

LA ESENCIA DEL DIÁLOGO*

Paulo Freire

Al iniciar este capítulo sobre la dialogicidad de la educación, con el cual estaremos continuando el análisis hecho en el anterior a propósito de la educación problematizadora, nos parece indispensable intentar algunas consideraciones en torno a la esencia del diálogo. Profundizaremos las afirmaciones que hicimos con respecto al mismo tema en *La educación como práctica de la libertad*.

Al intentar un adentramiento en el diálogo, como fenómeno humano, se nos revela la palabra —de la cual podemos decir que es el diálogo mismo. Y, al encontrar en el análisis del diálogo la palabra como algo más que un medio para que este se produzca, se nos impone buscar, también, sus elementos constitutivos.

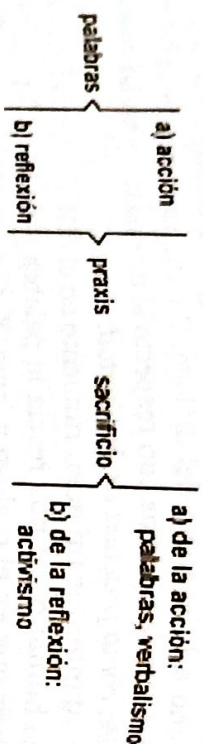
Esta búsqueda nos lleva a sorprender en ella dos dimensiones —acción y reflexión— en tal forma solidarias, y en una interacción tal que, sacrificada aunque solo fuera en parte una de ellas, se resiente inmediatamente la otra. No hay palabra verdadera que no sea una unión inquebrantable entre acción y reflexión y, por ende, que no sea praxis. De ahí que decir la palabra verdadera sea transformar el mundo.¹

La palabra inauténtica, por otro lado, con la que no se puede transformar la realidad, resulta de la dicotomía que se establece entre sus elementos constitutivos. De tal forma que, privada la palabra de su dimensión activa, se sacrifica también, automáticamente, la reflexión, transformándose en palabrería, en mero verbalismo. Por ello alienada y alienante. Es una palabra hueca de la cual no se puede esperar la denuncia del mundo, dado que no hay denuncia verdadera sin compromiso de transformación, ni compromiso sin acción.

* Tomado de Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1977, p. 99-109. Reproducido en *Diálogos con Paulo Freire*, Col. Educación popular, folleto no. 4, Ed. Caminos, La Habana, 1997, p. 36-45.

¹ Algunas reflexiones aquí desarrolladas nos fueron sugeridas en conversaciones con el profesor Ernani María Fiori.

Si, por el contrario, se subraya o se hace exclusiva la acción con el sacrificio de la reflexión, la palabra se convierte en activismo. Este, que es acción por la acción, al minimizar la reflexión, niega también la *praxis* verdadera e imposibilita el diálogo.



Cualquiera de estas dicotomías, al generarse en formas inauténticas de existir, genera formas inauténticas de pensar que refuerzan la matriz en que se constituyen.

La existencia, en tanto humana, no puede ser muda, silenciosa, ni tampoco nutrirse de falsas palabras sino de palabras verdaderas con las cuales los hombres transforman el mundo. Existir, humanamente, es *pronunciar* el mundo, es transformarlo. El mundo *pronunciado*, a su vez, retorna problematizado a los sujetos *pronunciados*, exigiendo de ellos un nuevo *pronunciamiento*.

Los hombres no se hacen en silencio,² sino en la palabra, en el trabajo, en la acción, en la reflexión.

Más si decir la palabra verdadera, que es trabajo, que es *praxis*, es transformar el mundo, decirlo no es privilegio de algunos hombres, sino derecho de todos los hombres. Precisamente por esto nadie puede decir la palabra verdadera solo, o decirlo para los otros, en un acto de prescripción con

² No nos referimos, obviamente, al silencio de las meditaciones profundas en las que los hombres, en una forma aparente de salir del mundo, se apartan de él para "admirarlo" en su globalidad, pero continuando cuando los hombres se encuentran en ellas empapados de "realidad" y de evasión, en una especie de "esquizofrenia histórica".

el cual quita a los demás el derecho de decirlo. Decir la palabra, referida al mundo que se ha de transformar, implica un encuentro de los hombres para esta transformación.

