



UNIVERSIDAD MICHUACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

“SAMUEL RAMOS”

TESIS

PAULO FREIRE: PAIDEIA, DEMOCRACIA Y LIBERTAD

**PARA OBTENR EL TÍTULO
DE LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

DAYRELL GONZÁLEZ ALQUICIRA

ASESORA: DRA. ROSARIO HERRERA GUIDO

LECTORES:

LIC. CARLOS BUSTAMANTE PENILLA

LIC. RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

MORELIA, MICH. MARZO 2011



AGRADECIMIENTOS

A mis Padres y hermanos, que mantuvieron su confianza puesta en mis anhelos. Gracias por todo su apoyo y dedicación.

A la Doctora Rosario Herrera Guido, por su empeño como guía en la apertura de esta pequeña brecha en el camino del conocimiento humano. Gracias por el tiempo maravilloso dedicado a esta breve investigación. Gracias por reaprender enseñando.

A todos mis profesores, gracias por su dedicación y por compartir su experiencia en la escuela de los libros y del mundo.

A Jesús Alberto Fuentes Jaimes, pareja y amigo; compañero en la edificación de mis sueños.

A mis amigos. Gracias por su apoyo, comprensión y confianza.

***“El diálogo se impone como el
camino mediante el cual los hombres
ganan significación en cuanto tales”.***

Paulo Freire

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
 CAPÍTULO I. La Paideia Griega	
1.1 El Banquete	16
1.2 La República, la democracia y la mayéutica	25
1.3 Paideia, verdad y libertad	40
1.3.1 La educación homérica	41
1.3.2 Hesíodo y su educación para el campesino	43
1.3.3 Los sofistas y su práctica educativa	45
1.3.4 La apuesta educativa socrática	51
 CAPÍTULO II. Paideia como Poiesis	
2.1 Pedagogía del Oprimido	55
2.2 La Mayéutica socrática y la dialogicidad freiriana	65
2.3 De Sócrates a Freire	75
 Conclusiones	93
 Bibliografía	105

Introducción

La presente Tesis conforma una modesta investigación para la titulación de Licenciada en Filosofía. Nuestro trabajo se ha convertido en guía para la búsqueda de mejores formas de vida y existencia. La motivación inicial de la presente investigación ha llevado mucho más lejos, pues ahora no se trata sólo de aprobar un examen, aunque no es cualquier examen, sino que la prueba más difícil está más allá, en la propia vida, en las relaciones con el mundo, con los otros y con la visión que tienen de su mundo.

Siempre tuvimos la idea de que hay que levantar la voz, que hay circunstancias en las que no podemos quedarnos callados, sino que exigen decir algo. ¿En qué situaciones es más correcto decir algo o callar? ¿Cuál es el momento preciso en el que tenemos que hablar? Eso no lo sé. Lo que sí sé, es que no decir lo que tenemos o queremos decir nos atrae inmensos problemas. No podemos restringir nuestro decir cuando nuestra existencia se encuentra en peligro; debemos darnos cuenta que no decir nada nos pone a merced de lo que los demás quieran decir de nosotros y por nosotros. Es tiempo de recuperar nuestro valor como actores del mundo, como hacedores de la historia; debemos recuperar nuestra existencia, dejar de ser objetos, espectadores y reconocer nuestra esencia como sujetos transformadores del mundo.

Lo que nos llevó a Freire, en un principio, fue cuando en la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, pidieron que se eligiera un tema de tesis, y que en realidad no sabíamos que queríamos hacer; un fenómeno que es muy recurrente en la mayoría de los alumnos que aspiran a la titulación por esta modalidad. Lo que sí sabíamos era que queríamos realizar algo que nos

podiera conectar con la realidad concreta, y que además intentara hacer algo por la sociedad, empezando por el cambio en la acción educativa. Cuando tuvimos que elegir un asesor, nos encontrábamos en un momento en el que aún no teníamos nada claro, sólo a la persona que nos gustaría elegir como guía, y no nos equivocamos. En ese momento nos encontrábamos tomando un seminario de *Estética de las manifestaciones culturales*, en el cual tratábamos temas de arte, qué es arte y qué no, que concepción de arte es vigente, entre otras, pero algo nos llamó mucho la atención: la *poíesis* griega es la dimensión más vasta de la creación. Aún no sabíamos como aterrizar las ideas. Pero elegimos como asesora a la doctora Rosario Herrera Guido, quien dirigía ese seminario y a ella le comentamos nuestras inquietudes, que consistían en relacionar el arte con la educación, y nos preguntó si habíamos leído alguna vez a Paulo Freire; jamás lo habíamos escuchado, no saben como nos arrepentimos, y nos recomendó un diplomado que se impartía hacia algún tiempo acerca de él, en el Centro de Didáctica de la U.M.S.N.H. Nos sugirió ir y aceptamos. La primera sesión a la que asistimos nos pareció fascinante; con lecturas previas se debatían las teorías y las prácticas de Freire, pero con la finalidad de buscar caminos para transformar nuestra sociedad. Comenzamos a leer sus libros; el primero fue el *Grito manso*, con el que quedamos prendidos, no sólo de su forma tan liviana de escribir, me refiero a lo agradable que fue leerlo mas no a que su reflexión fuese ligera. Decidimos trabajar sobre su pensamiento y aportaciones en el proyecto de tesis, porque no sólo encontramos en él lo que de inicio se buscaba, en lo referente a educación, sino que encontramos una lucha que no se limita a la práctica educativa y que

abarca la experiencia existencial de cada individuo: una preocupación por la humanidad entera.

Paralelamente a las lecturas de Freire, en el seminario mencionado, hacíamos algunas lecturas de *La República* platónica, de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller y algunos textos de Eugenio Trías, entre los que podemos destacar *El artista y la ciudad*. En Platón encontramos que describe el proyecto de una nueva sociedad basada en la práctica republicana y democrática de Estado, proyecto que es mucho más acabado en el planteamiento de Schiller, ya que intenta llevarlo a la experiencia concreta y en Platón resulta sólo una insinuación. También algunas inquietudes y finalidades similares entre Sócrates, Schiller y Trías, y que el pensamiento de Freire no era disímil al de esos filósofos que se discutían y leían en el seminario citado. Debemos aclarar que en esta investigación no se trabajan las diferencias entre ellos, sólo acercamientos tangenciales, que no son puntuales pero sí lo suficientemente aproximados para los fines del encuentro entre *poíesis* y *paideia* que nos proponemos.

Mientras avanzábamos en la lectura de la obra de Freire, ubicamos ciertos rasgos que lo acercaban a una forma de pensamiento ya labrada. Freire pone en el centro de su reflexión las posibilidades de creación y reflexión de los seres humanos; la praxis consciente y crítica de los individuos, que se sostiene en el aspecto de la dialogicidad. Entonces pensamos, que el fundamento de la teoría freiriana podía encontrar su germen en la Grecia clásica (aunque Freire no hace mención concreta de ello). Ésta es una sospecha nuestra, principalmente en la actividad socrática, de la que tenemos conocimiento por las obras platónicas. Así encontramos un entramado conceptual y categorial en

ambas actividades educativas. Poniendo en el corazón de nuestra breve reflexión el acto dialógico en las relaciones humanas y en las relaciones entre el ser humano y el mundo.

Descubrimos que Freire no fue un pensador menor, que no sólo fue pedagogo sino también filósofo. Que tuvo una importante actividad en Brasil, su país, y que sigue vigente, y que esta vigencia puede proyectarse en el mundo entero, incluso en Michoacán, en la Escuela Integral de Chamacuero, donde se practica el método Freire.

Freire es uno de los más reconocidos brasileños del siglo XX. Su nombre completo es Paulo Reglus Neves Freire; nace en Recife, Brasil, el 19 de Septiembre de 1921. Su proyecto educacional se desdobra en un precioso legado para la humanidad. Fue mundialmente conocido a partir de la década de los 60 por desarrollar un revolucionario método de alfabetización de adultos; el cual marcó una significativa diferencia en relación a los métodos anteriores de enseñanza para adultos, donde se transmitían letras y palabras sueltas y descontextualizadas de la vida social y de la experiencia personal de los alumnos. Se trataba de un aprendizaje mecánico de frases simples y alienantes. En cambio Freire sugiere que la práctica educativa debe partir de temas generadores, sociales, a partir del universo vocabular de los educandos; estos temas tienen que abrir las discusiones colectivas de los “círculos de cultura”, al análisis de cuestiones regionales y nacionales. Freire apuesta por una educación problematizadora, que es liberadora en la medida en que inserta una reflexión y acción consciente y creativa de las clases oprimidas, para que amplíen el horizonte del mundo, recuperen su dignidad y construyan un mundo esperanzador. Con lo que intenta construir un mundo menos feo y malvado, y

más humano. Freire se compromete con los pueblos oprimidos y su lucha por cambiar sus condiciones. Así que la alfabetización parte del texto-contexto de un tema generador, por ejemplo, acerca del trabajo y los derechos del trabajador. Estos generan debates, y la lectura y escritura de textos relacionados con otras actividades, con lo que se acrecienta el conocimiento. Pero la alfabetización no puede dársele a un individuo por sí mismo ni sólo para sí mismo. Se da a través del diálogo dirigido de forma democrática y planificada. Es en este sentido que el maestro, el educador, se vuelve guía en el proceso de autoformación y liberación de los individuos. Así, los educandos pueden conocer mejor el mundo y tener una posición frente a los problemas sociales que se van desvelando. El “Método Paulo Freire” busca apoyar la transformación de los alfabetizandos en sujetos de su propio aprendizaje, su propio proceso de concientización, su protagonismo político, su proyecto de vida. Esta intención y esta praxis freiriana contribuyó al levantamiento de la voz de los brasileños, principalmente campesinos, que se encontraban en situación de marginación y dominación; situación que los llevaba a vivir su circunstancia pasiva y acomodadamente, en silencio, con resignación.

El concepto de concientización es central en el pensamiento de Freire. Éste destaca la relación necesaria entre conocimiento crítico y el compromiso de intervención transformadora de la realidad. La concientización no puede parar en la etapa de desvelamiento de la realidad. Su autenticidad se da cuando la práctica de desvelamiento de los acontecimientos en el mundo constituye una unidad dialéctica y dinámica con la práctica de transformación.

La construcción freiriana se arraiga en convicciones, más que pedagógicas, filosóficas, donde se refleja una pre-comprensión del hombre, la

mujer y la sociedad que se proyectan en revolucionarios razonamientos. Freire se caracteriza no por lo elaborado de un sistema, sino por su capacidad para movilizar pueblos mediante su mensaje. Una práctica de la libertad que permite reconocer en Freire un guía que puede conducirles a la liberación.

Freire siente un gran entusiasmo por el ser humano y sus posibilidades, más por aquel que carece de los bienes más elementales. El sujeto de Freire es un luchador que se enfrenta con grandes adversidades que lo esclavizan y lo oprimen. Por esto estructura una pedagogía del oprimido. Y lleva a la práctica esta preocupación proponiendo una educación para la decisión y participación responsable. Nuestro autor tiene la convicción de que sin una educación crítica es imposible acceder a la libertad y a la democracia real. Este tipo de educación no trata sólo del hecho de aprender a leer y a escribir, sino de construir a los individuos en su “ser más”. Entonces, alfabetizar, es ayudar al ser humano a que aprenda a leer su vida. El “Método Paulo Freire” va más allá de los elementos pedagógicos, conduce al individuo a la construcción de su propio camino.

La educación consiste en un proyecto de liberación, donde los alfabetizandos se descubren como sujetos posicionados en el mundo. La liberación es un proceso constante de transformación propia y del mundo. Pero esta revolución, este cambio que se intenta sobre el mundo, necesita de un guía, y este es el diálogo, esencia de la praxis revolucionaria, fuerza que sostiene la reflexión y la acción. Así, el diálogo y la organización críticamente consciente, funcionan como antídoto para la manipulación.

Hasta el momento hemos tratado de esclarecer cómo es que llegamos hasta Freire, lo que de él nos atrapó, y por qué consideramos importante hacer una reflexión sobre su pensamiento y práctica.

La presente Tesis intenta mostrar los rasgos que acercan el pensamiento de Freire a Sócrates, Schiller y Trías. El centro de esta incipiente investigación, como ya se mencionó, es la actualización de la actividad socrática, la mayéutica socrática en la dialogicidad freiriana. Aunque de la práctica y reflexión freiriana pueden desprenderse innumerables investigaciones ligadas a diferentes ámbitos del conocimiento, nuestro quehacer se enfoca a la importancia que tiene el acto dialógico, no sólo en la formación académica, sino en la construcción de la propia existencia e historia de los individuos y de su sociedad a partir de la vida que nos dio la naturaleza.

Después de varios intentos por definir el contenido de la Tesis, hemos dispuesto en compañía de la asesora, que lo que a continuación presentamos defiende un primer acercamiento al pensamiento de Paulo Freire. Con esta disposición planteamos las hipótesis que sirvieron de guía para nuestro trabajo: 1) la existencia de una conexión entre la actividad educativa socrática de la Grecia clásica y la freiriana; 2) la preocupación por la incorporación del diálogo a la sociedad para transformarla en una comunidad democrática; 3) la expresión más auténtica de nuestra existencia se encuentra en la creación (reflexión y acción) como proceso liberador de los pueblos; 4) los posibles encuentros entre el pensamiento de Freire y los planteamientos de Sócrates, Friedrich Schiller y Eugenio Trías.

De modo que se constituye a partir de dos capítulos, con tres apartados cada uno. El primer capítulo pretende exponer la actividad educativa de la Grecia clásica, principalmente la socrática, así como las relaciones que se entablan al lado de la práctica educativa freiriana, y cómo ésta actualiza a aquélla en el presente; a su vez qué posibilidades proyecta para un futuro mejor. En el primer apartado, haremos referencia al *Banquete* platónico. Lo que nos interesa mostrar aquí es que el verdadero saber sólo puede obtenerse por medio del diálogo, del enriquecimiento mutuo. En este acto de buscar en los demás aquello que carecemos, está el amor, un acto fraternal, que conduce a la construcción de una colectividad. En el segundo apartado, expondremos en primer lugar la Mayéutica socrática, que hace volver de las sombras a la luz a los individuos. En un segundo momento hablaremos de la forma en que contribuye esta formación dialéctica de los seres humanos, hombres y mujeres libres, en la construcción de una sociedad democrática y republicana. Pero no afirmamos que este tipo de sociedad sea exactamente la que necesite construirse en la actualidad, aunque podemos reconocer el fundamento de la sociedad que se necesita en la actualidad, una sociedad democrática. En este apartado se hará referencia a *La República* platónica. En el tercer apartado, intentaremos mostrar en qué consiste el ideal de la *paideia* griega, que no es sólo una forma de educar, sino que se trata de una educación íntegra del ser humano, que incluye tanto su forma interior de vida como la exterior, su cultura y su vida en la *polis*. Un tipo de educación para la vida, que no corresponde sólo al aprendizaje que se obtiene en un aula o en el hogar, sino que es un proceso consciente de construcción de la existencia. Además expondremos el

concepto de verdad y libertad que se desprende de ella, conceptos que de alguna manera reconocemos reflejados en la teoría freiriana.

El segundo capítulo, expondrá principalmente el pensamiento freiriano y su relación con algunas consideraciones de tres filósofos: Sócrates, Friedrich Schiller y Eugenio Trías. En el primer apartado mostraremos la concepción que tiene Freire de hombre y mujer: seres finitos, inconclusos, que buscan permanentemente completarse y hacer su propia historia en esta búsqueda. Además de que plantea que las raíces de la actividad educativa se encuentran en la propia vida, en la situacionalidad de cada ser humano, como en la Grecia antigua. Y esta práctica busca la libertad de todos los seres; pero tal libertad debe buscarla cada individuo por sí mismo, para después disfrutarla en compañía de los demás. El segundo apartado, expone los rasgos de la dialogicidad freiriana que actualizan la Mayéutica socrática. Además que trata de mostrar la importancia del acto dialógico no sólo en la práctica educativa o en las relaciones educador-educando, sino que muestra la exigencia de éste en cualquiera de las relaciones entre humanos y con el mundo. El diálogo representa la posibilidad de regresar a una verdadera comunidad, a una verdadera vida colectiva. El tercer apartado expone, en primer lugar, el encuentro entre el pensamiento de Schiller y Trías con la filosofía de la Grecia clásica; además ciertas relaciones de semejanza entre el pensamiento freiriano y el de estos últimos, principalmente en lo tocante a los conceptos de *Poíesis* y Libertad. El primero de acuerdo a Trías y el segundo a Schiller. La noción de *Poíesis* griega, que trata de un acto fecundo del ser humano, está presente en la noción de creación freiriana. El acercamiento entre Freire y Schiller se da

según su concepto de libertad, definido como autonomía y dominio propio desde el interior.

Queremos resaltar que incluimos a estos dos filósofos en nuestra investigación, primero porque encontramos los acercamientos mencionados, pero principalmente queremos destacar cómo es que la preocupación por buscar mejores formas de vida y existencia no se limita al pensamiento griego ni a la teoría y praxis freiriana, sino que es una preocupación que ha conmovido a todos los corazones.

Todo lo anterior nos da la posibilidad y esperanza de la proyección futura del pensamiento de Freire. Si no se ha alcanzado aún la meta, confiemos en que todavía hay tiempo. Pues la historia de la humanidad, su contribución a la totalidad inalcanzable del conocimiento es una constante actual y porvenir. Lo que demuestra que aun no siendo griegos, algo de su contribución puede servirnos como fundamento para las soluciones que nos propongamos en la actualidad. Acerquémonos al viejo germen del que hemos hablado e intentemos ver si es posible construir una sociedad nueva: democrática, crítica, creativa y libre.

CAPÍTULO I

LA PAIDEIA GRIEGA

1.1 El Banquete

Dado que percibimos un estrecho acercamiento entre el pensamiento filosófico griego y su cultura, y el pensamiento de Paulo Freire, iniciamos nuestra reflexión con el supuesto que de los ideales de la Grecia clásica se desprende la acción educativa de Freire, o al menos que en ellos se encuentra el germen de su apuesta por una educación que libere a los seres humanos. Iniciaremos nuestro análisis sobre dichos ideales, tratando de demostrar de donde proviene esta sospecha, y mejor aún, la vigencia que tiene la cultura griega en la actualidad. Pondremos en el centro de nuestra reflexión el acto dialógico, pues de éste se desprende el ideal griego de la comunión. Comenzaremos con la exposición de la actividad educativa socrática, pues consideramos a Sócrates el máximo representante de los ideales griegos.

Sócrates es un pensador que confía en el examen de la vida y en el de uno mismo. Por esta razón siempre aparece interrogando en los diálogos platónicos. Utiliza un lenguaje sencillo y espontáneo, porque cree verdaderamente que no es necesario seducir con palabras a quien le escucha; por el contrario, apuesta por la búsqueda de la verdad que ha de ser descubierta por un trabajo y esfuerzo comunitario. Esto no es más que, desde el examen propio reflexionar acerca de lo que nos rodea, desde el examen de casos o situaciones concretas que cada cual vive, aspirar a ideas universales, válidas para todos. Pero esta validez general de las ideas no está dada de común acuerdo, sino que puede ser válida para todos si todos buscamos decir cosas justas, esto es, decir la verdad.

