

III Sección: Pensadores, ideas e ideologías

DIALOGICIDAD Y ANTIDIALOGICIDAD EN PAULO FREIRE: Un acercamiento a la desocultación de cómo nos construimos ideológicamente en lo cotidiano

Recibido: 15 de octubre del 2022

Aceptado: 11 de enero del 2023

Carlos Enrique Rojas Artavia

Universidad de Costa Rica

San Pedro, San José, Costa Rica

crojasartavia@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1670-9554>

RESUMEN

En el caso particular de la propuesta liberadora de Freire, su base antropológica marca el derrotero de su acción dialógica en una doble función, a saber: a) como autoproducción de identidad efectiva desde la dialogicidad y el encuentro; b) como desocultadora de la antidualogicidad propia del modo de producción capitalista, cuya lógica despotencia la posibilidad de construir relaciones más plenas y mutuo – participativas, al operar mediante la asignación de identidades inerciales construidas desde significantes vacíos que conforman un sentido hegemónico de la realidad. Por lo tanto, el objetivo de este artículo es analizar la forma en que la dialogicidad y la antidualogicidad forman parte de ese proceso dialéctico de autoproducción liberadora y desocultación de las lógicas de sometimiento en lo cotidiano. Metodológicamente, se recurre a la hermenéutica como interpretación del texto dialogal de Freire, con apoyo categorial de autores como Laclau (significante vacío y significantes flotantes) y Therborn (tres niveles de construcción de la realidad).

Palabras clave: Base antropológica; acción dialógica; dialogicidad; antidualogicidad; mutuo-participación; significativo vacío y significativo flotante; construcción de la realidad.

Dialogicity and antidualogicity in Paulo Freire:

An approach to revealing how we construct ourselves ideologically in the quotidian

ABSTRACT

In the particular case of Freire's liberating proposal, its anthropological basis marks the course of its dialogic action in a double function: a) as self-production of effective identity from dialogicity and encounter; b) to reveal the anti-dialogic nature of the capitalist mode of production. Its logic undermines the possibility of building mutual-participatory relationships when assign inertial identities built from empty signifiers that make up a hegemonic sense of reality. Therefore, the objective of this article is to analyze the way in which dialogicity and anti-dialogicity are part of this dialectical process of liberating self-production and disclosure of the logic of submission in the quotidian. Methodologically, hermeneutics is used as an interpretation of Freire's dialogic text, with categorial support from authors such as Laclau (empty signifier and floating signifiers) and Therborn (three levels of construction of reality).

Keywords: Anthropological basis; dialogical action; dialogicity; antidualogicity; mutual-participation; empty signifier and floating signifier; construction of reality

BASE ANTROPOLÓGICA Y PROPUESTA LIBERADORA EN FREIRE

Inicialmente, es preciso entender que toda idea concebida por el ser humano sobre sí mismo y sobre el lugar que ocupa en el cosmos resulta autorreferencial (el ser humano explicándose a sí mismo); en esto, ni Freire, ni ser humano alguno es la excepción. Esta autorreferencialidad permea todas las concepciones antropológicas (liberadoras o no), ya que, todo constructo condiciona la forma de relacionarse de los seres humanos los unos con los otros, así como, su manera de pensar y estar en el mundo –que es también una construcción representacional generada por él mismo–.

En dicha tesitura, el ser conscientes de que los seres humanos hemos estructurado nuestras relaciones y ser con el mundo como una forma de dar sentido a nuestra manera de estar en él, es lo que permitiría asumir críticamente tales relaciones. El vínculo entre el ser y el estar es una construcción socio-histórica, no natural, aunque, usualmente, se busca naturalizarse desde discursos hegemónicos fragmentarios, según sean los lugares de interés de quien los propone.

Desde esa perspectiva, Paulo Freire dejó también su interpretación de lo que somos y de lo que deberíamos ser para conformar un mundo más pleno y justo. Es preciso, entonces, partir de la base antropológica enunciada por Freire, como estructura de la cual dimanan su categorías emancipadoras, para entender el papel que éstas juegan en su propuesta de una praxis liberadora dialógica y mutuo participativa.¹

Asentado lo anterior, la propuesta pedagógica freireana, denominada Educación Liberadora, está sustentada sobre una base antropológica que permite interpretar al ser humano, en su condición de sujeto relacional, desde enclaves conceptuales puntualmente definidos como: conciencia, humanización, comunión, diálogo, historicidad, temporalidad y libertad.

Para Freire, el ser humano es un ser inacabado como el resto de lo que es y existe, por ese motivo, parte de dicha afirmación para exponer de forma puntual la estructura antropológica que sostiene su constructo pedagógico. En su Pedagogía de la autonomía, ese inacabamiento es esencial para argumentar la potencialidad del ser humano como ser más. “En verdad, el inacabamiento del ser o su inconclusión es propio de la experiencia vital. Donde hay vida, hay inacabamiento. Pero sólo entre hombres y mujeres el inacabamiento se tornó consciente” (Freire, 2004, p. 27)

Esa conciencia de sí mismo sirve como elemento diferenciador entre el hacer humano y la vida de los animales; aunque lo que Freire denomina como soporte es común tanto al animal como al ser humano, la radical diferencia entre ambos es que el animal se adhiere “afectivamente” a éste y simplemente aprende a sobrevivir en él. Dicho con mayor propiedad, ese soporte es “humanizado” por el ser humano, pero no es “animalizado” por

el animal, ya que se relaciona con éste por mera estimulación; dada la ausencia de lenguaje conceptual, el animal no resignifica ni simboliza ese entorno en el que vive. No es capaz de entender el soporte mismo y menos aún ser consciente de su inacabamiento.