El diálogo es este encuentro de los hombres, mediatizados por el mundo, para *pronunciarlo*, y no se agota, por lo tanto, en la mera relación yo-tú.

Esta es la razón que hace imposible el diálogo entre aquellos que quieren pronunciar el mundo y los que no quieren hacerlo, entre los que niegan a los demás la *pronunciación* del mundo, y los que la quieren, entre los que niegan a los demás el derecho de decir la palabra y aquellos a quienes se ha negado este derecho. Primero, es necesario que los que así se encuentran, negados del derecho primordial de decir la palabra, reconquisten ese derecho prohibiendo que continúe este asalto deshumanizante.

Si diciendo la palabra con que, al *pronunciar* el mundo, los hombres lo transforman, el diálogo se impone como el camino mediante el cual los hombres ganan significación en cuanto tales.

Por esto, el diálogo es una exigencia existencial. 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 consumadas por sus permutantes.

Tampoco es discusión guerrera, polémica entre dos sujetos que no aspiran a comprometerse con la *pronunciación* del mundo ni con la búsqueda de la verdad, sino que están interesados solamente en la imposición de su verdad.

Dado que el diálogo es el encuentro de los hombres que *pronuncian* el mundo, no puede existir una pronunciación de unos a otros. Es un acto creador. De ahí que no pueda ser mero instrumento del cual eche mano un sujeto para conquistar a otro. La conquista implícita en el diálogo es la del mundo por los sujetos dialógicos, no la del uno por el otro. Conquista del mundo para la liberación de los hombres.

Es así como no hay diálogo si no hay un profundo amor al mundo y a los hombres. No es posible la *pronunciación* del mundo, que es un acto de creación y recreación, si no existe

amor que lo infunda.³ Siendo el amor fundamento del diálogo, es también diálogo. De ahí que sea, esencialmente, tarea de sujetos y que no pueda verificarse en la relación de dominación. En esta, lo que hay es patología amorosa: sadismo en quien domina, masoquismo en los dominados. Amor no. El amor es un acto de valentía, nunca de temor; el amor es compromiso con los hombres. Dondequiera que exista un hombre oprimido, el acto de amor radica en comprometerse con su causa. La causa de su liberación. Este compromiso, por su carácter amoroso, no puede ser identificado con un acto de valentía, como acto de libertad, no puede ser pretexto para la manipulación, sino que debe generar otros actos de libertad. Si no es así, no es amor.

Por esta misma razón, no pueden los dominados, los oprimidos, en su nombre, acomodarse a la violencia que se les imponga, sino luchar para que desaparezcan las condiciones objetivas en que se encuentran aplastados.

Solamente con la supresión de la situación opresora es posible restaurar el amor que en ella se prohibía.

Si no amo el mundo, si no amo la vida, si no amo a los hombres, no me es posible el diálogo.

³ Cada vez nos convencemos más de la necesidad de que los verdaderos revolucionarios reconozcan en la revolución un acto de amor, en tanto es un acto creador y humanizador. Para nosotros, la revolución que se hace sin una teoría de la revolución y, por lo tanto, sin conciencia, tiene en esta algo irreconciliable con el amor. Por el contrario, la revolución que es hecha por los hombres, es hecha en nombre de su humanización. ¿Qué lleva a los revolucionarios a unirse a los oprimidos sino la condición deshumanizada en que estos se encuentran? No es debido al deterioro que ha sufrido la palabra *amor* en el mundo capitalista que la revolución dejará de ser amorosa, ni que los revolucionarios silenciarán su carácter biofilo. Guevara, aunque hubiera subrayado el "riesgo de parecer ridículo", no temió afirmarlo: "Déjeme decirle —declaró, dirigiéndose a Carlos Quijano—, a riesgo de parecer ridículo, que el verdadero revolucionario está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad." Ernesto Che Guevara, *Obra Revolucionaria*, Ediciones ERA, México, 1967, p. 637-638.

No hay, por otro lado, diálogo si no hay humildad. La pronunciación del mundo, con la cual los hombres lo recrean permanentemente, no puede ser un acto arrogante.