A esta verdad se puede aspirar si no perdemos de vista la búsqueda del bien. El bien, así, debe buscarse en la vida práctica como una sabiduría

humana, que se engendra en la experiencia humana, en la experiencia terrenal de todo ser. Esta sabiduría consiste en el propio reconocimiento de la ignorancia, reconocer que no lo sabemos todo o tal vez que nada sabemos. Esta sabiduría humana y carnal se funda en la interrogación diaria, en el diálogo diario con los otros.

Esto para Sócrates ha de contribuir al cuidado y al aumento de la perfección de nuestra alma, lo que implica evocar a los seres humanos a no preocuparse por cuidar sus riquezas, que de ello no les vendrá la virtud, sino que de ésta les vendrá aquello y todos los demás bienes públicos y privados.

Por esto, Sócrates motiva a los seres humanos a practicar la virtud, entendida como los valores morales que deben orientar a cada momento la vida humana: la sabiduría (sophía), el entusiasmo (thymoeides), la valentía (andría), el autodomínio o medida (soophrosyne), y todas estas equitativamente reunidas en la justicia (dikaiosyne), quien las armoniza. Para Sócrates hablar de forma virtuosa es hablar con la verdad, hablar con justicia. Por eso se hace llamar motivador o guía para esta acción, que es necesario se autoaprenda por el ser humano y por el pueblo entero.

Como ya lo mencionamos, el sabio, para Sócrates, es aquel que reconoce que no lo sabe todo. Una muestra clara de esta naturaleza Socrática es puesta en escena en el diálogo platónico *El Banquete*, y en torno a ella girará la reflexión que a continuación enunciaremos.

Agatón fue un poeta trágico ateniense. Su primera victoria en las competiciones dramáticas la obtuvo en las Leneas (fiesta en honor a Dioniso Leneo), en el año 416 a. C. El banquete celebrado en su casa para festejar su éxito sirve como escenario al diálogo platónico *Banquete o de la erótica*.

La discusión ahí suscitada gira entorno al tema del amor. Cada uno de los invitados al banquete (Sócrates, Agatón, Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Alcibíades; además Apolodoro, invitado de forma imprevista por Sócrates), son motivados a lanzar un discurso en alabanza a Eros, dios del amor. Expondremos brevemente lo expresado ahí por ellos.

Fedro menciona que este Dios es el más digno de honra, porque es el más anciano de los dioses. Él es el que hace más bien a los hombres, pues no hay nada más ventajoso para un joven que tener un amante virtuoso, y para quien ama, amar un objeto virtuoso. El amor inspira al hombre aquello que necesita para vivir de forma honrada: la vergüenza del mal y la emulación del bien. Fedro ejemplifica su argumento mencionando que no hay hombre tan cobarde a quien Eros no inspire valor y le haga semejante a un héroe, pues sólo los amantes saben morir por el otro: “Eros es el más antiguo, el más augusto, y el más capaz de hacer al hombre feliz y virtuoso durante su vida y después de su muerte”.¹

Pausanias está en desacuerdo con el discurso de Fedro. Aprueba dos Eros, y es necesario decidir cuál debe alabarse. Así hace la siguiente aclaración: existen dos afroditas, la popular y la urania, y también dos amores: un amor que acompaña a la Afrodita popular, y sólo inspira acciones bajas, reina entre el común de la gente y prefiere al cuerpo sobre el alma, aspira al goce sin importar los medios. El segundo tipo de amor es propio de la Afrodita urania, nacida sólo de varón. Por esta razón los inspirados por este amor sólo gustan del sexo masculino, que por naturaleza es más fuerte e inteligente, un dios digno de alabanza, pues en este amor, que es fuerte, al amante le está

¹ Platón (2005), *Symposio (banquete) o de la erótica*, México, Porrúa, p. 500.

permitido emplear los medios necesarios para llegar a quien ama sin perder la estimación ni de los dioses ni de los sabios, porque el objeto de su amor es el alma del que ama y no su carne, que es consumida por el tiempo. Este amor consiste en la entrega mutua por alcanzar la virtud, porque obliga al amante y al amado a tener un gran cuidado de sí mismos con relación a la virtud. El amor popular es perecedero y el segundo duradero.

Erixímaco continúa la idea de Pausanias pero la completa. Para él, el amor no reside sólo en el alma de los hombres, también en la de los animales, en la naturaleza, en todos los seres, en las cosas divinas y humanas. Debe inspirarse un amor recíproco entre el amor corporal y el del alma.

Para Aristófanes conocer el poder de Eros requiere saber cuál es la naturaleza del hombre y las transformaciones que ésta ha tenido. Antes existían tres géneros de hombres: masculino, femenino y andrógino (que reunía en sí al sexo masculino y al femenino). Estos hombres respecto de los hombres actuales eran físicamente distintos, tenían 4 piernas y 4 brazos, dos cabezas y 2 sexos, todo lo tenían por duplicado, por lo que eran muy fuertes; los dioses por miedo a ellos los castigaron y dividieron en dos para disminuir su fuerza. Como resultado cada uno se sintió incompleto e intentó buscar su otra mitad para complementarse, para volver a su antigua unidad y así ser felices para siempre. Cuando una de las dos mitades perecía, la mitad que sobrevivía buscaba otra con quien unirse para encontrar nuevamente la amistad y el amor.

Para Agatón, la alabanza debe ser para el dios Eros, al que hasta ahora nadie ha alabado, sino a los beneficios que proporciona a los hombres. Al contrario de Fedro, afirma que es el dios más joven y delicado. No comete

jamás injusticia contra los hombres ni contra otro dios, pues carece de violencia.

El turno siguió a Sócrates, quien mencionó que no era capaz de pronunciar un discurso tal que, como los demás llenara de elogios al dios Eros, discurso que lo llenara de perfección, sin importar que esto fuera falso o verdadero, y como esta forma de alabanza era desconocida para él, utilizó su método acostumbrado. Comenzó haciendo algunas preguntas a Agatón acerca de su discurso, con el fin de que él mismo reflexionará sobre su pensamiento.

Como ya lo dijimos, Sócrates optó por otro método, no haciendo elogios y confesándose no lo suficientemente instruido en el tema. Y habla de la charla que ha tenido con su maestra Diotima de Matinea, afirmando que lo que sabe sobre el tema, se lo debe a ella. Confiesa como hombre sabio, que no conoce todo y reconoce además que es preciso buscar de los demás para enriquecerse de su saber. Sócrates relata lo que sucedió en dicha conversación. Diotima, en un claro ejemplo de sabiduría, comienza a interrogarlo y a establecer algunas precisiones. Empieza haciéndole dudar si el amor es bello o feo, y pregunta: ¿teniendo la ciencia no se puede ser en algún modo ignorante, y si se es ignorante, lo es por completo? Respecto a esto, Diotima afirma que la verdadera opinión ocupa un lugar intermedio entre la ciencia y la ignorancia, y que no es preciso estar en los extremos. Así, Eros es un intermedio entre lo mortal y lo inmortal, es un demonio, y la función de un demonio es la de ser intérprete e intermediario entre los dioses y los hombres, comunicar las ordenes de los dioses para los hombres, así como las recompensas que reciben por los sacrificios ofrecidos. Separan el cielo y la tierra, pero a la vez son el lazo para unir al todo. Pues como la naturaleza

divina no puede estar en comunicación directa con los hombres, se vale de los demonios para conversar con ellos, sea durante la vigilia o durante el sueño.

Y es que la importancia o utilidad del amor viene de su definición misma: amor es deseo de belleza,² por esto todos los beneficios que puede tener el género humano se reducen a él. Todos los seres humanos deseamos bienes perpetuos, pero los bienes que poseemos cambian y perecen porque son bienes de seres mortales, y nosotros los mortales aunque seamos siempre los mismos no somos idénticos. Por tanto, el amor conduce a los hombres al deseo de conservar estos bienes por siempre, por el deseo de recrear aquello que ha perecido, pues el instinto de generar y engendrar es innato en todos. Esta generación que renueva a los seres y a sus bienes de forma sucesiva, se asemeja a la generación divina que busca las cosas hermosas. El amor “Es el deseo de engendrar en lo bello para conservar la vida eterna de las cosas mortales. Este es el amor de los hombres que viven en la tierra, éste es el fin de nuestro amor”.³ Así, cada mortal jamás contiene en sí las mismas cosas, siempre se renueva y se despoja de lo que ha sido; esto sucede no sólo en el cuerpo sino también en al alma; cambiamos de costumbres, hábitos, opiniones, deseos, etc. Pero esto no sucede sólo en los seres mortales, sino que todo en el mundo se regenera. Sucede con las ciencias, unas se van y llegan nuevas, traemos con nuestro recuerdo y reflexión ciencias que parecían desaparecidas, las recreamos mientras no se olviden.

Esta es la importancia del amor innato por la generación, para conservar las cosas, pues conduce nuestra alma en aquella parte concerniente al conocimiento y en aquella que rige al cuerpo a buscar la verdad como su

² Cfr. Ficino, M. (1989), “De Amore. Comentario al *Banquete* de Platón”, Madrid, Tecnos, p. 14.

³ Ibid, p. 159.

propio alimento, y este amor exige al mortal escribir y enseñar lo que ha aprendido, para que el conocimiento generado quede en el espíritu de los discípulos, para que la inteligencia y la verdad permanezcan eternas entre los hombres, y gracias a este amor cuerpo y alma sobrevivan después de la muerte. Por eso este amor puede unirlo todo, y está entre la sabiduría y la ignorancia, que captura lo dicho para renovarlo. Jamás habrá un conocimiento último, y éste no se acrecentará si no se dialoga, si no se intercambian ideas. Reconocer que no sabemos casi nada, es aspirar a enriquecer nuestra alma con la búsqueda de una verdad que jamás podrá ser develada, sino que sólo contribuiremos a tan noble intención. Estamos posicionados en un mundo lleno de conocimientos antiguos, que se retoman, se mejoran e incluso se superan; no olvidamos lo que ya se ha dicho o escrito, sino que nos hacemos partícipes en el trayecto hacia la verdad, tratamos de conocer más de lo que ya está dicho, y nos damos cuenta que de ello en sí nada sabemos y regresamos a lo ya construido para captarlo en nuestro ahora.

Es esta la magia que guarda el don del amor; ésta su más grande importancia: unir al mundo entero en una sola misión, unir a todos los tiempos y lugares en una sola ambición, a saber, el deseo de conocer. Por esta razón debemos reconocer que el conocimiento no es de uno solo, y mucho menos que alguien puede alcanzar la totalidad: ¿quién puede afirmar el lugar exacto donde se encuentra tal tesoro?, ¿qué época y lugar han sido los correctos?, ¿quién puede afirmar que ha logrado vislumbrar en su alma la totalidad del conocimiento?, y si alguien se ha atrevido qué ignorante, pues seguramente ante su alma sólo se ha presentado una insignificante parte de él. Pero para quien esto no resulte así, se encontrará ante la abrumadora sensación de no

saber nada, al menos no si lo intenta solo, pues el reconocimiento de lo desconocido nos obliga a buscar en los otros lo que nos falta. Aquí es oportuno mencionar la noción que Paulo Freire tiene acerca de esto, con la intención de mostrar que el compromiso socrático de acercarse al verdadero saber por medio del diálogo, se proyecta hasta nuestros días como una necesidad urgente de aprender a vivir en comunión, y más aún, vivir de otra manera:

[...] experimentar la soledad, aumenta en mí la necesidad de comunión. Aunque circunstancialmente sin compañía percibo la substantividad de „estar con’. Es interesante pensar ahora en qué medida fue importante, indispensable incluso estar con. Estar solo ha sido a lo largo de mi vida estar con. Nunca me retiro como quien tiene miedo de compañía, como quien se basta a sí mismo, o como quien se siente extraño en el mundo. Al contrario, conozco mejor y reconozco mi finitud, mi indigencia que me sitúan en permanente búsqueda, inviable en la soledad. Tengo necesidad del mundo de la misma forma que el mundo precisa de mí. El aislamiento sólo tiene sentido cuando, en vez de negar la comunión, la confirma como un momento suyo.⁴

La soledad tiene entonces un aspecto positivo, que ha sido descrito de forma efectiva en la cita anterior, donde la sensación de soledad nos hace vislumbrar la finitud, y de esta forma sabernos incapaces para lograrlo todo solos. El aspecto negativo del aislamiento muestra una forma individualista y egoísta de mirar el mundo, donde se tiene la certeza de que todo gira en torno

⁴ Freire, P. (2002), *A la sombra de este árbol*, Barcelona, El Roure, p. 17-18.

de sí, y donde peor aún, se niegan los derechos e intereses de los demás. Por esta razón el verdadero sabio desea la sabiduría, mas no cree poseerla como lo hace el ignorante.

Sócrates le dice a Diotima que la busca porque es necesario que le de algunas lecciones acerca del tema que acepta desconocer. Por lo que podemos concluir que el verdadero saber se obtiene del diálogo, del intercambio con los demás, del reconocimiento de nuestra finitud y de la necesidad del otro.

1.2. La República, la Democracia y la Mayéutica

Ya hemos mencionado la importancia que tienen las relaciones dialógicas en la sociedad para que ésta pueda constituirse como una comunidad. Hemos dicho que cada ser humano es necesario para el mundo, pero que los otros y el mundo se vuelven también indispensables para nuestra existencia. Continuaremos nuestra reflexión tomando como referencia la obra platónica “la República”, e intentaremos mirar en dicho proyecto la noble labor del acto dialógico y el resultado que logra.

La República expone una importante suma de teorías que van desde la noción de hombre más arraigada que existe en Occidente, pasando por su teoría de la educación, hasta llegar finalmente a la estructuración de la sociedad utópica de Platón.⁵

La estructura de la obra está compuesta por cinco secciones: la primera integrada por el libro I, que consta de un diálogo socrático que trata el tema de la justicia; la siguiente, que va del libro II al IV, donde se expone el proyecto político propio de Platón; la tercera, que consta de los libros V al VII, considerada la sección más filosófica de la obra; la cuarta, conformada por los libros VIII y IX, donde se exponen los diversos tipos de constituciones políticas posibles, sus orígenes y posibles desenlaces, así como los tipos de hombres que les corresponden; para finalizar, la sección quinta está compuesta por el capítulo X, que es un apéndice sobre la poesía y un mito que muestra los beneficios que recibe el hombre justo.⁶

⁵ Cfr. Platón (2000), *Diálogos IV, República*, Madrid, Gredos, p. 11.

⁶ Ibid, p. 12.

Nuestra reflexión se centra en el libro VII, ya que en éste se refleja la construcción platónica del “Estado sano”, de un estado de comunión entre los hombres, y una formación íntegra para constituirse como hombres libres que correspondan al proyecto de estado republicano y democrático.

Cabe destacar que no estamos pensando justamente en el modelo republicano y democrático de gobierno que existe en la actualidad, recordemos que estamos tratando una época antigua, clásica, que sólo se asemeja a la actual, pero difiere, pues la organización no es la misma. Una época clásica que conforma el fundamento de la actual, al menos en lo que de origen la sociedad democrática y republicana debiera ser.

El libro VII del diálogo *La República* inicia con la conversación entre Glaucón y Sócrates, cuando éste le pide a Glaucón recordar la alegoría o mito de la caverna. Sócrates le pide a Glaucón que se represente o imagine hombres viviendo desde niños en una morada oscura y subterránea, una caverna. Desde pequeños han estado encadenados e imposibilitados para girar su cabeza; sólo pueden mirar delante de ellos. Existe en tal caverna una entrada por donde pasa la luz del sol, de forma que estos prisioneros sólo ven las sombras de lo que está afuera, lo que tal luz proyecta. Así, eso que ven, no son los objetos en sí sino sus sombras, son lo que ellos toman como verdadero. Y continúa Sócrates pidiendo a Glaucón que piense qué sucedería si estos fueran liberados. Reconoce que tales prisioneros al salir sufrirían un encandilamiento y no serían capaces de relacionar las sombras de los objetos que veían en la caverna, con los objetos mismos, y peor aún, pensarían que aquello que veían era más verdadero. De manera que necesitarían acostumbrarse a poder mirar las cosas del mundo de arriba, y desprenderse de

lo que el mundo de las tinieblas les muestra. Primero verían más claramente las sombras, después las figuras de los hombres y de los objetos reflejados en el agua, luego a los hombres y los objetos mismos. De noche contemplarían lo que hay en el cielo y el cielo mismo, para finalmente contemplar la luz del sol en sí misma y no sólo reflejada en el agua, comprenderían al final que el sol gobierna todo el ámbito visible y que es causa del mismo.

Estos prisioneros somos nosotros, presas de la ignorancia, no vemos lo que sucede en nosotros mismos, y tampoco sabemos qué es lo que pasa con y sobre los otros. De manera que esta alegoría nos servirá para comenzar la reflexión anunciada.

El libro VII de *La República* comienza con ésta alegoría porque anuncia que para construir un nuevo estado, es necesario salir de la ignorancia en la que nos encontramos. Este arte de volver de las sombras a la luz se llama educación. Y no es que la educación deba ponerse en el alma, afirma Sócrates en el diálogo,⁷ sino que el poder del alma para aprender, debe regresar por medio de la educación al camino correcto (a la contemplación de lo que es), sí es que se encuentra mirando hacia donde no debe. Sócrates tiene la certeza de que dentro de nosotros existe un conocimiento que debemos de parir. Este alumbramiento es una producción de nuestra alma, porque nada se aprende de él ni de nadie más, sino que debemos explorar y descubrir en nosotros mismos los conocimientos que hemos adquirido y acumulado en nuestra alma o en nuestra conciencia por la tradición y experiencia de generaciones pasadas. Esto refiere a la teoría de la Reminiscencia como la posibilidad de saber por medio del recuerdo: saber es recordar. Pero esta producción propia requiere de

⁷ Ibid., p. 348.

motivación y guía; el método que utiliza Sócrates para hacer concebir un conocimiento dentro de sí a sus interlocutores y después hacerlo parir, es denominado “Mayéutica socrática”. La Mayéutica consiste en interrogar a una persona para hacerla llegar al conocimiento por sí misma, ya que ésta supone que la verdad se encuentra en el alma de cada ser humano, y se basa en la dialéctica. Contrariamente a la ironía socrática, que está dirigida a las personas que pretenden saber, pero que en realidad son ignorantes, pues dicho saber es más bien una creencia basada en prejuicios. La Mayéutica se dirige al que se cree un ignorante sin serlo, y tiene la certeza de que el conocimiento se encuentra de forma natural en nuestra conciencia y es necesario descubrirlo. Por esta razón decimos que se apoya en la teoría de la Reminiscencia.

Sócrates habla de su arte de “hacer nacer” en el diálogo *Teetetes o de la ciencia*.⁸ Ahí expone que ha aprendido como su madre (Fainarate, Fenaretos o Fenarete, quien era matrona o comadrona) a hacer nacer, sólo que el oficio de partear de la madre asiste a mujeres y él a los hombres. Ella asiste al alumbramiento de los cuerpos y él al de las almas.