Por su parte, el ser humano, a diferencia del resto de los animales, empieza su existencia a partir de la consciencia de su entorno:

- La vida en el soporte no implica el lenguaje ni la postura erecta que permitió la liberación de las manos. Manos que, en gran medida, nos hicieron. Cuanto mayor se fue volviendo la solidaridad entre manos y mente tanto más el soporte se fue convirtiendo en mundo y la vida en existencia. (Freire, 2004, p. 27)

En ese paso fundamental, en que la vida se va construyendo como existencia, el cuerpo humano, en todas sus dimensiones, se va volviendo cuerpo consciente, cuerpo que aprende a aprehender, a transformar creativamente su manera de estar siendo con el mundo y con los otros. Su espacio de desarrollo ya no es más un espacio vacío en el que acontece, sino que se torna un espacio que es llenado con contenidos que marcan su existencia.

En este proceso de aprehensión y consciencia de su espacio no vacío, el ser humano para expresar ese mundo y controlarlo para sí, va generando el lenguaje como herramienta que le exprese a sí mismo y a su entorno que ahora va empezando a existir como mundo. A partir de la comunicación de lo entendido, dice Freire (2004)

- ...ya no fue posible existir salvo estando disponible a la tensión radical y profunda entre el bien y el mal, entre la dignidad y la indignidad, entre la decencia y el impudor, entre la belleza y la fealdad del mundo. Es decir, ya no fue posible existir sin asumir el derecho o el deber de optar, de decidir, de luchar, de hacer política. Y todo eso nos lleva de nuevo a lo imperioso de la práctica formadora, de naturaleza eminentemente ética. Y todo eso nos lleva de nuevo al radicalismo de la esperanza. Sé que las cosas pueden incluso empeorar, pero también sé que es posible intervenir para mejorarlas. (p. 28)

En esta aprehensión / construcción / transformación del mundo, el ser humano, a partir de esa consciencia de inacabamiento, de ese hacer que se torna histórico, adquiere consciencia de su capacidad de elegir, de ser libre y de luchar por su libertad. A diferencia del animal, que no se compromete porque no puede asumir su vida como existencia, el ser humano como ser consciente de su temporalidad y de su historicidad, al ser libre, ha de comprometerse con sus decisiones y ser responsable por ellas. A tenor de este proceso decisorio Freire arguye así:

- Los hombres, por el contrario, dado que son consciencia de sí y así consciencia del mundo, porque son un cuerpo consciente viven una relación dialéctica entre los condicionamientos y su libertad. Al separarse del mundo que objetivan, al separar su actividad de sí mismos, al tener el punto de decisión de su actividad en sí y en sus relaciones con el mundo y con los otros, los hombres sobrepasan las "situaciones límites" que no deben ser tomadas como si fueran barreras insuperables, más allá de las cuales nada existiera. (Freire, 1992, p. 120 – 121)

Así pues, al desligarse de su entorno e historizar su praxis existencial, el ser humano ha de enfrentar obstáculos que le demandan su superación. A estos obstáculos Freire los denomina “situaciones límite”. Dichas situaciones, según sean asumidas por los seres humanos, pueden constituirse en barreras infranqueables o, en su defecto, limitantes que le impulsan a superarlas para ser más, a ser un ser para sí. Su superación implica el ejercicio de “actos límite”, los cuales precisan de la toma de decisiones frente al mundo. Según Freire, en estos “actos límite” el ser humano se distancia del mundo (investigación / reflexión) y lo objetiva para transformarlo mediante su acción.

Por consiguiente, el ser humano en su praxis crea y recrea el mundo. “Praxis que, siendo reflexión y acción verdaderamente transformadoras de la realidad, es fuente de conocimiento y creación. En efecto, en cuanto la actividad animal, realizada sin praxis, no implica una creación, la transformación ejercida por los hombres si la implica.” (Freire, 1992, p. 124)

En su devenir el ser humano transforma permanentemente su realidad objetiva y simultáneamente crea su historia (propia y social) construyéndose así personal y socialmente. Como existente, el ser humano se expresa en su temporalidad tridimensionalmente en su pasado, presente y futuro; dichos ámbitos de existencia se interpenetran dialécticamente para definir la forma de estar siendo de cada cual. No son esferas temporales diferenciadas, al contrario, éstas conviven en el ser humano y lo condicionan en su actuar.

