabajo.

2) - El proceso del cambio de la percepción es también otra preocupación central de la acción cultural por la liberación. Tendremos oportunidad de profundizarlo más adelante.

Eso no quiere decir, sin embargo, que tal praxis sea reflexión sin acción (1).

El verdadero acto de conocer es siempre un acto que compromete.

Si observamos ahora el caso específico de los animales, no podemos hablar de praxis.

Así, no podemos hablar de un mundo en transformación ni cultural ni históricamente. Por eso, los animales no tienen - propiamente hablando - un "mundo" sino un mero "soporte" en el que existen.

Los animales viven sólo en su "soporte" mientras los hombres son capaces de añadir a su condición natural de vivientes, la existencia que ellos hacen. La existencia es realmente algo más que justo el vivir. Es vivir creativa, cultural, histórica y espiritualmente.

Después de estas consideraciones creemos que podemos empezar el análisis de las diferentes características entre los modos de moverse de los hombres y de los animales en sus respectivos mundos.

Consideraremos la praxis como la connotación fundamental para esa diferenciación. Así, utilizaremos el concepto de relaciones para connotar el acto de acercamiento al mundo - realizado, puesto - por seres que tienen praxis ( - los hombres-- ) mientras utilizaremos el concepto de contactos para designar el acercamiento al mundo de los seres sin praxis ( - animales - ).

Relaciones con el mundo de los hombres. Sus principales caracte	Contactos con el mundo de los animales. Sus principales caracte
---	---

---

1) - No hay verdadera reflexión sin alguna clase de acción. La reflexión sin acción es un alienado verbalismo. Y el hacer posible la explicación de la realidad es algo que tiene valor en sí mismo.

terísticas.

- a) Postura crítica.
- b) Pluralidad
- c) Consecuencia
- d) trascendencia

terísticas.

- a) Ausencia de postura crítica
- b) singularidad
- c) inconsecuencia
- d) inmanencia

La primera característica que podemos observar en las relaciones del mundo de los hombres es la postura crítica. Pero, como acabamos de ver, la postura crítica no es la primera que toman los hombres frente a la realidad. Al contrario; hemos dicho que su primera actitud frente a la realidad es ingenua. Sin embargo, en su misma ingenuidad, los hombres tienen potencialmente, su postura crítica. Ello es posible porque los hombres, como hemos afirmado antes, son seres no sólo en sino también con el mundo. En la "situación fundamental" de ser con el mundo, que implica las relaciones dialécticas entre ambos, los hombres se constituyen a sí mismos como seres conscientes. Esto es posible en la medida en que el mundo es "no yo" para los hombres. Así los hombres llegan a ser "yo" a través del "no yo" del mundo.

Por esta razón "no hay ni un yo sin mundo ni un mundo sin yo" (1). El mismo "no yo mundo" que constituye mi yo como una "conciencia intencional" viene a ser el mundo de mi conciencia. Así "yo soy yo mismo y mi circunstancia" como dijo Ortega. Yo soy lo que estoy llegando a ser a través del mundo y dentro de él.

Sin la percepción crítica de estas relaciones dialécticas no podemos entender, por una parte, ni a los hombres ni al mundo y por otra parte, y a causa de ello, no podemos entender la estructura

---

1) - JASPERS, KARL - Filosofía Volumen I. Prensa de la Universidad de Chicago 1969, p. 100.

ra de la situación del conocimiento.

Si en vez de ver a los hombres y al mundo en una relación permanente, hacemos entre ellos una dicotomía, cometeremos sin duda un grave error. Caeremos en el subjetivismo o en el objetivismo. El primero que llega siempre a su punto extremo - el solipsismo - implica hombres sin mundo, puesto que la realidad no es más que una creación arbitraria de la mente. El segundo va al extremo contrario: realidad sin hombres. El "psicologismo" o la psicología no comprometida es una versión del subjetivismo, del mismo modo que el "sociologismo" es una forma del objetivismo.

De hecho, sin embargo, no podemos aceptar ni el subjetivismo ni el objetivismo sino más bien la unidad permanente entre subjetividad y objetividad, que es la verdadera estructura de la situación del conocimiento.

Afirmamos antes que los hombres, en su primera ingenua actitud respecto al mundo tienen, potencialmente, la postura crítica. Es verdad. Los hombres en su acercamiento al mundo sólo pueden ser ingenuos al principio y luego, críticos, porque son seres conscientes, porque tienen "conciencia intencional", porque tienen una imaginación creativa, porque tienen un pensamiento-lenguaje y porque, finalmente, pueden conocer. Por eso, la postura crítica es la superación de la ingenuidad y ambas se dan en las relaciones dialécticas entre los hombres y el mundo.

Las relaciones que acabamos de analizar en la primera parte de este estudio acerca de las relaciones dialécticas entre los hombres y el mundo se hacen tan visibles que casi pueden palpase cuando las comparamos con las que caracterizan los contactos entre los animales y el mundo.

Así, si nos es posible hablar acerca de la "ingenuidad origi-

nal" y de una postura crítica posterior entre los hombres en sus relaciones con el mundo, no podemos hacerlo así respecto a los contactos entre los animales y el mundo. Los animales, por una parte, no tienen en el mundo su "no yo" con el que puedan llegar a ser "yo" y, por otra parte, su mundo no puede ser el mundo de la conciencia, de que carecen.

Así, mientras los hombres son seres "abiertos" en continuo "devenir", a través y dentro del mundo y mientras son seres históricos que existen en un tiempo que les pertenece, los animales son seres "cerrados", sin conciencia ni de sí mismos ni del mundo, viviendo dentro de un tiempo que no les pertenece porque es un tiempo humano. Mientras los hombres, incluso en su "ingenuidad original", son "seres creativos que permanentemente transforman y rehacen la realidad, los animales son seres de adaptación, de acomodación. Por eso, para los animales, que no pueden transformar la realidad, es imposible animalizarla; animalizarse o desanimalizarse a sí mismos. Únicamente los hombres, que pueden transformar la realidad, pueden humanizarla, humanizarse o deshumanizarse a sí mismos.

Así, la postura crítica en las relaciones entre los hombres y el mundo corresponde a la ausencia de ella en los contactos entre los animales y el mundo.

"Pluralidad" y "singularidad" son también dos dimensiones contradictorias que encontramos en las dos formas diferentes de acercamiento al mundo: la humana y la animal.

Estos conceptos se refieren directamente a la manera y a la causa; al cómo y por qué los hombres y los animales desarrollan su actividad en el mundo.

La pluralidad, el desafío y la praxis (acción y reflexión) en la esfera humana; singularidad, estímulo y respuesta, sin praxis,

en el área animal.

De hecho, los hombres actúan dentro y sobre el mundo no sólo porque son estimulados sino porque son desafiados. La realidad, en sí misma, es un continuo desafío para los hombres cuya existencia misma es otro desafío. La postura que los hombres asumen frente a esos desafíos de la realidad es algo más que la respuesta de los animales al estímulo que los mueve. La postura humana es una postura reflexiva incluso al nivel ingenuo. La acción de los hombres es praxis con la que transforman el mundo y lo recrean y no respuesta instintiva. Como seres inacabados, pero conscientes de que lo son, los hombres existen como la dialectización entre el determinismo y la libertad. Sólo un ser que continuamente se está experimentando a sí mismo en la dialectización es capaz de llegar a ser libre. Si los hombres fueran sólo determinados como son los animales; si no fueran capaces de reconocerse a sí mismos en su situación, les sería imposible superar la determinación misma para llegar a ser libres.

Ni los hombres son máquinas ni su conciencia es una abstracción. El lenguaje creativo de los hombres no puede compararse, por una parte, con el complejo de las operaciones de los robots; por otra parte, no puede compararse con la respuesta que dan los animales al estímulo. Ni los robots ni los animales tienen praxis; los primeros, a pesar de toda su eficiencia, están hechos por los hombres; los segundos, son meros seres que sólo viven; los unos y los otros son incapaces de adoptar una postura crítica frente al mundo. Sólo los hombres pueden adoptarla. Sólo los hombres ven, revisan y prevén, conscientes de lo que están haciendo.

Su praxis es una praxis plural, no sólo en consonancia con la pluralidad de los cambios, sino también con relación a la praxis en sí misma. Los hombres observan, analizan, experimentan, eligen

la mejor manera de llevar a cabo sus acciones y las realizan como seres conscientes. Los animales, por el contrario, son "singulares" en sus respuestas lo mismo si pueden cambiarlas como si no. Sus respuestas son respuestas "singulares" en cuanto que son incapaces de ejercer un acto reflexivo sobre sí mismos o sobre la realidad y, finalmente, sobre su propia actividad.

Por eso sus respuestas carecen de finalidad en el sentido humano que caracteriza a la praxis de los hombres. Mientras para los hombres "hacer" es qué, por qué, cómo, para qué, cuándo, para los animales "hacer" es meramente hacer, condicionado por una estructura inherente instintiva.

La situación especial de seres desafiados y no de seres estimulados, de la que, como acabamos de ver, resulta la praxis de los hombres, explica igualmente, la connotación de "consecuencia" que hay en sus relaciones con el mundo.

En el otro lado, el carácter de "inconsecuencia" que existe en los "contactos" de los animales tiene su explicación en su condición de seres "estimulados".

De hecho, en la medida en que los hombres responden a los desafíos de la realidad y la transforman por medio de su praxis, los resultados de esa transformación se expresan en productos que son creaciones suyas. Con relación a estos productos, los hombres no sólo pueden separarse de ellos, sino que pueden también ejercer una reflexión crítica sobre los mismos. Por otra parte, los productos que resultan de la praxis, constituyen el mundo exclusivamente humano, simbólico y comprensivo de la cultura. A esta luz, es necesario hacer notar que el sentido del concepto de consecuencia, en este contexto, no se restringe al mero resultado concreto de la acción. Sólo podemos hablar de consecuencia cuando la acción es praxis, es decir, cuando es reflexión y acción. Sólo en este

caso, los productos de la transformación se convierten en productos culturales. No es lo que sucede con la acción del animal en el mundo, de la que, en sentido estricto, no resulta ninguna transformación. Es decir: las transformaciones objetivas que resultan de la acción animal pueden ser transformaciones para el hombre pero no para los animales. Ellos son incapaces de separarse de su actividad como son incapaces de poner un acto reflexivo sobre sí mismos, sobre su actividad y sobre los productos que resultan de ella.

Finalmente, sólo los hombres en sus relaciones con el mundo, son capaces de "trascender" el mundo. Esto es porque los hombres, como seres críticos y "abiertos" son capaces de distinguirse a sí mismos de los demás seres, de separarse, como hemos dicho antes, de los productos de su propia acción. Trascender el mundo es ir "más allá" del mundo. Ello implica una forma de ser que es extraña a los animales. Implica lo que Kosik llama "preocupación". "El hombre - dijo - como preocupación es la propia subjetividad, siempre fuera de sí, que tiende a alguna otra cosa y sobrepasa su subjetividad" (1).

Si no fuera por su capacidad de trascender el mundo, los hombres no tendrían conciencia de sus límites.

Incluso si es verdad que la percepción crítica o trascendencia - en el sentido discutido aquí - es sólo potencial en las relaciones hombres-mundo, es sin embargo, una de las distinciones fundamentales entre las dos maneras de acercamiento al mundo: la humana y la animal.

Sumergidos dentro de la realidad, sin conciencia ni de sí mis-

---

1) - KOSIK, KASEL - Dialéctica de lo concreto: estudio sobre los problemas del hombre y del mundo. Grijalbo, México, 1967, p. 84.

mos ni del mundo, los animales no pueden trascender el mundo. Viven inmanentemente.

### LOS HOMBRES COMO SERES INACABADOS

En el primer trabajo de esta serie, tuvimos la oportunidad de discutir las características de las relaciones hombres-mundo, así como las correlativas de los contactos entre los animales y el mundo.

Ahora partimos de la afirmación de que los hombres y los animales son seres inacabados, en relación con o en contacto con la igualmente "inacabada" realidad. Así, por una parte, tomando a los hombres como seres conscientes de sí mismos y del mundo y, por otra parte, a los animales como seres inconscientes de sí mismos y del mundo, analizaremos en forma comparativa "lo inacabado" de los unos y de los otros en conexión con "la inacabada" realidad.

La diferencia fundamental entre estas dos formas de estar "inacabados" es el carácter arriba mencionado de seres "conscientes" que es exclusivamente humano.

Los hombres y los animales son seres inacabados en cuanto que están sujetos a las categorías de tiempo y espacio. Pero la misma posibilidad que tienen los hombres de llevar a cabo una reflexión crítica sobre sí mismos y sobre el mundo, los distingue profundamente, de los animales que son incapaces de hacer tal cosa.

Así, mientras los hombres, incluso condicionados por esas categorías, viven - como hemos afirmado - antes - entre determinismo y libertad, los animales están absolutamente determinados por sus especies y por su propio "soporte".

Por esta razón, los hombres no son sólo seres inacabados: los hombres se reconocen a sí mismos como seres incompletos, mientras

que los animales son incapaces de preguntarse sobre sí mismos.

Tal análisis clarifica más y más, la comprensión de la acción cultural (educación) como praxis humana, y nos ayuda, asimismo, a percibir críticamente el carácter cambiante de la realidad.

