

# Acontecimiento y desorden: un diálogo emancipador entre Paulo Freire y Boaventura de Sousa Santos

Event and Disorder: An Emancipatory Dialogue  
between Paulo Freire and Boaventura de Sousa Santos  
Acontecimento e Desordem: um diálogo emancipador  
entre Paulo Freire e Boaventura de Sousa Santos

María Lourdes González-Luis \*

Natalia Pais Álvarez \*\*

Fecha de recepción: 15 de diciembre de 2020  
Fecha de aprobación: 30 de abril de 2021

## Para citar este artículo

González-Luis, M. L. y Pais, N. (2022). Acontecimiento y desorden: un diálogo emancipador entre Paulo Freire y Boaventura de Sousa Santos. *Pedagogía y Saberes*, (56). <https://doi.org/10.17227/pys.num56-13003>

\* Doctora en Filosofía y Ciencias de la Educación. Catedrática de Historia del Pensamiento Pedagógico de la Universidad de La Laguna. Correo: mlgonzal@ull.edu.es. Orcid: 0000-0003-0971-4758

\*\* Doctora en Educación. Investigadora del Grupo Pedacri (Pedagogía Crítica) de la Universidad de La Laguna. Correo: natalypais@gmail.com. Orcid: 0000-0002-7158-7641



## Resumen

Este ensayo pretende ofrecer pinceladas analógicas entre el pensamiento del maestro universal de la pedagogía crítica, Paulo Freire, y algunos postulados del sociólogo Boaventura de Sousa Santos. Rememorar y actualizar la palabra generadora e indignada del brasileño es hoy una convocatoria ineludible, y ello, a partir de la relectura de algunas de sus premisas. Se parte en este texto de una concepción del conocimiento entendido como fuente de dignidad y de la eco-analéctica como método emancipador. Se plantea, asimismo, la necesidad de rescatar y actualizar aquella propuesta suya según la cual la educación es el tránsito desde la conciencia mágica a la conciencia problematizadora. Todo esto para reclamar, hoy más que nunca, la conjugación de un pensamiento posabismal en busca del inédito viable freireano.

### Palabras clave

gramáticas de la dignidad; conciencia noésica; epistemicidio; eco-analéctica; pensamiento posabismal

---

## Abstract

This essay aims to offer analogical brushstrokes between the thoughts of the universal master of critical pedagogy, Paulo Freire, and some postulates of the sociologist Boaventura de Sousa Santos. To recall and update the generative and indignant word of the Brazilian is today an unavoidable call, and this, starting from the rereading of some of his premises. This text is based on a conception of knowledge understood as a source of dignity and of eco-analytcs as an emancipating method, and also proposes the need to rescue and update his proposal according to which education is the transition from magical consciousness to problematizing consciousness. All this is in order to claim, today more than ever, the conjugation of a post-abysmal thought in search of the unprecedented Freirean viability.

### Keywords

grammars of dignity; Noahesian consciousness; epistemicide; eco-analectics; post-abyssal thought

---

## Resumo

Este ensaio pretende oferecer pinceladas analógicas entre o pensamento do mestre universal da pedagogia crítica, Paulo Freire, e alguns postulados do sociólogo Boaventura de Sousa Santos. Relembrar e atualizar a palavra geradora e indignada do brasileiro é hoje um apelo inevitável, e isto, a partir da releitura de algumas das suas premissas. Neste texto, inicia-se a ideia de que o conhecimento entendido como fonte de dignidade e da eco-analéctico como método emancipador. Levanta-se também, a necessidade de resgatar e atualizar aquela proposta sua, segundo a qual a educação é a transição desde a consciência mágica à consciência problematizadora. Tudo isso, para reivindicar, hoje mais do que nunca, a conjugação de um Pensamento Pós-Abissal em busca do inédito viável freireano.

### Palavras-chave

gramáticas da dignidade; consciência no ética; epistemicídio; eco-analética; pensamento Pós-Abissal

---

## Sintaxis de la conciencia: transitividad y pragmática

La idea del orden como constructo universal es el ojo de un complejo abanico que no necesariamente abre la vía hacia el progreso. La relación histórica entre la racionalidad y el orden, y la propia idea del orden como *telos*, se ha propuesto muchas veces sobre un escenario que no ofrece las mismas oportunidades, derechos y espacios de participación a los seres humanos. Es una entelequia más que una propuesta.

El sujeto de orden no es necesariamente el sujeto consciente. Paradójicamente, este sujeto puede llegar a vulnerar la posibilidad de un escenario de paz (orden y paz no son sinónimos) o convertirse en cómplice de la violencia sistémica que se ejerce sobre otros y otras. Del lado del orden hay muchas bondades, pero también están la imposición, la obediencia, la sumisión, la aceptación, la aquiescencia. Si la pedagogía no alienta la conformación de conciencias críticas y activas, capaces de interpretar las señales de injusticia y precariedad, de los desajustes del sistema y ofrecer, simultáneamente, propuestas de regulación, vociferar voluntades de cambio y proponer proyectos y métodos para la acción, entonces es una pedagogía infértil, insuficiente y generadora de un falso orden.

Estudiar es desocultar, es alcanzar la comprensión más exacta del objeto, es percibir sus relaciones con los otros objetos. Implica que el estudioso, sujeto del estudio, se arriesgue, se aventure, sin lo cual no crea ni recrea. Es por eso también por lo que enseñar no puede ser un simple proceso, como he dicho tantas veces, de transferencia de conocimientos del educador al aprendiz. Transferencia mecánica de la que resulta la memorización mecánica que ya he criticado. Al estudio crítico corresponde una enseñanza igualmente crítica que necesariamente requiere una forma crítica de comprender y de realizar la lectura de la palabra y la lectura del mundo, la lectura del texto y la lectura del contexto. (Freire, 2004, p. 37)

El acto pedagógico es un acto fracasado, pero los pilares y las voluntades que lo sustentan deben partir de la idea de posibilidad, de eso que Freire llamaría el inédito viable. Sabía que su método no era infalible (acaso no era esa su pretensión). Su propuesta era la de un hombre que entendía que la educación no podía sustraerse de un proyecto político y social, porque la opresión, la indiferencia, la exclusión y la injusticia no son abstracciones ni atemporales, ni apátridas, ni apolíticas. El método de alfabetización del maestro pernambucano no tenía como único objetivo ofrecer destrezas a los pobres, sino sugerirles el derecho a escribir su voz y su

papel en el mundo. Al devolverles la palabra y la voz, abre la puerta hacia la lucha por la dignidad. El complemento directo aquí son todos los alfabetizados y todas las alfabetizadas sin acceso.

Es muy cierto que la educación no es la palanca de transformación social, pero sin ella esa transformación no se da. Ninguna nación se afirma fuera de esa loca pasión por el conocimiento sin aventurarse, plena de emoción, en la constante reinención de sí misma, sin que se arriesgue creativamente. Ninguna sociedad se afirma sin el perfeccionamiento de su cultura, de la ciencia, de la investigación, de la tecnología, de la enseñanza. (Freire, 2004, p. 59)

La suya es una pedagogía de la comunicación para la transformación. Y requiere precisamente un ejercicio de localización, de rescate y de amplificación de las voces propias, particulares, oprimidas y diversas. Y este, en realidad, es un ejercicio de movimiento.