- Su historia, en función de sus mismas creaciones, va desarrollándose en constante devenir, en el cual se concretan sus unidades epocales. Estas, como el ayer, el hoy y el mañana, no son secciones cerradas ...en las cuales los hombres se encuentran enclaustrados. Si así fuere, desaparecería una condición fundamental de la historia, su continuidad. Las unidades epocales, por el contrario, están relacionadas las unas con las otras,... en la dinámica de la continuidad histórica. (Freire, 1992, p. 124)

En ese construir (se) se revela el ser humano como un ser de relaciones, no simplemente de contactos, no está simplemente en el mundo, sino con el mundo. “De su apertura a la realidad, de donde surge el ser de relaciones que es, resulta esto que llamamos estar con el mundo” (Freire, 1989, p. 28)

Estas relaciones serán de pluralidad, trascendencia, criticidad, consecuencia y temporalidad. Al respecto señalan Bernardini y Soto (1998)

- Su pluralidad no se da frente a diferentes desafíos, sino frente a un mismo desafío. El hombre se organiza, se prueba. Por eso existe una pluralidad dentro de la singularidad. Existe, además una “criticidad” (captar datos y relacionarlos). Porque es crítica, es reflexiva y no refleja...También para Freire, “el hombre, solamente él, es capaz de trascender”. Esta “trascendencia” nace de su finitud. (p. 297). Asimismo, agregan dichos autores, “La raíz de la “temporalidad” del hombre está no en el vivir, sino en el existir (ya que traspasa el tiempo comprendiendo el ayer, el hoy y descubre el mañana) (p. 297)

Este ser relacional del ser humano se desdobra en cada acción dialógica que lleva a cabo, esté o no en contacto con otros seres humanos. Se afirma esto, no porque Freire lo enuncie de esta forma, sino porque en su concepto de comunión deja entrever que el ser del ser humano se construye en su existencia, por ende, existimos “pensando”, existimos “diciendo” y existimos haciendo” y esa acción dialógica implica, el compromiso frente y en ausencia de otros. Así pues, para Freire, el ser humano está siendo en el devenir mismo de su existencia, en la actualidad patente de su acción. Este compromiso aquí y ahora comporta consecuencias personales y sociales que se vinculan al sujeto social como actuante en situación.

En concordancia con lo anterior, el acto político / ético, por su base antropológica, se torna una acción performativa que convierte en realidad y construye el ser del ser humano en cada instante, relacionalmente. Por esta razón, la acción dialógica construye historia. El ser humano es un estar siendo y desde nuestra perspectiva, mutuo-participándose en sus contextos y temporalidad. Esta responsabilidad histórica del ser humano, como ser en situación y constante hacerse, implica concebir (se) a sí mismo y a los otros, como “proyectos” en constante construcción; de ahí que, el inacabamiento propio de cada mismidad (singularidad en términos freireanos) le lleve a concienciar que el “yo” se construye con otros “yo” que se articulan comunicacionalmente, que es la única forma de “mutuo-sujetivarse”, entendido esto último como mutuo – potenciación del otro y de (nos)otros. Por esta razón, una educación problematizadora, según la propuesta freireana, ha de tender hacia un hacer esperanzado

- De ahí que corresponda a la condición de los hombres como seres históricos y a su historicidad. De ahí que se identifique con ellos como seres más allá de sí mismos; como “proyectos”; como seres que caminan hacia adelante, que miran al frente; ... para construir mejor el futuro. De ahí que se identifique con el movimiento permanente en que se encuentran inscritos los hombres, como seres que se saben inconclusos;... El punto de partida de dicho movimiento radica en los hombres mismos. Sin embargo, como no hay hombres sin mundo, sin realidad, el movimiento parte de las relaciones hombre-mundo. De ahí que este punto de partida esté siempre en los hombres, en su aquí, en su ahora, que constituyen la situación en que se encuentran ora inmersos, ora emersos, ora insertos. (Freire, 1992, p. 98)

Al partir de esa base antropológica que signa al ser humano como ser inconcluso, como proyecto abierto en su existencia, como ser temporal – relacional, comprometido, Freire establece la estructura de su propuesta pedagógica problematizadora / liberadora, ya que, consciente de su inconclusión, el ser humano quiere ser más como vocación ontológica realizable en la historia.

Todo aquello que atente contra dicha vocación, menoscaba, según Freire (2002)

- El sueño de la humanización, cuya concreción es siempre proceso, siempre devenir, pasa por la ruptura de las amarras reales, concretas, de orden económico, político, social, ideológico, etc., que nos están condenando a la deshumanización. El sueño es así una exigencia o una condición que viene haciéndose permanente en la historia que hacemos y que nos hace y rehace. (p. 127)

En efecto, la conciencia humana de la propia finitud es también conciencia de superar y llenar ese inacabamiento mediante una comunicación dialógica. Por ello, política y éticamente, la propuesta liberadora de Freire fundamenta la acción dialógica es el estar siendo, el aquí y ahora, como proceso de mutua – liberación, entendiéndose, tanto del opresor como del oprimido por superar la contradicción que dicotomiza la existencia y condena a ser menos a un ser cuya vocación es ser más con un horizonte utópico.

Desde ese referente “liberador” mencionado, es que la propuesta de Freire condensa lo ya avistado por Karl Marx (2003) en “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” año 1852, en donde refería que:

- Los seres humanos hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, en circunstancias elegidas por ellos mismos, sino en aquellas circunstancias con las que se encuentran directamente, que existen y que les han sido legadas por el pasado. (p. 10)

Así pues, para Freire el ser humano se define por su posibilidad de ser más o ser menos, de humanizarse o deshumanizarse según sean las decisiones que tome en su proceso de autoproducción como sujeto social que se construye en su hacer socio histórico.

LA DIALOGICIDAD FRENTE A LA ANTIALOGICIDAD

Previo al abordaje de lo que Freire ha denominado la lucha de opuestos entre la antialogicidad y la dialogicidad, es necesario esclarecer lo que subyace en ambas como órdenes fundantes y mediatizadores de las relaciones entre los seres humanos. No huelga mencionar que en ambas posiciones está incluido el diálogo, por ende, el lenguaje. Corresponde ver qué tipo de diálogo y qué tipo de lenguaje es el que caracteriza y diferencia a ambas concepciones.