De hecho, la acción cultural (educación) es viable sólo porque los hombres, además de ser seres incompletos, son conscientes de que lo son. Realmente, la acción cultural (educación) no sería posible sin estas condiciones concretas: existencia de seres inacabados y conciencia del hecho de ser un ser inacabado.

Así, la acción cultural (educación) constituye como un proceso necesario, una exigencia del carácter histórico mismo de los hombres. Además, puesto que la vocación ontológica de los hombres que les hace desear ser más, implica su constante "devenir", la acción cultural, para ser auténtica, tiene que ser también "devenir".

El carácter de duración que explica la acción cultural como una acción que siempre se está rehaciendo, tiene su origen, por una parte - como hemos afirmado antes - en lo incompleto de los hombres y, por otra parte, en la naturaleza variable de la realidad.

Sólo para una mente mecánica, la realidad "es", en vez de "estar siendo", y la esencia misma de la educación como una acción permanente no se entiende en su sentido dialéctico, en su sentido formalista.

Por esta razón, un educador con esa mente mecánica estará desarrollando su acción para manipular a los hombres, lo mismo si es consciente de ello como si no. Esto es así porque la mente mecánica es incapaz de percibir la dialectización de los hombres-mundo y, concibiendo la realidad como algo "puesto", como algo "dado" como una "razón en sí misma", como algo que sólo es, no puede en absoluto entender la educación (acción cultural) sino como una

acción para la adaptación de los hombres. De este modo, la educación o acción cultural viene a ser una acción especializada ejercida por los educadores que toman a sus educandos como objeto de sus prácticas y tienen como objetivo ajustarlos al mundo.

Sin embargo, la misma acción cultural para la adaptación, que implica casi siempre la arriba mencionada mente mecánica, no escapa tampoco a la dialectización de hombre-mundo. Su incapacidad para entender tal dialectización no significa que ha dejado de existir. Al contrario; la acción para la dominación produce resultados positivos precisamente a causa de esa dialectización.

De hecho, la acción domesticadora, pesando sobre los hombres en sus relaciones con el mundo, mitifica la realidad. Este tipo de acción, por su misma naturaleza, no puede levantar el velo de la realidad, a través de la problematización.

Así cuanto más aparece la realidad a los hombres, en tal modelo de acción, no como algo que está haciéndose, sino como algo a que los hombres tienen que adaptarse, más se acentúan los tan arraigados mitos culturales, que condicionan más y más a los hombres. Así el proceso de mitificar la realidad se da en y dentro de las relaciones dialécticas entre los hombres y el mundo y no, fuera de ellas. Esto es porque - como hemos dicho antes - no hay hombres sin realidad ni realidad sin hombres y las relaciones entre ambos son siempre dialécticas.

De hecho, en la realidad dominadora, los hombres son seres condicionados por sus mitos que ellos introducen no sólo a través del "proceso de socialización" sino también por medio de la sistemática acción cultural para la dominación (1) que favorece la

---

1) - Esperamos aclarar este punto cuando estudiemos, en otro lugar de este trabajo el problema de la "dialéctica de la superdeterminación".

permanencia de estos mitos. Por esta razón, afirmemos previamente, que la acción cultural en favor de la libertad tiene que ser un acto de mitificación de la realidad. Pero, volvamos específicamente, al análisis de lo inacabado de los hombres, que no es una cercanía al mundo o una especie de "apertura" sin luz, o tal vez, como decía Foucauld "la muda nocturna inmediata y feliz apertura a la vida animal" (1). Al contrario, experimentando su finitud, no sólo en sus mutuas relaciones sino también en su relación con el mundo, los hombres son seres envueltos naturalmente en una constante actividad de investigación, de búsqueda. Por eso los hombres son seres de praxis.

Este movimiento es el mismo que los hombres hacen para conocer su mundo, cualquiera que sea el nivel de su conocimiento.

Realmente, sería algo absurdo que los hombres, conscientes de su inconclusión no estuvieran envueltos en tal actividad. Así, al reconocer estas dos cosas: que son inacabados y que son conscientes de ello, tenemos que reconocer el movimiento que, a su vez, implica su punto de partida, su agentes y sus objetivos.

El punto de partida de este movimiento son los hombres mismos. Pero, puesto que los hombres no existen aparte del mundo, aparte de la realidad, el movimiento tiene que empezar con las relaciones hombre-mundo. De acuerdo con ello, el punto de partida tienen que ser siempre los hombres en su "aquí" y "ahora" que constituye la situación en que se encuentran, a veces, sumergidos; a veces, emer-

---

1) - FOUCAULD, MICHEL - Las Palabras y las cosas. Impreso primero en español - Siglo XXI - México 1968 - página 306.  
Original francés- Les Mots et les choses - Une Archéologie de Sciences Humaines Gallimand - Paris - 1966.

giendo; a veces, interviniendo. Sólo partiendo de esta situación, que determina la percepción misma que los hombres tienen de ella, pueden empezar a moverse o a actuar. Y para que lo hagan auténticamente, es esencial que su situación no parezca fatalística e insuperable, sino más bien una mera realidad problemática que los limita.

Es necesario, sin embargo, hacer notar que el derecho que tienen los hombres de ser sujetos de su propio movimiento no debe entenderse desde un punto de vista individualista. Ser sujeto de su propio movimiento significa poder elegir, determinarse por sí mismo, asumir una postura crítica respecto al mundo; liberarse del miedo de existir creativamente, en relación a otros sujetos que son también capaces de determinarse por sí mismos, asumir una postura crítica respecto al mundo, elegir, liberarse del miedo de existir creativamente.

De aquí, que la auténtica "búsqueda" que es siempre una búsqueda dialógica, sólo puede darse en comunión y nunca en relaciones antagónicas. El diálogo no es viable si no es en comunión y sólo en la medida en que los sujetos - ya sea que estén en iguales o en diferentes relaciones unos con otros - no estén nunca en relaciones antagónicas entre sí. Por esta razón, en las situaciones concretas en las que algunos hombres, a través de su poder, hacen imposible a otros hombres el ser sujetos reduciéndolos a la condición de meros objetos, es imposible que se establezca el diálogo entre ellos. Tal situación es, en sí misma, una situación violenta, lo mismo si los dominadores hacen uso o no de la represión física. Los golpes corporales son sólo instrumentos y expresión visible de la violencia. La violencia es, esencialmente, la prohibición de ser a la que se sujeta a los hombres. Por eso, existe violencia cuando una minoría reduce al silencio a la mayoría o la mantiene en la ilusión de que habla; una minoría de hombres que, como falsos

"seres por sí mismos", transforma a la mayoría en "seres para otros" (1).

Así, en el hogar, como marido y como padre, yo no puedo ser el dueño de mi mujer y de mis hijos; ni en la escuela, como maestro, puedo ser el dueño de mis estudiantes. No puedo entrar en sus seres para dirigirlos hacia los "camino" que me parecen los mejores. Si lo hago así, soy su dominador y ellos se convierten en más "cosas" que poseo. Así, entre nosotros, el diálogo y el verdadero amor son imposibles. En su lugar tendremos, en cambio, relaciones anti-dialógicas y patológicas expresiones de amor. Si yo me complazco en poseerlos, soy un sadista; si ellos se complacen en que yo los posea, son masoquistas. Amar, en su verdadero sentido, es no sólo un acto libre, sino también un acto a favor de la libertad. Por esta razón, amar es un acto entre sujetos.

Insistimos, sin embargo, en que no estamos defendiendo la licencia. Al contrario; si la afirmación de los hombres, como sujetos de su propio movimiento, implica por una parte, la superación de la hipertrofia de la autoridad, implica también, por otra parte, la superación de la hipertrofia de la libertad, que es la licencia.

Llegar a ser sujeto de su propio movimiento significa vivir la dialectización entre autoridad y libertad. Ambas hipertrofias resultan de la falta de esa dialectización, que implica su dicotomía.

Así, como seres incompletos, pero conscientes de que lo son; como seres que, consecuentemente se mueven a partir de su "aquí" y de su "ahora", los hombres tienen que tener como objetivo de su movimiento, su humanización (que es también su vocación ontológi-

---

1) - A propósito de "la conciencia para sí mismo" y "conciencia para otro" cf. HEGEL, *Fenomenology of mind*. Harper and Row.

ca e histórica).

De este modo, mientras la humanización es su vocación, la deshumanización, que comienza con la violencia del opresor, es la negación de tal vocación. Pero, precisamente porque es imposible para los hombres vivir a solas sin otros hombres, la violencia del opresor que hace imposible para los oprimidos el "ser", deshumaniza no sólo a los oprimidos sino también al opresor, aunque a niveles distintos. Por eso, la deshumanización no es más que la distorsión de la vocación humana de "ser más".

De hecho -como hemos dicho ya (1)- si aceptamos la deshumanización como la vocación de los hombres y no como la distorsión de su real vocación de humanizarse, sólo nos quedará el vivir cínicamente en profunda desesperación.

#### CONCIENCIA INTENCIONAL - REFLEXIVA, NO MERO REFLEJO.

Afirmamos antes que los hombres con respecto al mundo como su "no yo" se constituyen a sí mismos como "yo" mientras el mundo se convierte en el mundo de su conciencia. Así, los hombres y el mundo o la conciencia y el mundo son simultáneos. La conciencia no precede al mundo ni viceversa.

La conciencia y el mundo se dan simultáneamente; exterior, por esencia, a la conciencia, el mundo es, por esencia, relativo a ella (2).

La dialectización de la conciencia-mundo es la misma que se da

---

1) - FREIRE, PAULO - Pedagogia do Oprimido (Pedagogía del oprimido).

2) - SARTRE, JEAN-PAUL, Situations 1 ss.

por la unión entre subjetividad y objetividad. No hay subjetividad sin objetividad y toda objetividad implica subjetividad.

Esto era lo que percibió un campesino chileno cuando discutía en un círculo de cultura -en discusión de grupo- las relaciones dialécticas entre el hombre y el mundo a través de la "codificación" de una situación concreta. Dijo: "He descubierto ahora que no hay mundo sin hombres". Entonces el educador le preguntó: "Supongamos que murieran todos los hombres pero siguieran existiendo los árboles, las flores, los pájaros, los animales. Habría mundo o no?" Y el viejo campesino que podía ser considerado como un "absoluto ignorante" respondió con aplomo: "No, porque en tal situación no había nadie que pudiera decir "esto es el mundo".

Esta dialectización implica, sin duda, a los hombres como seres conscientes. Lo que esto significa es que su conciencia no es un "recipiente vacío" que ocupa un espacio dentro de ellos y "esperando" pasivamente que lo llenen. Al contrario, la esencia de la conciencia es su "intencionalidad" (1), es decir, ser siempre consciente de algo, estar continuamente visando a algo más allá de uno mismo.

Así la conciencia intencional está continuamente ensanchando la realidad lejos de ser un mero receptáculo de ella.

Por esta razón, tenemos que reconocer la diferencia fundamental entre, por una parte, la tendencia espontánea de la conciencia intencional y su acercamiento reflexivo a la realidad ( y que im-

---

1) - Intencionalidad - Lat. Intentio, de "intendere"? El concepto de intencionalidad, como la esencia de la conciencia, que tiene sus orígenes en el pensamiento escolástico, llegó a Husserl (1859-1938, que fundó la fenomenología como una filosofía total) a través del Brentano.

plica inmediatez (1) presentacional de la realidad a la conciencia) y, por otra parte, la "entrada" de la realidad en la conciencia. De hecho -como hemos afirmado antes - la realidad no "entra" en la conciencia, puesto que la conciencia está siempre en un continuo tenderse hacia la realidad.

Subrayar este aspecto es muy importante porque, cuando aceptamos la conciencia como un receptáculo interior que se llena de realidad, estamos empezando a admitir la posibilidad de aceptar también la educación como un acto de transferencia de información y de aptitudes y no como un acto de conocimiento.

Realmente, si la conciencia fuera algo "estático", "espacializado" dentro de los hombres, que recibe los contenidos de la realidad, la educación como un acto de transferencia, como acto de depositar algo dentro de la conciencia pasiva, sería correcta.

Que la clase de educación fuera correcta, implicaría en efecto, la imposibilidad de la educación misma. Esto es así porque el acto de conocer que caracteriza a la verdadera educación no podría ser llevado a cabo por los hombres si su conciencia fuera ese "receptáculo vacío" que justificaría la educación como un acto de transferencia de conocimientos y aptitudes. Los hombres conocen en el ejercicio de su praxis, porque su praxis es reflexión y acción sobre el mundo. La reflexión y la acción transformadora pueden ser desarrolladas sólo por seres de conciencia reflexiva en un constante tenderse hacia la realidad.

Así, una mente cognoscitiva es, sobre todo, una mente activa. La actividad, la curiosidad, la postura crítica son exigencias fun

---

1) - Desde el punto de vista epistemológico podemos considerar como "inmediatez presentacional" las situaciones en que hay una íntima relación entre la mente y las presencias cognoscitivas.

damentales del acto de conocer.

La conciencia intencional, que puede asegurar la auténtica postura cognoscitiva, es siempre una conciencia que tiene un objeto ante sí.