Este arte de asistir al parto de mujeres, le es otorgado a aquellas mujeres que siendo madres son incapaces de parir más, pero que guardan en su alma con profundidad tal experiencia, y esto las hace las más adecuadas para dar la luz al niño. Con lo que podríamos explicar la misteriosa frase socrática “Sólo se que no se nada”, pues Sócrates afirma en este diálogo lo que tiene en común con las parteras, que es estéril en lo que concierne a la sabiduría “[...] y en cuanto a lo que muchos me han echado en cara diciendo que interrogo a los demás y que no respondo a ninguna de las cuestiones que

⁸ Platón (2005), Diálogos. *Teetetes o de la Ciencia.*, México, Porrúa, p. 424.

se me proponen, porque yo nada sé...”.⁹ Y continúa: “Ésta es la causa de que no esté versado en la sabiduría y de que no pueda alabarme en ningún descubrimiento que sea una producción de mi alma”.¹⁰

Después del alumbramiento, Sócrates continúa con la interrogación, para que el interlocutor descubra si es un conocimiento verdadero o sólo es una opinión. La idea fundamental del método socrático de enseñanza consiste en que el maestro no deposita en el alumno el conocimiento, pues rechaza que su mente sea un receptáculo vacío que tenga que llenarse, y en el que puedan introducirse las distintas verdades.

En la escuela socrática el discípulo busca el conocimiento a través del diálogo con el maestro. Básicamente consiste en hacer preguntas al estudiante, armar un debate y tratar de llegar a una conclusión donde el estudiante se haga dueño de la verdad que ha descubierto.

Ya veremos más adelante la importancia que adquiere la educación para la constitución del Estado integral a que aspira Platón, y más aún, lo que el método socrático representa en la enseñanza, para la formación del nuevo Estado. Lo que nos interesa destacar de inmediato es, sin embargo, otra situación igual de importante, y lo es así por lo alarmante que resulta: la escuela socrática resulta un modelo de enseñanza donde se libera a los seres humanos, y mejor aún, tales se liberan a sí mismos. Ya hemos mencionado que Sócrates rechaza la idea de que el alumno sea un depósito que hay que llenar de conocimiento. Sócrates postula una educación libre, que estimula y no

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

que imposibilita. Pero en la actualidad ¿qué de esto se conserva?, o peor aún, ¿qué de esto alguna vez ha sido tomado en cuenta?

Esta preocupación no ha sido sólo nuestra, ya lo hemos visto con Sócrates, y su gran vocación por el examen propio. Si bien éstas son ideas de un hombre antiguo, han alcanzado nuestros días. Porque la existencia humana sólo es auténtica e íntegra, en la coexistencia humana, es decir, alcanzando la libertad en comunión. Ésta es la idea de educación propuesta por Paulo Freire, la educación como práctica de la libertad, que consiste en una continua recreación de un mundo que pone obstáculos, que debemos empeñarnos en destruir, logrando así una superación liberadora de nuestra conciencia.¹¹ Esta educación liberadora niega rotundamente lo que ha denominado educación bancaria, que refleja una relación de dominación entre el educador y el educando, en la que el que domina es el educador, pues esta relación tiene una naturaleza narrativa, donde los contenidos (o las verdades) que se narran tienden a petrificarse. Esta narración implica un sujeto que narra y otro u otros que sólo escuchan. Este suceso además de referirse hacia la realidad como algo estático y terminado, que sólo tiene que depositarse en las mentes humanas, mantiene inactivo al educando, y peor aún, en silencio. El educador toma un papel que no puede discutirse y llena a los educandos del contenido de su narración, no de aquello que acontece en su experiencia existencial. Así, la palabra sólo es escuchada; una palabra hueca que no sirve para transformar el mundo.

Esta es la concepción bancaria de la educación. Se trata de una memorización mecánica del contenido narrado, donde la única acción para los

¹¹ Freire, P. (1970), *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, p. 5.

educandos es recibir los depósitos y archivarlos, impidiendo la creatividad, la transformación y el saber,¹² pues el verdadero saber se obtiene dialogando. Esta educación alienante lleva al pueblo a vivir con una actitud de pasividad y silencio:

Educadores y educandos se archivan en la medida en que, en esta visión distorsionada de la educación, no existe creatividad alguna, no existe transformación, ni saber. Sólo existe saber en la invención, en la reinvención, en la búsqueda inquieta, impaciente, permanente que los hombres realizan en el mundo, con el mundo y con los otros.¹³

Para romper con esta forma educativa debe comenzarse por la superación de la contradicción educador-educando, esto quiere decir, romper con la dominación (o papel privilegiado) del educador sobre el educando, considerándose ambos educandos, liberándose de la ignorancia en comunión. De esta forma no se preservará y prolongará la domesticación e inacción de los seres humanos. Este es el punto de partida al que debemos agregar algo aún más importante. Nos referimos al conócete a ti mismo Socrático, a la idea de vivir bajo el examen de nuestra propia vida. Freire lo afirma de la siguiente manera:

Una vez más los hombres, desafiados por la dramaticidad de la hora actual, se proponen a sí

¹² Ibid, p. 71-72.

¹³ Ibid, p. 72-73.

mismos como problema. Descubren qué poco saben de sí, de su puesto en el cosmos, y se preocupan por saber más. Por lo demás en el reconocimiento de su poco saber de sí radica una de las razones de esa búsqueda. Instalándose en el trágico descubrimiento de su poco saber de sí, hacen de sí mismos un problema. Indagan. Responden y sus respuestas los conducen a nuevas preguntas.¹⁴

Continuemos ahora con una pregunta que nos hicimos anteriormente: ¿qué papel tiene la educación mediante una acción dialógica en la formación del Estado sano? Para Sócrates, en primer lugar, la educación es la posibilidad de guiar al alma para corregir su dirección en caso de que no sea la correcta, pues en el alma tenemos dada la excelencia para comprender, y tal no puede ser implantada sino que vive en nuestro interior,¹⁵ si hemos mirado o andado sobre un camino incorrecto, bastará con una buena dirección para regresar al camino del bien. Sócrates considera que los seres humanos siempre pretendemos hacer el bien, y que si no lo hacemos es por ignorancia. Así equipara al bien con el conocimiento y al mal con la ignorancia, porque equivocamos o confundimos el bien. Por esta razón los que gobiernen el nuevo Estado deberán tener educación, pero no deben dedicar su tiempo por entero a ello. Primero, porque de no ser así no tendrán ninguna meta en su quehacer, segundo porque aun sin actuar para su mundo, ellos se considerarían residiendo en la isla de los Bienaventurados. De modo que a los fundadores de ese Estado sano les corresponderá la tarea de obligar a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio de la contemplación del bien,

¹⁴ Ibid. p. 31.

¹⁵ Platón, *Diálogos IV, República*, op. cit., p. 349.

que es el estudio supremo, y que una vez ascendiendo regresen a las tinieblas con los prisioneros envueltos en sombras, participen de sus trabajos y les traigan a la luz.¹⁶ Pero la ley de este Estado no atiende al bienestar de una sola clase, sino que todo el Estado deberá pasarla bien, unos a otros prestarán sus servicios, harán lo que puedan por su comunidad entera, no sólo por sí y para sí mismos.

Para Sócrates (y Platón) los filósofos son quienes deben llevar las riendas de este Estado, y desde niños dárseles una educación íntegra, instruyéndolos en una y otra parte del alma, en aquella que concierne al conocimiento, y en la que rige el cuerpo. Y ¿por qué deberá gobernar la filosofía? Porque el modo de vida de la verdadera filosofía desprecia el mando político, y es necesario que no tengan acceso al gobierno los que estén enamorados del poder. En este Estado deberán gobernar los que son realmente ricos, no en oro sino en la riqueza que da la verdadera felicidad: una vida virtuosa y sabia.

Ahora nos disponemos a exponer brevemente cuál sería el proceso de formación del “Rey filósofo”, aquel que vuelve al alma desde un día nocturno hasta uno verdadero, aquel que camina hacia lo que es: la filosofía.

Estos hombres deben ejercitarse en la guerra, pero para que este estudio no sea inútil para ellos, es necesario que se integren otros. Antes se educaban por medio de la gimnasia y la música. Pero la gimnasia se ocupa de lo que se genera y perece, supervisa el crecimiento y la corrupción del cuerpo, por lo que no es el estudio que se busca. Tampoco la música es el estudio que

¹⁶ Ibid, p. 350.

se busca, correlativa a la gimnasia, ya que inculca a los guardianes movimientos armoniosos y rítmicos,¹⁷ y esto refleja que el adiestramiento y cuidado está pensado sólo para el cuerpo y no para el alma.

Así que deben buscarse estudios que estén por encima de ellas y sirvan a todas las artes, operaciones intelectuales y ciencias. Esto refiere a lo concerniente al número y al cálculo, pues todo arte y ciencia participa de ello, ya que difiere lo que percibimos por los sentidos acerca de los objetos, a lo que son en sí. Por poner un ejemplo, el número 2, no corresponde a lo que son 2 manzanas; y estos objetos que producen en nosotros contradicción conducen hacia la intelección, ya que generan un diálogo entre lo visible y lo inteligible, y cuando esto sucede se generan en el ser humano sensaciones contrarias y exigen tomar el papel de juez, forzando al alma y al pensamiento a la indagación. Aunque de esto no se obtenga ningún provecho inmediato, sirve al filósofo, porque los calculadores se vuelven rápidos en el pensamiento.

Posteriormente deben ser instruidos en la geometría. Pues como afirma Sócrates, al contrario de las palabras que usan para describirla quienes se ocupan de ella, que hablan como si todos sus discursos apuntarán a la acción: cuadrar, aplicar, añadir, etc., ésta en realidad apunta al conocimiento de lo que es siempre, no de lo que en algún momento perece.¹⁸

En el Diálogo, se continúa con la astronomía. Glaucón menciona que obliga al alma a mirar hacia arriba, y conduce desde las cosas de abajo a las que están en lo alto. Pero Sócrates está en desacuerdo, y menciona que hace

¹⁷ Ibid, p. 353.

¹⁸ Ibid, p. 361.

mirar hacia abajo, pues lo que está en el cielo es creado desde lo visible, y aunque sea bello le falta para alcanzar a los verdaderos movimientos en el cielo, pues no se aprehenden por la vista, sino por el pensamiento y la razón,¹⁹ Sólo podemos acceder a ellos por la acción del intelecto, pues nuestra mirada no permite ver más allá de lo que percibimos.

Para finalizar, deben instruirse en el estudio de la melodía dialéctica, que trata de la armonía de los acordes que se escuchan, examina los números que son armónicos y los que no. Se refiere a la afinidad que hay entre todos los estudios, una melodía que hay que aprender para ser capaces de dar razón y recibirla.²⁰ El método dialéctico saca al alma de la ignorancia y la eleva a las alturas, utilizando como auxiliares a las artes o estudios descritos. El dialéctico alcanza la razón de la esencia de las cosas, y es capaz de dar cuenta de ello, pero no cualquiera puede hacerlo, deben elegirse las naturalezas más estables, más valientes y agraciadas. Además de los caracteres nobles y viriles deben poseer los dones naturales que convienen a tal educación: penetración en los estudios, capacidad de aprender sin dificultad, estar dotados de memoria, ser perseverantes y amantes al trabajo:

[...] quien vaya a cultivarla no debe ser cojo en el amor al trabajo, con una mitad dispuesta al trabajo y otra mitad perezosa. Esto sucede cuando alguien ama la gimnasia y la caza y todo tipo de fatigas corporales, pero no ama al estudio ni es dado al diálogo y a la indagación, sino que tiene aversión por

¹⁹ Ibid, p. 365.

²⁰ Ibid, p. 369.

los trabajos de esta índole; y es cojo aquel cuyo amor al trabajo marcha en sentido contrario.²¹

Aquí encontramos una gran semejanza con la educación en Freire. Nos referimos a la importancia de la praxis en la acción dialógica, pues reflexión y acción se encuentran invariablemente juntas para poder transformar verdaderamente el mundo.

Los estudios preliminares a la dialéctica, afirma Sócrates en el Diálogo, deben ser propuestos a los hombres desde que son niños, pero no de forma compulsiva ni obligatoria, sino que deben ser educados mediante el juego. Ya que esta nueva sociedad con una nueva forma de gobierno, exige que los hombres sean libres. Por tanto, no debe educárseles como esclavos, pues en el alma no permanece nada que se aprenda por la fuerza. El juego adquiere así su importancia, ya que permite ver para qué son realmente aptos los hombres desde niños. Después de la infancia deben escogerse a los jóvenes de 20 años, que entre los demás tengan mayores honores. Los estudios aprendidos de forma dispersa en la niñez, deben conducirse a una visión sinóptica²² de las afinidades de los estudios entre sí, y de la naturaleza de lo que es. A los 30 años deben escogerse a los que son constantes en los estudios, en la guerra y en las demás cosas prescritas. Deben ser probados mediante el poder dialéctico, para descubrir quién es realmente capaz de prescindir de los sentidos y marchar acompañado de la verdad hacia lo que es.²³

²¹ Ibid, p. 374.

²² Que adopta la forma de la sinopsis. Sinopsis: s. f. Compendio o resumen esquemático de una materia o ciencia. Cfr. Equipo de Larousse planeta (2007) *Diccionario de la lengua española esencial*, México, Larousse.

²³ Platón, op. cit., p. 375-377.

Pero aunque el ejercicio dialéctico alcanza el bien supremo, existe un riesgo. Si se le deja a los hombres cuando aún son muy jóvenes, pueden practicarlo indebidamente convirtiendo las discusiones en juegos. Imitan a aquellos que los han refutado, y ellos mismos refutan a otros. Cuando refutan a muchos y por muchos son refutados, se precipitan en el escepticismo de lo que antes creían, y no alcanzan a saber si lo que consiguen es conocimiento o pura opinión, y caen, junto con la filosofía, en el descrédito. Con una edad más avanzada imitarán a aquellos que estén dispuestos a buscar la verdad, y no a quien hace de la contradicción y de la discusión un juego divertido. Así que en el ejercicio de la dialéctica seria deberán permanecer 5 años. Por tanto, hasta los 35 años se les hará descender a la caverna, serán obligados a mandar en lo concerniente a la guerra, y probados para ver si permanecen firmes, cuando desde todas direcciones se les quiere atraer. Para pasar esta prueba se establecen 15 años; por lo cual a los 50 años hay que conducir hasta al final a quienes pasen las pruebas, tanto en los hechos como en las disciplinas científicas y forzarlos a mirar lo que proporciona la luz a todas las cosas, la idea del bien en sí, y organizar al Estado, a los ciudadanos y a sí mismos. Deberán educar a sus semejantes para continuar con esta labor e irse por fin a la Isla de los Bienaventurados.²⁴

Vale mencionar que estas afirmaciones hechas durante el diálogo valen no sólo para los hombres sino también para las mujeres,²⁵ para aquellas que demuestren ser capaces por sus naturalezas. Así se llegará a la concreción de lo que se ha propuesto como Estado sano:

²⁴ Ibid, p. 379-381.

²⁵ Ibid, p. 381.

[...] cuando en el Estado lleguen a ser gobernantes los verdaderos filósofos, sean muchos o uno solo, que, desdeñando los honores actuales por tenerlos por indignos de hombres libres y de ningún valor, valoren más lo recto y los honores que de él provienen, considerando que lo justo es la cosa suprema y más necesaria, sirviendo y acrecentando la cual han de organizar su propio Estado.²⁶

Para finalizar este apartado diremos, que en el pensamiento socrático el fundamento para tener un buen actuar es el conocimiento, pues cuando sepamos qué es el bien sabremos actuar bien. Gracias a esta necesidad, como ya hemos mencionado, Sócrates instaure un método que consta de dos momentos para alcanzar el conocimiento del bien: primero, el momento de la ironía, que consiste en guiar al interlocutor, por medio de un diálogo, a través de una serie de preguntas a que reconozca su ignorancia, lo que lo hará realmente sabio, porque ha sido capaz de reconocer tal situación; en el segundo momento viene la mayéutica, que consiste, habíamos mencionado, en continuar el diálogo para que el interlocutor llegue a la verdad por sí mismo mediante la reflexión, es decir, que de a luz sus propias ideas.

No hemos querido afirmar aquí que la acción dialéctica para Freire implica sólo la posibilidad de tener un buen gobierno, democrático y republicano, sino que encontrarse en constante diálogo implica también el descubrimiento de nuestra incompletud, y de la falta que nos hace el otro, pero

²⁶ Ibid, p. 381.

también que nosotros somos indispensables para el mundo y para los otros. En este nuevo estado, realmente democrático, deberían ser escuchadas todas las voces, pero lo más importante y necesario es derrotar primero esta cultura del silencio, para que los seres humanos nos atrevamos a expresar nuestras ideas, y seamos capaces de escuchar a los demás.

1.3 Paideia, verdad y libertad

Para concluir este primer capítulo nos aproximaremos a la vida intelectual de la Grecia clásica durante el siglo VIII con Homero y Hesíodo y el V con la práctica educativa sofista y socrática, para tratar de esclarecer de dónde se desprende el ideal de la *Paideia* griega, de dónde se deriva el humanismo que se fundamenta en la colectividad, y la importancia universal de los griegos como educadores, que deriva de su nueva concepción de la posición del individuo en la sociedad.

La *Paideia* griega no es un nombre que designa un concepto actual, tal como el de educación, cultura, tradición, civilización o literatura, sino que cada uno de estos, forma, para el ideal griego, parte de ella. La verdadera *Paideia* consiste en la suma de todo lo que posee el ser humano: su forma interior de vida, su existencia espiritual, su cultura, y su vida en el estado, su vida colectiva. Es por esta razón que la noción de educación griega no corresponde con la actual, no se reduce al aprendizaje en la escuela y en el hogar. La educación para los griegos no es individual sino que pertenece a la comunidad, y trata de una formación íntegra de alma y cuerpo, que al alcanzar las excelencias de ambas, el hombre logra ser libre por su propio esfuerzo. La educación debe ser para los griegos un proceso de construcción consciente.

A continuación expondremos un poco la historia de este ideal griego, y hablaremos de la vigencia que esto debería tener en la actualidad.²⁷ En la primera Grecia el tema central de la historia de la educación es el concepto de “areté” (virtud), que refiere a una conducta selecta y cortesana del heroísmo

²⁷ Jaeger, W. (2000), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica.

guerrero. *Areté* designa la excelencia humana, así como la superioridad de seres no humanos, como la fuerza poseída por los dioses y la rapidez de los caballos nobles. *Areté* es característica de los hombres nobles, no del hombre ordinario. Pues el valor (*andreía*) es considerado como una de las más altas virtudes, que refleja la “hombría” del noble caballero.

Hemos considerado a Homero y Hesíodo ya que la educación y la cultura en la Grecia antigua proceden ante todo de ellos.²⁸ La poesía constituye la expresión auténtica de la cultura y de la educación de la nación. Hasta la época de los Presocráticos o Filósofos de la naturaleza, la función de guía de la educación nacional se reservaba a los poetas, a los que se asociaban el legislador y hombre de Estado. Con los Sofistas, cambia por primera vez este estado de cosas; se separan de los filósofos de la naturaleza y de los ontólogos.²⁹

1.3.1 La educación homérica

La educación y cultura homérica, de las cuales nos habla la *Ilíada*, están situadas en una época en que domina el espíritu heroico de la *areté*. El valiente es siempre el hombre noble y de rango, pues la lucha y la victoria son el contenido de su propia vida. En la *Odisea* el panorama es distinto, sus descripciones no pertenecen a la tradición de los viejos cantos heroicos sino que descansan en la observación directa y realista de los acontecimientos contemporáneos. La nobleza de la clase superior de la *Ilíada* consiste en una admiración por la sobrehumana *areté* de los héroes de la antigüedad. La nobleza de la *Odisea*, que pertenece a una cultura aristocrática, es una clase

²⁸ Ibid, p.168.