Todo individuo sustenta su actuar en la visión de mundo a la que se ha adscrito, aunque no sea plenamente consciente de ello, o bien no lo sea del todo. Una visión de mundo es una explicación y valoración del conjunto de la naturaleza y del ser humano, así como de las relaciones que se dan entre ambos; por tanto, de un orden que condiciona su actuar y las relaciones con los otros. Como estructura de sentido, esa visión de mundo contiene también una forma o formas de decir el entorno y cómo éste es habitado. Freire es consciente de esto, por ello su empeño constante en recordar que el lenguaje, en su sintaxis, puede ser un instrumento liberador u opresor, según sea la intencionalidad del mismo.

En dicha tesitura, puede decirse que la sociedad es una configuración discursiva; de manera que todo lo que ocurre en ella tiene un significado. De ahí que, en toda sociedad se susciten luchas por las significaciones como forma de despliegue de la construcción discursiva de la hegemonía. “Existir, humanamente, es “pronunciar” el mundo, es transformarlo. El mundo pronunciado, a su vez, retorna problematizado a los sujetos pronunciantes, exigiendo de ellos un nuevo pronunciamiento.” (Freire, 1992, p. 69)

Este razonamiento de Freire permite comprender que el lenguaje configura, potencia o despotencia la experiencia y, secundariamente, la expresa y la interpreta. Ahora bien, esa reconfiguración y resemantización del lenguaje, pasa por ser conscientes de que el discurso dominante se posiciona estratégicamente, y que, como tal, requiere ser desvelado desde su problematización.

El mundo social (en cuanto significativo, es decir, como discurso) está poblado de significantes y de significados, que son históricos, esto es: variables, abiertos, contingentes (no necesarios), procesuales (no esenciales). Sin embargo, es posible observar que, con la finalidad de construir y sostener cierto orden social la hegemonía trabaja en dos sentidos:

1. la producción de un imaginario de orden, que es coincidente con los propios intereses de los sectores dominantes (el "orden" también es contingente, variable, abierto, pero cada vez, en la historia, se presenta como si fuera el único camino posible); además, la presentación de ese orden como algo "natural";
2. la elaboración de una serie de equivalencias discursivas, esto es: la producción de que determinados significantes tienen un significado fijo y permanente que no debería ser subvertido (por ejemplo, el significante "orden" es equivalente o tiene el significado de: civilizado, desarrollado, organizado según los requerimientos del "Primer Mundo", etc., según el momento histórico de que se trate). (Huergo, 2012, p. 6)

Entonces, si el mundo es organizado de acuerdo con los intereses dominantes, compete a la educación (formal e informal), decodificar dicha estructuración. Si no se comprende cómo funciona, no se puede operar sobre ella y construir contrahegemonía.

Desde la propuesta que Freire presenta, fundamentalmente en su Pedagogía del oprimido, es posible entender que el discurso del opresor se mantiene, no sólo por sus capacidades sociales, que estratégicamente desproblematisan el mundo, sino porque, el oprimido alberga al opresor. Comprender que el orden dominante es contingente y socio-históricamente construido, esto es, que no es natural ni determinante, como bien apuntaba Huergo, hace posible la conformación de nuevos significantes que se expresen transitoriamente, sin carácter de absolutez.

1. Cambiar el lenguaje es parte del proceso de cambiar el mundo. La relación lenguaje-pensamiento-mundo es una relación dialéctica, procesal, contradictoria. Es claro que...la superación de cualquier discurso autoritario, exige o nos plantea la necesidad de, paralelamente al nuevo discurso, democrático, antidiscriminatorio, empeñarnos en prácticas también democráticas. (Freire, 2002, p. 90)

Aunque Freire no se detiene a analizar en términos discursivos los diálogos que mantenía, es claro que sabía el valor de reposicionar el lenguaje y la actitud ante quienes eran explotados por su condición de pobreza (empobrecimiento) y analfabetismo.