El acto de conocer, que implica la percepción de las cosas por los sentidos, no puede quedarse a ese nivel en que los hombres comprenden meramente la "doxa" de la realidad. Para conocer realmente, es necesario que los hombres superen la percepción de los sentidos y lleguen al verdadero "Logos" o "razón" del objeto coñoscible. Sólo una mente cognoscitiva en relación dialogal con otra mente (o mentes) cognoscitivas desafiadas por el objeto cognoscible, puede conseguirlo. Por esta razón, repitamos una vez más, que tal operación cognoscitiva no puede ser llevada a cabo por una conciencia vacía, por un mero receptáculo en espera de contenidos.

Así, la educación como acto de transferir aptitudes, implicando en cierto sentido una "mutilación" de los hombres (en cuanto que viola la capacidad reflexiva de su conciencia intencional) "domestica" a los hombres. Si la "domesticación" efectuada por tal educación no llega a ser completa es, precisamente, por la intencionalidad de la conciencia. Realmente, incluso si la educación como acto de transferencia (que llamaremos irónicamente, "educación de depósito en banca" o "bancaria" (1) ) viola la intencionalidad de la conciencia en su dimensión reflexiva, no puede, sin embargo, suprimirla.

Así, más tarde o más temprano, la conciencia se descubre así

---

1) - "Educación de depósito en banca" o "bancaria", por su carácter de acción a través de la cual el educador deposita algo en la conciencia de sus educandos como si se tratara de un "receptácul<sup>o</sup> vacío".

misma sujeta a la alienación de "la educación de depósito en banca". Esto sucede a causa de otra posibilidad de la conciencia : la posibilidad de desdoblarse a sí misma y hacerse consciente de su conciencia misma.

La reflexión de la conciencia sobre sí misma es tan evidente a la propia conciencia y tan maravillosa como su propia intencionalidad. Apunto a mí mismo y soy a la vez uno y doble. No existo como existe una cosa sino en un interior desdoblamiento, como mi propio objeto, y así en movimiento y en inquietud interior " (1).

Por eso, no sólo el carácter intencional de la conciencia, sino también su reflexión sobre sí misma (que implica, necesariamente, la reflexión crítica sobre la realidad también) excluye, por una parte, la posibilidad de meros actos humanos reflejos. La conciencia reflexiva hace posible a los hombres la reflexión crítica sobre sus propios actos reflejos. Es así, porque incluso si la conciencia se constituye a través de las relaciones dialécticas con el mundo, no es, sin embargo el puro "Kneejerk" de él. Si la conciencia fuera el mero reflejo de la realidad, una mera copia o repetición de ella, nos sería imposible superar, a través de su acción, las contradicciones mismas en que están envueltas.

En las hipótesis, los hombres no serían hombres de praxis en el sentido en que la praxis es - como hemos afirmado - la unión (que no puede dicotomizarse) entre acción y reflexión. Así, en vez de transformar la realidad, los hombres con mera conciencia "Kneejerk" no serían más que sus propios objetos. De este modo, la realidad sería creadora de sí misma y sólo ella podría transformarse a sí misma.

---

1) - JASPERS, KARL - Philosophy. Volumen I, pag. 50. Prensa de la Universidad de Chicago 1969.

Esta es la culminación del concepto erróneo (1) que tienen los mecanistas de la conciencia como un "receptáculo vacío", sobre el que se funda "la educación de depósito de banca", error que se manifiesta a la vez en la hipertrofia de la autoridad del profesor y en la "domesticación" de los estudiantes.

De hecho, una de las causas de que los jóvenes estudiantes asuman una postura de rebeldía, son las relaciones antidialogales entre ellos y sus profesores. La actitud anti-dialogal de su profesor está, en sí misma, estrechamente ligada con el concepto de conciencia como "receptáculo vacío"; incluso si, a veces, tal concepto puede ser sólo un pretexto que está escondiendo otra causa (2).

Normalmente, la principal explicación que se da para justificar la actitud anti-dialogal (que implica que la educación es el acto de llenar depósitos) es la necesidad de conservar la herencia cultural. Así, es indispensable que los estudiantes reciban, sin pérdida de tiempo, la herencia cultural representada por la evolución

---

1) - La idea contraria, a saber: que la conciencia crea la realidad, es igualmente incorrecta. No reconoce que la conciencia está condicionada por la realidad. De hecho, sin embargo, no podemos aceptar ni el objetivismo ni el subjetivismo - como decíamos antes - sino sólo la normal interacción entre objetividad y subjetividad.

Sartre discutiendo lo que el existencialismo significa para él dice: "cada verdad y cada acción implica un medio ambiente humano y una humana subjetividad". *Existentialism and Human Emotion* (Existencialismo y Emoción Humana) The Wisdom Library. New York 1957, p. 10.

2) - Es importante hacer notar, para evitar incómprensiones, que el diálogo no significa la mera posibilidad ofrecida a los estudiantes, cualquiera que sean las preguntas que los profesores permitan, ni su preguntar sólo con el fin de demostrar que su "receptáculo" está "lleno". El verdadero diálogo, por el contrario, es el sello de la situación epistemológica en la cual los sujetos cognoscitivos están en busca del conocimiento.

de la ciencia, el pensamiento filosófico, etc.

Es obvio que tal herencia es fundamental. Pero es necesario  
ner en claro que:

- a) la ciencia está histórica y culturalmente condicionada
- b) los "descubrimientos científicos y filosóficos resultan de a  
del conocimiento que, por serlo, desafían siempre al sujeto c  
noscitivo.

Así si la actitud científica y filosófica es siempre una acti  
tud crítica, parece que es un trágico error el mero transferir lo  
contenidos de esa herencia cultural a través de un sistema formal  
de educación. Transferir el conocimiento no es el proceso real de  
la adquisición del conocimiento.

Por eso, lo primero que tenemos que hacer no es meramente des-  
cribir, hacer discursos sobre tal o cual teoría científica o siste  
ma filosófico, sino, al contrario, proponer a los estudiantes - co  
mo a sujetos cognoscitivos que son - la temática que pudiera ser  
estudiada como objeto cognoscible.

Esto no significa que los estudiantes tengan que recapitular  
el proceso íntegro de la evolución de la ciencia. Significa, sin  
embargo, que los estudiantes tienen que asumir la misma postura  
crítica que caracteriza a los hombres cuya contribución al cono-  
cimiento están ellos examinando. Significa que los estudiantes  
tienen que ser desafiados como los autores cuyas obras estudian, se  
sintieron desafiados mientras iban desarrollando en ellas el curso  
de su pensamiento.

Por esta razón, el buen estudiante de Filosofía no es el que  
repite palabra por palabra lo que hay que retener en la memoria  
acerca del método dialógico de Sócrates, sin entender las relacio-  
nes dialécticas e históricas entre Sócrates y las realidades cul-  
turales e históricas en que desarrolló la riqueza de su pensamien

to. Al contrario: el buen estudiante de Filosofía o de Educación será el que sea capaz de entender a Sócrates como un hombre de su tiempo. Es imposible comprenderlo sin una percepción crítica de la Sofística, del mismo modo que es imposible tener una visión lúcida de la Sofística sin entender la transición histórica y cultural que atravesaba la Grecia de aquel tiempo.

En todo caso es un error. Pero sobre todo, tratándose de Sócrates, es irónico intentar transferir su pensamiento siendo así que su vida transcurrió siempre en, a través, y dentro del diálogo y de la problematización.

Es realmente una equivocación transformar el pensamiento científico o filosófico de los hombres en algo estático o petrificado para hacerlo entrar en las cabezas de los estudiantes.

Si queremos comprometernos en un real proceso de educación o acción cultural en favor de la libertad, tenemos ante todo, que superar la idea equivocada que se tiene de la conciencia como "receptáculo vacío".

### LA CONCIENCIA Y SUS NIVELES

Para estudiar los niveles de la conciencia es necesario subrayar una afirmación previa: la conciencia está, históricamente, condicionada por la realidad concreta, aunque no sea - como hemos afirmado anteriormente - una mera copia de la realidad.

Así, este estudio no puede hacerse de un modo abstracto. Al contrario, nuestra primera preocupación no puede ser otra que el análisis de los hombres en sus relaciones dialécticas con el mundo.

De hecho, "hombres-mundo" tiene que ser el verdadero fundamento de nuestra reflexión.

Tomaremos las categorías de "submergencia" "emergencia" "inserción" y "flotación" como punto de partida para la comprensión de los niveles de la conciencia. Así, estudiaremos la conciencia, a los niveles de "submergencia", "emergencia", "inserción" y "flotación". Obviamente, estos niveles de la conciencia están en relación directa con la realidad estructural de la sociedad en su constante "devenir". De esta manera, estos niveles de la conciencia - que deben entenderse en términos de preponderancia y no de exclusividad - corresponden siempre a una forma de estructura social. Así, hay una relación entre conciencia en "submergencia" y una "sociedad cerrada"; entre conciencia en "emergencia" y una "sociedad abriéndose"; entre conciencia en "inserción" y una "sociedad abierta" y, finalmente, entre conciencia "flotante" y una "sociedad masificada".

En vista de esto, es necesario discutir, aunque no profundamente, lo que entendemos por "cerradas", "en apertura", "abiertas" y "masificadas sociedades".

Así, trataremos de ir abordando de un modo crítico cada uno de estos conceptos para descubrir su verdadero significado.

Nos parece que la primera afirmación - que es obvia - que debemos hacer es a propósito del carácter histórico de estos diferentes tipos de sociedad.

Así, algunas de sus connotaciones fundamentales varían de tiempo en tiempo o de lugar a lugar.

Las actuales sociedades "cerradas" de la América Latina no tienen las mismas características que tuvieron durante el período colonial español o portugués, aunque algunas de esas características han sobrevivido hasta hoy. Del mismo modo, las sociedades "cerradas" africanas no son, necesariamente, una réplica de las latino-ameri-

canas. Por otra parte, las áreas semicerradas de las sociedades manipuladoras tienen, igualmente, su perfil propio aunque se identifican fundamentalmente con las sociedades cerradas dependientes.

La misma observación podemos hacer respecto a las sociedades en apertura, abiertas o masificadas. Hay algo, sin embargo, que es peculiar a toda sociedad cerrada aunque en grados diferentes: su estructura de dominación. Pero, cuando reconocemos la existencia de una estructura de dominación, estamos obligados a reconocer también la existencia de dos polos en relaciones antagónicas. Ambos, en la misma concreta realidad de dominación, se constituyen a sí mismos "como dos formas opuestas o dos modos de conciencia. Una es independiente y su naturaleza esencial es el ser para sí misma; la otra es dependiente y su esencia es el vivir, el existir para otra. La primera es la dueña, el señor; la segunda, el esclavo"(1)

Las sociedades cerradas, como totalidades en sí mismas, son parcialidades de una totalidad mayor en la que se encuentran en relación de dependencia respecto a las sociedades manipuladoras o **centrales. De esta manera, en tal relación de dependencia, las sociedades cerradas no pueden ser "la verdad de sí mismas" sino que, por el contrario, se encuentran a sí mismas como "la verdad de las sociedades manipuladoras" (2).**

- 
- 1) - HEGEL - The Phenomenology of mind (Fenomenología de la Mente. Harper and Row. New York & Evariston 1969, p. 234.
  - 2) - La inesencial conciencia es, para el dueño, el objeto que da cuerpo a la verdad de su certeza de sí mismo. Pero es evidente que este objeto no corresponde a su noción, pues, justo allí donde el dueño ha logrado efectivamente su señorío, encuentra que ha surgido algo completamente diferente de una conciencia independiente. Lo que ha logrado obtener no es una conciencia independiente sino más bien una conciencia dependiente. De este modo, no se siente seguro ni de su propia existencia ni de su verdad; encuentra que su verdad es más bien la con-

Esta especie de relación dialéctica ( en que las sociedades cerradas son la "verdad" de las sociedades manipuladoras) es la misma que percibimos, no sólo entre los sectores manipulados de las sociedades cerradas y sus "élites" de poder, sino también entre estos dos polos dentro de las sociedades manipuladoras.

Hay, sin embargo, una diferencia importante entre las sociedades manipuladas. En las sociedades cerradas, los sectores dominados le son doblemente:

- a) en cuanto pertenecen a la sociedad objeto y
- b) en cuanto que son "seres para otros" sujetos a la "élite" de su propia sociedad.

En las sociedades manipuladoras, por el contrario, los sectores manipulados pertenecen totalmente al manipulador; sólo cuando los sectores manipulados de ambas sociedades empiegan a reconocer la dialectización entre sus sociedades, se hacen capaces de percibir la verdadera solidaridad que debe existir entre ellas. Antes de despertar y de descubrir la realidad tal y como está haciéndose, la tendencia de ambas es a asumir una actitud de mutua indiferencia.

De hecho, sin embargo, la única posibilidad de comunión, de diálogo, de una verdadera búsqueda de la humanización y de la liberación, se encuentra en los hombres manipulados de ambas sociedades así como en todos los que se hacen solidarios con ellos.

La visión utópica, profética y esperanzadora del mundo les pertenece exclusivamente.

---

./ - ciencia inesencial, y la fortuita acción inesencial de esa conciencia. La verdad de la conciencia independiente concuerda con la conciencia del . . .  
HEGEL - The Phenomenology of Mind, pp. 236-237.