²⁹ Ibid, p. 150.

cerrada, consciente de sus privilegios, de su dominio, de sus finas costumbres y modos de vivir: la imagen humana de la *areté*.³⁰

La cultura aristocrática es caracterizada por llevar una vida sedentaria, por la posesión de bienes y la tradición, así como una “educación distinguida” de acuerdo a las costumbres cortesanas. Sólo esta clase puede aspirar a la formación de la personalidad humana en su totalidad, mediante el consejo constante y la dirección espiritual. La más alta medida del valor en la personalidad humana, sigue siendo en la *Odisea* el ideal heredado de la destreza guerrera, pero se añaden las virtudes sociales y espirituales. También la mujer en la vieja cultura aristocrática posee su propia *areté*: la belleza, la modestia y destreza en el gobierno de la casa, así como la custodia de las altas costumbres y tradiciones, de los hombres ilustres. La utilidad de la mujer, no recae sólo en la posibilidad de hacerse madre, sino que se hace madre de una generación de hombres ilustres. El culto a la belleza femenina corresponde a la cultura cortesana de todas las edades caballerescas.³¹

El problema fundamental de la educación es el reflejo del conflicto entre las pasiones ciegas y la más clara intelección. El ideal pedagógico de la nobleza, por esto, se basa en la significación pedagógica del ejemplo. Cuando no existe una recopilación de leyes, ni un pensamiento ético y sistematizado, nada tan eficaz como la guía de la propia acción, de generación en generación, que el modelo y el ejemplo. Así, Homero le da una función y acción educadora a la poesía, donde los relatos y cantos sirven como modelos para las nuevas generaciones. Sólo la poesía puede ejercer esta acción pues pone en vigor

³⁰ Ibid, pp. 30-34.

³¹ Ibid, pp. 36-37.

todas las fuerzas estéticas y éticas del hombre. “El arte tiene un poder ilimitado de conversión espiritual [...] Sólo él posee, al mismo tiempo la validez universal y la plenitud inmediata y vivaz que constituyen las condiciones más importantes de la acción educadora”.³² La unión necesaria e inseparable de la poesía con el mito es el conocimiento de los grandes acontecimientos del pasado; de esto se deriva la función social y educadora del poeta, pues de los mitos y las leyendas heroicas, como modelos y ejemplos de la nación, se extraen pensamiento, ideales y normas para la vida.

Homero fue el primero en formar la humanidad griega, aunque restringida a una élite específica, donde la plenitud de la personalidad humana sólo puede darse en la clase noble, en la clase aristocrática.

1.3.2 Hesíodo y su educación para el campesino

Hesíodo es concebido por los griegos como su segundo poeta, pero en él se revela una esfera social distinta del mundo y de la cultura de los nobles, porque revela la segunda fuente de la cultura: el valor del trabajo.

Para Hesíodo, el heroísmo no sólo es manifestado en el campo de batalla sino también en la dura tierra, donde se lleva a cabo una lucha tenaz, pero silenciosa de los trabajadores: “No en vano ha sido Grecia la cuna de la humanidad, que sitúa en lo más alto la estimación del trabajo”.³³ Porque la ganadería y la agricultura constituyen las ocupaciones más importantes y características de los griegos.

³² Ibid, p. 49.

³³ Ibid, p. 67.

Para Hesíodo, el proceso de la cultura griega no se puede realizar mediante la imposición de maneras y formas espirituales creadas por una sola clase, la que es considerada superior sobre el resto del pueblo. La propuesta es que cada clase debe contribuir en algo al beneficio de la comunidad.

El pensamiento de Hesíodo se enraíza en el suelo fecundo de la existencia campesina. Aun cuando parece que el poder y la cultura son poseídos por los nobles terratenientes se deja escuchar una voz inadvertida por los nobles, que reflexiona acerca de sus asuntos públicos y privados: la organización campesina, que se reúne en los mercados para discutir y reflexionar acerca de sus problemáticas, donde critican de forma libre la actitud de sus conciudadanos y la de aquellos relevantes hombres nobles. En esas mismas discusiones, el valor del campesino se afirma con lo que los demás hablan de él, algo decisivo para el prestigio y la prosperidad del hombre ordinario.

Así, no es posible que en tal ambiente, que se observa diverso, exista un sólo ideal de educación humana. El campesino desarrolla una moralidad viva en todas partes, pensamientos originales y creencias religiosas propias, al igual que los frutos que cosecha en lo profundo de la tierra cada año. Porque no debe existir un modo de pensamiento ciudadano o civilización que todo lo iguale y aniquile toda originalidad.

También para el pueblo los mitos son de un interés ilimitado. Dan lugar a un sin fin de narraciones y reflexiones, que constituyen la filosofía de estos hombres. Sus mitos favoritos son aquellos que expresan la realidad, las causas de su miseria y las necesidades que tienen en la vida social que los oprime.

De esta forma es como el modo de educación y prudencia del pueblo es distinto al de la aristocracia homérica. Los campesinos no conocen esa formación total de la personalidad del hombre noble, no conocen la armonía del cuerpo, ni la destreza para usar las armas y las palabras, pero mantienen una ética vigorosa y permanente en su vida y en su trabajo diario. No se trata de la areté guerrera de la antigua nobleza, ni de la clase propietaria que se funda en la riqueza, sino de la del hombre trabajador. La *areté* del hombre del pueblo, que se consigue con una educación popular, una educación del hombre sencillo, es muy diferente a la educación de los nobles.

La particularidad principal de la educación popular es que suscita un conocimiento de sí mismo y de un aprovechamiento de la doctrina de otro. Esto no significa dejarse guiar por otro, sino distinguir aquello que es provechoso y lo que perjudica. La visión esencial de la vida determina la verdadera función del poeta. Y el poeta se esfuerza en tener una influencia directa en la vida.

1.3.3 Los Sofistas y su práctica educativa

Como ya lo hemos mencionado, al principio la educación se reservaba a los nobles, después de ser adoptada por la clase poderosa se convirtió en un bien universal y una norma para todos.

En el periodo de los sofistas (450-400 a.C.), el pensamiento se orientó vigorosamente hacia el problema de saber cuál habría de ser el camino para llegar a la educación. No podría establecerse una formación unitaria. La forma de fundamentación y transmisión de la *areté* debía ser distinta para la clase aristocrática de Homero, para los campesinos de Hesíodo o para los ciudadanos de la *polis*:

La nueva sociedad urbana y ciudadana tenía una gran desventaja frente a la aristocracia, puesto que, aunque poseía un ideal del hombre y del ciudadano y lo creía en principio muy superior al de la nobleza, no tenía un sistema consciente de educación para llegar a la consecución de aquel fin.³⁴

Y es que la educación profesional de un oficio (heredada del padre) no era equiparable con la educación aristocrática, fundada en una concepción de conjunto acerca del hombre: espíritu y cuerpo.

De esta manera, los griegos se vieron en la necesidad de imitar el modelo noble aristocrático antiguo para satisfacer las necesidades del hombre en la *polis*. Pero aunque el sentimiento de individualidad que de ésta se desprendía era muy fuerte, no se podía pensar en la educación fuera del fundamento de la comunidad y la *polis*.

Así, el siglo V es el punto de partida histórico del movimiento educador. Para los griegos, la idea de educación es política-pedagógica. Por tanto, la idea de educación nace de las necesidades más profundas de la vida en la cultura.

La entrada de la colectividad en la actividad política es la causa y la característica de la democracia. Así, la sofística promueve la exigencia de una *areté* fundada en el saber, y piensa que el orden democrático depende de la justa elección de la personalidad rectora del estado. Por tanto, la educación de los sofistas no era otra cosa que una nueva forma de educación noble, pues

³⁴Ibid, pp. 263-264.

igualmente se dirigían a una selección: a ellos iban los que querían formarse para la política y convertirse un día en directores del estado. Aun cuando las cualidades capitales de un hombre de estado, tales como tacto, presencia de espíritu y previsión no pueden aprenderse, sí pueden pronunciar discursos convincentes y oportunos. Éstas eran las virtudes de los nobles de Homero. La oratoria se sitúa en el mismo plano que la inspiración de las musas para los poetas; reside en la aptitud juiciosa de pronunciar palabras decisivas y bien fundamentadas.

En el estado democrático las asambleas públicas y la libertad de palabra hicieron las dotes oratorias indispensables y se convirtieron en el instrumento para el hombre de estado. Toda educación política debía fundarse en la elocuencia. Como ya lo hemos mencionado, así surgió una clase entera de educadores, que ofrecían públicamente enseñar tal virtud a cambio de dinero: los sofistas.

Con ellos se muestran dos tendencias distintas en la época. La primera es una tendencia escéptica, heredada del eleatismo de Parménides y de Zenón, que con sus argumentos hicieron tambalear toda confianza en el poder del razonamiento especulativo; parece que mostraron que las verdades de razón eran irreconciliables con las suposiciones humanas, principalmente en cuanto a que la percepción sensible pueda producir algún tipo de conocimiento.

La influencia de la filosofía eleata se presenta en dos obras del periodo. La primera es el libro de Meliso de Samos, quien afirma que lo que es, es uno e indivisible, pero se extiende también de manera infinita en el tiempo y en el espacio. La otra obra es la de Gorgias de Leontine, que está a favor de Zenón

en las siguientes conclusiones: que nada es; que si algo es, no puede ser conocido; que si algo puede ser conocido, este conocimiento no puede ser comunicado. Esta destrucción de la confianza en la percepción sensible y en las suposiciones humanas, es el germen de la filosofía griega.³⁵

La otra tendencia que se muestra en esta época es una actitud humanista. Hubo un optimismo acerca de la raza humana y su capacidad para la sabiduría, la destreza y la armonía social. La más vieja generación de los sofistas: Protágoras, Gorgias e Hippias, sobrepasan el escepticismo de la época y producen una alegre actitud pragmática hacia la vida y la convicción de que el estudio de la humanidad debe ser el estudio del hombre mismo.³⁶ Una fe en la habilidad de la mente humana para superar casi cualquier obstáculo, a través de la inteligencia, especialmente cuando un conjunto de ciudadanos se organiza en torno a la investigación y el conocimiento.

La educación de los sofistas más viejos se concibió como un entrenamiento para la vida, no para la ciencia o la erudición; incorporó una pretensión humanística y antidogmática. Fue dirigida principalmente a hombres jóvenes que llegarían a ocupar un lugar en la vida pública. Los sofistas se basaban en la interpretación de algunos autores clásicos, el diálogo, la oratoria y la composición literaria. Procuraron una formación formal del entendimiento y otra que no consistía precisamente en la estructuración del entendimiento y del lenguaje. Esta última es representada por Protágoras, que al lado de la gramática, retórica y dialéctica, consideraba ante todo la poesía y la música

³⁵ Cfr. Hussey E., Burnet J., Vlastos G. (1991), *Los Sofistas y Sócrates*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, p. 10.

³⁶ Ibid.

como formadoras del alma. Las raíces de esta forma de educación sofística se encuentran en la política y en la ética. Esto es, la educación debe relacionarse con el mundo de los valores.

Gorgias de Leontine fue el expositor de un nuevo estilo de escritura en prosa para ser leída en público; su rasgo característico era la elaboración de frases y cláusulas paralelas y antitéticas, en la lucha por la búsqueda de la condición y el efecto. Fue la manera de expresar el pensamiento en palabras. El entrenamiento en hablar y escribir de sus alumnos incluía un ejercitamiento en el debate filosófico no, como un interés en sí mismo sino como ayuda para la actividad dialéctica en general.

Hipias de Elide representa otro de los aspectos de la sofística: el ideal del pensamiento enciclopédico y la cultura universal. Entre sus intereses esta la historia del pensamiento.

Pródico de Ceos perteneció también a la vieja generación de sofistas y llegó a ser conocido por sus distinciones de significado entre palabras comúnmente conocidas como sinónimas.

Así, puede decirse que los aspectos humanos que demandaron la atención de las mejores mentes de este tiempo fueron la variedad y la complejidad de la emoción y motivación humana, la adaptabilidad del hombre a las circunstancias y a sus propias instituciones sociales, particularmente al lenguaje.

En lo fundamental, el espíritu religioso de la antigua educación helénica, desde Homero hasta la tragedia, toma una nueva forma en la filosofía de Platón, quien va más allá de los sofistas porque se remonta al pasado, y la

intención de los sofistas era ejercer un influjo sólo en la vida actual. Homero era para los sofistas sólo una enciclopedia de todos los conocimientos humanos, desde la construcción de carros, hasta un conjunto de reglas prudentes para la vida, interpretado desde un punto de vista utilitario (no precisamente como un aprendizaje, sino como datos que de vez en cuando podrían tomarse en cuenta). En cambio, el esfuerzo esencial de educación para Platón debía conducir a un pueblo conscientemente. No se limitaba sólo a la enseñanza para los niños, sino que debía aplicarse al hombre adulto, y en general, a toda la vida del hombre.

La nueva educación (sofística) sobrepasaba lo formal o material, y atacaba los problemas de la moralidad y del estado. Pero se arriesgaba a parcializarse y a caer en una pura retórica si no se fundaba en una seria investigación. Desde aquí, posteriormente Platón y Aristóteles cuestionaron el sistema de educación sofística. (Platón hace una diferencia en el trato que da a la vieja generación de sofistas, a quienes trata con respeto, a pesar de su superficialidad filosófica y sus faltas menores de carácter, y en el trato que da a la generación más joven: Polo y Trasímaco, quienes son presentados con antipatía).³⁷

En la educación sofística no sólo se mostraba este problema; por su vida viajera, los sofistas carecían de ciudadanía fija y esto daba lugar a una educación individualista. Además, que la mayoría de los sofistas enseñaban en cualquier lugar donde encontrasen alumnos dispuestos a pagar por sus honorarios y ellos mismos eran sus promotores.

³⁷Ibid., p. 24.

La palabra “sofista” podía ser usada para denotar a cualquiera en el siglo V a.C., que poseyera un conocimiento excepcional, habilidad o talento especializado de cualquier clase y no era ofensiva o irónica. Es hacia finales del siglo V a.C. que fue aplicado no sólo a los profesores de retórica, sino a cosmólogos, astrónomos matemáticos y muchos otros. Su uso posterior, el que ahora seguimos aplicando, fue determinado por la influencia de Platón y Aristóteles, en el siglo IV a.C., quienes la opusieron a “filósofo”. Para así distinguir a quien aparenta tener habilidad filosófica e iluminación, pero en realidad no la tiene, y que gana a través de una argumentación falsa, no dirigida a la verdad.³⁸

1.3.4 La apuesta educativa socrática

La acción educativa socrática, como ya lo mencionamos en los apartados anteriores, se fundamenta en el gobierno de sí mismo, y conduce al perfeccionamiento de nuestro propio ser. Ésta pretende influir en los otros a través de la palabra, a través del diálogo. Sócrates llevaba a cabo sus enseñanzas en forma de preguntas y respuestas, pues era el único camino por el que podríamos entendernos con otros, un fin práctico que persiguió toda su vida. Es así como la figura socrática se vuelve el eje de la historia de la formación del hombre griego. La dialéctica socrática era completamente opuesta a la acción educativa de los sofistas; se llevaba a cabo en 2 momentos: uno, la exhortación, y dos, la indagación. La educación para

³⁸Ibid. , pp. 19-20.

Sócrates sería un proceso de reflexión y construcción desde el interior mismo, que podría llevar al ser humano a liberarse por sí mismo.³⁹

Ya hemos mencionado que este ideal griego que es la *Paideia*, consiste en una formación integral del ser humano. Esto significa para Sócrates⁴⁰ que el alma no está separada del cuerpo, pues ambos son dos aspectos distintos pero constitutivos de la naturaleza humana. La analogía entre alma y cuerpo coincide con el concepto de *areté* o virtud griega, pero no incluye sólo las excelencias del alma (valentía, justicia, piedad) sino que también las del cuerpo, tales como salud, fuerza, belleza. En esta integración de las excelencias de la naturaleza humana reside la fuerza de la *Paideia* socrática, y ésta se puede alcanzar no sólo por la satisfacción física, o al contrario, no sólo por el cuidado del conocimiento de la verdad, sino por el dominio completo de sí mismo que se desprende de la ley que cada cual descubre en su alma; mas no mediante postulados y vínculos sociales que traten de formar al ser humano coercitivamente e infundiéndole el miedo. Este es el nuevo concepto de libertad: el dominio de sí mismo por sí mismo, ya que del bien del individuo depende el bien del conjunto social; por esto Sócrates busca en la vida personal o individual el corazón de la existencia general como vida colectiva. De esto se deriva la posibilidad de tener un estado democrático, el cual debe aspirar a la igualdad, en sentido político y jurídico, de todos los seres humanos, ya que por nuestra propia naturaleza es posible hacernos todos libres. No queremos decir con esto que Sócrates intenta abolir la división social de los seres humanos, ya que en la Grecia antigua el concepto de libertad tiene su base en la esclavitud

³⁹ Jaeger W., op. cit. pp. 393-415.

⁴⁰ Ibid, p. 421.

como institución sólida, sino que la dirige al espacio de la moralidad interna del hombre, designándola a como libertad interior.⁴¹

Es así como la esencia del concepto de la *Paideia* reside en el concepto socrático del fin de la vida,⁴² a partir del cual cambia por completo la misión de la educación: no se trata del desarrollo de ciertas capacidades, tampoco del puro depósito o transmisión de información, sino que trata de poner al alcance del hombre las condiciones necesarias para lograr su verdadera meta en la vida, que consiste en conquistar la libertad individual, para acceder a una vida realmente comunitaria.

Ya hemos mencionado que no existe verdad absoluta, o alguna posibilidad de tener el conocimiento en su totalidad. Por el contrario, la verdadera sabiduría se caracteriza por el reconocimiento de aquello que no se sabe, y más aún, por la búsqueda incesante de contribuir al conocimiento junto con los otros por medio del diálogo.

⁴¹ Ibid, p. 433-434.

⁴² Ibid, p. 450.

CAPÍTULO II

PAIDEIA COMO POÍESIS

2.1 Pedagogía del oprimido

El apartado anterior concluye que la acción educativa socrática tiene un fundamento moral, cuyo fin o meta de la vida es el perfeccionamiento del propio ser. De este ideal se desprende un nuevo concepto de libertad: dominio de sí mismo por sí mismo.

En la auténtica *Paideia* griega, la misión de la educación da un giro de suma importancia, de ser la transferencia o depósito de información del que sabe al que no sabe, trata de poner al alcance del ser humano las condiciones que posibiliten lograr su meta: la libertad para vivir realmente en comunidad, ya que el bienestar de la vida colectiva depende del bienestar individual de cada uno de los seres. No es característica del estado sano, democrático y republicano la dominación coercitiva, sino que todos los seres humanos debemos, mediante el diálogo, buscar, junto con los otros la libertad interior, que es nuestro fin más grande.

La actividad educativa en la Grecia clásica tiene sus raíces en la propia vida, en la situación de cada ser humano, donde cada uno busca su bienestar. Aquí percibimos uno de los mayores acercamientos entre la actividad socrática y la de Paulo Freire.

Freire, en la *Pedagogía del oprimido*,⁴³ expone una situación que es vigente. La sociedad se encuentra dividida en dos clases, una dominante y una dominada, una que habla y una que calla, una que manda y una que obedece. Freire apunta como Sócrates a la liberación de cada ser, tanto de los oprimidos como de los que oprimen; resalta que tal liberación debe buscarla uno mismo;

⁴³ Freire, P. (1970), *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI.

cada sujeto debe autoconfigurarse, descubrirse y conquistarse, de manera que construya su propia historia.