Mi inmovilidad, producida o no por motivos fatalistas, funciona como acción eficaz en favor de las injusticias que se perpetúan, de los descalabros que nos afligen, del atraso de las soluciones urgentes. No se recibe democracia de regalo. Se lucha por la democracia. No se rompen las amarras que nos impiden ser con una *paciencia de buenas maneras* sino con el *pueblo* movilizándose, organizándose, conscientemente crítico. [...] el pueblo que se moviliza, el pueblo que se organiza, el pueblo que conoce en términos críticos, el pueblo que profundiza y afianza la democracia contra cualquier aventura autoritaria, es igualmente un pueblo que forja la disciplina necesaria sin la cual la democracia no funciona. (Freire, 2004, pp. 130-131; énfasis del original)

El bucle gnoseológico de la legitimación del conocimiento es un *continuum*, un tránsito desde el saber ignorado (de quien no ha sido escuchado por ser considerado ignorante) al saber autorizado (por el dominante). Desvelar al educando los intencionados olvidos epistemológicos forma parte de un proyecto educativo que pretende la conformación de conciencias transitivas. Al mismo tiempo, los saberes emergentes y oficializados requieren tener en cuenta un cuidado de sí que haga fluir la legitimidad democrática y participativa del conocimiento.

Es preciso y hasta urgente que la escuela se vaya transformando en un espacio acogedor y multiplicador de ciertos gustos democráticos como el de escuchar a los otros, ya no por puro favor sino por el deber de respetarlos, así como el de la tolerancia, el del acatamiento de las decisiones tomadas por la mayoría, en el cual no debe faltar sin embargo el derecho del divergente a expresar su contrariedad. El gusto por la pregunta, por la crítica, por el debate.

El gusto del respeto hacia la cosa pública que entre nosotros es tratada como algo privado, que se desprecia. [...] No se construye ninguna democracia seria —lo cual implica cambiar radicalmente las estructuras de la sociedad, reorientar la política de la producción y del desarrollo, reinventar el poder, hacer justicia a los expoliados, abolir las ganancias indebidas e inmorales de los todopoderosos sin —previa y simultáneamente— trabajar esos gustos democráticos y esas exigencias éticas. (Freire, 2004, pp. 98-99)

Como se sabe, una de las aportaciones conceptuales con mayor difusión y alcance pedagógico de Paulo Freire es la distinción entre conciencia transitiva e intransitiva. Esta última es propia de sujetos cerrados e inmersos en un plano vegetativo, de restringida comprensión y cuya limitación radica en la impermeabilidad de la conciencia ante la propuesta de desafíos. Al operar en el plano vegetativo, esta conciencia genera vidas mudas incapaces de un compromiso con el mundo. Por otra parte, existe la conciencia transitiva, que se bifurca en dos tendencias: la ingenua, que aboca en fanatismo y en irracionalismo, marcada por el dogmatismo o la indolencia consciente, y la crítica. La primera, aunque ingenua, no es, a nuestro juicio, inocente. El sujeto fanático accede a la historia y a la razón, pero es incapaz de cuestionar el dogma, no siempre por ignorancia, sino por propio interés. La crítica, en cambio, sería la que promueve la responsabilidad y la profundidad analítica y revisionista. Es, como plantea Freire (1998), “característica de auténticos regímenes democráticos y corresponde a formas de vida altamente permeables, interrogadoras, inquietas, dialogales” (p. 55).

En las sociedades del escaparate permanente, de mostración continua de etiquetas programadas que convierten a los sujetos en marcas de sí mismos y donde se confunde educación con formación en técnicas de mercado, los atributos (carisma, presencia, calidad tecnológica de lo que se proyecta al mundo...) se perciben como valores, y estos, como medios para alcanzar metas concretas para el éxito personal (templanza, prudencia, fortaleza...) o canalizar vías judiciales (justicia). En el campo de este viraje entre medios y fines, los sujetos-atributo captan la atención de las nuevas generaciones y los valores se tecnifican, psicologizan y pasan a formar parte de las terapias individuales de los divanes como medios para el bienestar personal. Y no hay problema en ello, pero pierden su dimensión social cuando no se acompañan de un compromiso entre los pueblos. La conciencia transitiva que planteaba Freire hace unas décadas presumiblemente sería hoy reclamada como

conciencia noésica<sup>1</sup> y pone el acento en el valor y en la sabiduría. La intransitiva hoy la asociaríamos más bien con una conciencia meramente atributiva. Ser como escenario, como muestrario, como objeto de atracción más que como agente de acción. La conciencia intransitiva pertenece al plano vegetativo. La conciencia atributiva al plano mediático y fascinador y, de nuevo, la transitiva necesaria sigue sin seducir a nadie.

Que el mundo es así ya lo sabemos. Lo que Freire se preguntaba en el fondo de las entrañas de su obra es si la educación debía servir a ese conformismo y a las conciencias intransitivas y hoy atributivas, o debería propiciar la repulsión visceral ante la injusticia, la miseria y los imperativos silenciosos de la hegemonía. Es decir, si el sujeto léxico que se educa es capaz, tras su paso por el sistema, de alcanzar conciencia y capacidad de construcción de conocimientos emergentes o es complaciente ante la realidad y ante sí mismo.

El escenario que posiblemente vería hoy Freire en nuestra sociedad podría estar entre la conciencia vegetativa y las conciencias ingenuas, lo que confiere a su proyecto una vigencia clara. Los peligros son los mismos y seguimos siendo testigos de generaciones de conciencias intransitivas (vidas mudas y presentistas) y de conciencias transitivas ingenuas y servidoras de fanatismos e indolencia ante la opresión, expuestas a una violencia sistémica constante e incontestable. En suma, la invitación de Freire es la toma de conciencia de subalternidad, que hoy entenderíamos más ampliamente como subhumanidad en la medida en que el otro (*alter*) ha desaparecido,

1 *Noésica* es un concepto que hemos tomado de las reflexiones y del giro que la filósofa Teresa Oñate da a la *noética* griega. Se refiere la noésica a la virtud principal, espiritual y racional, únicamente (y siempre) superada por la virtud del Amor en un sentido amplio y profundo. Para Oñate, la noésica supone una apertura hermenéutica al concepto de racionalidad heredado al que, no desprovoyéndole de su esencia, lo apertura hacia una dimensión de acontecimiento que trasciende al hombre y a “su subjetualidad”: “No en vano se trata de la llave (el Amor, la Amistad) de las virtudes dianoéticas, reflexivas, también llamadas ‘intelectuales’ aristotélicas, que afectan a la virtud del comprender e interpretar como base de la racionalidad espiritual histórica o retransmisiva: la que entiende el vínculo transitivo entre ser-historia-lenguaje-mensaje como eje de la teología política y la ontología de la acción propias de la racionalidad hermenéutica-noésica. A la cual ‘noesis’, en activo-verbal, pertenece esa misma racionalidad comunitaria y política del lenguaje puesto en obra pública, que no pudiendo prescindir de los conceptos, no puede, sin embargo, reducirse a ellos, sino basarse en ellos y en su estructura, para ultrapasarla hacia la interpretación del sentido espiritual de la sintaxis, normas, leyes, usos y acciones discursivas” (Oñate Zubía, 2011, p. 261).

ha sido denudado, traído a nada, invisibilizado por el aparato de las mediatizaciones de eso que Freire denominaba la “publicidad organizada”.