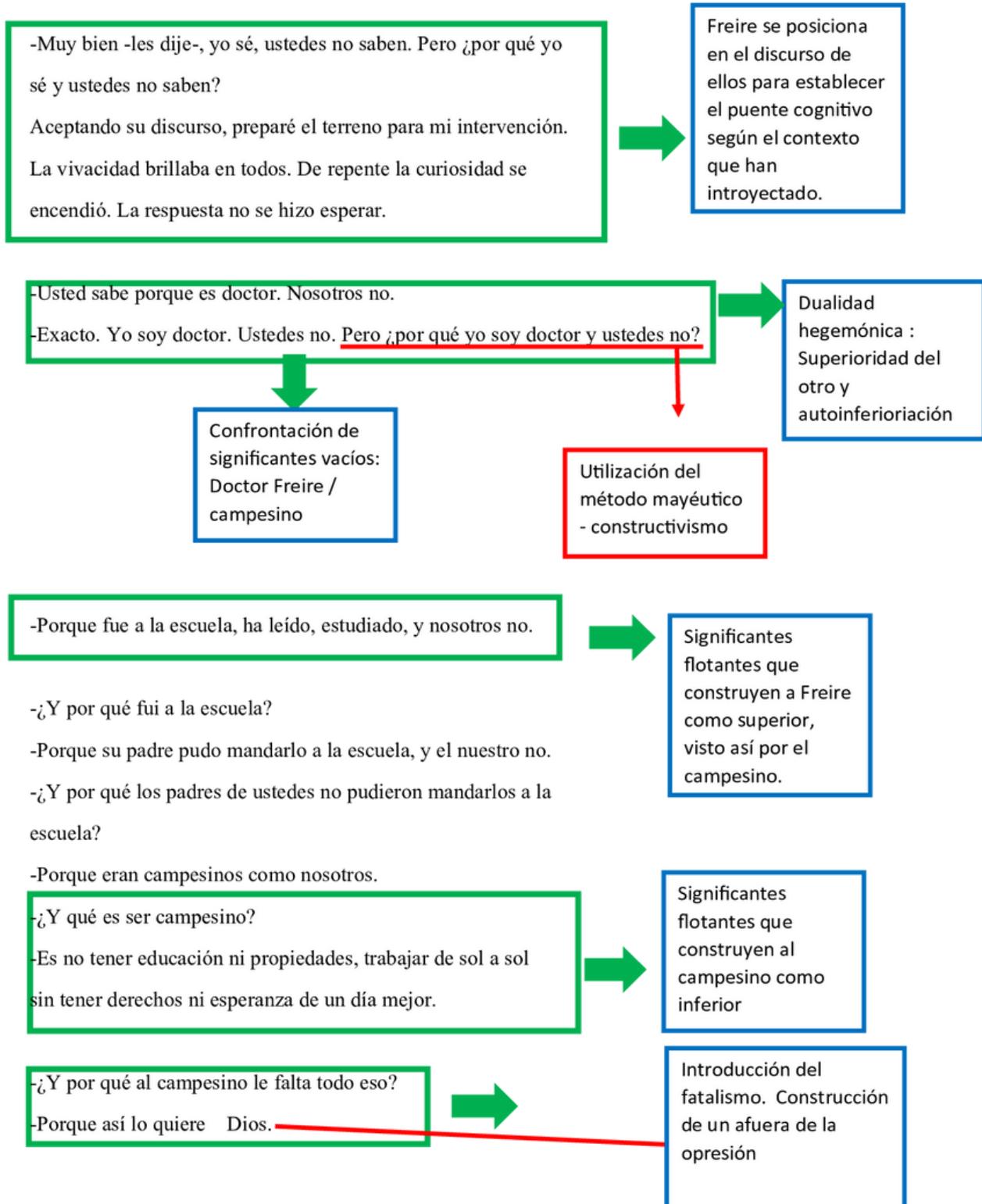
Freire construye tramas relacionales que le permiten realizar un trabajo contrahegemónico, a partir de la enunciación misma del lenguaje y de los temas generadores introducidos a manera de conversación. Un ejemplo de ello es el trabajo de desestructuración del discurso oficial, potenciando la respuesta del campesino con el que mantenía diálogo en un círculo de formación cultural.

El ejemplo de acción dialógica que seguidamente se analiza se encuentra contenido en la *Pedagogía de la esperanza* y surge en el círculo de formación cultural, en un encuentro en el que Freire reconoce la imposibilidad, en ese momento, de echar a andar la conversación, dado que los campesinos se sentían inferiores frente a la formación académica de él.

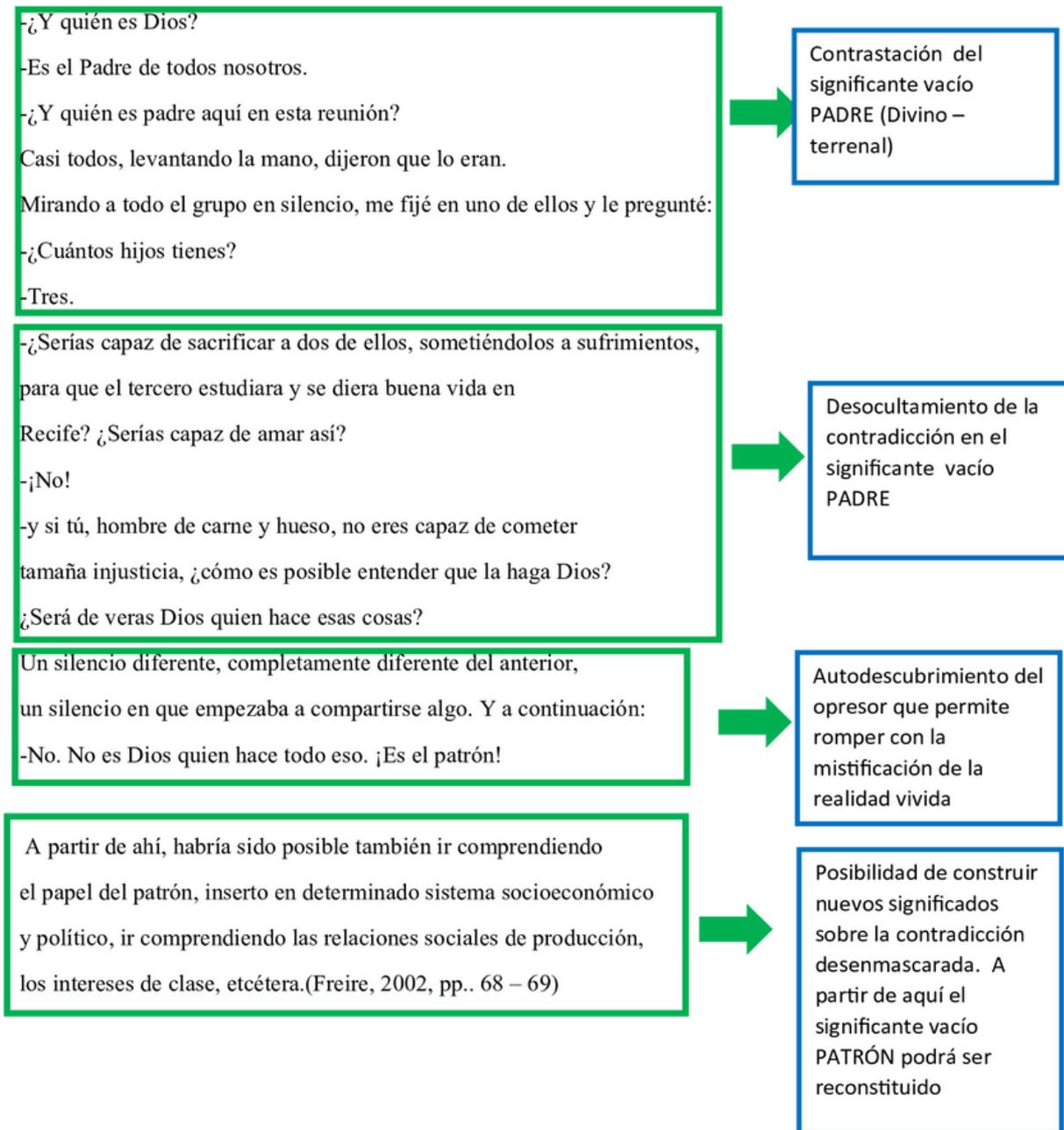
El diálogo está categorizado en términos de significante vacío – significantes flotantes² y construcción de nuevos significados, para ello se recurre al filósofo Ernesto Laclau quien propone ese tipo de abordaje y que acá se ha considerado pertinente para evidenciar la estrategia mayéutica freireana, a partir de acción dialógica (como práctica) y los significantes que potencia (ver figura 1. Acción dialógica y significantes).