Continuemos nuestras reflexiones sobre este tema, fijando nuestro análisis, sin embargo, en las sociedades cerradas de la América Latina. En su período colonial, las sociedades de la América Latina eran "seres para otros, con relación a Portugal y a España, que eran los "seres para sí mismos". Durante todo el período colonial, la "élite" colonizadora imponía, obviamente, los moldes de su propia cultura, orientaba la explotación de las colonias, y sometía severamente a los nativos.

Con respecto a la educación, su carácter era seleccionador de acuerdo con el espíritu mismo de la tarea colonizadora. Como sociedades colonizadas, con el punto de decisión de sus transformaciones fuera de sí mismas, (puesto que era dentro del colonizador) las sociedades de la América Latina se desarrollaron no "para adentro" sino "hacia fuera" de sí mismas. Su economía, sin un mercado interior, gobernada por otro mercado exterior, era generalmente cíclica y, por eso mismo, predatoria. Sus masas populares esclavas o semi-esclavas, estaban "sumergidas" en la realidad, sin "voz" ni participación. (1).

En general, aquellas sociedades se caracterizaron, durante mucho tiempo de su experiencia histórica, por la polarización: "dueños-esclavos".

Considerando esta particular situación del Brasil, Gilberto Freyre dice:

"Fué entonces (el Brasil) una sociedad sin casi otras formas o expresión de estado de hombres o de familias que las extremas: señor y esclavo" (2)

---

1) - A propósito de este tema cf. PAULO FREIRE: "Diagnosis of Cultural Freedom in Latin America" (meaning access to education in the general sense)

2) - "Sobrados e Mocambos" Volumen 1, p. 52.

Así, durante el período de la colonización, no es difícil percibir que toda la vida de las sociedades colonizadas - su historia y sus cambios - era una mera réplica de las sociedades colonizadoras. Las sociedades cerradas estaban totalmente determinadas por las sociedades centrales o monopolizadoras.

En el siglo pasado, a través de los movimientos políticos en favor de la independencia, las sociedades latino-americanas sufrieron algunas transformaciones incluso si, fundamentalmente, permanecieron en su estado de "seres para otros". Así su independencia política no cambió su estado de sociedades económicamente dependientes, como no transformó tampoco radicalmente su carácter de sociedades cerradas.

Al hacerse políticamente independientes de Portugal y de España vinieron a ser económicamente dependientes de Inglaterra y, más tarde, de los Estados Unidos.

Poco a poco fueron asumiendo el carácter de sociedades subdesarrolladas, cada una como parte integrante de una totalidad de sociedades en relación de dependencia respecto a las sociedades centrales.

Así, si durante el período colonial no era difícil percibir - como dijimos antes - que toda la vida de aquellas sociedades cerradas era un reflejo de lo que era la vida en las sociedades colonizadoras, en la época presente la situación es mucho más compleja. Porque, en las relaciones dialécticas entre las sociedades subdesarrolladas y las sociedades centrales " hay - como dice claramente Fernando Cardiso - desde el principio, un doble vínculo en el proceso histórico que crea una situación de ambigüedad" (1)

---

1) - CARDISO FERNANDO - Dependencia y Desarrollo en América Latina" en "La Dominación de América Latina" Francisco Moneloa Editores, S.A., Lima 1968, p. 198.

Tal situación se manifiesta por la contradicción entre los esfuerzos que se llevan a cabo para hacer posible el desarrollo autónomo de las sociedades y su dependencia económica. De hecho, tales esfuerzos se frustran por la complicada trama de los hilos económicos controlados por un mercado exterior. Estos hilos -digamos más bien ligaduras - eran, a su vez, difíciles "situaciones límites" que las sociedades subdesarrolladas - como "seres para otros" - tienen que afrontar.

Por esto, Cardiso considera, con razón, que esto es "el núcleo fundamental del problema sociológico del proceso nacional de desarrollo en América Latina" (1).

Por otra parte, ésta es la razón por la que no podemos entender el subdesarrollo sin la comprensión de la categoría de "totalidad", como dijimos antes.

Las sociedades subdesarrolladas no son su propia "verdad"; son la "verdad" de las sociedades desarrolladas respecto a las cuales están en relación de dependencia.

De este modo, el mero análisis "económico" o el exagerado análisis económico (economicismo) de esta situación no es capaz de iluminarla.

Desde otro punto de vista, las transformaciones tecnológicas y económicas que están atravesando las sociedades subdesarrolladas, no son, en sí mismas, desarrollo, incluso si de tales transformaciones puede seguirse, a veces, un nivel más alto de bienestar. De hecho, para que una sociedad subdesarrollada se esté desarrollando verdaderamente es necesario que tenga, dentro de sí misma, el punto de decisión de sus cambios.

---

1) - Op.cit., p. 198.

Sin esta exigencia fundamental, la sociedad solamente se modernizará o será modernizada. Sin embargo, la mera modernización de las estructuras, no da a la sociedad el carácter de "ser para sí misma". Si todo desarrollo implica modernización, no toda modernización es desarrollo.

De hecho, el desarrollo es la tarea de un sujeto y no de un objeto. Por esto, implica la posibilidad de elegir, de decidir, de planear y solo los "seres para sí mismos" pueden poner tales acciones.

Así, mientras el desarrollo tiene su punto de partida en la misma "interioridad" de las sociedades, independientemente de sus relaciones con otras sociedades, la modernización tiene su punto de partida en las sociedades modernizadoras.

Por eso, la modernización - como nosotros la entendemos - responde no sólo a los intereses económicos de las sociedades manipuladoras sino también a sus intereses ideológicos. Esto es así porque la modernización va siempre asociada con el "proceso de invasión cultural" a través del cual las sociedades centrales intentan lubricar su dominación sobre las sociedades dependientes.

En lo que a esto se refiere es interesante citar a Juan XXIII:

Ayuda Desinteresada

- 171 - Además, los países económicamente desarrollados tienen que tener mucho cuidado, no sea que al prestar ayuda a los países más pobres, se propongan aprovecharse en beneficio propio de su prevalente situación política y traten de dominarlos.
- 172 - Si, se llevaran a cabo tales tentativas sería claramente otra forma de colonialismo que, con otro nombre, se limitaría a reflejar su anterior y ya colonialismo, abandonado ahora por muchos países. Cuando las relaciones internacionales se

obstruyen así se pone en peligro el progreso ordenado de todos los pueblos.

- 173 - Una genuina necesidad, así como la justicia, requiera que, doquiera que las naciones atienden al fomento de las actividades del comercio, ayuden a las naciones menos desarrolladas sin intenciones de dominación, de maneras que estas naciones puedan estar en condiciones de progresar económica y socialmente por propia iniciativa" (1).

Así, la condición necesaria para que las sociedades subdesarrolladas de la América Latina estén en posición de realizar efectivamente sus proyectos nacionales es superar su "estado" de "sar para otros".

Queda todavía por analizar otro aspecto muy importante en el estudio de los niveles de conciencia con respecto a las sociedades americanas. Queremos referirnos a lo que se llama la "cultura del silencio" que, formando parte de la naturaleza misma de la acción colonizadora, se manifiesta en el ser de la sociedad colonizada. Por esta razón, la "cultura del silencio" como condición necesaria para la preservación de la acción colonizadora, se convierte en una realidad objetiva a través del impacto de la sociedad colonizadora sobre aquellos que están siendo objetos de su colonización. Así, la "cultura del silencio" al mismo tiempo que efecto, es también causa de la estructura de la dominación en la que las sociedades colonizadas se constituyen a sí mismas como sociedades cerradas.

Para aclarar lo que queremos decir al hablar de "cultura del silencio" es necesario, sin embargo, reflexionar sobre el acto del

---

1) - S.S. JUAN XXIII - Mater et Magistra - Ediciones S. Pablo, p. 50.

"decir la palabra". Tal acto, a su vez, necesita también de aclaración. Así, antes de analizar las dimensiones sociológicas y políticas que caracterizan a la cultura del silencio, nos fijaremos en el sentido filosófico del término "palabra" (1).

La palabra articulada, con la que los hombres comunican y expresan el mundo, es la unidad indivisible entre la reflexión y la acción. Así, en sentido estricto, palabra, al ser reflexión y acciones trabajo y, por consiguiente, praxis. Entonces, decir la verdadera palabra es transformar el mundo. Por esta razón no hay verdadera palabra en la dicotomía de las dos dimensiones arriba citadas.

Por eso, cuando expresamos demasiado la reflexión y descuidamos al mismo tiempo la acción, estamos sacrificando la verdadera reflexión (de hecho no la estamos ejerciendo) y así, en vez de la verdadera palabra tendremos palabrería, o un mero verbalismo.

Del mismo modo cuando expresamos la acción con descuido de la reflexión, estamos sacrificando la acción (de hecho no la estamos realizando) y así, en vez de la verdadera palabra, tendremos mero activismo. Esto es así, porque ambos, verbalismo y activismo, no pueden constituir la verdadera praxis humana con la que los hombres se convierten en seres transformadores.

Esto significa también, la real imposibilidad que supone la teoría sin la práctica y viceversa, lo mismo que el discutir los hechos sin buscar sus causas. Es necesario evitar la ingenua, pero desgraciadamente generalizada identificación entre teoría y palabrería y el no menos ingenuo desprecio de la Filosofía que no es

---

1) - A propósito de este tema, cf. FREIRE PAULO - Pedagogia do Oprimido (Pedagogy of the Oppressed).

siempre un juego de palabras vacías.

Pero si "decir la verdadera palabra" implica transformar el mundo - tarea en la cual los hombres se hacen hombres, es decir, se afirman a sí mismos como seres de la constante creación y recreación del mundo - ejecutar un acto tal implica también llegar a ser sujeto y no objeto. Por esto "decir la palabra" no es, propiamente, decir "buenos días" o "cómo está Ud ?" sino participar, crear, decidir, ser libre. Por eso el ejercicio de ese acto, que es el único a través del cual los hombres se hacen hombres, no puede ser sólo el privilegio de algunos hombres, de algunas clases sociales o de algunas naciones sino el derecho primordial de todos los hombres. Es obvio, que tal conclusión no puede ser aceptada por las "élites" reaccionarias, que se consideran a sí mismas, naturalmente, como "seres superiores" cuya tarea es adaptar a los seres inferiores a sus propias finalidades.

Pero lo que nos parece imposible es que quien acepte y viva tal visión de los hombres, pueda considerarse a sí mismo como un humanista que está trabajando por "la libertad humana" y difundiendo la Civilización Occidental Cristiana (1).

La cultura del silencio, por consiguiente, se caracteriza como una en la que sólo las "élite" del poder ejercitan el derecho de elegir, de actuar, de mandar, sin la participación de la mayoría popular. Así, el derecho de decir la palabra es exclusivamente suyo.

---

1) - Posiblemente, además, los que aceptan esta selectiva visión de la existencia, dirán que la única manera de preservar la libertad humana y de defender la Civilización Occidental Cristiana es imponer sus valores sobre los "hombres incapaces" y, si fuera posible, reconocer la explotación y la dominación como valores humanos.

Como decíamos antes, las sociedades latino-americanas, constituidas como lo fueron por la acción colonizadora de los portugueses y de los españoles, nacieron como sociedades silenciosas. Sus actitudes de rebeldía durante algunos períodos de su historia, eran protestas en contra de la dominación que las hacía silenciosas.

No sería una exageración hablar de presencias arrogantes de autoridad externa a través de la historia de las sociedades latinoamericanas. Autoridad de los propietarios de la tierra, de los representantes del poder político; autoridad de los inspectores de los centros coloniales; autoridad de la Iglesia, asociada con el poder colonizador. Autoridad, siempre autoridad de las "élites" dominadoras sobre las silenciosas y dominadas masas populares.

En tal situación, impedidas de ser, de hablar, las sociedades latinoamericanas soportaron, generalmente, su período colonial.

A medida que la élite colonizadora creaba y desarrollaba el sistema colonial de explotación económica (basado en la propiedad de la tierra y de los hombres) se extendía más y más la cultura del silencio. La "cultura del silencio" es, y continúa siendo, la superestructura necesaria a la estructura de la dominación.

A través del proceso de "introyección" los hombres dominados recibían los mitos creados en y por la misma realidad de la dominación. Esos mitos correspondían, naturalmente, a los intereses de las "élites". Por ejemplo: existía el mito de la inferioridad de los dominados con respecto a la "élite" dominadora.

Mientras el colonizador, por medio de esos mitos, caracterizaba a los colonizados; Memmi subraya que "la tendencia de estos últimos en muchos casos era encarnar aquellas características que

los colonizadores imponían sobre ellos" (1).

Si la cultura del silencio se caracteriza por la mudez del pueblo, por su imposibilidad de participar en las decisiones en que está implicado su destino, tenemos que reconocer hasta qué punto faltó la experiencia política a la gente - generalmente hablando - de las sociedades latinoamericanas durante su período colonial.

En el caso particular del Brasil, por ejemplo, para que un hombre de la calle participara en las asambleas municipales, era necesario, ante todo, que su nombre fuera inscrito en los libros de los nobles, que existían en las mismas cámaras municipales.

Naturalmente, no sería fácil para los hombres corrientes que sus nombres se inscribieran en tales libros.

La cultura del silencio es una totalidad que es, sin embargo, una parte de una totalidad más amplia, es decir, la cultura del dominador o la cultura que, al "hablar", le impone su palabra. Así, la cultura del silencio entre todas las dimensiones de la sociedad colonizada. En ella, el modo de ser, no sólo del hombre corriente sino también de los intelectuales, es alienado. Su visión del mundo, sus manifestaciones artísticas, su gusto estético, son siempre dentro de ella expresiones de su alienación.