Una de las grandes —si no la mayor— tragedias del hombre moderno es que hoy, dominado por la fuerza de los mitos y dirigido por la publicidad organizada, ideológica o no, renuncia cada vez más, sin saberlo, a su capacidad de decidir. Está siendo expulsado de la órbita de las decisiones. (Freire, 1998, p. 33)

La sintaxis de la conciencia es versátil. En ella sujeto y complemento directo son una misma cosa: el ser humano conciencia al ser humano. Y al concienciar, activo y pasivo al mismo tiempo, acaba siendo concienciado: la reflexión sobre el otro y la otra desordena al sujeto, que ha estar en disposición de enunciar nuevos predicados. No son lecciones de moralidad. Es la reflexión sobre las propias debilidades y miserias el ejercicio que abre paso a cierta libertad, o al menos, a la esperanza de que aún nos queda algún poder de decisión para no asumir la falta de escrúpulos y la indolencia como disvalores de un destino irresoluble.

El orden nada mueve, es estático, permanente y cerrado. Muere por sí mismo. Solo el desorden permite una deslocalización de lo determinado. Sin conciencia del desorden no es posible una genuina emancipación intelectual, ni la emergencia de saberes alternativos, ni el ordenamiento de los nuevos saberes emergentes, ni la priorización de los contenidos con los que buena parte de la humanidad pueda sentirse identificada, en tanto sirvan para mejorar sus realidades. No se trata de un ejercicio de universalización de la cultura, sino de transculturación horizontal.

Es, asimismo, una sintaxis reflexiva en singular (me conciencio) y añade un valor de reciprocidad en su plural: nos concienciamos. Solo cuando se pasa a la complejidad de la subordinación, el complemento de régimen busca un fin: nos concienciamos de algo para algo. Y es la finalidad lo que define el comienzo de la conciencia.

## Morfología del tiempo complejo

Si el plano de la conciencia intransitiva, como se ha dicho, era el vegetativo, el de la transitiva crítica es el plano histórico. Una conciencia crítica no puede dar la espalda a las lecciones del tiempo ni al humus que nutre el arraigo a todo aquello que hemos venido siendo y casi somos todavía.

Es preciso que la escuela progresista, democrática, alegre, capaz, repiense toda esta cuestión de las relaciones entre el *cuerpo consciente* y el *mundo*.

Que revea la cuestión de la comprensión del *mundo*, en cuanto es producida históricamente en el mundo mismo y también producida por los *cuerpos conscientes* en sus interacciones con él. (Freire, 2004, p. 81; énfasis del original)

La historia para Freire es algo así como la conciencia de tránsito de un tiempo a otro y cualidad exclusivamente humana. Por otra parte, la propia historia da cuenta de las cruzadas libradas por los poderosos para la apropiación, el dominio y la hegemonía sobre el tiempo, hecho que pone en evidencia su estrecho vínculo con el poder. El dominio del tiempo va ligado al del espacio. Así, la historia nos permite ver los tránsitos de un espacio a otro en el tiempo, como la deconstrucción del patriarcado a través del abandono gradual de la mujer de la esfera doméstica; recordamos aquí aquel anuncio freireano “el rechazo de la ideología machista, que implica necesariamente la recreación del lenguaje, es parte del sueño posible en favor del cambio del mundo” (Freire, 1993, p. 90); también la difusión social de la producción, es decir, la transformación del espacio y tiempo de producción, desde las luchas hasta el aislamiento de los trabajadores del proceso de producción.

Hemos asistido a la metamorfosis del mercado, que se inició como transacción y ha alcanzado cotas billonarias de lucro personal y casi que de fetichismo mercantil; hemos visto la resonancia que esta transformación ha tenido en la arena política, así como en las relaciones mantenidas entre los bloques hegemónicos y entre estos y los países que no terminan de desarrollarse. Y lógicamente, somos testigos del tiempo capaces de interpretar cómo se han ido transformando las relaciones de poder, dominación e influencia en el espacio-tiempo de la ciudadanía. Quizá sea hora de poner el mercado al servicio de la humanidad y no a la humanidad al servicio del mercado.

El proyecto neoliberal ha erigido una especie de cuarta pared que ha permitido a las elites, desde una inconciencia cerrada e inclemente, vivir en un mundo paralelo, hecho a la medida de la inconciencia de los poderosos ignorantes. Quizá por ello la realidad se aprecia mejor desde los márgenes, y quizá la única manera de romper la cuarta pared con el ensimismamiento contagioso sea una mirada dentro del espacio propio de nuestro lugar en el mundo.

Es necesario desenmascarar la ideología de cierto discurso neoliberal, a veces llamado modernizador, que hablando del tiempo histórico actual trata de convencernos de que así es la vida. Los más capaces organizan el mundo, producen; los menos capaces sobreviven [...] Este discurso inaceptable contra la esperanza, la Utopía y el sueño es el que defiende

la preservación de una sociedad como la nuestra que funciona para una tercera parte de la población, como si fuese posible soportar por mucho tiempo semejantes diferencias. Lo que me parece que el nuevo tiempo nos plantea es la muerte del sectarismo, pero la vida de la radicalidad. (Freire, 2004, p. 87)

Los conceptos de sectarismo y radicalidad son desarrollados en diversos momentos de una de sus obras más referenciales, *Pedagogía del oprimido* (Freire, 1992). Y para deshacerse del sectarismo que denuncia resulta imprescindible conocer la diversidad social y cultural y participar, sin muros, en las realidades plurales, reconociendo que los procesos de colonización primero, y luego la globalización, han ido anulando o deformando las diferencias y restando relevancia a todo lo que no forma parte del binomio global-universal.

Ser tolerante no significa ponerse en *convivencia* con lo intolerable, no es encubrir lo intolerable, no es amansar al agresor ni disfrazarlo. La tolerancia es la virtud que nos enseña a convivir con lo que es diferente. A aprender con lo diferente, a respetar lo diferente. [...] Por eso mismo si la vivo, debo vivirla como algo que asumo. Como algo que me hace coherente como ser histórico, inconcluso, que estoy siendo en una primera instancia, y en segundo lugar, con mi opción político-democrática. No veo cómo podremos ser democráticos sin experimentar; como principio fundamental, la tolerancia y la convivencia con lo que nos es diferente. [...] La tolerancia requiere respeto, disciplina, ética. El autoritario, empapado de prejuicios sobre el sexo, las clases, las razas, jamás podrá ser tolerante si antes no vence sus prejuicios. (Freire, 2004, p. 65)

La relación con el proyecto emancipador la revela Freire cuando dice: “llaman subversivos a aquellos que se integran en el dinamismo del tránsito y se hacen representantes de él” (1998, p. 48). Es la idea de que la historia es lineal y de que todos los pueblos alcanzarán el progreso prometido cuando llegue el momento, cuando su ritmo se acompase con el de las sociedades avanzadas, desarrolladas y desensibilizadas.