El ser humano es un ser histórico, y su historia se enraíza en la vida, a partir de ella y con ella, mediante un quehacer reflexivo, recrea su mundo. Es la pedagogía del oprimido la que hace que éste redescubra su proceso histórico y se vea inmerso en él; alfabetizarse, educarse, no consiste sólo en decir y escribir palabras, sino que el sentido de la alfabetización es decir y escribir la vida propia, ser autor y testigo de su propia historia. No son palabras huecas sino palabras que reflejan y hablan de nuestra propia existencia.⁴⁴ Objetivamos al mundo y a nuestra experiencia, nos alejamos para poder admirarlos, y en ese distanciamiento nos reencontramos con y en los otros. Por medio de la reflexión recreamos al mundo en conjunto, dialogando unos con otros. Pues al pensarlo, al tener conciencia de él lo juzgamos, reproducimos nuestra experiencia y podemos transformarla, y hacernos responsables de nuestra historia. Por medio de nuestra conciencia objetivamos las cosas, nos distanciamos para hacerlas presentes y enfrentarlas; no las consideramos sólo estímulos sino que se convierten en desafíos, y no en obstáculos. Lo que se nos pone enfrente no es concebido sólo como objeto sino como problema que conduce a la interrogación acerca de nuestra posición en el mundo.

El método pedagógico en el que el ser humano se redescubre, configura y manifiesta, es un método de concienciación, donde se tiene conciencia de sí

⁴⁴ Freire hace una distinción importante entre *vida* y *existencia*. Para él, la *vida* es la situación en que la naturaleza nos ha dejado; la *existencia* es construida por nosotros. Con nuestra intervención en el mundo, lo transformamos y superamos los condicionamientos de la naturaleza. “Y es precisamente porque nos fue posible, gracias a la invención de la *existencia* -algo más que la vida misma y que nosotros creamos con los materiales que la vida nos ofreció-, desplazar de la especie para nosotros el punto de decisión de mucho de lo que estamos y estaremos siendo”, en: Freire, P. (2004), *Cartas a quien pretende enseñar*, México, Siglo XXI, p. 104.

y conciencia del otro. Este método permite la comunicación y la intersubjetividad de conciencias para elaborar al mundo, y cada sujeto asume su responsabilidad histórica como colaborador. Esta responsabilidad que adquirimos al ser parte de la configuración de nuestro mundo hace efectiva nuestra libertad, pues no es una donación o algo que se pueda aprender o crear, sino algo que ejercemos con nuestra participación. ¿Cómo podemos hacer efectiva la posibilidad de ser libres? Para Freire no existe otro camino que la acción, la praxis. Las palabras no designan sólo cosas, hablan de cómo son y podemos transformarlas; no son sólo pensamiento sino acción. Aquí radica la importancia de la educación, pues se aprende a leer la palabra escrita en que la cultura se expresa; escribimos lo que somos y perdura a través de los tiempos. Escribimos nuestra propia historia porque la construimos. Ya lo pensaban los griegos al afirmar que la educación y la cultura no constituyen una teoría abstracta independiente de la historia y la vida espiritual de una nación, y que además, es el medio por el cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual. Pero afirman que con el cambio del tiempo y las cosas devienen los individuos,⁴⁵ así que cada individuo construye una historia distinta, pero la comparte por medio de la palabra, que es un comportamiento humano que no sólo origina la comunicación sino el diálogo, que es la expresión más conveniente al ser humano en la construcción del mundo común:

Es verdad: ni la cultura iletrada es la negación del
hombre ni la cultura letrada llega a ser su plenitud.

⁴⁵ Cfr. Jaeger, W., op. cit., pp. 2-3.

No hay hombre absolutamente inculto: el hombre se
„hominiza’ expresando y diciendo su mundo. Ahí
comienza la historia y la cultura.⁴⁶

Por esto el aislamiento es la más completa negación del ser humano. El diálogo implica el reconocimiento del otro y de sí en el otro; es así como la alfabetización no se define como el depósito de información, de palabras que no dicen nada de nuestra existencia, sino como conciencia reflexiva de la cultura, que mediante la crítica reconstruye el mundo humano y abre nuevas posibilidades, ya que nada está concluido.

El punto de partida de la educación como una práctica que puede liberar, parte de que el ser humano se identifique como su propio problema, y que sea consciente de su poco saber de sí; en un segundo momento, la superación de la contradicción educador-educando, que significa romper con la cultura del silencio, abrir los espacios al educador y educando, donde el educador se asuma como aprendiz y el educando como guía para la comprensión del mundo. El aprendizaje debe ser mutuo, con una dirección horizontal que iguale a los participantes en el mundo, y no en línea vertical, que dé autoridad a unos pocos seres humanos.

La liberación en la cultura de la dominación debe darse para los oprimidos y los que oprimen, pero debe comenzar por el abandono de la idea que tienen los oprimidos de su opresor como modelo de hombre. Hemos dicho que la libertad es una conquista y no una donación, pues exige la búsqueda permanente y la responsabilidad de quien la lleva a cabo. Por esto, algunos humanos temen la libertad, porque tenerla implica asumir la responsabilidad de

⁴⁶ Freire, P., op. cit., p. 17.

la acción y decisiones propias, y prefieren cederla a otros. Reconocerse limitados por la opresión no da la libertad, es necesario arriesgarse y entregarse a una praxis auténtica, que consiste en una relación dialéctica entre reflexión y acción sobre el mundo para transformarlo. Esta praxis conduce a un proceso de permanente liberación, de búsqueda de „ser más’. Pues la realidad no es algo terminado, y sólo existe saber en la invención y reinención del ser humano y del mundo, con el mundo y con los otros. Nadie educa a nadie, tampoco existe quien se eduque solo, la educación se da en comunión con la mediación del mundo. La actividad educativa debe responder, entonces, a los problemas de nuestra experiencia existencial; si cambian las cosas cambian los individuos. Pero el sistema educativo actual (al que Freire llama educación bancaria)⁴⁷ se apega a la pura memorización mecánica del alumno acerca de una realidad que se narra como algo estático y terminado; el maestro narra y deposita los contenidos en los discípulos como si fueran recipientes vacíos que hay que llenar. Las palabras se despojan de la realidad concreta, hablan de una experiencia que no es nuestra, y se vacían, se vuelven un verbalismo alienante. Estas palabras no transforman ni generan saber sino que domesticar a los seres humanos, los adaptan a una realidad petrificada que responde sólo a los intereses de los opresores, pues aniquila la creatividad y criticidad de los individuos convirtiéndolos en seres ingenuos. En cambio, la educación liberadora genera un pensamiento auténtico en ellos, y confía en su poder creador. La educación bancaria los sitúa como espectadores y no como creadores del mundo.

⁴⁷ Ibíd., pp. 72-84.

La raíz de la educación liberadora es la conciencia de nuestra inconclusión. La esencia de la educación como práctica de la libertad es la dialogicidad. Por esto, decir la palabra y pronunciar el mundo no es privilegio de algunos seres humanos, sino derecho de todos:

[...] el diálogo se impone como el camino mediante el cual los seres humanos ganan significación en cuanto tales. [...] el diálogo es una exigencia existencial. Y siendo el encuentro que solidariza la reflexión y la acción de sus sujetos encauzados hacia el mundo que debe ser transformado y humanizado, no puede reducirse a un mero acto de depositar ideas de un sujeto en el otro.⁴⁸

Somos seres finitos, seres inconclusos, seres históricos. Esta condición de nuestra existencia se muestra principalmente en el fin de la misma: la muerte. Pero no sólo la muerte afirma nuestra condición finita, también la imposibilidad de hacerlo todo, más si estamos solos. Esta limitación en nuestras propias capacidades nos hace entender que vivir y existir solos no es posible, pero el sentimiento de soledad es de alguna forma virtuoso, pues con él sobreviene una incesante búsqueda por superarla. Desde el momento en que pisamos este mundo nos hacemos parte de él, y él parte de nosotros.⁴⁹ La o las experiencias humanas así como tienen un sitio son un momento de la historia, pero no uno determinado que se acepta tal cual, como si nuestro destino estuviera escrito. El momento histórico es por el contrario momento de cambio,

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 101.

⁴⁹ Cfr. Freire, P. (2002), *A la sombra de este árbol*, Barcelona, El Roure, pp. 17-18.

de formación y de transformación de nuestro propio mundo. La historia es realizada por los propios seres humanos; es el soporte donde se construye la diversidad de formas de vida humana. Es así como se vuelve posibilidad de cambio en la vida humana; la historia es la acción de cada individuo inmerso en su mundo y con su mundo. Pero este nuevo camino implica decisión y ruptura con aquello que nos oprime y limita. Abriremos nuevas puertas y buscaremos auxilio en los otros para comprenderlos y comprender al mundo. Nos dirigiremos a buscar formas para mejorar nuestra situación; esta condición es la que caracteriza la existencia humana:

Siempre digo que me siento una persona intensamente carente y creo que una de mis mejores virtudes es este sentimiento de carencia, de necesidad del otro. Jamás me sentí bastándome a mí mismo. Necesito de los otros. Y es tal vez por eso que puedo entender que los otros también necesiten de mí.⁵⁰

La conquista que se logra con el diálogo es la del mundo por los sujetos dialógicos, no del uno por el otro. La conquista del mundo es la liberación de los seres humanos, y se da mediante un pensamiento crítico y la acción creativa. Para quien piensa ingenuamente lo más importante es la acomodación al presente; para el pensar crítico, la permanente transformación de la realidad.

Los seres humanos a través de su acción sobre el mundo dominan la historia y la cultura, pues la praxis auténtica, que se constituye por la reflexión y

⁵⁰ Freire, P. (2004), *El grito manso*, México, Siglo XXI, p. 15

acción que transforman la realidad, provee de conocimiento y creación. Así, los seres humanos producen no sólo bienes materiales, también instituciones sociales y culturales. Esta relación de colaboración debe integrarse al proceso educativo, en cuya práctica, educador y educando deben conjugar su acción cognoscente sobre un mismo objetivo: la investigación crítica. Ésta debe constituirse en la comunicación para poder comprender la visión que uno y otro tengan del mundo, pues cada ser se encuentra en una situación distinta, reflexiona sobre ella, y en la medida en que lo desafía actúa. Por tanto los investigadores tienen que acercarse a la situación concreta del otro para descubrirlo; investigación que es denominada temática, y forma parte del quehacer educativo. Se lleva a cabo en dos momentos: la codificación, que es la representación de una situación existencial, y la descodificación, que es la descripción de la significación de aquella.⁵¹

En el proceso de descodificación los individuos exteriorizan la conciencia real que tienen de su existencia. En la medida que hacen esto, perciben cómo actuaban al vivir la situación analizada antes de la reflexión crítica, y esto es denominado por Freire percepción de la percepción anterior.⁵² De esta forma amplía el horizonte de su percibir, ve diferente la realidad, y las relaciones que se presentan en ella. El surgimiento de una nueva percepción genera un nuevo conocimiento, porque aquella va más allá de las situaciones límite de los seres humanos; no sólo somos capaces de vislumbrar nuestras necesidades y problemáticas, también la razón de éstas. Los seres humanos en la educación liberadora se sienten sujetos de su pensar, en cualquier situación lo discuten, y

⁵¹ Freire, P., *Pedagogía del oprimido*, op. cit., p. 126.

⁵² *Ibíd.*, p. 141.

manifiestan sus sugerencias de acuerdo a su propia visión del mundo, pero considerando siempre las de sus compañeros.

Los humanos somos seres de la praxis, no estamos puestos en el mundo sino que emergemos de él, lo admiramos pero no sólo como espectadores sino como transformadores. Lo objetivamos y así lo conocemos, pero con nuestro trabajo y creatividad lo modificamos.

El proceso de liberación debe darse en la totalidad de los seres humanos. Sin el diálogo es imposible conducir a las masas hacia la colectividad, hacia la verdadera comunidad. El quehacer reflexivo debe darse en la clase que oprime y la oprimida, para tener un verdadero compromiso de liberación. El liderazgo revolucionario debe ser dialógico con la colectividad, pues si se obstaculiza la comunicación no se concibe a los humanos como seres sino como objetos. Debe conducirnos teniendo como estandarte la exigencia de la intercomunicación, y promoviendo el movimiento simultáneo de acción y reflexión para superar el pensamiento y conocimiento ingenuo de la realidad:

El diálogo con las masas no es una concesión, ni un regalo, ni mucho menos una táctica que deba ser utilizada para dominar, como lo es por ejemplo la esloganización. El diálogo como encuentro de los hombres para la „pronunciación’ del mundo es una condición fundamental para su verdadera humanización.⁵³

⁵³ Ibíd., p. 175.

Se trata de una lucha donde no sólo se conquista y transforma al mundo, también y principalmente a sí mismo; esta es la condición de la libertad para Sócrates y Freire, el perfeccionamiento del ser por sí mismo en compañía de los otros, cual despertar de todas las posibilidades creadoras del ser humano. No se trata de la conquista de un contrario, sino que se hermanan las finalidades de todos los sujetos de la colectividad en un fin común: preservar la humanización para mantenernos en comunión.

El perfeccionamiento de la humanidad recae en una búsqueda permanente por ser libres. Cuando se supera una situación límite aportamos algo a este fin, y generamos un nuevo conocimiento. Dado que nuestra situación deviene y nosotros con ella, rápidamente nos enfrentamos a otro desafío o limitante, y nos vemos en la exigencia de transformarlo actuando críticamente. El perfeccionamiento del ser humano se convierte en el fin más grande, pero imposible de alcanzar en su totalidad. Cambian nuestras situaciones y cambian las respuestas a ellas, así nos encontramos con la búsqueda incesante por ser libres a cada momento. Es por esto que somos históricos, que construimos historias distintas. La búsqueda por contribuir al conocimiento junto con los otros por medio del diálogo, hace coincidir nuestras historias en un fin particular: la comunión.

2.2 La mayéutica socrática y la dialogicidad freiriana

El diálogo cumple con un papel de suma importancia en la práctica educativa de Freire, ésta se define como una educación liberadora, pues es eminentemente problematizadora y se funda en la reflexión y acción crítica, en la praxis. Posibilita la praxis humana sobre el mundo para transformarlo y crear así una nueva y auténtica sociedad democrática. Es así que el centro del pensamiento de Freire es la convicción de que el humano fue creado para la intercomunicación con los otros.⁵⁴

Esta praxis responde a la emergencia de las clases populares, y la crisis de las élites dominantes. Freire emprende una nueva corriente de pensamiento, la “Pedagogía crítica” y para entenderla es importante conocer el contexto en que el autor escribe su obra. Tal obra contiene ideas nuevas y revolucionarias que surgen en América Latina en los años 60^s. El periodo en que escribe contempla las dificultades por las que atraviesan la mayoría de los hombres campesinos del norte de Brasil, resultado de una educación alienante que lleva al pueblo a vivir su condición de miseria y explotación, con una actitud de pasividad y silencio.

Nuestro autor critica ese sistema educativo y propone otro que permite recuperar la humanización del ser humano. Es un pensador comprometido con la vida y existencia, su proyecto de educación parte de la vida real y concreta de los individuos y tiene la finalidad de conducirlos a la reflexión sobre su situación en la historia; esta condición crea igualdad de posibilidades para

⁵⁴ Freire, P. (1969), *La educación como práctica de la libertad*, México, Siglo XXI, pp. 7-8.

educarse, aun para quien no pueda asistir a una institución educativa. Es necesario ir entonces de la praxis a la conceptualización, y no a la inversa.

Este reconocimiento del mundo, esta lectura que hace el ser humano de su mundo, es a la vez conocimiento de sí mismo inmerso en él, pero además el reconocimiento de los otros. Esta intercomunicación implica la propia comprensión del mundo. Contrariamente, la educación bancaria concibe a los seres humanos como simples depósitos de información; lo peor es que la información transmitida es aquella que conviene a la clase dominante, que domina sobre todo conciencias.

Freire realiza su esfuerzo educativo bajo las condiciones de la sociedad brasileña, pero puede tener validez fuera de ella, al menos en toda Latinoamérica, en cualquier sociedad que se encuentre buscando su autoconfiguración. Esta búsqueda debe ser dialogal, esto es, que el ser humano participe en la construcción de su sociedad, que será democrática en tanto esté construida por las manos del pueblo.

La actitud de diálogo implica una apertura de los individuos hacia el mundo y hacia los otros, que posibilita su enfrentamiento con distintos desafíos. Así, la realidad vivida se concibe como problema, y al comprender nuestra situación dentro de ella actuamos para transformarla.

De esta actitud se desprende la aspiración a la perfección humana, y a la vida en comunión. Para lograr esto es necesaria una educación que provenga del interior de los seres humanos para liberarse de sus propias sombras. Por esta razón nos atrevemos a afirmar que el pensamiento de Freire actualiza la acción educativa socrática representada por su mayéutica. Para Sócrates la

educación es un proceso de reflexión y acción desde nuestro interior. Las posibilidades de liberación se encuentran dentro de nosotros, por esto es posible construir una sociedad distinta con nuestras propias convicciones.

El encuentro entre los seres humanos debe darse por medio del diálogo y no por la manipulación o dominación. Sócrates pretendió influir en los otros por medio de la palabra, del diálogo. Indagó junto con sus interlocutores temas comunes en forma de preguntas y respuestas. Pues conservó la certeza de la existencia de conocimientos en nuestro interior, que sólo era necesario motivarlo para traerlos a la luz. Después de ocurrido el alumbramiento debía someterlo a examen para descubrir si era un verdadero conocimiento o sólo una opinión o prejuicio.

Freire se aproxima de forma importante al método socrático, pues tiene una inmensa confianza en el poder discursivo, creativo y transformador del ser humano. Además de que, como ya mencionamos, está convencido de que los individuos estamos creados para la intercomunicación.

En toda su teoría (extraída de la propia situación existencial), Freire asigna una importancia notable a las palabras, pero a aquellas que adquieren sentido en tanto expresan la realidad existencial de quien las pronuncia, para que dejen de ser ideologías, o un simple decir por decir, para convertirse en un instrumento de transformación de los seres humanos y la sociedad. El procedimiento para enseñar a leer y escribir es denominado alfabetización, pero no puede concebirse como algo mecánico, donde el educador deposite las palabras sino como algo que propicie el proceso de búsqueda e interrogación en y acerca del mundo. En la educación mecánica o sistemática

las palabras se tornan mágicas, como una fórmula o prescripción que hay que aprender, aun sea independiente de la experiencia de la relación del ser humano y su mundo. La verdadera educación o alfabetización integra al individuo a la realidad. Enseñarle a leer y escribir es mucho más que darle instrumentos para comunicarse; se trata de procurarles un proceso de concienciación, de liberación de su conciencia; se aprende a leer y decir algo del mundo, y se aprende a escribir lo que se entiende de las relaciones hombre-mundo.⁵⁵

Para Freire y Sócrates la palabra tiene un gran valor. Decirla es transformar la realidad y este es un derecho de todos los hombres y mujeres que se unen en la búsqueda de mejores condiciones para el mundo y las relaciones con él. En ambos pensadores el diálogo, la apertura al otro, implica una comunión para ampliar el conocimiento que ayuda a resolver los problemas de la existencia; el trabajo intelectual colectivo se realiza para encontrar mejores formas de vivir de acuerdo a las necesidades de la sociedad. Decir la palabra significa un encuentro entre los individuos, por tanto, la verdadera educación es diálogo.