Por esto, en una cultura del silencio, los intelectuales puestos en esas condiciones de alienación, son seres nostálgicos, continuamente atraídos por las sociedades manipuladoras y vueltos de espaldas a su propia realidad. Su sueño imposible es mimetizar al

---

1) - MEMMI ALBERT, *The Colonizer and the Colonized*, Beacon Press, 1967.

colonizador, más bien que llegar a ser ellos mismos (1).

Es claro que, a través de las relaciones dialécticas entre los colonizados y esta concreta realidad, su conciencia se constituye, históricamente, como afirmábamos antes, como una "conciencia para otro" o, a causa de ello, como una conciencia silenciosa.

Así, una silenciosa "conciencia para otro" está siempre sujeta, condicionada por la realidad objetiva de su sociedad cerrada; es una conciencia "inmersa" en la realidad misma.

En tal situación, la conciencia "inmersa o semi-intransitiva" (2) sufre una especie de obliteración que, por una parte, restringe su campo de percepción y, por otra, su comprensión de la verdadera causalidad.

De aquí que la conciencia, a este nivel, no es capaz, generalmente, de tener una percepción estructural de la realidad. Por esta razón, su tendencia, con respecto a las "situaciones límite" es buscar sus causas fuera de la misma objetiva realidad. A veces, en "la voluntad de Dios" o "en la fuerza del destino"; a veces en la misma "incapacidad natural" de los hombres (3). A este nivel de conciencia, el comportamiento del hombre puede calificarse como

- 
- 1) - Sobre este tema cf. FREIRE PAULO - Cultural Action for Freedom-center for the study of development and social change - Cambridge-Massachusetts - 1970.
  - 2) - Es necesario señalar otra vez que la conciencia, a causa de su intencionalidad y de su carácter reflexivo, no está nunca exclusivamente a ningún nivel particular. Por eso, tenemos que referirnos siempre a ella en términos de preponderancia y no de exclusividad.
  - 3) - A propósito de este aspecto, cf. FREIRE PAULO - Activities completed in 1968 - ICIRA. Santiago de Chile

mágico.

Este nivel de conciencia, que todavía domina en la área de las sociedades campesinas de América Latina (1), corresponde a una realidad tan deshumanizada que, existir para los hombres, se reduce a vivir; a vivir como casi viven los animales; es imposible muchas veces, reconocer cuales son las diferencias entre los hombres forzados a vivir en tal género de vida y los animales, supongamos: caballos. Si no es que al reconocer esas diferencias, resulta que llevan ventaja los animales. "Son más libres que yo", dicen los hombres trágicamente.

Dijimos antes que a este nivel "semi-intransitivo" la conciencia sufre una limitación en su campo de percepción. Tal limitación implica, además de las consecuencias arriba mencionadas, la imposibilidad de la conciencia de "singularizar" o de destacar en su "vision de fondo" los objetos perceptibles (2). Algunas veces la conciencia los singulariza pero de un modo equivocado.

Desde el punto de vista de la acción cultural en favor de la libertad, la caracterización de la conciencia semi-intransitiva tiene una importancia primordial. Así, si estamos trabajando con hombres cuyo nivel de conciencia es semi-intransitivo, ¿cómo podemos hablarles de objetos que, a pesar de existir en el fondo de

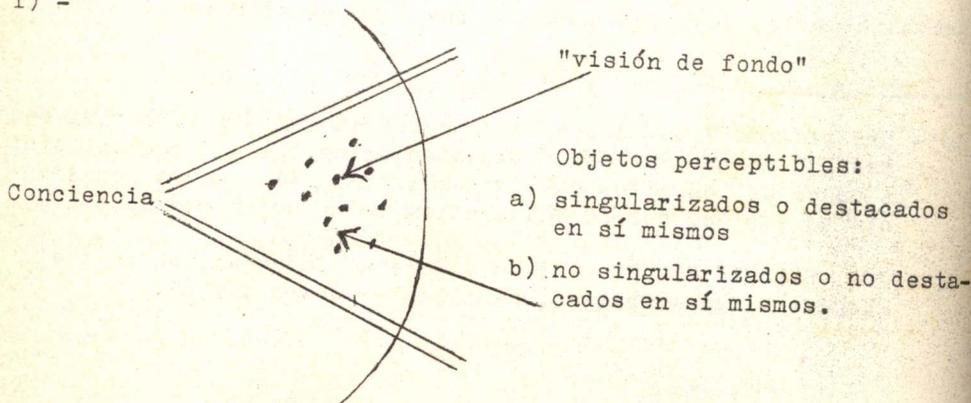
- 
- 1) - Exceptuando Cuba, donde la "conciencia semi-intransitiva permanece, no a causa de la explotación de los campesinos, sino a causa de los mitos culturales introducidos, cuya permanencia se explica por la "dialéctica de la superdeterminación".
  - 2) - Cfr. HUSSERL EDMUND - Ideas : General Introduction to the Phenomenology - Collier, McMillan - London , 1969.

su conciencia (1) como objetos perceptibles no están, sin embargo singularizados?

Esta es una de las equivocaciones que observamos constantemente en los programas de educación de adultos. De hecho, al hacerlo, no estamos haciendo más que subrayar la dimensión mágica de la semi-intransitividad.

Supongamos que trabajamos en una institución que ofrece asistencia técnica a los campesinos de la América Latina. Nuestra oficina especializada, al estudiar un área determinada, reconoce que está siendo afectada por la erosión. Tenemos las soluciones técnicas para tal problema. ¿Qué debemos hacer? ¿Cómo?, actuaremos de diferentes modos según que nuestra elección sea o no humanística. Si estamos realmente interesados en la liberación de los hombres, si nuestra elección es verdaderamente humanística, en esta situación, tenemos, ante todo, que descubrir si la erosión es o no un "objeto" "singularizado" o "destacado en sí" en el fondo de la conciencia de esos campesinos. Si la erosión es un objeto "singularizado", necesitamos saber qué es la erosión para ellos y cuáles son

1) -



las soluciones que ellos proponen para este problema.

Por eso hemos afirmado siempre que, desde el punto de vista de la acción cultural en favor de la libertad, no nos es posible organizar los contenidos del programa sin conocer a qué nivel de percepción de su realidad están esas personas.

Otro aspecto o característica de la conciencia semi-intransitiva, que resulta de su incapacidad de percibir los hechos concretos de un modo estructural, es su fatalismo.

A este nivel de conciencia, los hombres, en esa postura fatalística, no pueden creer en sí mismos, en su capacidad de transformar la realidad.

Mientras una acción cultural a favor de la libertad problematizará a los hombres con respecto a su misma postura fatalística frente a la realidad - lo que implica descubrir la realidad, desmitizándola - la acción cultural a favor de la domesticación insistirá en conservar a los hombres alienados. Por esta razón, la primera es una acción-humanística y la segunda, una acción deshumanizadora. Así, sólo la acción cultural a favor de la libertad es biofílica mientras la acción cultural a favor de la domesticación no puede ocultar su carácter necrofílico.

Cuanto mayor es el número de hombres a quienes se mantiene en esa postura alienada y fatalística respecto a su objetiva realidad, sin que perciban las causas reales de esa misma deshumanizante realidad, más y mejor aceptarán las injusticias a las que están

---

1) - A propósito de orientaciones biofílicas y necrofílicas cf. FROMM ERICH, The Heart of Man - Colophon Books, Harper and Row Publishers, New York, Evariston London, 1968.

sometidos. Y, al mismo tiempo, los representantes de las "élites" tendrán más y mejores oportunidades de ejercer la acción paternalística que les hace considerarse a sí mismos como hombres generosos (1).

De este modo, esa generosidad, sin amor - que es falsa - necesita, por una parte, de la miseria de los hombres; por otra parte, necesita su alienación, su docilidad, su resignación, su silencio. Realmente, lo que interesa a los grupos privilegiados es sostener el carácter fatalista de la semi-intransitividad a través de las formas de acción "asistencialistas".

Finalmente, la conciencia semi-intransitiva existe también además en la sociedad cerrada, en las áreas "silenciosas" de la sociedad que "habla".

Sin embargo, en el momento en que una sociedad cerrada empieza

---

1) - Es importante leer el análisis que hace Niebular en su libro "Moral man and immoral society" de las "actitudes éticas de las clases privilegiadas" en el cual se refiere a esta falsa generosidad. Dice: " Los grupos privilegiados tienen otros persistentes métodos de justificar sus intereses particulares en términos de interés general. Uno de ellos es el asumir que poseen cualidades intelectuales excepcionales y excelencias morales que redundan en el bien común. Quizás otro método preferido es el identificar la particular organización de la sociedad de la que ellos mismos son los beneficiarios, con la paz y con el orden de la sociedad en general y el de hacerse a sí mismos apóstoles de la ley y del orden." Charles Scribners & Sons. New York 1960, p. 129. Esta es la razón por la cual los grupos privilegiados reaccionan violentamente contra los educadores cuya educación es acción cultural en favor de la libertad. Por eso, los grupos privilegiados necesitan convencer a la "opinión pública" de que tal educación es enemiga del orden, de la paz y de la tradición Occidental Cristiana.

a dividirse bajo el impacto de factores internos o externos, o más exactamente como una función de la interacción misma de sus contradicciones, su fisionomía cambia. La sociedad cerrada, al convertirse en dividida, entra en un proceso sociológico e histórico de transición.

Este proceso de transición consiste en un tiempo "anunciador" en el que los viejos valores, la antigua manera de ser, empiezan a ser rechazados - sobre todo, por los sectores de los jóvenes y de los intelectuales - al mismo tiempo en que las clases manipuladas, antes "sumergidas" inician su "emergencia". Por esta razón, todo proceso de transición implica también "emergencia".

Así tenemos que entender el Tercer Mundo y su historia actual. Entenderlo como un mundo que emerge proceso tan sumamente evidente a través de los datos que nos ofrece, que nos obliga a estudiar los factores que, dialécticamente, explican la emergencia misma.

El emerger se refiere al momento de la conciencia de este mundo, como un mundo en que ella empieza a descubrirse a sí misma en su condición de dependencia.

Por esta razón, el emerger debe entenderse como el momento anunciador que es el intermedio entre la anterior situación histórica de la inmersión silenciosa o semi-silenciosa en tal mundo y sus viables proyectos que se están generando en el acto mismo de emerger.

La naturaleza intermediaria del emerger es tan obvia como su carácter anunciador. El emerger sería imposible si el ser que está emergiendo no estuviera previamente inmerso o semi-inmerso. Pero, por otra parte, el emerger sería imposible también si no existiera otro ser, en un estado contrario, para dar testimonio del emerger del otro.

De este modo, el Tercer Mundo está emergiendo, no a partir de sí mismo sino a partir de una totalidad en la que él representa una parte en un proceso de toma de conciencia. Cuanto más vuelve sobre sí mismo en su emerger, más se descubre como un mundo dependiente en una relación dialéctica con el mundo manipulador. En tal descubrimiento es posible percibir el sentido dramático del emerger que es una "situación límite" para ambos mundos: el Tercero y el Primero.

Como fenómeno total, el emerger es, por una parte, el emerger del Tercer Mundo de la totalidad de que forma parte, y, por otra parte, el emerger de sus impriveligiados sectores.

De este modo, en último análisis, las contradicciones del emerger se ven a la vez entre las estructuras selectas del poder y el pueblo que emerge y, también, en las tentativas de emancipación del Tercer Mundo y los intereses del Primer Mundo. Cuanto más amenaza el emerger a la cultura del silencio más se convierte en la "situación-limite" arriba mencionada, incluso si la superación de la "contradicción principal" en la que se encuentra la cultura del silencio, es solamente un proyecto en el proceso del emerger.

En tal situación, las "élites" del poder aceptan, como una función de sus intereses, la mera reforma estructural con la que esperan suavizar el impetu de las exigencias populares.

Por esta razón, el Tercer Mundo, en su proceso de emergencia, se está convirtiendo en objeto de varias soluciones para la modernización puesto que tales soluciones - como dijimos antes - no pueden dar al Tercer Mundo la posibilidad de superar su situación de dependencia.

Por esta razón, cuanto más "trizada" (en apertura) está una sociedad más problemático y desafiante viene ser su clima histórico.

Esto sucede también así porque las sociedades que empiezan a abrirse viven un tiempo anunciador (1).

Es necesario, sin embargo, hacer notar una vez más que el proceso de emergencia en las sociedades que se dividen ha llegado sólo marginalmente a las áreas rurales, donde la cultura del silencio permanece. Tal proceso de emergencia tendría que causar diferencias y cambios significativos desde el punto de vista de la conciencia. Así, la "conciencia semi-intransitiva", característica de las sociedades cerradas, se convierte en "conciencia transitiva". En su transitivación, la conciencia emergente es, todavía, una conciencia ingenua.

La conciencia que ha emergido, cuando "viene a la superficie" no es capaz todavía de reconocer clara y críticamente su propia condición como una cultura de silencio. Así, la transitividad ingenua, que caracteriza a las áreas urbanas de la América Latina, sigue siendo una conciencia ambigua. De hecho, incluso si la "transitividad" implica la superación de parte, al menos, de la limitación que la "semi-intransitividad" tiene en su campo de percepción, es también todavía una conciencia dominada.