La historia no acontece por linealidad, sino por desorden. Al desordenarse el espacio, se desordena el tiempo, en un tránsito constante entre lo determinado y lo indeterminado, entre lo establecido y lo posible, que retorna a un nuevo orden. Entiende que el ser humano está inmerso en el tiempo y que la “universal” medida de este es la misma para las elites y para las masas, no así los recursos. Su propuesta dialógica invita a un parlamento entre ambas partes.

El diálogo debe servir a la acción, sacar al ser de la comodidad y conformidad que le impide reconocer la humanidad ajena. Para Freire, el ser humano es un ser de relaciones, no solo de contactos. Y esta distinción nos resulta hoy bastante pertinente para el análisis de las redes sociales, que son más propias del gerencialismo que de un tipo de humanismo: contactos más que relaciones, fruto de la acomodación vista como la antípoda de la acción.

El vínculo de Freire con la historia, lo que lo lleva a defenderla con tanto ahínco, es la idea de que necesitamos conocer lo que denomina los “misterios del cambio”. Dice que si bien “todo tránsito es cambio, no todo cambio es tránsito” y que “los cambios se realizan en una misma unidad de tiempo histórico” (Freire, 1998, p. 36). También que en ese momento de tránsito de una época a otra “se hace indispensable, más que nunca, la integración del hombre, su capacidad de comprender el misterio de los cambios, sin que sea simplemente un juguete ni regalo” (pp. 36-37). Y no solo entender, sino valorar, el valioso legado que la suma de errores y aciertos nos permiten acercarnos a nosotros mismos como especie, como comunidad o tribu, como masa o elite, como parte de una familia, de un pueblo. Su mundo sería un mundo libre. Pero su concepto de libertad no es el mismo que el de esa libertad instrumentalizada por el *stablishment*. “Porque la imaginación que se entrega al sueño posible y necesario de la libertad tiene que enfrentarse con las fuerzas reaccionarias que piensan que la libertad les pertenece como un derecho exclusivo” (Freire, 2004, p. 79).

Un proyecto educativo incapaz de detonar un compromiso con la situación del momento histórico es cómplice de la proliferación de *nudas* vidas, esto es, forma una ciudadanía incapaz de cuestionarse acerca de la condición humana, que nada objetaría ante la idea de que haya sujetos prescindibles siempre y cuando tales sujetos sean otros y otras.

Los límites entre la conciencia y el mal son del mismo género que los que existen entre orden y paz. Por más ordenada, pasiva, formada e incluso pacífica que pueda mostrarse una sociedad, si consiente con la violencia sistémica, instalada, normalizada, etc., si no se escandaliza ante las vidas nudas, ya no es una sociedad consciente, sino muda. La combinatoria y hermenéutica de los binomios dan mucho más juego. Y, de alguna manera, es lo que sucede. Esas vidas que no importan, un aumento de invisibles sistémicos y de vidas perversamente prescindibles ya ni siquiera negociables, que a nadie interesan, al amparo de una visión conformista del mundo por parte de quienes tienen algo que perder. Se ha pasado del “sálvese

quien pueda” a “esto es el mercado, amigos”. Una sintaxis de la conciencia, en la construcción colectiva de un proyecto de mundo pretenciosamente más integrador y realmente democrático, partiría de la distinción entre valores y atributos.

Freire trabajó por una educación concienciadora y para la acción en la que no cabe un modelo de sujeto ensimismado en la inmediatez de su tiempo o en una débil visión del espacio y tiempo sin más conciencia que el inmediato instante. La radicalidad freireana, en oposición al sectarismo es, en realidad, el sujeto inexistente, es decir, el proyecto de hombre/mujer que está por hacer.

El sectario tiene una matriz preponderantemente emocional y acrítica, es arrogante, antidualógico y por eso es anticomunicativa. Es reaccionaria, sea asumida por un derechista, que para nosotros es un sectario de “nacimiento”, o un izquierdista. El sectario nada crea porque no ama, no respeta la opción de los otros. Pretende imponer la suya — que no es opción, sino fanatismo— a todos. De ahí la inclinación del sectario al activismo, que es la acción sin control de la reflexión [...] El radical, por el contrario, rechaza el activismo y somete siempre su acción a la reflexión [...] Se enfrenta a la historia como su único hacedor [...] para el radical, que no puede ser un centrista o un derechista. (Freire, 1998, pp. 42-43)

Boaventura de Sousa Santos hablaba de la gramática del tiempo y de las gramáticas de la dignidad en numerosas obras, y el mundo de Freire probablemente partiría de estas gramáticas e invitaría a una renovación léxico-semántica generadora como motor de una auténtica pragmática. Ahora bien, ¿qué léxico generador debe contener hoy el nuevo método alfabetizador? El analfabeto actual es quizá el sujeto inconsciente y presentista. Una dimensión amplia y compleja del tiempo es necesaria para un proyecto de mundo capaz de hacer converger *cronos*, *kairós*, *hecceidad*, tránsito, instante cósmico, simultaneidad, tempo, finitud y eternidad. Es decir, se requiere un tiempo híbrido que aglutine todos los modos verbales y aún los modos por crear, en activa y en pasiva, como lectura empática y prometedora. Solo una visión indeterminada del tiempo permite transitar con resistencia y paz el presente, pero sin perder la noción del cambio de época y la visión prospectiva.

Emancipación intelectual, conciencia del desorden, asunción de que la exclusión es radical y de que el cambio requiere recodificaciones del tándem orden-desorden, son sustanciales en la concepción

de libertad del brasileño, para quien es indisociable, además, del concepto de conciencia. Para Freire, la cultura es resistencia y advierte del peligro de las hegemonías que someten o niegan la diversidad cultural: “negar la cultura de un pueblo sería confundir la libertad de los pueblos con su cultura. Esto podría llevar a la afirmación de que los pueblos que no tienen libertad no son cultos, y eso sería muy grave” (Yáñez Velazco, 2007, p. 20). Es la única manera de escapar a sumarnos de nuevo a aquel famoso lamento de Fanon cuando denunciaba que la dominación cultural había hecho negros de alma blanca: “si el ser humano es equivalente a ser blanco, entonces para que un negro llegue a ser un humano tiene por necesidad que convertirse en blanco” (2009, p. 280). La analogía está servida: pobres con alma de rico. La dominación cultural es atravesada por la lógica mercantil. Entendemos que el proyecto de Freire martillaría hoy sobre las conciencias, insistiendo en que las injusticias derivadas de las fauces del mercado no son naturales, ni necesarios males. Insistimos en que el error está es asumir una época como un destino. Es necesaria, pues, una ecobiofilia ante el pulso que invita al automatismo de supervivencia.