El diálogo, como encuentro de los hombres para la tarea común de saber y actuar, se rompe si sus polos (o uno de ellos) pierde la humildad.

¿Cómo puedo dialogar, si alieno la ignorancia, esto es, si la veo siempre en el otro, nunca en mí?

¿Cómo puedo dialogar, si me admito como un hombre diferente, virtuoso por herencia, frente a los otros, meros objetos en quienes no reconozco otros "yo"?

¿Cómo puedo dialogar, si me siento participante de un gueto de hombres puros, dueños de la verdad y del saber, para quienes todos los que están fuera son "esa gente" o son "nativos inferiores"?

¿Cómo puedo dialogar, si parto de que la pronunciación del mundo es tarea de hombres selectos y que la presencia de las masas en la historia es síntoma de su deterioro, el cual debo evitar?

¿Cómo puedo dialogar, si me cierro a la contribución de los otros, la cual jamás reconozco y hasta me siento ofendido por ella?

¿Cómo puedo dialogar, si temo la superación y si, solo con pensar en ella, sufro y desfallezco?

La autosuficiencia es incompatible con el diálogo. Los hombres que carecen de humildad, o aquellos que la pierden, no pueden aproximarse al pueblo. No pueden ser sus compañeros de pronunciación del mundo. Si alguien no es capaz de sentirse y de saberse tan hombre como los otros, significa que le falta mucho que caminar para llegar al lugar de encuentro con ellos. En este lugar de encuentro, no hay ignorantes absolutos ni sabios absolutos: hay hombres que, en comunicación, buscan saber más.

No hay diálogo, tampoco, si no existe una intensa fe en los hombres. Fe en su poder de hacer y rehacer. De crear y recrear. Fe en su vocación de ser más, que no es privilegio de algunos elegidos sino derecho de los hombres.

La fe en los hombres es un dato *a priori* del diálogo. Por ello, existe aun antes de que este se instaure. El hombre dialógico tiene la fe en los hombres antes de encontrarse frente a frente con ellos. Esta, sin embargo, no es una fe ingenua. El hombre dialógico que es crítico sabe que el poder de hacer, de crear, de transformar, es un poder de los hombres y sabe también que ellos pueden, enajenados en una situación concreta, tener ese poder disminuido. Esta posibilidad, sin embargo, en vez de matar en el hombre dialógico su fe en los hombres, se presenta ante él, por el contrario, como un desafío al cual debe responder. Está convencido de que este poder de hacer y transformar, si bien negado en ciertas situaciones concretas, puede renacer. Puede constituirse. No gratuitamente, sino mediante la lucha por su liberación. Con la instauración del trabajo libre y no esclavo, trabajo que otorgue la alegría de vivir.

Sin esta fe en los hombres, el diálogo es una farsa o, en la mejor de las hipótesis, se transforma en manipulación paternalista.

Al basarse en el amor, la humildad, la fe en los hombres, el diálogo se transforma en una relación horizontal en que la confianza de un polo en el otro es una consecuencia obvia. Sería una contradicción si, en tanto amoroso, humilde y lleno de fe, el diálogo no provocase este clima de confianza entre sus sujetos. Por esta misma razón, no existe esa confianza en la relación antidialógica de la concepción "bancaria" de la educación.⁴

Si la fe en los hombres es un *a priori* del diálogo, la confianza se instaura en él. La confianza va haciendo que los sujetos dialógicos se vayan sintiendo cada vez más comprometidos en su pronunciación del mundo. Si falta la confianza, significa que fallaron las condiciones discutidas anteriormente.

⁴ Para Freire, la concepción "bancaria" de la pedagogía sería aquella en la que el educador, de manera verticalista, "deposita" en el educando sus conocimientos sin promover el intercambio, sin intención de diálogo entre su saber y los saberes de los educandos. (Nota del editor en *Diálogos con Paulo Freire*, La Habana, Ed. Caminos, 1997).

te. Un falso amor, una falsa humildad, una debilitada fe en los hombres no pueden generar confianza. La confianza implica el testimonio que un sujeto da al otro de sus intenciones reales y concretas. No puede existir si la palabra, descarta, no coincide con los actos. Decir una cosa y hacer otra, no tomando la palabra en serio, no puede ser estímulo a la confianza.