Hemos mencionado en los primeros apartados de esta reflexión que el método socrático de enseñanza se funda en la búsqueda del conocimiento a través del diálogo entre discípulo y maestro, no consiste en el depósito de verdades de maestro a alumno sino que ambos arman un debate con la finalidad de que se desprenda del interior del discípulo el conocimiento. Sócrates propone una educación libre que sea capaz de estimular a los individuos y no que los imposibilite. El fundamento de Freire es el mismo, la

⁵⁵ Ibid., pp.11-14.

educación debe ser una herramienta de liberación y no de manipulación; de intervención, participación en el mundo y no de ajustamiento: “[...] minimizado y cercenado, acomodado a lo que se le imponga, sin derecho a discutir, el hombre sacrifica inmediatamente su capacidad creadora”.⁵⁶ Los individuos dominados por las explicaciones místicas acerca de las problemáticas de su sociedad, que dan la publicidad e ideología organizada, renuncian sin saberlo a su capacidad de decidir, si no hay decisión no hay responsabilidad, sin ésta no hay compromiso, y sin compromiso propio y con el mundo perdemos la posibilidad de encontrarnos con nuestra libertad. Nuestros propósitos son presentados por otros y vivimos para cumplir con una expectativa que no es nuestra, estamos oprimidos y esto es señal, para Freire, de una urgente actitud crítica frente a la realidad. Pero el ser humano para poder actuar tiene que problematizar sus relaciones con el mundo, y no vivir acomodado al presente, captar los desafíos de su tiempo y participar con su decisión, pero tomando en cuenta siempre la de los otros. Cuando decimos la palabra transformadora, no la decimos sólo para nosotros, la decimos para que otros la escuchen. En las relaciones de dominio (sea en la escuela, en el hogar, en cualquier ámbito social) por la distancia social que existe, el diálogo es imposible. Sólo se da en áreas abiertas donde el ser humano puede desarrollar su participación en las decisiones de la vida en común.

La acción educativa crítica dirige o guía a los individuos a la decisión, a la opción y a la responsabilidad social y política a que se comprometen con ello. Esta educación corresponde a la dinámica del contexto cultural al que se aplique, pues si se superpone a la realidad concreta, teme al debate o

⁵⁶ Ibid., p. 32.

discusión creadora, se torna una farsa.⁵⁷ Por lo que ésta debe preocuparse por ser:

Una educación que posibilite al hombre para la discusión valiente de su problemática, de su inserción en esta problemática, que lo advierta de peligros de su tiempo para que, consciente de ellos, gane la fuerza y el valor para luchar, en lugar de ser arrastrado a la perdición de su propio „yo’, sometido a las prescripciones ajenas. Educación que lo coloque en diálogo constante con el otro, que lo predisponga a constantes revisiones, a análisis críticos de sus „descubrimientos’, a una cierta rebeldía, en el sentido más humano de la expresión; que lo identifique, en fin, con métodos y procesos científicos.⁵⁸

La educación tiene que ser entonces un cambio de actitud, de una pasiva a una participativa. Su propósito no se limita a la alfabetización sino que incluye la participación e ingerencia crítica en la realidad. Esto se liga a la democratización de la cultura, donde el individuo es sujeto y no simple espectador del mundo, sino que lo transforma por su creatividad y trabajo.

Las relaciones en el mundo son múltiples, se dan entre individuos y entre los individuos y su mundo, de las que resultan conocimientos expresados por el lenguaje, estemos o no alfabetizados, pues basta ser hombre o mujer para captar la realidad como cognoscible. Por esto para Freire, al igual que

⁵⁷ Ibid., p. 92.

⁵⁸ Ibid., p. 85.

para Sócrates, no hay ignorancia ni saber absoluto.⁵⁹ Nadie es inculto o iletrado por elección propia sino por imposición de otros.⁶⁰ Pero no es suficiente con atrapar los datos o hechos que ofrece la realidad para tener una visión crítica, sino que debemos atrapar también la causalidad de estos, tenemos que representarnos cómo se dan en la existencia empírica, pero también darle significado conociendo sus causas y circunstancias. Se trata no sólo de vivir sino de examinar lo que vivimos, de hacer un examen propio y desde ahí reflexionar acerca de lo que nos rodea y transformarlo, esto es el “Conócete a ti mismo” socrático.

Pero ¿qué es el diálogo para Sócrates y Freire? Es un encuentro colectivo entre los individuos, una búsqueda por el mejoramiento de las condiciones de una sociedad e historia construida por manos humanas. Es hacernos dueños de nuestra propia voz para constituirnos como seres libres. Sócrates apela a un diálogo interpersonal a través del cual nos examinamos y nos descubrimos, que conduce al perfeccionamiento de nuestro propio ser, cuando tenemos dominio sobre nosotros por nosotros mismos; de este bienestar individual se desprende el del conjunto social, y el encuentro de hombres libres en comunión.⁶¹ Freire lo concibe como una relación horizontal de A más B. Tiene un fundamento crítico, pero además, genera crítica. Es el lazo que une a los individuos en la búsqueda de algo; si existe una actitud crítica se crea una relación de simpatía, y sólo en ésta hay comunicación. El

⁵⁹ Ibid., p. 101.

⁶⁰ Ibid., p. 16.

⁶¹ Cfr. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit. pp. 433-434.

diálogo toma su significación de la creencia en los seres humanos y sus posibilidades creativas.⁶²

La naturaleza media las relaciones y comunicaciones entre los individuos, por esto actúan en y con su realidad. La cultura es el aporte que hacen al mundo con su trabajo y creatividad, que la naturaleza no pudo hacer. Este esfuerzo creador es la incorporación crítica de la experiencia humana en la realidad.⁶³ De aquí la importancia de aprender las técnicas de leer y escribir para entender lo que se lee (en el mundo) y escribir lo que se entiende (acerca del mundo):

El aprendizaje de la escritura y de la lectura como una llave con la que el analfabeto iniciaría su introducción en el mundo de la comunicación escrita. En suma, el hombre en el mundo y con el mundo. Como sujeto y no meramente como objeto.

A partir de ahí, el analfabeto comenzaría a cambiar sus actitudes anteriores. Se descubriría críticamente como hacedor de ese mundo cultural. Descubriría que tanto él como el letrado tienen aptitudes para la creación y la recreación.⁶⁴

Para ambos es una suma de capacidades, una colaboración en la búsqueda del mejoramiento de las condiciones humanas. En Freire la palabra hablada y escrita construye nuestra historia, una historia que se prolonga en el

⁶² Freire, P., *La educación como práctica de la libertad*, op. cit. p. 104.

⁶³ Ibid., p. 105.

⁶⁴ Ibid., pp. 105-106.

tiempo. Para Sócrates el diálogo tiene mayor importancia porque ennoblece la memoria de los seres humanos, capacidad que se tenía en alta estima en la Grecia clásica.

En el apartado anterior hablamos de la historia como posibilidad de conocimiento de sí y reconocimiento de los otros. La entendimos como formación y transformación del ser humano. Pero para que sea posible la educación liberadora debemos intercomunicarnos, dialogar acerca de nuestras problemáticas y hacer parte de nuestra reflexión la de los otros. La educación entonces, implica el descubrimiento de conocimientos que no están desligados de nuestra realidad, que resuelven en primera instancia nuestras necesidades locales para después proyectar nuestras inquietudes a problemáticas nacionales y mundiales.

Para concluir este apartado diremos que Freire apuesta por una alfabetización de los seres humanos, que brote de sus mismas inquietudes, necesidades, problemáticas, deseos y sueños. Se trata de hacer un análisis de la realidad, de nuestra posición ética y política para lograr un cambio social y recrear la realidad. La alfabetización, entonces, permite la movilización social, la ruptura con el silencio y el temor a la dominación del que se cree más fuerte.

Esta práctica liberadora de conciencia es la posibilidad para una educación dialógica, abierta, donde cabe la duda y la curiosidad del ser humano. La exploración permite al ser humano equivocarse porque corre libremente sus riesgos sin olvidar su responsabilidad ética con los otros, errores que permiten

continuar la búsqueda: “el error es un momento de la búsqueda del saber. Es justamente la equivocación la que nos permite aprender”.⁶⁵

Arriesgarse, equivocarse y aprender del error es indispensable en la práctica educativa, pero hay otro elemento que le da un mucho mejor color: la capacidad de compartir el aprendizaje y nutrirnos del aprendizaje del otro.

Pero no se trata sólo de hablar. Para tener una experiencia dialógica y no sólo comunicativa, es necesario adquirir la conciencia crítica y reflexiva que proporcionan las letras; además de la comprensión obligatoria del mundo en que vivimos, pero sobre todo abrírnos a la visión que los demás tienen de su mundo: “En el clima de dialogicidad el sujeto que pregunta sabe la razón de por qué lo hace. No pregunta por puro preguntar o para dar la impresión, a quien oye, de que está vivo”.⁶⁶ Así, esta posibilidad dialógica permitirá tener una participación democrática frente al mundo, donde cada opinión tendrá su valor.

⁶⁵ Freire, P., *El grito manso*, op. cit., p. 57

⁶⁶ Freire, P., *A la sombra de este árbol*, op. cit., p. 109.

2.3. De Sócrates a Freire

Hasta este momento hemos tratado de explicar los puntos de contacto encontrados entre el pensamiento de Sócrates y Freire. Por ello, hemos tratado de responder por qué consideramos a Freire un pensador y trabajador social que reactualiza la mayéutica socrática en su propia práctica educativa, que conlleva en sí misma y en su proceso el diálogo como herramienta fundamental. Esto es sin duda punto de partida para cualquier relación social y política, si se quiere construir una sociedad democrática, dialógica, libre y creativa.

En este último apartado, intentaremos tener un acercamiento a reflexiones de otros filósofos como Friedrich Schiller y Eugenio Trías, que piensan sobre las posibilidades de superar los obstáculos para ennoblecer la condición humana, que permitan un mundo más vivible.

En un primer momento tomaremos como referencia el concepto griego de *Poíesis*, traducido como producción, a que hace alusión Trías.⁶⁷ Pero éste concepto aun traducido así, no refiere a la noción de producción moderna, que define la realización de un número indeterminado de cosas o productos. Producción que alude a una reproducción de objetos materiales a partir de un molde. Se trata más bien de una producción vista como creación, como génesis de la vida propia. Un hacer del ser humano que modifica y ennoblece su existencia, es decir, que edifica su existencia. En un segundo momento nos aproximaremos al concepto de libertad que se presenta en el pensamiento de

⁶⁷ Trías, E. (1983), *El artista y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, p. 23.

Friedrich Schiller, donde toma como punto de partida la autonomía del ser humano, en y por su circunstancia.⁶⁸

Los dos conceptos, creación y libertad, que maneja Freire, se apegan a la noción que estos autores tienen. Los tres autores encuentran una base fundamental en el pensamiento griego para expresar su propio pensamiento.

En *El artista y la ciudad* Trías menciona que en la época moderna el “Deseo” y la “Producción” se encuentran desvinculados. Por lo que propone como condición de su síntesis, volver al origen del que emerge. Para comenzar su análisis se remonta a la Grecia clásica, donde busca el origen de la síntesis entre deseo y producción (*Eros y Poíesis*), que ahora se halla escindida, puesto que, el mundo subjetivo del erotismo está separado del mundo objetivo y cívico del trabajo. De aquí que Trías se pregunte ¿qué ha sucedido con la síntesis de la filosofía platónica entre *Eros y Poíesis*, Deseo y Producción, alma y ciudad y artista y sociedad? Además ¿cuáles son las consecuencias en la actualidad?

Trías menciona que esta síntesis es sólo una insinuación platónica, ya que no llega a concretarse en el ámbito real de la república ideal platónica, sino que al estar fundamentada en la naturaleza innata propia de cada ser para realizar una sola actividad en la *Polis*, el artista es lanzado de ella porque no orienta su trabajo a un área definida, ya que pretende hacer todas las cosas.⁶⁹ A pesar de ello, Platón piensa en una síntesis posible, incluso necesaria entre estas dos dimensiones. Porque cuando esa síntesis se rompe la esfera anímica o subjetiva se desvincula de la sociedad (*Polis*). De manera que *Eros* (Deseo)

⁶⁸ Schiller, F. (1990), *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos.

⁶⁹ Trías, E., op. cit. pp. 21-23.

no se prolonga en producción alguna, y *Poíesis* (Producción) no encuentra fundamento en *Eros* y en la belleza.⁷⁰

Trías afirma que *El Banquete* platónico sugiere que lo que satisface a *Eros* (que no es sólo falta o carencia de algo como en la noción moderna) no es la contemplación de la belleza en cuerpos o almas, sino que la contemplación, la teoría, requiere de algo distinto para completarse. Se trata de una acción o proceso que aparece como fecundación, como un movimiento que conduce a engendrar, alumbrar o parir. Engendrar y parir bellos discursos y pensamientos, pero también bellas normas, bellas leyes, bellos hijos, ciudades y saberes. Así que el objeto de *Eros* no es la posesión de algo que carece, entiéndase la Belleza, sino generar en la Belleza.⁷¹ En *La República*, Trías afirma que Platón no habla de visión sino de contacto, de coito, en el que el sujeto produce fuera de sí mismo un ser distinto, una alteridad. Ello da lugar a una producción, una génesis. Lo sexual rebasa el estrecho marco del contacto carnal para constituir a *Eros* como principio de vida, como motor anímico. Platón no define a *Eros* como simple Deseo, carencia y persecución de un objeto. *Eros* no es solamente deseo sino que se satisface en la fertilidad y productividad. Esta exigencia de completud, por medio de la acción, viene dada porque *Eros* no es un Dios ni un mortal; tiene una naturaleza daimónica, intermedia entre los mortales y los dioses; este carácter medianero lo hace imperfecto y por esta razón tiende de forma permanente a la búsqueda de la producción.⁷²

⁷⁰ Ibid., p. 24.

⁷¹ Ibid., p. 31.

⁷² Ibid., pp. 33-36.

Este *Eros* Productivo, esta síntesis erótico-poiética, no se cumple sólo contemplando sino obrando. Trías menciona que en *El Banquete*, *Poíesis* es definida como el pasaje del no-ser al ser, y que precede a *Eros*, pues el impulso erótico sólo puede culminar mediante un acto, producción o creación del que resultan obras.⁷³

El planteamiento platónico se realiza de forma concreta hasta el Renacimiento con Pico della Mirandola. Cuando el artista se reintegra a la ciudad. Pico della Mirandola piensa el cosmos como un todo completo, falto de nada, donde todo tiene su propio territorio. Pero Dios ha creado un nuevo ser, un huésped que distorsiona la armonía que existía; un ser que no tiene espacio determinado ni aspecto propio ni encomienda en particular; tiene una identidad ambigua. Este huésped es el hombre, y dado que no es ninguna cosa, para la época humanista, puede serlas todas. Su riqueza se encuentra en su indigencia. Su esencia se cifra en su libertad. Su hacer, su *Poíesis* no está definida. Lo que para Platón avala la expulsión del artista de la ciudad, en Pico se muestra como prueba de admiración y maravilla de esa nueva creatura. Su posible metamorfosis, su incapacidad de asentarse en algún lugar, representan en la época renacentista, eso que hace al hombre el ser supremo de la creación.⁷⁴

Justo esto es lo que faltó a la teoría platónica en la república ideal, cuando se encontraba en la cúspide el Filósofo rey, que sólo pensaba la sociedad y así la organizaba, pero que no era, según Trías, miembro del proceso productivo en la base de la ciudad; pensaba todas las actividades sin

⁷³ Ibid., p.42.

⁷⁴ Ibid. pp.75-80.

producirlas. El sofista o artista mimético (que fue arrojado de la ciudad ideal) se especializa en la producción pero de simulacros, no crea cosas reales sino que refleja las cosas ya existentes, que no surgen precisamente de su reflexión. Pero es necesaria una tercera figura que haga posible en la realidad concreta la síntesis de pensamiento, contemplación o teoría y la acción o producción; que conserve del artista mimético su facultad productiva y del filósofo su capacidad de reflexión acerca de la realidad. Esta tercera figura es llamada por Trías artista creador. Su objeto de trabajo es la naturaleza y la ciudad, no su simulación. Su objeto de reflexión es físico y no ideal.⁷⁵

La reincorporación del artista en la ciudad se desploma en la modernidad a partir del romanticismo (hecho en el que no ahondaremos profundamente). El filósofo, también el artista, tienen que morir, que enloquecer. Se retira el sujeto vivo para promover al sujeto cultural público y reconocido. Hay una inmensa tentación hacia el abismo, la muerte y la locura. La muerte se presenta como fin definitivo de todo amor. Surge así el amor romántico, y el arte y la estética se desligan de todo principio productivo y vital; no hay conexión con la sociedad, con el mundo. La producción pierde su vínculo fecundante con la pasión erótica y la belleza, y degenera en trabajo enajenado que produce obra sin calidad.⁷⁶

En Goethe, la síntesis entre deseo y producción aparece como posibilidad, en tanto aventura por reconciliar a las dos esferas escindidas, sólo que aparece menguada. La obra plástica o poética, aún en Goethe, consume la síntesis de pasión y productividad. En él aparece todavía la producción como

⁷⁵ Ibid., p. 65-68.

⁷⁶ Ibid., p. 48.

acto subjetivo que se plasma en el papel o en la piedra, y dicha síntesis es armoniosa. Sólo que en Goethe todo se encuentra entrelazado. La síntesis da lugar a una vecindad de alto riesgo entre belleza y enfermedad, arte y tentación del abismo. Se prefigura así el dislocamiento de la síntesis, y comienza la aventura del artista moderno hacia lo desmesurado. El ser humano quiere ser todo, pero existe un peligro de esa voluntad y nace en el fiasco saturniano: el humano nacido bajo la estrella de Saturno no puede ser todas las cosas, entonces las ensueña, las alucina.⁷⁷

Más allá de Goethe, Hegel se pregunta ¿cómo un alma finita pretende acceder al Todo o al Absoluto? Porque el alma es capaz de aprender y avanzar. El alma es entonces todas las cosas, pues las posee todas como un legado depositado por el espíritu del mundo. Su única tarea es testimoniar el recuento del patrimonio. No tiene un carácter de intervención o praxis. El mundo de la belleza, el espíritu estético forman parte del pasado, los viejos y buenos tiempos ya se fueron, ahora sólo queda recordarlos. El reino del hacer y del producir ha sido consumado y queda sólo la tarea del pensar.⁷⁸

Con Wagner y Nietzsche la síntesis entre alma y ciudad se rompe completamente. El sujeto se pierde en sus alucinaciones, se desvincula de la razón y del contacto con el mundo real. Wagner era algo más que un músico, era un apasionado de la escena, pues la consideraba el espacio habitable más natural y real. Sentía que en los espacios de la vida real representaba un papel. Así que los límites entre escenario y vida se borraban con frecuencia. Organizaba su vida a partir de sus creaciones artísticas, de modo que el sujeto

⁷⁷ Ibid., p. 87-129.