La praxis crítica emancipatoria exige redireccionar la historia hacia nuevos destinos de mejor libertad y humanización; esta tiene una meta establecida que es la liberación de la humanidad: víctimas, pobres, excluidos y excluidas, marginados y marginadas, así mayorías populares. Posibilita nuevos horizontes en la historia; se asume un perfil ético-político que denuncia la opresión y la injusticia. Es siempre reflexiva, consciente y dialógica, acción objetiva propia de las fuerzas sociales, concientización y crítica a la ideología. Está dirigida a una reapropiación de las posibilidades históricas de los sujetos. No se puede concebir una praxis emancipatoria sin una estrategia comunicativa, organizativa y de movilización contrahegemónica. Es decir, donde la propia práctica se nos impone, esa realidad nos avasalla, y allí, ¿cómo se juega con la “interpretación”? La interpretación de una clase, de un contenido, de un texto, de un cuadro, de una “obra de arte”, ¿depende de la emancipación? ¿Cómo sería una interpretación emancipada en la que emerge una subjetividad? Sabemos que cada época posee medios para producir subjetividades. Seguramente, con la interpretación ya entramos en otra problemática, pero podemos comenzar a pensar que aquello que nos atraviesa es un problema del relato, de la interpretación como posibilidad de relatar nuestras experiencias en nuestros espacios.

## Las gramáticas de las dignidades contra la retórica del poderoso ignorante

El proceso de concienciación únicamente puede tener lugar desde un trabajo personal humanizador que debe alejarse de la mitificación. La formación de subjetividades desde la praxis crítica con sentido emancipatorio presupone la problematización desde la conciencia ordinaria para abrir paso a una auténtica conciencia crítica. Así pues, la conciencia crítica no se puede formar si no se afirma la conciencia política y es ahí donde estará en condición para una praxis emancipatoria. Una praxis es necesariamente política en la medida en que no es posible sin la relación con el otro y la otra. La análectica, ese concepto tan del Sur, da cuenta de la dialogicidad que desde la conciencia problematizada conforma subjetividades singulares que hacen posible el salto a la conciencia crítica. Y esta no puede estar más que apuntalada por la idea de la alteridad, de la existencia del otro y la otra, oprimido, oprimida, secuestrado, secuestrada.

Ya Freire advertía sobre la indolencia en las necesarias contrarrespuestas que hoy siguen produciendo una profunda deshumanización y arrasamiento de la dignidad de los sujetos, y ello nos convoca no solo a la indignación, sino a un rechazo total de toda acción educativa en la que el sujeto se vea como “instrumento”, “agente económico” o “recurso humano”, conceptos que es necesario superar. Asoma pues la que-rencia del sentido de la exterioridad como liberación. Y esa exterioridad es mucho más compleja y amplia que hace unas décadas, toda vez que el crecimiento demográfico, la ortogonalidad, la proliferación de redes sociales y mediáticas, la virtualización y panoptización de las relaciones, entre otros indicadores de mayor complejidad del sistema mundo, demarcan la profunda influencia y dependencia del afuera en la constitución y construcción de subjetividades. Realidad compleja inescindible hoy de cualquier transformación de carácter interiorista, puesto que resulta absurdo centrar los procesos de subjetivación exclusivamente desde un pensamiento del adentro, dada la recíproca reverberación de lo exterior en la conformación de lo íntimo<sup>2</sup>. Se aboga hoy por la construcción de una *epistemología del oprimido*, que consiste en la recuperación de la cultura, la historia, la identidad y los saberes de nuestros pueblos y comunidades para sentar las bases de un nuevo saber

alternativo. Otros aportes a esta construcción son los procesos de lucha y resistencia de los pueblos y sus proyectos productivos, organizativos y culturales:

la preocupación por rescatar la *culturalidad* constituye un elemento propicio para la producción de un discurso centrado en la esperanza, con alternativas de autonomía vinculadas con lo cotidiano. Los espacios locales, la comunidad, el barrio, la ciudad son los lugares desde los cuales los pueblos pueden crear su propia historia y su poder. Es en este cotidiano donde se generan y se defienden la cultura popular, la cultura de los grupos, de los pobres, los nuevos territorios y modelos económicos, en resumen, los nuevos mundos. (Larrea, 2008, p. 101)

La sustancia de la dignidad humana es el derecho a saber. Pocas cosas denigran tanto como negar la posibilidad de hacerse preguntas. Dentro de las lógicas de la dominación se dan muchos procesos, a saber: la inoculación de un sentimiento de culpabilidad en el oprimido —como de que estorba en un mundo ajeno— es una de las consecuencias de la hegemonía cultural; la lógica de la sumisión: por la vía legal, creer que no se tiene el derecho; por la cultural, creer que la cultura es inferior; y por la lingüística-socio-racial-sexual, arraigar el sentimiento y la conciencia de que la propia lengua, clase, etnia o sexo están debajo en la escala de las legitimidades. Ahora bien, para tener conciencia de inferioridad a ese respecto, es preciso ignorar antes el valor de la lengua, la clase, etc. De ahí la necesidad de forjar conciencia de humanidad y sentimiento de pertenencia a una comunidad.

La eco-analéctica, como método liberador, busca el desarrollo decisivo y consciente, y como el propio Freire propusiera, es de corte antiasistencialista: “hay que hacer a los pueblos agentes de su propia recuperación [...] La responsabilidad es un hecho existencial [...] En el asistencialismo no hay responsabilidad, no hay decisión, solo hay gestos que revelan pasividad y ‘domesticación’ ” (Freire, 1998, pp. 50-51).

Una gramática de la dignidad debe hacer posible el salto de la conciencia mágica a la liberadora. Ese tránsito aparece, asimismo, en la obra Boaventura de Sousa Santos (2019) como la transformación del hombre objeto en sujeto, asumiendo los aportes freireanos desde las prácticas educativas, como trayectos de liberación y como expresión de las epistemologías del Sur en el devenir convulso latinoamericano. La base de la libertad viene dada por un pensamiento contrahegemónico que permita la reinterpretación y transformación popular de los procesos históricos, así como la emergencia de creaciones culturales propias y la prefiguración de otros espacios donde la dignidad no sea menoscabada. Y esa concienciación

2 Para una mayor profundidad de estos conceptos remitimos a la lectura *El pensamiento del afuera* de Michel Foucault.

no deviene únicamente voluntad de concienciación, sino proyecto pedagógico contra la pedagogía bancaria vertical y propagandística, lucha angular del maestro Freire, para quien la pedagogía es un arma revolucionaria de liberación. En este sentido, es bien sabido que es imposible disociar las figuras de Freire y Enrique Dussel. En su ensayo “Ética de la liberación latinoamericana”, Dussel, tal y como plantea Cabaluz Ducase, “ensayó pensar filosóficamente las meta-categorías utilizadas por el pedagogo brasileiro Paulo Freire” (2015, p. 53). Y continúa diciendo:

Creemos que contribuir en la concienciación de los sujetos desde el campo pedagógico implica actuar contra la conciencia reificante que naturaliza las relaciones sociales; constituir una racionalidad crítica de la realidad, que permita descubrirnos como sujetos activos y transformadores de la totalidad de estructuras sociales responsables de la dominación; y reforzar las resistencias y el enfrentamiento con lo establecido, para no limitarnos a desarrollar procesos de adaptabilidad. (Cabaluz Ducase, 2015, p. 58)

La importancia del trabajo horizontal, colectivo, solidario y la necesaria politización de la cultura, las luchas y las resistencias, esto es, rescatar los elementos disruptivos que sirven a la problematización para la emergencia de conciencias emancipatorias, forman parte del proyecto de construcción colectiva del conocimiento para conseguir anclar los programas políticos, y ello solo es posible mediante la dialogicidad. Esta forma parte de un legado que pretende enfrentar la imposición y la manipulación del conocimiento. El sendero dialógico es, pues, el necesario vehículo inspirador de la confianza en los demás.