Laclau (1996) entiende por significante vacío, estrictamente “...un significante sin significado...sería una mera secuencia de sonidos, y si estos carecieran de toda función significativa, el propio término “significante” sería claramente excesivo...”(p. 69) Por ese sentido de vacuidad, dicho significante se constituye en punto nodal en el que se condensan distintos significantes (flotantes) organizados en cadenas equivalenciales que se impondrán, políticamente, a otros según sea la fuerza antagónica que cobren frente a otra fuerza que se quiera hegemónica. Ahora bien, no es menester profundizar en la teorización laclausiana, más que todo lo que se pretende es dar contenido práctico a este interjuego entre significantes vacíos y significantes flotantes, aplicándolos a la lectura dialogal de Freire para así mostrar su ejercicio liberador, como seguidamente se plantea.

Figura 1: Acción dialógica y significantes



Continuación de Figura 1: Acción dialógica y significantes



Fuente: Elaboración propia (2019).

De acuerdo con Zizek (2003), la ideología siempre “...es funcional respecto de alguna relación de dominación social de un modo no transparente: la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva.” (p. 15)

Puede verse que el proceso de desocultación por parte de Freire consiste en sacar a la luz cómo funciona la lógica de sometimiento del opresor (patrón) en relación con el oprimido (campesino) Aquí se trata de entender cómo el oprimido ha internalizado las descripciones de lo real como verdades objetivas, desde su socialización primaria. Ahora bien, esto no se reduce a un simple aprendizaje, sino que a tales descripciones sobre lo real se las refuerza emocionalmente para que revistan un carácter práctico afectivo. “...la internalización se produce sólo cuando se produce la identificación.” (Berger y Luckman, 1968, p. 167).

De ahí que el empobrecido no es sólo el que carece de medios económicos, sino aquel que ha sido despotenciado desde su niñez para que asuma una identidad inercial que le dice cuál es su lugar en el mundo. Se entiende por identidades inerciales lo que Gallardo (2007) señala como,

- ...aquella identificación unilateral, hecha desde una práctica de poder que no reconoce... *al otro*... por sí mismo, o desde sí mismo, sino por lo que creemos significa para nosotros y para nuestras instituciones. (p. 3) De forma tal que, el sistema de dominación para aislarlo y destruirlo material y simbólicamente ... establece tramas de sujeciones e imperios... *que les despotencian*. (Gallardo, 2007, pp. 4 - 7). Cursivas incluidas por el autor.

Siempre en consonancia con lo anterior, también afirman Berger y Luckman (1968) que: “Así, la sociedad, la identidad y la realidad se cristalizan subjetivamente en el mismo proceso de internalización, que a su vez corresponde con la internalización del lenguaje”. (p. 167) Desde este posicionamiento, puede apreciarse cómo Freire tenía claro que el lenguaje no sólo expresa una cosmovisión, sino que éste pasa a constituirse en un instrumento muy eficaz para reproducirla y mantenerla de acuerdo con los intereses dominantes.

Ahora bien, el lenguaje “per se” no es ideológico sino el uso argumental que se hace de él. De ahí que éste puede, tanto potenciar como despotenciar la posibilidad de generar una conciencia crítica.