Cada una de ellas: la conciencia "semi-intransitiva" y la conciencia "ingenua-transitiva" es una "conciencia falsa". Cada una de ellas es, desde el punto de vista de Lucien Goldman, "una conciencia real" (2).

- 
- 1) - Para un análisis más profundo de este tema cf. FREIRE PAULO - Cultural Action For Freedom" y "Educación como Práctica de la Libertad" Terra Nueva - Montevideo - Uruguay - 1969-1970.
  - 2) - The Human Sciences and Philosophy. Publicado por primera vez en Inglaterra 1969 por Jonathan Cape Ltd. p. 118.  
Hay traducción castellana.

"La conciencia real - dice - es el resultado de los múltiples obstáculos y desviaciones que los diferentes factores de la realidad empírica ponen en acción y someten a la realización de esta conciencia potencial"

Es obvio, sin embargo, que la simple presencia de la gente en la "superficie" de la sociedad, como resultado de su "fisura" provoca la aparición de un nuevo estilo de vida política.

En la medida en que la gente - al menos en las áreas urbanas - está emergiendo, tal estilo nuevo de política o de acción se convierte en una exigencia histórica. Este nuevo estilo, que es "populismo", se caracteriza por su connotación manipuladora.

La "leadership" populista funciona como la mediación entre el pueblo que emerge y las "élites" del poder. De aquí su naturaleza "anfibia". Pero, como un estilo político nuevo, que se constituye en las sociedades que en "fisura", como una respuesta a la emergencia de las masas populares, el populismo - a causa de su misma ambigüedad - implica, por una parte, manipulación pero, por otra, contribuye a la participación política de esas masas (1).

Cuanto más visible se hace esa participación política de las masas populares, a través de su afirmación y de sus exigencias de

---

1) - "En Brasil el populismo aparece como el eslabón gracias al cual se vinculan las masas urbanas movilizadas por la industrialización o expulsadas del sector agrario como consecuencia de sus transformaciones o de su deterioro del nuevo esquema de poder y se convertirá en la política relativamente limitada y basada principalmente en una endeble estructura sindical que no afecta a las masas rurales ni al conjunto del sector popular urbano".

CARDOSO FERNANDO HENRIQUE und FALAETO ERIGO - Dependencia y Desarrollo en América Latina - Siglo XXI Editores, México. 1969, p. 117.

"decir su palabra", más se asustan las "élites" del poder. Así, las contradicciones de las sociedades en división, haciéndose cada día más hondas, generan un clima de antagonismo entre las "élites" del poder y las masas populares emergentes.

Por esta razón - como decíamos en otro estudio - ("Cultural Action for Freedom") cuanto más se agudiza ese clima tanto más oscilan las sociedades en "fisura" de la América Latina entre la revolución y el Golpe del Estado. Incluso si el proceso de contradicciones intensivas, que culmina en las posibilidades arriba mencionadas, capacita al pueblo emergente para tener alguna experiencia en la participación política, ese proceso no es capaz, por sí mismo, de provocar la completa extroyección de los mitos de la cultura del silencio.

La conciencia emergente - por ser ingenua - permanece no sólo tocada por, sino también vulnerable al poder domesticador de la cultura del silencio.

Por esta razón, la violencia de los golpes de Estado puede fácilmente reforzar ese poder, de donde resulta que el pueblo emergente tiene que retornar a su silencio anterior.

Es necesario señalar que el carácter ingenuo de la conciencia emergente no es exclusivo de esa conciencia. Por el contrario, aun que de modo diferente, la ingenuidad caracteriza también a la conciencia falsa de los intelectuales.

Afirmamos antes que la transición histórica durante la cual las sociedades cerradas se convierten en sociedades que se abren es un tiempo anunciador.

Así, la conciencia ingenua transitiva, que evoluciona en transición (como conciencia falsa o real lo mismo que la conciencia semi-intransitiva) pueden, por una parte, llegar a ser conciencia

crítica ( o como prefiere Goldman llegar al "máximo de conciencia posible" ) o, por otra parte, sufrir una distorsión patológica y convertirse en "irracionales o fanáticas". La conciencia corresponde a las sociedades abiertas, mientras que la irracional o fanática corresponde a las sociedades masificadas.

Incluso si la "semi-intransitividad", la ingenua transitividad y la conciencia irracional o fanática deben considerarse como conciencia falsa o real, tienen, sin embargo, cada una sus connotaciones especiales. Así, si bien hay un núcleo significativo que es común a todas ellas, cada una tiene, a su vez, sus características propias. Estas características están en función de la realidad concreta de la sociedad.

Lo que hace posible su clasificación de modo general en conciencia "real" o "falsa" es su aspecto común de conciencias alienadas.

Sin embargo, no sólo sus niveles de alienación sino también las causas de tal alienación son diferentes en cada uno de los casos.

Así, la semi-intransitividad implica, como subrayábamos, una limitación en su capacidad de percibir, de capturar, los "objetos perceptibles" en su "fondo de visión"; la ingenua-transitividad, a su vez, empieza a superar esa limitación a través de la ampliación de esa capacidad y, finalmente, la "conciencia irracional" padece otra clase de obliteración en su capacidad de capturar los "objetos perceptibles" en su fondo de conciencia.

Por esto, la connotación mágica que caracteriza preponderantemente a la semi-intransitividad y que continúa, en menor extensión, en la ingenua-transitividad, se convierte en mítica al nivel de la conciencia irracional".

Así, para nosotros, el pensamiento mágico que implica también

acción mágica, es esencialmente diferente del pensamiento mítico. Mientras el pensamiento - acción mágico es típico de las sociedades cerradas, intocadas o poco tocadas por la tecnología, el pensamiento-acción mítico es la expresión particular de las sociedades técnicas con una economía capitalista.

En el primer caso, incluso si el trabajo y sus productos no pertenecen a los obreros, su acción sobre el mundo, como acción directa, es una acción concreta. En el segundo caso, el trabajo no sólo continúa sin pertenecer a los obreros sino que se convierte en una abstracción "que se objetiva en las mercancías" (1).

Existe, indudablemente, una relación estrecha entre este carácter de abstracción que asume el trabajo humano (cuya racionalización es especialización y producción en masa) y la conciencia irracional como "conciencia flotante".

La racionalización del trabajo, en sí misma, exige especialización (2) que, a su vez, en tales sociedades, se convierte en "especialismos" (3) que tienen como consecuencia hacer a los hombres incapaces de pensar críticamente.

Por esta razón, la producción del hombre, basada en especialismos y no sobre la especialización, como forma de organización del trabajo humano, se está convirtiendo en uno de los principales

- 
- 1) - LUKACS GEORG - Histoire et Conscience de classe - Les Editions de Minut. Paris 1960, p. 114.
  - 2) - A propósito del carácter "mitizante" del "carácter especializador". Cf. FREIRE PAULO "Cultural Action for Freedom".
  - 3) - Cf. JOHN McDERMOTT "Technology : the Oplate of the intellect uals" New York Review. A special supplement - July 31. 1960.

factores de la masificación. Al exigir a los hombres un comportamiento mecanista a través de la repetición de la misma acción en la que los hombres fabrican sólo una parte de la totalidad del producto - y a partir de la cual se separan a sí mismos - la producción en masa los domestica.

Por otra parte, la eficiencia, realmente indispensable en la sociedad tecnológica, pierde su verdadero sentido cuando la tecnología es una función de una economía capitalista.

Así, en vez de significar creatividad, la eficiencia significa llevar a cabo órdenes dadas, en un tiempo dado.

Por esta razón, la tendencia de los hombres es evitar el riesgo pero, sin arriesgarse, se les hace imposible el crear y el recrear.

Cuanto más se establecen las soluciones como "prescripciones", menos viable es para los hombres el ejercitar su pensamiento crítico y cuanto más difícil se hace esa clase de pensamiento - en contradicción con la misma civilización tecnológica - más se entregan los hombres a las formas míticas del pensamiento.

Por esta razón afirmamos antes que la "conciencia irracional" implica otra clase de limitación en su capacidad de capturar los "objetos perceptibles" que están en su "fondo de visión".

Así, la "semi-intransitividad", ingenua-transitividad y la "conciencia irracional" viene a ser verdadera al nivel de la "críticalidad".

De esta manera, la "conciencia crítica" o "conciencia verdadera" es la que no se permite a sí misma el equivocarse fácilmente; la que reconoce la necesidad de examinarse constantemente a sí misma. Por eso, la conciencia crítica rechaza el quietismo y es una conciencia que acepta el riesgo. Porque su realidad no es algo

estático o que le viene dado, sino creación de los hombres y por eso sólo los hombres pueden transformarla.

La conciencia crítica, precisamente por ser crítica, si sabe que, la vocación de los hombres es llegar a "ser algo más", humanizarse a sí mismos, sabe también que para lograr ese objetivo los hombres tienen que ejercitar una praxis liberadora sobre el mundo.

Así la conciencia crítica está siempre intentando correr el velo de la realidad a través de un abordar la realidad seria y profundamente. La conciencia crítica rehusa, por una parte, la pallabrería como explicación del mundo y, por otra parte, rehusa también el mero activismo como un modo de transformar la realidad. La conciencia crítica sólo puede producir esa transformación a través de una real praxis (acción y reflexión) lo mismo que sólo a través de esa praxis la conciencia puede llegar a ser en una conciencia real.

Ahora bien, quizás podemos terminar estas consideraciones afirmando que, mientras la acción cultural a favor de la domesticación mantiene o intenta mantener la "conciencia falsa" al nivel en que se encuentra, la acción cultural en favor de la libertad, por el contrario, al presentar a la "conciencia falsa" su propia falsedad como problema, intenta superar ese estado de conciencia. Pero, por que la libertad no es un don, la acción cultural en favor de la libertad - implicando que la conciencia reconoce su estado de falsedad como un estado que tiene que superar - implica también el reconocimiento crítico de que esa percepción de sí misma (de la conciencia como conciencia falsa) incluso siendo necesario, no es, sin embargo, suficiente.

Por esta razón, la acción cultural en favor de la libertad exi

ge que la conciencia se reconozca a sí misma como una que no es verdadera, concretada en la acción transformadora sobre la realidad, la misma realidad en la que se está constituyendo la "falsa conciencia".

## SEGUNDA PARTE

### Contiene:

- El "real sentido de la acción cultural
- La imposibilidad de una acción cultural neutra
- La acción cultural en favor de la libertad y la acción cultural en favor de la domesticación
- El cuadro teórico de referencias de sus prácticas.

Aunque hemos hablado muchas veces en este estudio de la acción cultural (para la libertad o para la domesticación de los hombres) no hemos intentado un análisis profundo de este concepto. A la luz de las reflexiones que hemos ido desarrollando en la primera parte de este trabajo podemos ahora tratar de emprender ese análisis.

Al tratar de entender lo que la acción cultural realmente es, es necesario ante todo, evitar el uso della expresión "acción cultural" como si se tratara de una "frase hecha" o de un "nuevo cliché". Así nuestro primer cuidado tiene que ser el entender críticamente el verdadero sentido que comportan esas palabras: "acción cultural", en su sentido estructural. Ello significa el percibir desde el principio su relación gramatical capacitándonos así para reconocer que el adjetivo "cultural" - al modificar la intensión ("comprehensión") (1) del hombre acción indica que esa acción es una acción humana. Esto es así porque entre los hombres la acción desarrolla el ser entero de sus actores - sus emociones, sus sentimientos, su "lenguaje-pensamiento-reflexión". La acción humana, que implica las finalidades de sus actores, es praxis humana. La acción animal, por el contrario, sin "lenguaje-pensamiento-reflexión" no puede considerarse como praxis.

Mientras la acción entre los animales es meramente un esfuerzo instintivo de adaptación, la acción entre los hombres es, por el

---

1) - En Lógica el sentido de ("intensión") "comprehensión" de un nombre o concepto es el conjunto de características parciales que comporta la idea general del nombre. La "extensión" de un nombre, por otra parte, son todas las cosas a las que se puede aplicar ese nombre. La comprehensión ("intensión") y la extensión de un nombre están en proporción inversa. Por consiguiente, la comprehensión del nombre "rey" es más amplia que su extensión. Si, por otra parte, todo rey es hombre, por otra parte, no todo hombre es rey.

contrario, creativa y transformadora (1). A través de los resultados de su praxis, los hombres crean su propio mundo cultural, que llega a hacerse histórico.

La cultura, creada por los hombres, a través de su praxis y de su trabajo, es el simbólico y "comprehensivo" universo en que los hombres actúan como seres humanos. Sin embargo, en la misma medida en que los hombres, en sus relaciones dialécticas con el mundo, transforman el mundo a través de su trabajo, son condicionados por

---

1) - En otras palabras, a medida que los hombres llegan progresivamente a estar sujetos a un proceso de adaptación en que su poder creativo se atrofia, llegan también a deshumanizarse progresivamente. En general, esto es lo que está precisamente sucediendo en las estructuras sociales intensamente burocratizadas en las que el hombre no puede desarrollar su capacidad de expresarse a sí y a su mundo. Este proceso de burocratización explica la resultante distorsión del sentido real de "eficiencia", de modo que, en esas sociedades la eficiencia no significa creación o recreación sino la realización de órdenes dados, en un momento dado.