## El inédito viable freireano: hacia un pensamiento posabismal

Estamos a medias del pasaje de un mundo a otro. [...]

Cuando sepamos que es inevitable exponerse a la metamorfosis,

una determinada conciencia lúcida puede sustituir el desespero del pasaje.

TONI NEGRI (citado en Assis César, 2007, p. 8)

¿Cuál sería la utopía freireana hoy? Otra educación, sin duda. Un sistema más crítico y desafiante. Otro elemento presente en el proyecto de mundo de nuestro tiempo sería la superación del miedo a decir y el temor a transformar. Freire propone una pedagogía no contemplativa, crítica, práctica y no elitista, antirracista y, hoy diríamos, feminista en cuanto inclusiva.

Generar una nueva palabra que renombre y reescriba el mundo sería acaso el reto freireano hoy. Un discurso pedagógico que altere y sacuda las conciencias, una ecología de los saberes desde la diversidad epistemológica y una política del reconocimiento de la existencia de la pluralidad de saberes que promuevan, en definitiva, una gramática de las dignidades y una pragmática de la fantasía. He aquí el inédito viable de Freire vinculado al pensamiento posabismal de Boaventura de Sousa Santos.

La pedagogía crítica que emana del pensamiento freireano propone un lenguaje (palabras emancipadoras) que renombre el mundo y una acción (pragmática revolucionaria) que lo transforme. La producción teórica de Boaventura de Sousa Santos y su actuación política reflejan su apuesta de que es posible producir otro conocimiento comprometido con los procesos de emancipación social y con las luchas contrahegemónicas. En ambos casos no se dialoga con cualquier concepción de la educación, sino con aquella emancipada y emancipadora que no evita el conflicto (de Sousa Santos, 2015), entendiéndolo como parte constitutiva del proceso. Se trata de una comprensión más amplia y profunda que no reduce la educación a la escolarización, sino que la entiende como un proceso pleno de formación humana presente en toda sociedad. La educación como una forma de conocer mejor y actuar de forma políticamente posicionada en el mundo y en la vida. La educación como un derecho social, humano, que articula justicia social y cognitiva. Es el conocimiento-emancipación frente al conocimiento-regulación (aquel que regula conceptos, valores, prácticas, culturas y cuerpos); el saber-libre frente al saber de orden, en una clara y transgresora opción por la emergencia de sujetos auténticos frente a los sujetos reales modernos. Reconociendo que el conocimiento-emancipación no está fuera de la modernidad, sino que fue secuestrado por ella y marginado por la ciencia moderna. Es en él que es posible ampliar y cuestionar la primacía del conocimiento científico, colocándolo en el núcleo de las relaciones de poder, fundamentalmente, ubicándolo en la relación “Norte imperial” y “Sur colonizado”.

La obra de Paulo Freire se incardina y continúa espacio-temporalmente en las epistemologías del Sur de Boaventura de Sousa Santos, donde denuncia la supresión de saberes —epistemicidio— (de Sousa Santos, 2017) llevada a cabo a lo largo de los últimos siglos por la norma epistemológica dominante, además de investigar las condiciones para un diálogo horizontal entre conocimientos. Ambos abren la posibilidad de alternativas concretas que se contraponen a las lecturas y posturas hegemónicas, conservadoras

y autoritarias que reducen el sujeto de la educación a un mero aprendiz de letras y números, a un sujeto genérico y universal sin género, sin raza, sin clase, sin sexualidad.

¿Por qué razón en los últimos dos siglos la epistemología occidental dominante eliminó de la reflexión el contexto cultural y político de producción y reproducción del conocimiento en el Sur global? ¿Cuáles son las consecuencias de esta descontextualización? ¿Son hoy posibles otras epistemologías distintas a las del proyecto moderno?

¿Qué consecuencias tiene el racismo en el ámbito de los saberes al degradar como “inferiores” los conocimientos no occidentales y exagerar como “superiores” los conocimientos occidentales? ¿Cómo se redefinirían los debates globales actuales sobre democracia, crisis ecológica, derechos humanos, liberación de la mujer, economía, etc., si partimos de un diálogo entre iguales basado en la diversidad epistemológica del mundo?

La inmersión epistemológica y política en la construcción del conocimiento-emancipación realizada por Boaventura de Sousa Santos lo lleva a un camino aún más desafiante: se torna necesario producir otras epistemologías que pongan de relieve las ecologías de saberes, o sea, la constelación de conocimientos que contiene el mundo actúa indagando, rivalizando y enriqueciendo la ciencia. Para eso, es preciso producir una sociología de las ausencias y de las emergencias y realizar la traducción intercultural.

Las provocaciones teóricas y las experiencias prácticas tanto de Freire como de Boaventura de Sousa Santos para el campo educativo no se limitan a repensarlo. Nos convocan a ir más allá y descolonizar el sistema educativo desde la educación básica hasta la enseñanza superior, superando monoculturas y produciendo ecologías y comprendiendo que las luchas contrahegemónicas por la educación se dan en diferentes escalas: local, nacional y transnacional.

Un proyecto educativo emancipatorio es urgente en el presente, orientado a combatir la trivialización del sufrimiento humano trayendo imágenes desestabilizadoras del pasado, concebido no como fatalidad, sino como un producto de la iniciativa humana. Es un proyecto desestabilizador puesto que acarrea en sí la memoria y la denuncia, la comunicación y la complejidad. Consiste en recuperar nuestra capacidad de asombro e indignación y orientarla a la conformación de subjetividades inconformistas y rebeldes. Maximizar esa desestabilización es la razón de ser de ese proyecto. Por eso, posee una carga densa de conflictividad.

La lectura de la obra de ambos autores nos lleva a indagar si en medio de tanto sufrimiento humano causado inexcusablemente, ¿es posible construir una educación que se muestre disconforme con toda suerte de desigualdad e injusticia? La respuesta de nuestros autores es radical: una educación para el inconformismo debe ser ella misma inconformista. Debe resultar en conocimientos y prácticas que se incomoden frente a ese sufrimiento, frente a cualquier forma de crueldad.

Cabría preguntarnos, ¿cuáles serían hoy esas palabras generadoras y esas acciones transformadoras en pleno siglo XXI? Pero, ¿qué significado tiene la exigencia de transformar el mundo cuando las peligrosas señales del deterioro ecológico claman por su conservación? ¿Cuál es la línea divisoria que permite discernir entre aquello que conservar y aquello que hay que transformar? Y también debemos preguntarnos acerca de la palabra *comprender*. ¿Qué significado tiene hoy en día? ¿Qué significa comprender la realidad en un encuentro cosmopolítico de cara a un mundo en crisis? ¿Quién es el sujeto que comprende? ¿Qué es lo que se comprende?