La manera en la que se dice el campesino en relación con Freire, revela la introyección de una imagen del mundo en la que “el que sabe”, esto es, quien posee títulos académicos, es superior a quien no los tiene, situación que explicaría su condición de “ignorante” y de “pobre” y que, además, así es “como debe ser el mundo”, esté o no esté bien, esa es su realidad objetiva (vivida subjetivamente). Aquí la ideología, como discurso que organiza

el mundo, desplaza el origen de la desigualdad y las estructuras de marginalidad que construyen al “pobre” y no posibilitan leer que el “pobre” es una consecuencia de un sistema disfuncional y deshumanizante. En pocas palabras, la ideología, como mencionaba Zizek, oculta, en este caso, el antagonismo de clase y naturaliza lo que aparece, y lo transforma en sentido común.

El campesino y Freire mismo, son producto de una serie de relaciones que los constituyen como parte de grupos sociales diferentes. Ambos han aprendido a ser y a concebirse desde ciertos lugares aprendidos e incorporado esto como un habitus, que en consecuencia, según Bourdieu (1990)

- ... inclinan a los agentes a tomar el mundo social tal cual es, a aceptarlo como natural, más que a rebelarse contra él, a oponerle mundos posibles, diferentes, y aún, antagonistas: el sentido de la posición como sentido de lo que uno puede, o no, “permitirse” implica una aceptación tácita de la propia posición, un sentido de los límites (“esto no es para nosotros”) o, lo que viene a ser lo mismo, un sentido de las distancias que se deben marcar a mantener, respetar o hacer respetar.(p. 289)

Así pues, romper o al menos ser conscientes de esos habitus que nos condicionan, depende también del acceso a determinado capital social que lo posibilite. El campesino aprendió a ser campesino así como Freire aprendió a ser doctor. En el ejemplo se evidencia la forma en la que el campesino asume su condición y desplaza, inconscientemente, la causa de su empobrecimiento, a saber, el patrón, más aún, aquellas lógicas que construyen al patrón como tal.

El diálogo se propicia justamente porque Freire, tiene la capacidad de tomar conciencia de la desigualdad y de los distintos capitales (social, económico, cultural, político) existentes entre él y el campesino. Para ser más puntuales, la memoria y testimonio de vida del propio Freire es la que le permite reposicionar su argumentación y favorecer el encuentro entre ambas partes. Dos fragmentos de la Pedagogía de la esperanza pueden ser ilustrativos de esto.

- 1. La experiencia de la infancia y de la adolescencia con niños, hijos de trabajadores rurales y urbanos, mi convivencia con sus ínfimas posibilidades de vida, la manera como la mayoría de sus padres nos trataban a Temístocles -mi hermano mayor inmediato- y a mí, su "miedo a la libertad" que yo no entendía ni llamaba de ese modo, su sumisión al patrón, al jefe, al señor que más tarde, mucho más tarde, encontré descritos por Sartre* como una de las expresiones de la "connivencia" de los oprimidos con los opresores. Sus cuerpos de oprimidos, que sin haber sido consultados hospedaban a los opresores. (Freire, 2005, p. 35 – 36)
- 2. Mi error estaba, primero, en el uso de mi lenguaje, de mi sintaxis, sin mayor esfuerzo de aproximación a los de los presentes. Segundo, en la casi nula atención prestada a la dura realidad del enorme público que tenía frente a mí. (Freire, 2005, p. 36)

Así pues, tanto en Paulo Freire como en el campesino interlocutor, se presentan procesos de socialización vinculados directamente con el plano del poder: “el poder en la sociedad incluye el poder de determinar procesos decisivos de socialización y, por lo tanto, el poder de producir la realidad” (Berger y Luckman, 1968, pp. 151 - 152). Para el campesino la realidad cobraba concreitud en su estatus de vida, tanto por las condiciones objetivas como por su subjetivación de clase. De esta manera, el desplazamiento de las causas de su condición son naturalizadas y aceptadas en su mundo de vida. “...una hegemonía bien efectiva es la que logra que la visión del grupo dominante se internalice como “lo natural” en tanto parte constitutiva de la cultura. Las cuestiones así internalizadas son aquéllas más difíciles de disputar por una contra-hegemonía, pues se necesitarán procesos de resocialización. (Balsa, 2006, p. 4)

Lo que Freire confronta en el diálogo con el campesino tiene que ver con la construcción de su realidad. Para mostrar esto y complementar el análisis realizado desde Laclau, se recurre a lo que Therborn (1991) denomina tres niveles de construcción de la realidad: lo que existe, lo que es bueno y lo que es posible.

- 1. Lo que existe, y su corolario, lo que no existe; es decir, quiénes somos, qué es el mundo y cómo son la naturaleza, la sociedad...Adquirimos de esta forma un sentido de identidad y nos hacemos conscientes de lo que es verdadero y cierto; con ello la visibilidad del mundo queda estructurada mediante la distribución de claros, sombras y oscuridades.
- 2. Lo que es bueno, correcto, justo, hermoso, atractivo, agradable, y todos sus contrarios. De esta forma se estructuran y normalizan nuestros deseos.
- 3. Lo que es posible e imposible; con ello se modelan nuestro sentido de la mutabilidad de nuestro ser-en-el-mundo (pp. 15 – 16)

En el primer nivel (lo que existe) para el campesino su condición de pobreza se debe a la falta de oportunidades para estudiar y ser profesional. Se revela aquí su conciencia ingenua sobre aquello que lo produce como empobrecido. Pero lo que existe es eso y ha introyectado la identidad inercial que le ha asignado el orden dominante. En términos de Laclau, crea los significantes flotantes que lo signan como campesino, y además acoge su condición supeditándola a los designios divinos.