Hablar de democracia y callar al pueblo es una farsa. Hablar de humanismo y negar a los hombres es una mentira.

Tampoco hay diálogo sin esperanza. La esperanza está en la raíz de la inconclusión de los hombres, a partir de la cual se mueven estos en permanente búsqueda. Búsqueda que, como ya señalamos, no puede darse en forma aislada, sino en una comunión con los demás hombres, y por ello mismo, nada viable en la situación concreta de opresión.

La desesperanza es también una forma de silenciar, de negar el mundo, de huir de él. La deshumanización, que resulta del "orden injusto", no puede ser razón para la pérdida de la esperanza, sino que, por el contrario, debe ser motivo de una mayor esperanza, la que conduce a la búsqueda incansante de la instauración de la humanidad negada en la injusticia.

Esperanza que no se manifiesta, sin embargo, en el gesto pasivo de quien cruza los brazos y espera. Me muevo en la esperanza en cuanto luchó y, si luchó con esperanza, espero.

Si el diálogo es el encuentro de los hombres para ser más, este no puede realizarse en la desesperanza. Si los sujetos del diálogo nada esperan de su quehacer, ya no puede haber diálogo. Su encuentro allí es vacío estéril. Es burocrático y fastidioso.

Finalmente, no hay diálogo verdadero si no existe en sus sujetos un pensar verdadero. Pensar crítico que, no aceptando la dicotomía mundo-hombres, reconoce entre ellos una inquebrantable solidaridad. Este es un pensar que percibe la realidad como un proceso, que la capta en constante devenir y no como algo estático. Una tal forma de pensar no se dicotomiza a sí misma de la acción sino que se empapa permanentemente de temporalidad, a cuyos riesgos no teme.

debe ser algo normalizado y acomodado.⁶

Para el pensar ingenuo, lo importante es la acomodación a este presente normalizado. Para el pensar crítico, la permanente transformación de la realidad, con vistas a una permanente humanización de los hombres. Para el pensar crítico, día Pierre Furter, "la meta no será ya eliminar los riesgos de la temporalidad, adhiriéndose al espacio garantizado, sino la temporalizar el espacio. El universo no se me revela —señala Furter— en el espacio imponiéndome una presencia maciza a la cual solo puedo adaptarme, sino que se me revela como campo, un dominio que va tomando forma en la medida de mi acción".⁶

Solamente el diálogo, que implica el pensar crítico, es capaz de generarlo. Sin él no hay comunicación y sin esta no hay verdadera educación. Educación que, superando la tradición educador-educando, se instaura como situación gnoseológica en la que los sujetos hacen incidir su acción cognoscente sobre el objeto cognoscible que los mediatiza.

Para el "educador bancario", en su antidualogicidad, la pregunta, obviamente, no es relativa al contenido del diálogo.

⁵ Trozo de una carta de un amigo del autor.
⁶ Pierre Furter, *Educación e vida*, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1.ª vez, 1966, p. 26-27.

Para el educador-educando dialógico, problematizador, el contenido programático de la educación no es una donación o una imposición —un conjunto de informes que han de ser depositados en los educandos—, sino la devolución organizada, sistematizada y acrecentada al pueblo de aquellos elementos que este le entregó en forma inestructurada.⁷

Simplemente, no podemos llegar a los obreros, urbanos o campesinos (estos últimos de modo general inmersos en un contexto colonial, casi umbilicalmente ligados al mundo de la naturaleza, del cual se sienten más parte que transformadores) para entregarles "conocimientos", como lo hacía una

⁷ En una larga conversación con Malraux, declaró Mao: "Usted sabe qué es lo que proclamamos desde hace tiempo; debemos enseñar a las masas con precisión lo que hemos recibido de ellas con confusión". André Malraux, *Antimémoires*, París, Gallimard, 1967, p. 531. En esta afirmación de Mao subyace toda una teoría dialógica sobre la constitución del contenido programático de la educación, el que no puede ser elaborado a partir de las finalidades del educador, de lo que le parezca ser mejor para sus educandos.

⁸ Pierre Furter, *op. cit.*, p. 165.