Hoy en día no solamente ha cambiado el mapa político, ni solamente enfrentamos el agotamiento del ciclo progresista. Los instrumentos políticos y cognitivos que heredamos para pensar la transformación social demuestran ser insuficientes a la luz de los desafíos que enfrentamos. A diario, las noticias nos recuerdan que, como especie humana, estamos sobrepasando los límites de la capacidad de regeneración del planeta que habitamos: huracanes, inundaciones y sequías, microplástico en los mares, antibióticos en los ríos, una biodiversidad en franco deterioro y esta última llamada de atención que estamos padeciendo: una pandemia global.

Reinan tiempos de oscuridad. Tiempos que también evocara Hannah Arendt (2001) en su brillante crítica del totalitarismo en el capítulo inicial que lleva por título “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”. Los efectos de esta pandemia provienen de causas complejas, no son manifestaciones *ex nihilo*, ni fruto de una desgraciada espontaneidad biológica. Son denuncia de lo que ha sido y aciago anuncio de lo que será. Esta pandemia global ha creado una crisis violenta de la globalización que, a su vez, contribuyó a la crisis violenta de la pandemia. Pero como somos inmediatistas, preocupa más ahora cómo enfrentar las consecuencias que erradicar las causas; ese hándicap humano nos condena a ir siempre de lo mismo a lo mismo.

La globalización, esencialmente tecno-económica, que modela el sistema mundo hegemónico hoy, también ha marcado la pérdida de soberanía y autonomía de los Estados, creando una interdependencia general económica y moralmente insolidaria. Cuando las crisis se acentúan, la interdependencia se rompe, dejando a las naciones y pueblos con economías propias mutiladas y políticas propias precarias incapaces de gestionar el drama.

Ya antes de la pandemia era evidente que el modelo mundo impuesto, lejos de crear lazos entre culturas y naciones, conducía a repliegues étnico-religiosos, rancios nacionalismos y populismos. Esos repliegues se exacerbaban en tiempos trágicos, no es de extrañar el repunte de racismos, xenofobias, violencias de género, intolerancias frente a las orientaciones sexuales y la identidad de género, aporofobia, encontrando en el miedo y la incertidumbre el caldo de cultivo para las regresiones en las conquistas democráticas, ocultando la comunidad de destino compartido. El mensaje de elección de preservación de la vida individual es muy poderoso (ya lo decía Borges "... al final, lo que pasa, es lo que *me pasa*"; énfasis de los autores), mucho más que el que sugiere que no es posible la supervivencia sino colectivamente. *Inmunitas* triunfa sobre *communitas*.

Se ha recrudecido el miedo a los otros, la conciencia de que el infierno son los otros... Esos que quedan demonizados porque contagian, roban, ocupan mi espacio... Solo que con la pandemia se han multiplicado "los otros peligrosos" y se han multilocalizado los rechazos. La distancia social ya no es solo aconsejable con los extraños... ahora también con los próximos.

Ante esta situación angustiante, una reacción muy común de corrientes políticas diversas es defender los "valores y logros de la modernidad", o lo que se cree que queda de ellos, contra el avance de diferentes fenómenos experimentados como "barbarismos": los derechos humanos, la democracia y el contrato social en torno al bienestar. Defenderlos para que no sean desmantelados por los neopopulismos, por los neofascismos, los neoautoritarismos, los fundamentalismos y totalitarismos de cualquier signo, entre ellos las imposiciones del mercado, es el desafío actual y por venir. Urge, pues, el reclamo freireano de enfrentar a la ética del mercado una ética universal para el ser humano (Freire, 2012).

El rasgo fundamental de nuestro tiempo es que asistimos al triunfo aplastante de la modernidad, solo que ese triunfo es una tragedia, pues se ha erigido

sobre el avasallamiento sistemático de la vida en sí. Esta crisis civilizatoria es también, y decisivamente, una crisis del pensamiento crítico.

Estamos en un momento en el que efectivamente se pretende arrasar con todo vestigio de lo que la modernidad ofrecía en términos de promesas emancipatorias. Abandonar ahora la defensa de toda la institucionalidad estructurada en torno al Estado de derecho significaría muy probablemente acelerar drásticamente la escalada exterminadora. Quienes planteamos que los desafíos emancipatorios nos exigen ir más allá de la modernidad y trascender radicalmente sus presupuestos epistémico-políticos para proyectar otros horizontes civilizatorios no desconocemos estos riesgos. No desconocemos la fragilidad, la vulnerabilidad y el carácter todavía embrionario de las alternativas que vemos germinar desde las re-existencias. Aun así, no nos parece posible imaginar en términos realistas horizontes de futuro para la vida humanamente reconocible como tal, si no encaramos en serio, colectivamente, como especie, estos desafíos. La defensa de las instituciones normativas de la modernidad resulta hoy tan necesaria como insuficiente. De ahí la urgencia de plantear una agenda de trascendencia del imaginario moderno, por más difícil que sea concretarla.

Indudablemente habremos de partir, en primer lugar, de una revisión de los derechos humanos.

En este sentido, se debe reconocer que los derechos humanos son un lenguaje que puede ser tanto de poder como de resistencia, tanto de hegemonía como de contrahegemonía (Santos, 2009 [sic], 1999). Al reconocer la gran cantidad de luchas en las que los derechos humanos cumplieron agendas emancipadoras, contra el desperdicio de la experiencia hemos intentado ampliar sus horizontes e infiltrar la estrechez de las certezas que los constituyeron, procurando entender en qué medida se pueden replicar y movilizar hacia dignidades posabismales partiendo de las epistemologías del Sur. Desde este punto de vista, los derechos humanos se tendrán que reinventar, entablando diálogo con otras gramáticas de dignidad, para la superación de las exclusiones abismales instauradas por la arrogancia monocultural del paradigma occidental moderno que los concibió. [...] La prioridad que las epistemologías del Sur dan a las exclusiones abismales y las luchas con las que se encuentran se debe al hecho de que el epistemicidio causado por las ciencias modernas eurocéntricas es mucho más devastador desde el otro lado de la línea abismal. (Sena Martins y de Sousa Santos, 2019, p. 17)

Habitamos un tiempo raro, difícil de interpretar. Nos movemos entre oleadas intermitentes de clamor ante el drama —y la amenaza de tragedia inminente— de un planeta podrido y un abisal permanente, inaudible, de indiferencia y continuismo; y así, entre el ruido y el silencio, transitamos indignados, escépticos, conformes o resignados en una extraña *melée* de destino incierto. Así, ciencia, técnica, ética, sociedad, cultura, política, tradición e innovación, quedan involucradas como fuerzas centrípetas de intenciones comunes. Pero lo cierto es que el mundo no cambia solo con intencionalidad; los garantes del modelo mundo instalado ejercen una fuerza de resistencia aún demasiado poderosa para poder generar cambios reales y transformaciones sustanciales. Siguen siendo unos pocos los que tienen el monopolio de la vida. ¿Cuál es entonces la condición de porvenir?