⁷⁸ Ibid., pp.139-147.

empírico estaba sometido a las leyes del sujeto creador. El sujeto empírico pasó a ser un personaje; ésta fue la tiranía de la obra sobre su autor.⁷⁹

Nietzsche, hasta el 6 de enero de 1888 era desconocido, fecha en la que enloquece y se convierte en un sujeto público y reconocido. Su locura constituye la retirada del sujeto vivo. Su alma carece de mediación con la ciudad real, externa al sujeto. De esta forma se rompe por completo la síntesis entre alma y ciudad. Al sujeto histórico se opone el mítico, pero es forzoso el vínculo entre ambos, entre naturaleza y cultura, entre vida privada y pública. Nietzsche internaliza la ciudad, la lucha se hace en su interior; cuando el enemigo aparece sólo de forma alucinatoria. Lo real se identifica, según Trías, con su alucinación.⁸⁰

Para Thomas Mann, esta anestesia de la voluntad, estas enfermedades de la voluntad, son un arma de doble filo. El sujeto se desentiende de sus obligaciones cotidianas para arrojarse a la “pereza soñadora”, pero ésta constituye una prueba para el temple y el vigor del sujeto, porque se fortalece o perece. Es una instancia crítica de prueba, de educación, de formación de un arma para la lucha por la existencia. El deseo para Mann busca volver a ese estado de reposo absoluto.

Este es el momento que nos interesa como punto de partida para establecer la relación entre el concepto griego *Poíesis* como creación o producción de la propia vida, y la noción de creación que tiene Freire en su pensamiento y praxis. Para resaltar la provocación que hace Freire de regresar a esa época griega germinal para sanar la escisión entre sujeto y realidad.

⁷⁹ Ibid., pp. 151-162.

⁸⁰ Ibid., pp. 185-196.

Dolorosa herida que se presenta en algunos pensadores de la época romántica (el momento crítico del arte sí se presenta en autores como Goethe, Shakespeare y Schiller),⁸¹ y que abre el camino para el artista o pensador moderno hacia la fecundidad, sólo mediante la anestesia de la voluntad para actuar, o bien actuando desmesuradamente sin reflexión. Una honda herida que se prolonga hasta nuestros días.

Para Freire el momento de creación constituye el camino propio para la liberación. El sujeto debe buscarla por sí mismo y así autoconfigurarse, autodescubrir su sitio en el mundo. El ser humano, encontrándose situado, comienza a reflexionar acerca de su situacionalidad, acerca de su vida. Este continuo retomar reflexivo conduce a la creación y recreación de nuestro mundo. Construimos nuestra existencia y hacemos nuestra historia; mediante el diálogo, la intercomunicación, se lleva a cabo la recreación del mundo en conjunto. Es así como la objetivación de nuestro mundo implica la responsabilidad del ser humano. Este autorreconocimiento personaliza nuestra propia historia, además de que nos responsabiliza de ella. El mundo es entonces para Freire un proyecto humano libre.⁸²

La reflexión crítica acerca de nuestra realidad, sí es auténtica tiene que conducir a la praxis; y la praxis es verdadera en tanto el saber que de ella se desprende se hace objeto de la reflexión crítica. En el proyecto creativo del ser humano reflexión y praxis deben darse simultáneamente para que exista un verdadero saber, y este saber sólo puede existir en la invención y reinención; en la búsqueda permanente de los individuos en el mundo, con el mundo y con

⁸¹ Ibid., p. 171.

⁸² Freire, P., *Pedagogía del Oprimido*, op. cit. p. 14.

los otros. El punto de partida para este proceso debe ser la conciencia de inconclusión, de finitud, y el reconocimiento de la necesidad de los demás para completar la transformación del mundo.

Estos rasgos del pensamiento de Freire, nos hacen ubicar cierto fundamento de su teoría en el pensamiento griego clásico. Esta búsqueda incansable a la que se arroja el ser humano, esta necesidad de encontrarse con el otro, habla de un deseo, no como simple búsqueda de algo de lo que se carece, sino como un *Eros* productivo, que intenta en ese encuentro, mediante acciones, alumbrar bellas y mejores formas de existir. El carácter medianero de este *Eros* imperfecto se refleja en el pensamiento de Freire, cuando afirma que el ser humano tiende necesariamente a la búsqueda y a la producción fértil de la propia vida.

El intento de rescatar la síntesis entre Deseo y Producción, trata de un deseo que se satisface en la fecundidad del objeto que busca y no sólo en su posesión. Se busca la síntesis entre contemplación y fecundación; entre reflexión y acción. Sólo de esta manera se conseguirán bellos resultados para transformar y ennoblecer la existencia humana. Existir humanamente es objetivar y pronunciar el mundo para transformarlo. El mundo pronunciado es a su vez problematizado.⁸³

¿Qué consecuencias suscita hasta nuestros días la escisión entre Deseo y Producción, entre sujeto y realidad, entre pensamiento y praxis, según Freire? La carencia de fe en el poder de creación y recreación del ser humano imposibilita su vocación de “ser más”, y da lugar a la de “ser menos”. Se abre el

⁸³ Ibid., p. 100.

camino para la dominación, para la explotación; estando los sujetos desarraigados de su realidad pasan a ser objetos de las conciencias opresoras, viven de acuerdo a las expectativas ajenas. Ensimismados y enajenados se olvidan de su más importante proyecto: la construcción de un mundo mejor en compañía de los otros. Los seres humanos pueden ser realmente críticos, creadores y transformadores si viven la plenitud de la praxis, que se logra si la acción va acompañada de una reflexión crítica que organiza el pensamiento, que conduzca a superar el conocimiento ingenuo de la realidad.

El proyecto creativo de los seres humanos se da entonces en la lucha por transformarse a sí mismos y transformar el mundo. Esta es una condición positiva para la libertad, el despertar de las posibilidades creadoras de la especie humana. Ésta es para Freire la *Poíesis* propia de los seres humanos. Y el diálogo, posibilitando el encuentro de los individuos para pronunciar su mundo, es una condición para su verdadera humanización, el abandono de la cosificación, de la masificación y el camino hacia una sociedad democrática, crítica y creativa.

Para ello, debe mantenerse la conciencia de incompletud, la curiosidad, la reflexión y la intervención en la realidad en nuestro proyecto de hacer la historia. Debemos producir nuevos saberes, asociados a nuevos ideales. Debemos dar testimonio de nuestra voluntad de cambio, que no sea una creencia sino una convicción. Debemos ser capaces de transmitir el valor de la transformación:

Saberes y virtudes deben ser creadas, inventadas por nosotros. Nadie nace generoso, crítico, honrado o responsable. Nosotros nacemos con estas posibilidades pero tenemos que crearlas, desarrollarlas y cultivarlas en nuestra práctica cotidiana. Somos lo que estamos siendo. La condición para que yo sea es que esté siendo. Cada uno es proceso y un proyecto y no un destino. Es preciso que en mi propia experiencia social, en mi propia práctica yo descubra los caminos para hacer mejor lo que quiero hacer.⁸⁴

Tenemos que luchar cargando como arma nuestra imaginación, reflexión y acción para inventar nuevas y mejores condiciones de vida y existencia. Debemos discutir nuestra propia razón de ser, el origen de nuestras dificultades y convencernos de que la realidad, por más difícil que esté, puede ser transformada:

La utopía posible no solamente en Latinoamérica sino en el mundo, es la reinvención de las sociedades, en el sentido de hacerlas más humanas, menos feas, en el sentido de transformar la fealdad en belleza. La utopía posible es trabajar para hacer que nuestras sociedades sean más vivibles, más deseables para todo el mundo, para todas las clases sociales.⁸⁵

⁸⁴ Freire, P., *El Grito manso*, op. cit. p. 47.

⁸⁵ Ibid., p. 50.

La historia no está labrada, no se acaba, sigue viva y es de lucha; debemos reinventar las formas de acción política, revalorizar la democracia. Debemos tener la primera pelea con nosotros mismos; éste es el comienzo de la apertura al cambio y la diferencia. La lucha es constante aunque cambie la manera en que se presenta. Por esto debemos reinventarla en función de nuestras circunstancias históricas y sociales. Estamos en la necesidad de buscar nuevos caminos de lucha para rescatar el respeto a la integridad humana y la intercomunicación. Es la pelea de los seres humanos, del hombre y la mujer buscando su ser, su desarrollo pleno. Tenemos que luchar para cambiar esta realidad y no acomodarnos a ella. Imaginar y crear nuevas formas de cultura, pues toda creación humana es cultura.

Nuestra intervención en la realidad nos exige tomar un riesgo y una responsabilidad por y con aquello que creamos. Esto implica la formación autónoma del sujeto y su libertad en tanto se responsabilice de su actuar.

Para Freire, la liberación que se logra por sí mismo, es nuestra tarea humanista e histórica. La libertad, como hemos mencionado, es una conquista no un regalo, y exige una búsqueda permanente en la que se da el acto responsable de quien la realiza. La liberación se da mediante una praxis auténtica, que es reflexión y acción sobre el mundo para transformarlo.

La liberación que se proporciona cada sujeto lo hace autónomo. En Schiller, la autonomía se consigue por el dominio de las fuerzas dentro de sí por nuestras propias reglas, sin alguna coacción exterior.

El principio de autonomía en Schiller, se inscribe en la Ilustración tardía; una época en que la sociedad burguesa sostenía un concepto de razón

cercano a la racionalidad científica. En la época de Schiller se desarrolla la teoría estética como disciplina filosófica, apegada a un saber propio, que se separa del saber establecido. Vuelve el carácter autónomo del hombre; emancipado de cualquier autoridad ajena a la de su propia razón. Schiller intenta recuperar el valor propio de la sensibilidad humana al lado de la razón. El arte se relaciona con la verdad.

La tarea de Schiller consiste en ennoblecer el carácter humano; plantea la posibilidad de una educación del individuo y de la humanidad para formar una sociedad verdaderamente racional por medio de la belleza. Esto es otorgar al hombre un modo de ser y pensar estético. La reconciliación entre individuo y sociedad. Schiller propone la educación estética del hombre, definiéndola como el equilibrio entre la razón y el sentimiento para contrarrestar la oposición entre dominación y humanidad.

La educación de la sensibilidad implica el principio ilustrado del *sapere aude* (atrévete a saber), es decir, que se necesita la voluntad de pensar y realizar esa emancipación.⁸⁶ La belleza define su función educativa en la sociedad en relación al hecho de que el hombre se hace en la sensibilidad. La conciencia sensible realiza su primera experiencia de libertad respecto al mundo de la contemplación (reflexión). El hombre tiene conciencia de sí porque la belleza es un estado de subjetividad; entonces el sujeto toma conciencia de su ser sensible-racional, pasando de la pura sensibilidad al hecho de la

⁸⁶ Schiller, F. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, op. cit. p. XLVIII

reflexión. Así, el individuo reflexiona para sí mismo, saliendo después a hablar para toda la humanidad.⁸⁷

El carácter fenoménico de los objetos en el mundo es sensible, también el de las obras de arte. Pero la apariencia sensible de estos (como nos aparecen) es formada por nuestra reflexión. Los seres humanos damos forma a los fenómenos.

La libertad, entonces, es un préstamo de la razón, pues nada en el terreno de los sentidos es libre, sino que sólo puede aparecer libre. La razón práctica (campo donde se encuentra la belleza) es libertad y autonomía en la apariencia. Las obras de arte imitan el proceso autónomo de la naturaleza, pero no son naturaleza; imitan la forma de la naturaleza para plasmarla en una materia. Así que una acción es bella cuando parece un efecto de la naturaleza; cuando el deber del ser humano pasa a formar parte de su naturaleza, y de su autonomía, y no es una imposición. Ser libre en Schiller, en Freire y en Sócrates, consiste en estar determinado por sí mismo, y no desde el exterior.⁸⁸

Desde aquí Schiller intenta construir una verdadera libertad política, y se plantea la siguiente pregunta: ¿si todos los seres somos fines en sí mismos y no medios, a dónde irá a parar la armonía del conjunto, si cada uno se preocupa de sí mismo? Y responde que en eso mismo recae dicha armonía; en el hecho de que cada uno debe imponerse por su libertad interior, la restricción que el otro necesita para manifestar su libertad.⁸⁹ La libertad política es la facultad del hombre de rehacer el estado en que la naturaleza lo ha dejado por

⁸⁷ Ibid., p. LXXXII.

⁸⁸ Ibid., pp. 39-47.

⁸⁹ Ibid., pp. 77-79.

medio de la razón; obra de su propia elección. Es así como el hombre físico (sensible) debe darse sus propias leyes y obedecerlas por propia voluntad; el hombre moral se adecua a las leyes mediante la coacción y no de forma natural. El hombre físico es real, mientras el hombre moral es sólo un supuesto, un invento. Se trata de quitar al físico la arbitrariedad, de acercarlo a las leyes, y al moral hacerlo concordar con las impresiones sensibles. Sólo así se podrá llevar a cabo sin daño la transformación del Estado basada en principios morales, pero garantizando la continuidad de la transformación. El comportamiento de los individuos será entonces una consecuencia natural, pues serán inducidos a comportarse moralmente por sus propios impulsos. Ninguna coacción física deberá interponerse en la voluntad del hombre, entre el deber y la inclinación, sino que deberá educarse al hombre para que sus impulsos coincidan con su razón para posibilitar una legislación universal.⁹⁰ Si se le prescriben reglamentos se paraliza la actividad libre de su inteligencia. La letra muerta sustituye al pensamiento vivo, y al ejercicio de la memoria. El Estado se vuelve, entonces, ajeno a los ciudadanos porque es ajeno a sus sentimientos y pensamientos.

Para Schiller se necesita una fuerza de ánimo para combatir las dificultades que nos pone la naturaleza y la cobardía del corazón para llegar al saber. Los seres humanos parecen cansados de luchar, y contentos de evitar el esfuerzo de pensar; por ello dejan a otros el resguardo de los conceptos, díganse sujetos, Estado o Iglesia.⁹¹ Se delegan responsabilidades por el temor o indiferencia a decidir y actuar. Existe una apatía terrible al riesgo.

⁹⁰ Ibid., pp. 127-129.

⁹¹ Ibid., pp. 167-169.

El arte es entonces el instrumento de reforma política, ya que se encuentra libre de todo lo establecido, pues da forma a las cosas y estimula la creación del ser humano. Para Schiller (en consonancia con Freire), mientras los individuos sólo sientan, su existencia será un misterio sin resolver; mientras sólo piensen, ignorarán su existencia en el tiempo, es decir, su estado. Sólo cuando los realizan al mismo tiempo tienen una intuición completa de su humanidad. Los individuos en un primer estado, físico, acogemos de forma pasiva al mundo sensible; mientras sólo sintamos nos identificaremos con él, sin percibir ningún otro mundo. En el estado estético, colocamos al mundo fuera de nosotros, y nos separamos de él; lo objetivamos según Freire, y dejamos de identificarnos con él como mero mundo sensible: “La contemplación (o reflexión), es la primera relación liberal del hombre con el mundo que le rodea”.⁹²

La realidad de las cosas es obra de las mismas cosas, pero la apariencia de las cosas, y la forma que le damos a éstas, es obra del ser humano. El que encuentra deleite en la apariencia ya no encuentra placer en lo que recibe, sino en lo que hace,⁹³ en su *Poíesis*.

En el Estado estético todos son ciudadanos libres, con los mismos derechos. En él, no es necesario imitar formas de cultura ajenas, los seres humanos siguen su propia naturaleza, y no necesitan lastimar la libertad de otros para afirmar la propia.⁹⁴

⁹² Ibid., p. 333.

⁹³ Ibid., p. 347.

⁹⁴ Ibid., pp. 379-381.

Podemos decir que Schiller en su obra expresa en un primer momento que su propuesta brota desde las necesidades de su nación y de su tiempo; no así de sus lecturas o de alguna autoridad ajena. Las ideas de Schiller y Freire surgen del trato consigo mismos y con el mundo. Esto nos muestra un primer acercamiento entre los dos: la reflexión debe surgir de la situación histórica del ser humano para que se manifieste como verdadera creación humana. La libertad de espíritu expresa, entonces, el caso concreto del hombre estético como ser creativo. En un segundo momento Schiller piensa que el único camino para llegar a la libertad es el tránsito a través de la belleza y que ésta se obtiene de la creación humana. Pero esta creación y esta belleza deben estar unidas de forma armónica con la razón, pues la razón combinada con la sensibilidad forma el medio por el que el ser humano puede rehacer el camino que la naturaleza ha dejado. Aquí encontramos el segundo acercamiento con el pensamiento Freiriano. Freire propone la combinación del conocimiento personal del mundo y el conocimiento de las letras para expresarlo; propone el razonamiento y reflexión críticos como la mejor manera de descubrir y solucionar las necesidades del ser humano. En tercer lugar, Schiller afirma que la libertad del hombre radica en la coincidencia entre deber e inclinación (deseo), para mantenerse pleno en el reino de los fenómenos, esto es, tratar de satisfacer sus deseos y necesidades sin olvidar que se es un eslabón de la naturaleza, sin olvidar que no estamos solos, que nuestros actos pueden afectar a los demás y que todos estamos comprometidos en la búsqueda de un lugar mejor. Freire respecto a esto afirma que es una obligación del ser humano conocer su mundo, pero también comprender la visión que los demás tienen de él. El diálogo entre los sujetos debe ser entonces no sólo

comunicativo, sino también reflexivo para que nuestros actos sean de acuerdo a las necesidades de la humanidad y no sólo de unos cuantos seres humanos.

Por lo que concluimos que en ambos autores se encuentra una propuesta que incluye la comprensión del mundo propio y comunitario. La formación del ser humano debe darse entonces desde sus condiciones y por sí mismo con los demás. El genio creador de Schiller, que imita y supera la belleza de la naturaleza para crear y modificar su camino y su mundo, es semejante al genio, cualquier ser humano, para Freire, que reinventando su entorno encuentra una mejor manera de vivir y existir. La creación es entonces condición de la existencia humana y la manifestación de su vitalidad.

Conclusiones

Para finalizar es preciso recordar lo que nos propusimos al inicio. Nuestra investigación parte de cuatro hipótesis: 1) la existencia de una conexión entre la actividad educativa socrática de la Grecia clásica y la freiriana; 2) la preocupación por la incorporación del diálogo a la sociedad para transformarla en una comunidad democrática; 3) la expresión más auténtica de nuestra existencia se encuentra en la creación (reflexión y acción) como proceso liberador de los pueblos; 4) los posibles encuentros entre el pensamiento de Freire y los planteamientos de Sócrates, Friedrich Schiller y Eugenio Trías.

Nuestra investigación pretendió esclarecer la validez, en lo posible, de estos supuestos bajo los cuales trabajamos todo el tiempo. Ahora hemos llegado al final de nuestra reflexión, aunque debemos decir que es el comienzo de una búsqueda y lucha interminable por alcanzar nuevas formas de vivir y existir. Necesitamos una nueva sociedad basada en la solidaridad y en la comunión, pero sobre todo en la participación reflexiva y crítica de cada uno de sus miembros. Es una necesidad urgente que se supere o erradique la cultura del silencio y la dominación, que se derrote la indiferencia del pueblo hacia la acción y tome las riendas de su existencia y de su historia. Todo ello, a partir de cruciales preguntas: ¿Cuál es el valor de la actitud dialógica en las relaciones humanas?, ¿Qué representa el diálogo en el proceso de construcción, creación y producción colectiva de los seres humanos?

En el curso de nuestra investigación llegamos a varias conclusiones, al menos en lo tocante a la investigación misma. Lo que afirmamos no es, de

ninguna manera, una verdad última, sino un acercamiento a partir de Freire a la problemática de cómo nos afecta nuestra vida concreta.