⁸ Pierre Furter, *op. cit.*, p. 165.

concepción bancaria, o imponerles un modelo de "buen hombre" en un programa cuyo contenido hemos organizado nosotros mismos.

No serían pocos los ejemplos que podríamos citar de programas de naturaleza política, o simplemente docente, que fallaron porque sus realizadores partieron de su visión personal de la realidad. Falta verificada porque no tomaron en cuenta, en ningún instante, a los hombres a quienes dirigían su programa, a no ser como meras incidencias de su acción. Para el educador humanista o el revolucionario auténtico, la incidencia de la acción es la realidad que debe ser transformada por ellos con los otros hombres y no los hombres en sí. Quien actúa sobre los hombres para, adoctrinándolos, adaptarlos cada vez más a la realidad que debe permanecer intocada, son los dominadores.

Lamentablemente, sin embargo, en este "engaño" de la verticalidad de la programación, "engaño" de la concepción bancaria, caen muchas veces los revolucionarios, en su empeño por obtener la adhesión del pueblo hacia la acción revolucionaria.

Se acercan a las masas campesinas o urbanas con proyectos que pueden responder a su visión del mundo, mas no necesariamente a la del pueblo.⁹

⁹ *A fin de unirse a las masas, deben conocer sus necesidades y deseos. En el trabajo con las masas es preciso partir de las necesidades de estas, y no de nuestros propios deseos, por buenos que fueren. Ocurre en ocasiones que las masas necesitan, objetivamente, alguna reforma, pero la conciencia subjetiva de esa necesidad no ha madurado aún en ellas y no se muestran dispuestas ni decididas a llevarla a la práctica. En ese caso tenemos que esperar con paciencia e introducir la reforma solo cuando, gracias a nuestro trabajo, haya madurado la necesidad en la mayoría de las masas y estas se encuentren dispuestas y decididas a llevarla a la práctica, porque de lo contrario quedaremos aislados [...]. En ese sentido, tenemos dos principios: primero, lo que las masas necesitan, en realidad, y no lo que nosotros imaginamos que hacen en beneficio de ellas. (Mao Tse Tung, "El frente unido en el trabajo cultural", en *Obras escogidas*, t. II, Buenos Aires, Platina, 1959, p. 424-5).*

EDUCACIÓN POPULAR Y PROCESOS DE APRENDIZAJE*

Paulo Freire

Voy a presentarles someramente cómo trato yo de entender la relación de enseñar/aprender y lo que ahí hay de fundamental del acto de conocer.

Seguidamente ustedes dispondrán de un tiempo para preguntar, responder, profundizar y tratar de comprender la propia práctica como profesores, como alumnos, etc.

Cuando se piensa en enseñar, cuando uno pronuncia el verbo enseñar se encuentra ante un verbo que en sí tiene un significado incompleto. Es un verbo que requiere de lo que se llaman complementos. Sin esta explicitación uno se pierde, no se comunica. El primer tipo de complemento que este verbo precisa es exactamente el contenido que el verbo enseñar exige para que sea comprendido como tal. Quien enseñar exige algo. Por tanto no es posible enseñar nada a nadie, ña, enseña algo. Por tanto no es posible enseñar nada a nadie, a no ser que nada se sustantive. "Nada" en cuanto negatividad no puede ser enseñado.

Pero el hecho no acaba ahí. El verbo enseñar no se contenta con una primera pregunta y una primera respuesta que explicitaría lo que llamamos objeto. Enseño sintaxis, por ejemplo, enseño historia, enseño biología... Sintaxis, historia, biología son complementos directos, objetos directos de enseñar.

Enseñar exige otro tipo de complemento, el complemento indirecto, que es "a quien", quien enseña, enseña algo a alguien. Este "alguien" sería exactamente el objeto indirecto del verbo enseñar.

Esta es la comprensión gramatical del verbo. Gramaticalmente el verbo es esto, exige esto. Uno debería sobrepasar un poco la comprensión gramatical del verbo y debería buscar una comprensión más amplia que yo le llamo comprensión sintáctica del verbo. Precisamos ver ahora el papel de este verbo en la estructura compleja del pensamiento humano: es decir lo que implica, lo que él encierra en la

* Publicado en *Tarea* no. 23, Lima, mayo 1990.