El sistema mundo en la actualidad tiene como plataforma, para la toma de decisiones políticas, criterios económicos y avales científicos (la razón del mercado y la razón tecnocientífica, la mayor parte de las veces en un armónico y conveniente maridaje), bien sea en el plano de la economía, la medicina, las ciencias exactas, la biotecnología, etc., lo que deja un espacio menor para el debate público y la participación democrática y diversa acerca de las alternativas posibles para superar lo que ya rebasa una crisis ambiental y alcanza el rango de crisis civilizatoria. Resulta ya difícil ensamblar la idea de desarrollo global (que mejore las condiciones de vida de todas y todos, sin excepción geográfica), sin contravenir al mismo tiempo la necesaria sostenibilidad del planeta. Es la misma paradoja que observamos al interrogar sarcásticamente al sistema instalado, ¿puede ser real un modelo de sociedad que pretenda un crecimiento infinito en un mundo de recursos finitos? En cualquier caso, pareciera una *contradictio in terminis*.

Imaginar posibilidades de establecer formas de vivir y convivir respetuosas y armónicas con la diversidad cultural humana y también con el resto de formas de vida con las que compartimos el planeta supone una previa revolución de las mentalidades a nivel planetario, un abandono de la cultura del consumo y el desecho; además de deconstruir completamente la estructura sistémica que nos envuelve, lo que no ofrecerá pocas resistencias. Y, para ello, se necesita, en primera instancia, el diseño de otro modelo mundo que sea lo suficientemente seductor como para abandonar la inercia de lo conocido e inoculado, apostando con Freire por “una defensa de la tolerancia y de la radicalidad; una crítica al sectarismo, una comprensión de la posmodernidad progresista y un rechazo de la conservadora, neoliberal” (1993, p. 26).

Que las propuestas del buen vivir, de la ética del cuidado, de una política de la humanidad, de una nueva gramática de los bienes comunes, de la convivencia pacífica e igualitaria entre lo diverso..., se conviertan en un deseo que atravesase nuestras médulas espinales o, al menos, en la clara convicción de la única condición de porvenir. O tal vez, se trate, simplemente, de empezar por “organizar el descontento”, en palabras de Jorge Riechmann. Suscribimos y compartimos la magistral nota de su texto *Fracasar mejor*, cuando dice:

Organizar el descontento es una tarea humana importante (y muchas veces ingrata): es la que asume el militante. Nos hace falta perder tanto tiempo en eso porque algunos no cejan en su empeño por dominar a los demás. Pero las tareas humanas más importantes son otras. La militancia tiene buenas razones para detestar a quienes fuerzan a los demás a semejante desperdicio de tiempo y energía. Distrayéndonos de esa forma de lo que sí importa: renunciar a la dominación, pacificar nuestra existencia, asumir nuestra finitud. Darse cuenta de que uno es frágil, y no querer dominar al otro; darse cuenta de que uno muere, y no querer matar al otro. (Las mujeres son casi siempre mejores en estas tareas esenciales). (Riechmann, 2013, p. 64)

Todo ello se traduce en un nuevo mandato hoy, un imperativo desde la ética que amplía nuestro horizonte de responsabilidad, ahora en situación de urgencia, de forma inaplazable. La persistencia de la pobreza en el mundo; el crecimiento de las desigualdades en todos los lugares; el cambio climático; las nuevas y viejas formas de violencia, inseguridad y segregación, mientras paradójicamente la digitalización, la virtualización de la vida y la robotización muestran una hiperrealidad paralela difícil de gestionar como condición de futuro. Retos que, a menudo, generan miedo e incertidumbre, rechazo a los y las diferentes, discursos populistas y xenófobos, nuevas formas de discriminación, aporofobia, totalitarismos, violación de los derechos humanos, etc. De ahí la necesaria indignación que convoque a una nueva pedagogía para “la denuncia, el anuncio, la profecía, la utopía y los sueños”, tal como titula el maestro uno de sus capítulos en el libro *Pedagogía de la indignación* (Freire, 2012).

Una respuesta diferente es posible y debe estar basada en valores universales de justicia, igualdad y participación solidaria. Una respuesta donde la dignidad de las personas sea lo primero, donde se respete nuestro hábitat y el derecho de las futuras generaciones a un planeta habitable, a un progreso compartido, seguro y sostenible desde una cultura de paz.

Ello requiere necesariamente de una inteligencia colectiva que opere desde una cultura democrática; una inteligencia que integre una conciencia global para enfrentar los desafíos de un planeta en crisis. De ahí la ineludible, urgente e imprescindible tarea educativa. Canalizar hoy las emociones, los miedos, la angustia, la conciencia de fragilidad, de vulnerabilidad, de finitud hacia un pensamiento crítico y creador es la tarea que nos convoca. Especialmente, como nos alumbró el maestro Freire, cuando asumimos la pedagogía como el puente de reunión de la ética con la política.

No bastará enfrentarse hoy con un programa de contención puntual, limitado en tiempos y espacios. La tragedia definitiva solo será evitable desde la exigencia de un rotundo cambio sistémico, lo que implicará, en primera instancia, una revolución de las mentalidades. Una nueva conciencia universal, orientada a construir un modelo de habitabilidad compartida, de convivencia armónica, sin violencia, sin dogmas, sin negación...

## Referencias

- Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
- Assis César, M. R. (2007). Hannah Arendt y la crisis de la educación en el mundo contemporáneo. *EN-CLAVES del pensamiento*, 1(2). [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-879X2007000200001](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2007000200001)
- Cabaluz Ducase, F. (2015). *Entramando pedagogías críticas latinoamericanas. Notas teóricas para potenciar el trabajo político-pedagógico comunitario*. Quimantú.
- De Sousa Santos, B. (1999). Toward a multicultural conception of human rights. En S. Lash y M. Featherstone (orgs.), *Spaces of culture: City, nation, world* (pp. 212-229). Sage. <https://doi.org/10.4135/9781446218723.n12>
- De Sousa Santos, B. (2015). *La universidad en el siglo XXI*. Siglo XXI Editores.
- De Sousa Santos, B. (2017). *Justicia entre saberes: epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Morata.
- De Sousa Santos, B. (2019). *El fin del imperio cognitivo*. Trotta.
- Fanon, F. (2009). *Pieles negras, máscaras blancas*. Akal.
- Freire, P. (1992). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1993). *Pedagogía de la esperanza, un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1998). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (2004). *Cartas a quien pretende enseñar*. Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (2012). *Pedagogía de la indignación. Cartas pedagógicas en un mundo revuelto*. Siglo XXI Editores.
- Larrea, M. L. (2008). Pedagogía crítica para procesos de formación en ciudadanía y desarrollo local. En M. Godotti, M. V. Gómez, J. Mafra y A. Fernandes de Alencar (comps.), *Paulo Freire. Contribuciones para la pedagogía* (pp. 91-105). CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/freire/11Larrea.pdf>
- Oñate Zubía, M. T. (2011). *Estética y nihilismo (hermenéuticas contra la violencia II)*. Dykinson.
- Riechmann, J. (2013). *Fracasar mejor*. Olifante.
- Sena Martins, B. y de Sousa Santos, B. (eds.). (2019). *El pluriverso de los derechos humanos. La diversidad de las luchas por la dignidad*. Akal.
- Yáñez Velasco, J. C. (coord.). (2007). *Paulo Freire: praxis de la utopía y la esperanza*. Universidad de Colima.