En el segundo nivel (lo que es bueno), si por designio divino él es pobre, alguna razón inescrutable habrá para que eso suceda. No hay cuestionamiento pues todo padre tiene razón máxime si este es el Padre Divino. Todo lo que de Él provenga debería ser bueno y lo correcto.

En el tercer nivel (lo que es posible) el carácter inamovible de la condición del campesino está regida por causas que él no podría controlar, no obstante, según el ejemplo del diálogo el confrontar la contradicción del significativo vacío PADRE, le permite al campesino reconstruir, a partir de los significantes flotantes de lo que un padre debería ser y atisbar el verdadero causante de su empobrecimiento. En este ámbito es en donde

Freire trabaja para concienciar al oprimido, no sólo de las causas que lo producen, sino en la esperanza de que otro mundo es posible, pero que éste sólo puede construirse mediante la lucha comprometida y generada desde las necesidades que les han sido negadas y que lo construyen como un ser para otros.

En este ejercicio de dialogicidad, Freire se acerca a la apropiación de la realidad en su concreción, mediante la descodificación de la codificación viva, al tomar en cuenta, por superficiales que puedan parecer, aspectos como la conversación informal con los habitantes del área, su modo de conversar, su forma de ser, cómo se pronuncian en relación con el culto religioso, en el trabajo, sus expresiones, su pronunciación, su sintaxis, entre otros aspectos cotidianos del mundo de la vida, con el fin de comprender la forma de construir su pensamiento, y cómo, desde un nuevo topos, la realidad puede ser aprehendida mutuo liberadoramente, permeada políticamente por una base antropológica que permita la reapropiación de sus condiciones de existencia.

CONCLUSIONES

La coherencia de la acción dialógica propuesta por Freire, en su dialecticidad (diálogo / antidiálogo), evidencia una praxis metodológica (como práctica vivida, no como simple método) cuya labor concienciadora y política se basa en la horizontalidad y en la capacidad de comunicar a su interlocutor que puede, desde su opresión, auto transferirse poder y crecer desde esa práctica en autoestima y autonomía. Más puntualmente, Freire no “alfabetiza” sino que “mutuo-alfabetiza”, esto es, que se encuentra con el alfabetizando en el mutuo objeto de conocimiento, posicionándose desde significantes liberadores que proponen, desde sí, un proyecto abierto hacia una vida más plena. No somete. Freire mutuo-participa en la confluencia del enseñar-aprender como punto de encuentro y no de expresión dominadora, de manera que la alfabetización, y por ende, toda la tarea de educar, solo será auténticamente humanista en la medida en que procure la integración del individuo a su realidad, a su entorno, desde un lenguaje mutuo – liberador con horizonte humanista.

NOTAS

1. Por mutuo – participación entendemos una pauta relacional / actitudinal que permitiría hablar, no en términos de inclusión sino en términos de mutua concurrencia en el todo diverso del que somos parte. De esta manera, el otro no se encontraría con nosotros en condiciones asimétricas sino que por la mutua – diversidad que nos caracteriza, el otro sería siempre uno y diverso al igual que cada uno de nosotros, puesto que, el otro sería un (nos) otros. Dicho de forma más puntual, en la mutuo-participación todos somos (nos) otros diversos. El principio de mutuo- participación es una categoría de elaboración propia Véase Rojas, C. (2020) *La acción dialógica como categoría político – ética problematizadora en el corpus eidético pedagógico de Paulo Freire*. [Tesis de Doctorado sin publicar] Universidad Católica de Costa Rica.
2. Véase Laclau, E. (2014) *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Argentina: Fondo de Cultura Económica. También puede consultarse Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Argentina: Fondo de Cultura Económica. También puede consultarse para mayor amplitud Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Argentina: Ariel.

REFERENCIAS

- Berger, P. y Luckman, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores.
- Balsa, J. (Agosto – diciembre, 2006). Las tres lógicas de la construcción de la hegemonía. *Theomai*, 14, 16 – 36. <http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO14/ArtBalsa.pdf>
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. Grijalbo.
- Freire, P. (1989). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI.
- Freire, P. (1992). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Freire, P. (2002). *Pedagogía de la esperanza*. Siglo XXI.
- Freire, P. (2004). *Pedagogía de la autonomía*. Siglo XXI.
- Gallardo, H. (2014, octubre 2). La parábola del mosquito. *Pensar América Latina*. https://www.heliogallardoamericalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=2:liquidados-yliquidadores&catid=8&limitstart=1&Itemid=102
- Huergo, J. (2015, mayo 2). *Hegemonía. Un concepto clave para comprender la comunicación*. Facultad de Periodismo y Comunicación social UNPL. <https://perio.unlp.edu.ar/catedras/cdac/wp-content/uploads/sites/96/2020/03/T-HUERGO-Ficha-de-C%C3%A1tedra-Hegemonia.pdf>
- Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. Y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2003). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Fundación Federico Engels.
- Soto, J., Bernardini, A. (1998). *La educación actual en sus fuentes filosóficas*. UNED.
- Therborn, G. (1991). *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Siglo XXI.
- Zizek, S. (2003). *El espectro de la ideología*. Fondo de Cultura Económica.