Nuestro proyecto es fecundo sólo porque es un proyecto de amor, considerando la noción griega que de amor se tiene: el amor como no sólo deseo de algo que se carece, sino un deseo, un anhelo que implica una creación, una producción fértil. Es el deseo por conocer, que puede unir al mundo entero, causa de la curiosidad que caracteriza al ser humano. Unión que es posible porque somos seres incompletos, y este encuentro fraternal sólo se da si buscamos eso que nos hace falta en los demás, pues la búsqueda implica reconocer y valorar al diferente. Por esto decimos que el verdadero saber se desprende del reconocimiento de nuestra ignorancia, del enriquecimiento mutuo que se da dialogando. Somos indispensables todos en el mundo y de nuestra participación depende el mejoramiento de nuestra sociedad: el paso de una cultura de dominación a una de participación democrática. Con lo que se intenta abrir el camino para una sociedad de hombres y mujeres libres.

Se trata de reconocer la capacidad fértil de hombres y mujeres que yace en su naturaleza. La *poíesis* griega, el quehacer humano del que nos habla Eugenio Trías es una génesis de la vida: la edificación de la existencia. *Eros* (deseo) y *poíesis* (producción) tienen un sólido vínculo, la síntesis erótico-poiética se cumple en la acción creativa de la humanidad, donde se encuentran unidas contemplación (reflexión o teoría) y obra (producción o acción). Por esta razón, para Freire, la práctica educativa liberadora, que reúne simultáneamente reflexión y acción, es un acto de amor, de fertilidad, de génesis. Por ello Freire piensa que el momento creativo otorga la liberación al ser humano, pues al

descubrir nuestro sitio en el mundo y al producir algo en él, nos afirmamos como seres participativos, electivos y responsables por ello. Construimos nuestra existencia pero lo hacemos colectivamente, y el respeto a la libre elección del otro nos da la libertad propia.

Por lo que concluimos que la formación de esta nueva sociedad encuentra su germen en la Grecia clásica. Dijimos, en nuestro segundo apartado, que en la República platónica, donde aparece la alegoría de la caverna, la educación es el camino de regreso para los individuos de las sombras a la luz, es la posibilidad de corregir la dirección de nuestra alma en caso de ser incorrecta. La educación abre el paso a la formación del Estado sano, donde se busca el bienestar de todos los ciudadanos y se hace el esfuerzo por el bien de la comunidad entera: finalidad de la *paideia* griega. La *paideia* es todo aquello que está en posesión del ser humano: su existencia, cultura, vida individual y colectiva. No consiste sólo en el aprendizaje que se obtiene en la escuela, sino en una íntegra forma de vivir que busca la satisfacción física pero también la del alma; el cuidado del cuerpo pero también del conocimiento de la verdad. Es una relación dialógica entre alma y cuerpo; el dominio de sí mismo por sí mismo, la autonomía de que nos habla Schiller, la libertad que debemos conquistar con nuestros actos responsables. En Freire y en Schiller la liberación que cada sujeto se proporciona lo hace autónomo, es decir, lo posibilita para dominar las fuerzas que existen en su interior con sus propias reglas. Schiller afirma en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, que no se trata de que cada quien haga lo que quiera o de sólo preocuparse por sí mismo, sino que debemos aspirar a la armonía que se impone cuando al lograr la libertad interior ponemos nuestras propias

restricciones para dar lugar a la libertad del otro. Por esta razón, para Schiller, este dominio debe ser propio y brotar de nuestra voluntad, jamás ser una obligación. En este aspecto recae la función educativa del arte y la belleza, ya que el arte imita el proceso autónomo de la naturaleza y nos *aparece* autónomo también (libre de cualquier restricción que no esté en la obra misma). De aquí que una acción sea bella cuando parece efecto de la naturaleza. El deber del ser humano debe formar parte de su naturaleza y no ser una imposición: esta es la verdadera libertad política de la que Schiller nos habla.

La *paideia* o educación griega, representa en la actualidad el cambio que se puede hacer en la educación: de simple depósito de información no correlativa a la experiencia humana, convertirse en fin y guía para el desarrollo de las capacidades humanas, la liberación y el acceso a la vida en comunión. Freire realiza en la actualidad la proyección de la actividad griega y principalmente socrática, pues trata de abolir esa forma de educación coercitiva, dominante, vertical y que elimina la capacidad de reflexión vital y crítica de los seres humanos. Para Freire es necesario asumir junto con la libertad la responsabilidad que implica actuar. Y justo esto constituye uno de los problemas más grandes en nuestro tiempo, por el cual la cultura del silencio y la dominación siguen presentes. Existe una gran apatía y temor al riesgo que implica tomar decisiones, por lo que los individuos ceden su capacidad de crear y actuar a otros. Tenemos que luchar para recuperar la libertad interior, las posibilidades de creación y producción y así superar las situaciones que nos limitan.

Para los filósofos que tratamos de encontrar aquí, la educación es un proceso consciente, de reflexión, acción y creación, un proyecto de

autoconocimiento y formación. Este proyecto se concreta en la intercomunicación, en el diálogo con los otros. Decir la palabra, pronunciar el mundo, es el comienzo de la transformación de la realidad, de la búsqueda de mejores condiciones para relacionarse con el mundo.

Para Freire la educación no consiste sólo en la transmisión de información, sino en la búsqueda de conocimiento acerca de nuestra posición en el mundo y nuestras relaciones con él. Es un cambio de actitud para el enfrentamiento con la realidad, para tener un encuentro democrático, donde los individuos se asuman como sujetos que transforman el mundo con su participación. Así que el diálogo es un encuentro entre los seres humanos por medio del cual construyen su historia. Es pronunciar con y para los otros nuestra experiencia existencial. La educación es el descubrimiento de conocimientos ligados a nuestra realidad, y el saber sólo existe en la invención y reinversión de nuestra circunstancia. Para que exista un compromiso verdadero entre los sujetos y su mundo, los conocimientos y saberes descubiertos deben responder a las necesidades y problemáticas de la colectividad.

Para comprender nuestro mundo y abrirnos a la comprensión que tienen los otros del mundo, es necesario adquirir por medio de la educación una conciencia crítica y reflexiva, que abra nuestro corazón a la diferencia, a la alteridad. De la conciencia y comprensión del mundo se desprende la tendencia a la praxis, liberación y fecundidad. En las relaciones humanas el diálogo se vuelve herramienta fundamental para la construcción de una

comunidad.⁹⁵ El hacer o *poíesis* humana, entendida como creación humana, representa la posibilidad de la libertad, de la autonomía y dominio propio. Se trata de hacernos creadores de nuestra propia existencia e historia, y no acomodarse a lo establecido, a lo proporcionado por los intereses de la clase dominante, clase que se autodefine como superior. La libertad humana es una restricción que se hace el mismo individuo en su interior para dar sitio a la de otro. La *poíesis* humana se vuelve la esencia de la existencia en tanto proyecto liberador. El dominio interior que cada ser humano tenga de sí, consiste en la superación de la acción arbitraria, a través de una praxis crítica y reflexiva, pero a la vez ser una praxis para el mundo.

Hemos dicho que el proceso de creación y liberación del individuo es una lucha que implica la transformación propia, y ésta da lugar a la transformación del mundo. Pues la intervención en la realidad exige tomar la responsabilidad de aquello que inventamos y reinventamos; en este hecho recae la autonomía de los sujetos; se es libre en tanto nos hagamos responsables de nuestro actuar. Resignarnos a las consecuencias de actos ajenos no nos permite conquistar la libertad, sino la acomodación a un presente calculado para los intereses de los opresores, representantes del gran capital nacional y extranjero. Darse cuenta de la necesidad y problemática no implica una liberación auténtica; la objetivación verdaderamente consciente de la realidad empuja a la praxis, por lo que encontrar una problemática y no actuar respecto a ello es algo mucho peor que encontrarse sumido en la ignorancia, en la ensoñación, en la manipulación.

⁹⁵ Cabe recordar a los lectores de Paulo Freire, que el cambio de actitud que propone, es decir, de la superación de una comprensión ingenua de la realidad a una crítica y reflexiva, no representa sólo una revolución interna o espiritual, sino que ésta debe darse también en el ámbito social, económico y cultural.

El diálogo como posibilidad del encuentro entre individuos y su mundo refleja la carencia y necesidad del otro. No somos lo suficiente para nosotros mismos, y así, otros necesitan de nosotros para completarse. La actitud dialógica rechaza el hermetismo social, el inmovilismo, la apatía y la cultura del silencio. Es un diálogo que apuesta por la movilización, la participación y la intercomunicación. Ya que el mundo se encuentra en constante cambio, no podemos permitir reducirnos a tener sólo contacto con él, y dejarnos arrastrar por tal movimiento. No se trata sólo de vivir, sino de construir nuestra existencia reflexionando acerca de lo que vivimos; se trata de saber que aún nada está terminado, que somos seres inacabados. Y es en la consciencia del inacabamiento que radica la posibilidad de la educación, la aspiración a la perfección humana de la que habla Sócrates. Todos los seres somos inacabados; los vegetales y animales también, sólo que éstos no tienen consciencia de su incompletud, así que la educabilidad es una posibilidad específicamente humana. En la consciencia de nuestra inconclusión reconocemos que algo nos falta, y que está fuera y en este acto nos reconocemos nosotros mismos. Tomamos conciencia de la alteridad en el mundo, la objetivamos y hacemos una lectura de ella:

[...] las relaciones que empezaron a establecerse entre el nosotros y la realidad objetiva abrieron una serie de interrogantes, y esos interrogantes llevaron a una búsqueda, a un intento de comprender el mundo y comprender nuestra posición en él. Es en ese sentido que uso la expresión 'lectura del mundo' como precedente a la lectura de las palabras.

Muchos siglos antes de saber leer y escribir los hombres y mujeres han estado inteliendo el mundo, captándolo, comprendiéndolo, „leyéndolo’. Esa capacidad de captar la objetividad del mundo, proviene de una característica de la experiencia vital que nosotros llamamos curiosidad.⁹⁶

La curiosidad y la conciencia de inconclusión se convierten en motor del deseo de conocer y de la posibilidad de educarse. La curiosidad es una motivación, un empuje, una característica humana, así que la inmovilidad es contraria a la vocación humana. Somos seres buscadores, andamos, nos movemos y no simplemente estamos.⁹⁷

Cada sujeto tiene algo que aportar a la humanidad, a su historia y a su conocimiento. Y mejor aún, podemos transmitir aquello que comprendemos del mundo. Por esta razón la ruptura de la relación dialógica en una sociedad, no sólo implica la imposibilidad de una actitud democrática, sino una traición a la propia naturaleza humana. Ya hemos dicho en alguno de nuestros apartados anteriores, que el centro del pensamiento de Freire es la convicción de que los seres humanos estamos creados para la intercomunicación.

La intervención que hacemos con nuestra práctica concreta en el mundo es ética, pues intervenimos en él a través de nuestra decisión y responsabilidad. Así, nuestra práctica reflexiva, nuestra libertad y nuestra autonomía se testimonian con nuestra conducta. Debemos lograr que nuestros actos sean coherentes con nuestras palabras; reducir la distancia entre lo que decimos y lo que hacemos; que las palabras con que pronunciamos el mundo y

⁹⁶ Freire, P., *El grito manso*, op. cit. p. 21

⁹⁷ Ibid., p. 23.

los actos con que lo transformamos tengan un fundamento crítico y que sean parte de nuestra reflexión.

Nuestra misión consiste en salvar el mundo, pero para lograrlo tenemos que luchar con los otros. Nuestra intervención debe ser una lucha contra la amenaza de la ideología inmovilizadora, la cultura de dominación y la actitud fatalista, que refleja que nada se puede hacer para reinventar el mundo, que la realidad es inmodificable. Debemos ser capaces de hacer nuestra historia, pero también saber que estamos hechos por ella, lo que está hecho y dicho por generaciones pasadas se proyecta en la actualidad, una posición que aprovechamos en nuestro presente; así es como la historia de la humanidad se hace vigente.

Este rasgo se refleja en la herencia que deja la cultura e ideales griegos en la práctica educativa freiriana. Este hecho es de suma importancia ya que en la actualidad el sistema educativo necesita un cambio, tal vez un regreso a ese ideal griego que manifiesta una educación íntegra, una educación para el alma y para el cuerpo, pero sobre todo un saber ligado a la experiencia misma de la existencia humana, a la producción colectiva; un deseo por conocer aquello que posibilita a todos los seres humanos mejores condiciones de vida. Un saber y un conocimiento que se busca en conjunto para el bienestar de la comunidad.

Para Freire, el ideal de educación se enraíza en la fe de las posibilidades creativas y reflexivas de los individuos. Freire describe la situación educativa de la siguiente forma: es necesario que exista un educador y un educando; sin embargo, en esta práctica ambos se hacen aprendices y guías. Después, un

espacio y tiempo pedagógicos, ya que la búsqueda que se hace no se hace en el aire; el tiempo pedagógico tiene que ser aprovechado lo más eficazmente posible a favor de la producción fértil de los individuos. Algo que resulta aún más esencial es el contenido curricular que se imparte, que en el sistema educativo actual consiste en un programa que obliga a los maestros a enseñar ciertas cosas y a los alumnos aprenderlas, Freire los llama objetos cognoscibles. Él no está en contra de la academia, sino que propone que ésta debe cambiar mas no eliminarse, debe rehacerse y ponerse al servicio de la mayoría del pueblo y no al de los intereses de la minoría dominante. Estos objetos cognoscibles se pueden aprehender si los individuos ponemos en práctica nuestra curiosidad (primer motor para el conocimiento y característica esencial humana). Así que el tiempo educativo debe ser de pregunta, de búsqueda: un tiempo fecundo. En esta búsqueda, quien enseña aprende al enseñar, y quien aprende, enseña al aprender.⁹⁸ De estas particularidades de la propuesta freiriana, concluimos que se desprende el acercamiento con el método educativo o mayéutica socrática, donde mediante el diálogo se entabla una búsqueda común de algún conocimiento, y éste brota desde el interior mismo de los sujetos. Por esto, para Freire, los educadores atentos aprenden no sólo de las lecturas de libros, sino que aprenden en la clase cuando leen a las personas como si fueran un texto, tratando de descubrir en sus caras si han comprendido o no su discurso y entonces poder rehacerlo.⁹⁹

El último elemento de la situación pedagógica que propone Freire es la direccionalidad (que no debe confundirse con dirigismo o autoritarismo) de la educación, pues la práctica educativa apunta a objetivos que están más allá del

⁹⁸ Ibid., pp. 31-40.

⁹⁹ Ibid., p.40.

aula: a la formación de una cultura, a la toma de decisiones para transformar al mundo, a la formación de individuos libres, porque somos seres políticos; la politicidad es la naturaleza misma de la práctica educativa,¹⁰⁰ pues somos seres curiosos y participativos, tenemos sueños y una postura frente al mundo: “Tenemos la responsabilidad, no de intentar amoldar a los alumnos sino de desafiarlos en el sentido de que ellos participen como sujetos de su propia formación”.¹⁰¹

Es necesario romper el silencio y comenzar a hablar, levantar la voz, pero, a este hecho le precede el de comenzar a escuchar; escuchando es como se aprende a hablar; no puede hablar bien quien no sabe escuchar; ¹⁰²somos seres creados para la intercomunicación con los otros. El acto dialógico en nuestra sociedad abrirá más y mejores caminos, porque aprender a escuchar implica no minimizar al otro, y atreverse a hablar implica no minimizarse a sí mismo; sólo el diálogo posiciona a los individuos en su mundo, les da un lugar y la posibilidad de actuar sobre él.

Para que la educación sea valiosa y realmente transformadora, se requiere tener una actitud crítica frente a la realidad, el reconocimiento de los otros y su aportación. Este tipo de educación exige abrirse a la palabra del otro para expresar con humildad la propia. Es un problema serio el que el ser humano se encuentre desarraigado de su realidad, de su problemática concreta, y se deje manipular por la publicidad, que no manifiesta otra cosa que los intereses de la clase dominante, ahora el cuarto poder, los medios de comunicación, un poder de facto, de hecho, pero no de derecho. Por esto

¹⁰⁰ Ibid., pp.41-42.

¹⁰¹ Ibid., p. 43.

¹⁰² Ibid., p. 44.

debemos luchar por recuperar nuestra posición y tarea en la historia, es decir, autodefinirnos.

La presente investigación constituye un primer acercamiento a la teoría freiriana. Sin embargo su teoría se desprende de la vida propia, la vitalidad y la humanidad. Así, no se limita a ser un compendio de reflexiones precisas y fundamentadas, sino que pretende acceder a la problemática misma de los sujetos, pero sobre todo actuar de acuerdo a ellas para alcanzar el bienestar máximo posible de cada individuo y así lograr la felicidad colectiva.

Para concluir no sabemos si probamos las hipótesis que planteamos en nuestra introducción, pero lo intentamos. Tal vez varias cosas se han quedado en el tintero, pero esto abre nuevos caminos para próximas investigaciones de otros estudiantes, además de posgrados que pretendemos realizar. Esperamos que esta breve investigación haya defendido, en lo necesario, este primer acercamiento al pensamiento de Paulo Freire, filósofo y pedagogo comprometido con las mayorías marginadas y excluidas de América Latina y otras latitudes, con los desheredados de la tierra, los harapientos y desharrapados del mundo.

Bibliografía

Dewey, John, *Cómo pensamos: Nueva exposición de la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*, ed. Paidós, 1ra. Edición, 1989.

Freire, Paulo, *Pedagogía del Oprimido*, ed. Siglo XXI, México, 1970.

Freire, Paulo, *Concientización*, Colombia, 1973.

Freire, Paulo, *El grito manso*, ed. Siglo XXI, México, 2004.

Freire, Paulo, *A la sombra de este árbol*, ed. El Roure, España, 2002.

Freire, Paulo, *Cartas a Guinea – Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica en proceso*, ed. Siglo XXI, México, 2000.

Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, ed. Siglo XXI, México, 1969.

Freire, Paulo, *Cartas para quien pretende enseñar*, ed. Siglo XXI, México, 1993.

Freire, Paulo, *Pedagogía de la autonomía*, ed. Siglo XXI, México, 1999.

Freire, Paulo, *Política y educación*, ed. Siglo XXI, México, 2001.

Freire, Paulo, *La educación y la ciudad*, ed. Siglo XXI, México, 1999.

Ficino, Marsilio, *De Amore. Comentario al “Banquete” de Platón*, ed. Tecnos, Madrid, 1989.

García B., Miguel, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, ed. Sígueme, Salamanca, 2004.

Hussey E., Burnet J. y Vlastos G., *Los Sofistas y Sócrates*, ed. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1991.

Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Platón, *Diálogos. Apología de Sócrates*, ed. Porrúa, México, 2005.

Platón, *Diálogos. Symposio (banquete) o de la erótica*, ed. Porrúa, México, 2005.

Platón, *Diálogos. Menón o de la virtud*, ed. Porrúa, México, 2005.

Platón, *Diálogos IV. República*, ed. Gredos, Madrid, 2000.

Platón, *Diálogos. Protágoras o de los sofistas*, ed. Porrúa, México, 2005.

Platón, *Diálogos. Gorgias o de la retórica*, ed. Porrúa, México, 2005.

Platón, *Diálogos. Fedón o del alma*, ed. Porrúa, México, 2005.

Platón, *Diálogos. Fedro o del amor*, ed. Porrúa, México, 2005.

Schiller, Friedrich, *La educación estética del hombre*, ed. Anthropos, Barcelona, 1978.

Trías, Eugenio, *El artista y la ciudad*, ed. Anagrama, Barcelona, 1983.