Este modo de entender y de practicar la eficiencia así, caracteriza naturalmente las diversas actividades de los hombres en esas sociedades. Así la eficiencia viene a ser un mito del que los hombres se hacen esclavos. Muy pronto, durante sus años escolares, los hombres descubren, por una parte, que les es necesario llegar a ser eficientes para sobrevivir y, por otra parte, descubren que ser eficiente significa realizar órdenes recibidas en el momento exacto. Su existencia, en tal estructura, se convierte necesariamente en una permanente persecución de los modos de llegar a ser eficiente. (Es interesante observar la cantidad de libros escritos, por ejemplo, sobre : "cómo llegar a ser ricos"; cómo llegar a ser eficientes o famosos"; "cómo influenciar a la gente"; "cómo ser feliz en amor"...etc.

De este modo la existencia que debería ser un riesgo, se reduce a una forma mecanizada y burocrática de sobrevivir. En vez del riesgo, que implica la aventura de crear, de transformar, de proyectar o de amar, los hombres viven dominados por el miedo. Miedo de tener sentimientos, emociones, sorpresas, amistad y amor. Miedo del cambio, del tiempo, del porvenir y

los productos de su misma acción. Así, al objetivizar el mundo, los hombres se objetivan a sí mismos y la cultura aparece entonces como una "alienación" del mismo ser que la crea. Pero, dialécticamente la alienación original constituye un momento fundamental del proceso mismo de des-alienación.

Esto no significa, naturalmente, que ese proceso de des-alienación sea espontáneo. Al contrario, significa sencillamente que, si a través de la alienación, los hombres pueden hacerse hombres y entrar así en el proceso de humanización, con mayor razón, superando la alienación los hombres pueden hacerse libres y así más y más humanos (1).

---

./ - miedo de la libertad.

Una civilización tecnológica y de consumo, en la que los hombres se sienten frustrados en sus esfuerzos creativos, los conduce inherentemente, a la alienación. Sin embargo, a pesar de todo esto, y a causa del mismo poder de este proceso de alienación, los hombres hoy día, quizás más que nunca, han empezado a indagar sobre sí mismos. El hombre se niega cada vez más a adaptarse.

- 1) - "Pero la existencia de este mundo lo mismo que la actualidad de la conciencia de sí mismo, depende del proceso mediante el cual la conciencia de sí se despoja a sí misma de su personalidad y, haciéndolo así, crea el mundo y lo trata como algo distinto y exterior del que ahora tiene que tomar posesión. Pero la renuncia de su existencia propia es ella misma el producto de la actualidad, y haciendo eso, por consiguiente, la conciencia de sí se hace ipso facto dueña de este mundo". Además "Los medios, pues, por los que un individuo alcanza la validez objetiva y la actualidad concreta aquí es el proceso formativo de la cultura. El alejamiento por parte del espíritu, de su existencia natural es aquí la verdadera y original naturaleza del individuo, su substancia misma. El abandono de este estado natural es, por consiguiente, y a la vez, su propósito y su modo de existencia; es, al mismo tiempo, el proceso intermedio, la transición del pensamiento constituyó substancia a la realidad concreta; lo mismo que, inversamente, la transición de la individualidad
- ./.

Consecuentemente, para superar su alienación (extrañamiento) original los hombres tienen que comprometerse en un proceso crítico y permanente de transformación de la realidad. O en otras palabras, si los hombres al mismo tiempo que objetivizan el mundo mientras lo transforman, se objetivizan a sí mismos y son así condicionados por su propia cultura, su acción transformadora de carácter des-alienador, tiene que convertirse en un proceso permanente.

Si no es un proceso permanente, la acción transformadora realizada en el momento "F" resultará en una nueva alienación, incluso si es una tentativa de superación de la alienación en el momento "E". Precisamente por esta razón la praxis des-alienadora tiene que llevarse a cabo sistemática y coherentemente sobre la infraestructura y sobre la superestructura, que, en relación dialéctica constituyen la estructura total.

Mientras la cultura como superestructura puede influenciar o cambiar la infraestructura (a través de la mediación de hombres que, introyectando mitos culturales llegan a alienarse) la transformación de la infraestructura permanece incapaz de producir, ipso facto una modificación superestructural. Así el proceso de des-alienación tiene que convertirse en un proceso total. La transformación radical de la infraestructura envuelve no sólo una tentativa de extroyección del mito cultural cuya continuada existen-

---

./.. - determinada a su constitución esencial. Esta individualidad se moldea a sí misma por la cultura a la que es inherente y, sólo haciéndose así, es entonces algo "per se" y existencia poseída y concreta".

HEGEL - The Phenomenology of mind pp. 514-515.

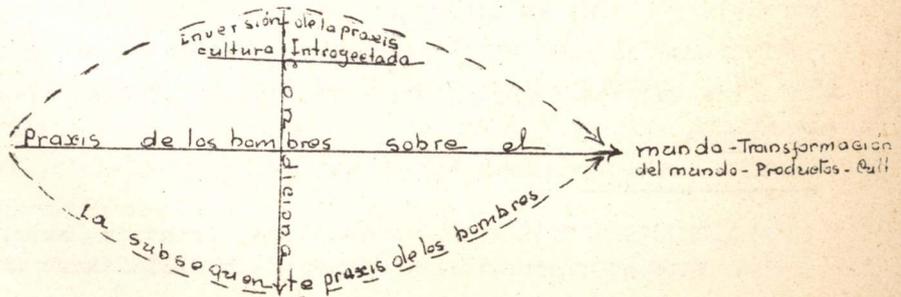
A propósito de este tema es fundamental leer: HYPOLITE JEAN, Génèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel - Aubier, Editions Montaigne, Paris 1946.

cia perjudica el ejercicio de la praxis que exige la realidad en transformación (1) pero incluye también el imperativo de evitar la formación de nuevos mitos culturales introducibles. Esto significa, en efecto, "sobreevaluar" dialéctico de la "inversión de la praxis" (2) a través de la problematización de su poder "sobredeterminador" para hacerlo menos potente. Este es, precisamente, el fenómeno que da a la acción cultural su carácter liberador.

Desde el momento en que la educación como acción cultural (para la domesticación o para la liberación) se relaciona siempre con la estructura social está también, por consiguiente, relacionada con la relación dialéctica entre la infraestructura y la superestructura. Su neutralidad es imposible lo mismo que la praxis humana neutral es imposible. Por esta misma razón, la acción cultural o educación para la domesticación, fomenta sistemáticamente la alienación de los hombres. En último análisis, esa acción fomenta regularmente la introducción de mitos que se verifican en la inversión de la praxis. Juntas, por consiguiente, estas formas de la acción cultural (ya sea para la domesticación o para la liberación) son maneras, aunque distintas, de confrontar la cultura cul-

1) - Cf. FREIRE PAULO, Annuas Report, Activities completed in 1968, ICIRA (Agrazian Framing and Research Institute) Santiago de Chile.

2) -



turalmente.

La eficacia de la acción cultural (para la liberación o para la domesticación) no puede nunca entenderse en términos críticos si no se entiende la dialéctica de la "sobredeterminación" (1) no puede entenderse si no se comprende, concretamente, la manera en que la superestructura, al mismo tiempo que influencia la infraestructura con la que forma parte integrante de la estructura total, la sobredetermina. Esta percepción crítica de la "dialéctica de la sobredeterminación", tiene que ser desarrollada, sobre todo, por los educadores que intentan llegar a comprometerse en una praxis verdaderamente liberadora.

Mientras la acción cultural para la domesticación es inherentemente conductora al reforzamiento, a la perpetuación o a la "reactivación" de los mitos culturales conservando así el estado de la conciencia a su "nivel real", la acción cultural o educación para la libertad, por el contrario, conduce en último término a la reyección de los mitos y a la superación de la "conciencia real" por la "conciencia crítica".

Por esta razón, la acción cultural o educación para la domesticación no puede ser nunca un verdadero acto de conocimiento, puesto que es siempre, por el contrario, una mera transferencia del conocimiento. La acción cultural por la libertad, sin embargo, no puede ser sino un auténtico acto de conocimiento, un acto en el cual la fuerza real sobredeterminadora de la estructura se manifiesta a los sujetos cognoscentes - educador y educandos - como un objeto cognoscible.

---

1) - ALTHUSSER JONIS - Pour Marx, Paris, François Maspero, 1967.  
Existe la traducción española Siglo XXII México 1968.

Por esta razón la acción cultural o educación radical para la libertad no puede reducirse ni al mero progreso de las técnicas educativas, ni al empleo de los medios audiovisuales ni, finalmente, a un aumento de la disponibilidad de fácil acceso a las fuentes de información. Sin duda estas técnicas educativas son fundamentales para la radical acción cultural a favor de la libertad puesto que se emplean como medios de descorrer el velo de la realidad.

Sin embargo, para llevar a cabo esta tarea, esas técnicas tienen que ser empleadas por aquellos que están comprometidos en un auténtico acto de conocer, más bien que por aquellos que quieren proveer a la mera transferencia del conocimiento. Puesto que la educación neutral o la acción cultural neutra no existen, la verdadera educación radical que tiene como consecuencia la des-alienación del hombre compromete activamente a sus sujetos en el proceso de transformación de la realidad.

Este, sin embargo, no es el resultado ni de la acción cultural para la domesticación, cuya preocupación fundamental es ajustar a los hombres a la realidad, ni de las posiciones falsamente humanísticas que no van más allá de lo que Althusser llama "la simple denuncia moral de los mitos y de las falacias".

La acción cultural por la libertad, intrínsecamente dialogal, presupone "actores" (agentes) que, influenciados o determinados por la realidad en la que actúan en mayor o menor grado en un estado de alienación, tratan de conocer la realidad (y las razones que explican su propia manera de actuar) para transformarla y lograr así la liberación del hombre.

La acción cultural por la domesticación, esencialmente anti-dialogal, implica la existencia del "actor" (agente) que ejerce su

influencia sobre los "espectadores", manteniendo así un status quo y conservando el orden social de dominación.

En la acción cultural por la libertad los "actores" se encuentran, por consiguiente, en comunicación mientras que en la acción cultural por la domesticación no hay comunicación; hay sólo "actores" (agentes) y "espectadores". En este fenómeno se reconoce precisamente el carácter problematizador del primer tipo de acción cultural en contraste con la naturaleza "sloganística" del segundo. Implicando que los actores "toman distancia" del objeto, la problematización empieza como un momento decisivo en el acto de conocer en el cual los dos: el educador y el educando se encuentran envueltos.

En el momento de problematizar el objeto, los actores (agentes) se problematizan a sí mismos y, de esta manera, inician un proceso de búsqueda que es un continuo desafío a su curiosidad crítica. Sin embargo, cuanto más penetran la esencia del objeto cognoscible más perciben que su neutralidad frente a la realidad es imposible.

Por esta razón, toda neutralidad afirmada es siempre una opción escondida. Los que se declaran neutrales lo único que hacen, en realidad, es comprometerse en una forma de acción que preserva el "status quo". La acción cultural por la libertad implica, pues, por una parte, "subvertir, culturalmente, la cultura de dominación", como subraya el profesor Joao Continho, e implica, por otra parte, la problematización constante de la nueva cultura que se está creando continuamente.

El correr el velo de la realidad, su demitificación y la denuncia de sus estructuras deshumanizadoras son algunas de las importantes tareas que la acción cultural por la libertad impone a sus actores (agentes). Repitamos una vez más que, precisamente por es-

ta razón, la acción cultural por la liberación no puede hacer nada que no sea un auténtico acto de conocer. Porque en un auténtico acto de conocer los sujetos tienen que participar en el desarrollo del "currículum" mediante el cual llegarán a conocer el objeto cognoscible. Esto significa, en efecto, que el educador, que es uno de los "actores" (agentes) no puede crear el "currículum" por sí mismo.

Este no es el modo de proceder normal en la acción cultural anti-dialogal en la que el educador, como "actor" (agente), desarrolla el "currículum" por cuenta propia y luego, lo transfiere o deposita en sus educandos, meros "espectadores", con la esperanza de que algún día ellos, a su vez, llegarán a ser "actores" confrontados con otros "espectadores". Así, lo que en la acción cultural por la liberación es un auténtico acto del conocimiento, es tan sólo una transferencia, un depósito, en la acción cultural por la domesticación.

Además de exigir la participación de los "actores" (agentes) en la especificación y delineamiento de los "objetos cognoscibles", la acción cultural por la liberación, como auténtico acto del conocimiento, tiene, en su punto de partida, la investigación de lo que llamamos los "temas generativos" de los educandos. Y esta investigación, que resulta en el conocimiento de los niveles de percepción de la realidad que tienen los educandos hace posible el comienzo del diálogo típico de la acción cultural por la libertad. La investigación inicia, un real acto de conocimiento que es característico de este tipo de acción.

Al mismo tiempo que investigan los temas generativos, los actores (agentes) dan comienzo al acto mismo de descorrer el velo de la realidad. Y, al mismo tiempo que toman como objeto de su reflexión crítica los resultados temáticos de la investigación,

los actores (agentes) extienden y expansionan ese descubrimiento de la realidad iniciado en la investigación. Así, resultan nuevos temas que se someten asimismo a una nueva acción reflexiva. Precisamente en este proceso es donde la acción cultural se realiza como una praxis que uno lleva a cabo "constantemente".

Concentrémonos ahora en el análisis de lo que hemos llamado temas generativos. En primer lugar, los temas existen en virtud de las relaciones dialécticas entre los hombres y el mundo; existen porque los hombres son capaces de crear su propio mundo, un mundo con "climas" y "situaciones" específicamente histórico-culturales que delínean los perfiles de las épocas. Los temas que resultan de la dialectización en que los hombres actúan diariamente sobre el mundo, implican tareas que deben ser realizadas por los hombres. Por esta razón, entre los temas y su realización, existe un espacio histórico durante el cual esas tareas deben completarse. Sin embargo, para completarlas, los hombres tienen que estar a la altura de los temas; es decir, tienen que reconocer la "contradicción principal y el aspecto principal de la contradicción" en que ellos mismos se encuentran envueltos.

Además, la percepción crítica de los temas y la comprensión clara de las tareas que con ellos se relacionan no pueden lograrse sin verdadera praxis, es decir, en la unidad de la acción y de la reflexión. Esto no ocurre, sin embargo, en la "simple denuncia moral de los mitos y de las falacias", ni en el puro activismo. En un sentido más amplio, los temas generativos encarnados en "situaciones-límite" concretas, son la posibilidad aun no constatada de realización, que espera conseguir el realizarse (1).

---

1) - Llamamos tal posibilidad "inédito viable". Ver Pedagogía del oprimido.

Emergiendo históricamente de las relaciones dialécticas que caracterizan la estructura social en que se forman las "situaciones-límite", los temas se encuentran siempre relacionados con sus opuestos. Así, reconocer el tema de la libertad, implica no sólo reconocer el tema de la opresión sino, sobre todo, la "situación-límite" objetiva de la opresión. Esto explica cómo el tema de la libertad, incluso si se queda como simples "inédito viable" en una "situación-límite" de opresión, llega a ser una "situación-límite" para aquellos que, conscientemente o no, se benefician de la situación de opresión. De aquí la necesidad que experimentan de hacer infactible la realización del "inédito viable".

La dependencia, como situación histórica y contradictoria, perfila al Tercer Mundo. Esta es su principal contradicción. En tal situación, es obvio que el tema generativo fundamental es la autonomía del Tercer Mundo que es, al mismo tiempo su inédito viable.

Así resulta que lo que es, por una parte, "inédito viable" para el Tercer Mundo viene a ser, por otra parte, la "anticipada situación-límite" del Primer Mundo.

Envueltos por y envolviendo, las "situaciones-límites" históricas, los temas generativos provocan, de varios modos, tensión en y entre los hombres.

Es decir, en la medida que los temas son capaces de motivar a los hombres para buscar su realización, los hombres pueden asumir posiciones críticas, mágicas y míticas frente a la realidad misma.

En el primer caso, esto es, cuando los hombres asumen una postura crítica, quedan a la altura de los temas y la tensión provocada por estos se resuelve en la dialectividad inquietud-paz.

En el segundo caso, en el que las "situaciones-límites" aparecen como se fueran insuperables y en el que el "máximo de conciencia

cia(1) posible" se reduce al mero nivel de la "conciencia real" los temas no llegan a ser aprehendidos en su sentido más profundo. Por consiguiente, la manera de superar la tensión se convierte en un mecanismo de defensa que establecen los hombres entre ellos y entidades superiores que son tomadas como responsables de las condiciones objetivas.

En el tercer caso, el cuadro cambia por completo. La relación entre los hombres y "las situaciones-límite" no es ya el elemento mágico-defensivo que envuelve a los temas. En tal caso, es el mito que mediatiza la assolución de la tensión. Así, la "conciencia real" en las sociedades subdesarrolladas y pre-capitalistas y, sobre todo, en sus áreas rurales, es preponderantemente mágica, mientras que la "conciencia real" en las sociedades de alto nivel técnico y capitalista, es preponderantemente mítico-irracional.

Precisamente en esas sociedades es donde se da la "masificación". Así, "la racionalidad", en el sentido Weberiano, que, "resulta en la especialización científica y en la diferenciación técnica de la civilización occidental" se transforma más y más en "irracionalidad" mientras que la eficiencia, que se reduce al cumplimiento exacto de las órdenes dadas, en un momento dado, condiciona la transformación de la especialización en "especialismo". Así, la tecnología se convierte en un mito, en un nuevo dios en el cual y sólo en el cual creen los hombres.

En tales situaciones, no es infrecuente que la búsqueda de seguridad emocional venga a ser una de las preocupaciones fundamentales del hombre. Pero, como seres inseguros y asustados, los hom-

---

1) - Cf. LUCIEN GOLDMANN - The Human Sciences and Philosophy, The Chaucer Press, Ltd. 1954.

bres se lanzan al mundo mitificado y tecnológico, en busca de seguridad.

En sus relaciones con la máquina, percibiéndose a sí mismos casi como una máquina también, los hombres buscan la paz que no encuentran ya en las relaciones humanas. Como seres asustados e inseguros "los hombres prefieren volver - afirma el Dr. Macby (1) no al útero materno sino al útero mecánico en cuya exactitud funcional esperan encontrar paz y seguridad".

Pero a través de lo que Nicol (2) llama "la estructura horizontal" o aquello que asegura la continuidad de la historia, (sin negar necesariamente la originalidad de cada época), la "estructura vertical" de una época penetra en otra. En virtud de este fenómeno, los temas generativos, vistos desde una perspectiva más amplia, pueden revelarse como:

- a) Ante-proyectos de la época anterior que están en vía de realización en la época contemporánea.
- b) Ante-proyectos de la época anterior y proyectos de la época contemporánea
- c) Ante-proyectos de la época contemporánea que pueden llegar a ser

---

1) - Seminario - Diciembre 1969 - "Center for studies in Education and Development" Universidad de Harvard.

2) - Para Eduardo Nicol no hay posibilidad de una visión correcta y crítica del proceso histórico- precisamente por tratarse de un "proceso" - sin una comprensión de la "unidad vertical de sentido" en la relación dialéctica con la "unidad horizontal". Esto significa, en efecto, que la producción cultural humana tiene un sentido vertical que implica la extensión de su sentido a otras épocas. Sólo a través de lo que se llama "continuidad orgánica" entre la vertical y la horizontal se puede encontrar el verdadero sentido de la historia como un proceso. Nicol asegura que "la auténtica perspectiva abarca el proceso y no sólo la situación". NICOL EDUARDO - Los Principios de la Ciencia-Fóndo de Cultura, México, pp. 57-58.

sus proyectos propios odiferirse para el porvenir.

Sin embargo, no es en esta área más amplia donde se lleva a cabo una investigación para la acción cultural por la libertad, si no en el área del "fondo de visión" de la conciencia popular.

Aquí, lo que nos interesa es sorprender el "universo" de "percepciones aisladas" (1), al nivel de percepción de quienes perciben. La importancia de este conocimiento de las "percepciones" para la acción cultural es "obvia". Sólo después de problematizar los "objetos perceptibles" en el "fondo de conocimiento" se puede llegar a una comprensión no sólo de lo que se "singulariza" sino también de aquello que "no se singulariza". Además, sólo así se puede proseguir la tarea de "aislamiento" a que nos referíamos.

Después de la investigación y de la problematización de las "percepciones" en el fondo de la conciencia popular una de las tareas de la acción cultural por la libertad es la de aclarar sus relaciones con los proyectos nacionales que son el tema generativo fundamental del país.

---

1) -



Cf. HUSSERL EDMUNDO, Ideas. Introducción General a la Fenomenología Pura, Cillier, McMillan, Londres 1969.

Subrayemos que las masas rurales de la América Latina "semi-inmersas" o "semi-emergentes" no han trascendido todavía el primer nivel de conocimiento. A ese nivel no encontramos temas ni como ante-proyectos ni como objetos definidos sino "sujetos". Es necesario, además, como hace notar el Profesor Joao Continho, distinguir entre temas y "sujetos" (materia).

Un tópico, por ejemplo, relativo a la mejora del cultivo de la tierra sería la "materia" cuyo tema sería el desarrollo socio-económico del país. El campesino - y no sólo el campesino - percibe "aisladamente" sus necesidades vitales, es decir, las "materias" pero no percibe los imperativos nacionales que son los "temas".

Mientras que en la acción cultural por la domesticación nos quedamos meramente al nivel de la "materia" imponiendo al campesino, por ejemplo, lo que creemos ser la mejor ayuda técnica posible para el cultivo de la tierra (1), en la acción cultural por la libertad superando el nivel de la "materia" tratamos de llegar al nivel del "tema". En el primer caso el "currículum" se desarrolla verticalmente, basado sobre los intereses del educador; en el segundo caso, en cambio, el "currículum" se basa sobre el conocimiento no sólo de las "percepciones aisladas" del pueblo, sino también a su nivel de percepción de la realidad.

De este modo, incluso si la acción cultural por la libertad - lo mismo que la acción cultural por la domesticación - nace de una inducción su "dialogicidad", ya desde el primer paso de la investigación, transforma más y más la inducción en colaboración.

Esto no ocurre en la acción cultural por la domesticación cuyo

---

1) - Cf. FREIRE PAULO, Extensión o Comunicación? Icaria Santiago de Chile 1967.

carácter inductivo es permanente. Mientras que la acción cultural por la libertad implica una "síntesis cultural" resultante del proceso por el cual el educador y los educandos, condicionados por la misma realidad, se educan juntos, la acción cultural por la domesticación lleva consigo una invasión cultural.

Así, el primer tipo de acción se basa sobre la colaboración de los "actores" (agentes) mientras el segundo se basa sobre la manipulación de los "espectadores" por los "actores". En este segundo tipo de acción los actores piensan "sobre" los "espectadores" de modo que conociéndolos mejor lleguen a dominarlos mejor; en el primer tipo de acción los actores tratan de conocerse mejor mutuamente de modo que, transformando juntos el mundo, lleguen juntos también a hacerse más humanos. En la acción anti-dialogal los actores domestican a los "espectadores"; en la acción cultural dialogal, nadie enseña a nadie, nadie libera a nadie, nadie educa a nadie. Como sujetos de estos procesos, los hombres se enseñan a sí mismos, se educan a sí mismos, se liberan a sí mismos, en comunión.

La acción cultural por la libertad es utópica, profética y esperanzadora. "Utópica", en este sentido, no significa, sin embargo ni idealística ni irrealizable. Al contrario, como acción concreta que es, implica los actos de denuncia y de anuncio. Implica la denuncia de la realidad deshumanizadora y el anuncio de su superación por otra realidad en la que los hombres serán más plenamente humanos. Pero, para que este tipo de acción cultural sea auténticamente utópico, los actos de denuncia y de anuncio no pueden quedarse en palabras vacías: tienen que ser compromisos históricos.

La denuncia y el anuncio sólo son posibles a través de la praxis, de la misma manera que sólo a través de la praxis se puede realizar el anuncio proclamado en la denuncia. La acción cultural por la libertad tiene que ser reconocida, una vez más, como un acto

auténtico de conocimiento, puesto que no se puede ni denunciar ni anunciar verdaderamente sin el conocimiento, por una parte, de la realidad denunciada y, por otra parte, de las tareas constructivas de la nueva realidad. Su humanismo, por consiguiente, debe ser también científico; sin eso, nos perderemos en los modelos idealistas, abstractos y alienados. La acción cultural por la libertad está al servicio de hombres concretos que viven situaciones concretas. "Hombres de carne y hueso", como diría Unamuno.

Se puede entender fácilmente por qué, pues, para este tipo de acción cultural hemos subrayado constantemente la necesidad no sólo de "demitificar" la realidad, sino también de "des-ideologizarla".

Del mismo modo, podemos entender por qué en la acción cultural por la "domesticación" - que nunca puede ser utópica, profética ni esperanzadora - la mitificación de la realidad es indispensable. Impedida por su misma naturaleza de ser "utópica" puesto que es un instrumento de dominación, sólo puede visar, para el porvenir, a la preservación de la realidad existente. Por esta razón, el primer tipo de acción cultural "descubre"; el segundo, "esconde". El primero, problematiza; el segundo "sloganiza". El primero busca una síntesis cultural; el segundo lleva consigo una invasión cultural. El primero es un ejercicio de la libertad; el segundo, una acción manipuladora.

Los que se adhieren a las teorías de la acción cultural por la "domesticación" (y esto no siempre se refiere a los educadores), los que postulan la neutralidad de la Educación, los que consideran la realidad existente meramente como "un hecho de vida", los que no se dan cuenta de la cuestión del poder que existe en el análisis del plan educativo, considerarán a los que defienden las teorías de la acción cultural por la libertad como meros ideólogos. En rea-

lidad, sin embargo, su neutralidad - como hemos afirmado previamente - es únicamente una manera de ocultar su defensa del orden social existente.

Por su misma naturaleza, los teóricos de la acción cultural por la libertad ni pretenden ni son capaces de "ocultar el sol con un (peneira)". Saben, científicamente más bien que ideológicamente, que la acción neutral no existe, que la realidad estática no existe, y que no se puede pensar sobre la educación sino en términos de estructura social y esto, entonces, implica una cuestión de poder político.

La educación de los adultos, y no sólo de los adultos, como acción cultural no puede escapar a estas direcciones: o es un instrumento de dominación o es un instrumento de libertad.