

La Naturaleza

La Naturaleza de la Crítica: Teoría Crítica y Paulo Freire

Rodrigo Larrain

Resumen

Este ensayo tiene como objetivo discutir el alcance del concepto de “crítica” en dos tradiciones que hacen referencia a esta noción: la de la Escuela Crítica de Frankfurt y la de Paulo Freire. Para ello se rehace la historia del concepto en las dos perspectivas estableciendo filiaciones claramente diferenciadas. La primera de ellas parte de la teoría de la racionalidad de Weber, sigue con la primera generación de la Escuela Crítica y finaliza con la segunda generación representada por Jürgen Habermas; la otra, que es la de Freire, se ubica en la matriz del cristianismo católico sudamericano que recepciona las adecuaciones propuestas por el Concilio Vaticano II, la emergencia simultánea de la Teoría de la Dependencia en Sociología y la Teología de la Liberación, ambiente intelectual en que se produce la propuesta freireana. Se concluye que se trata de conceptos diferentes y su convergencia no se ha producido. El artículo postula, además, dos tesis algo polémicas sobre la existencia del concepto de racionalidad weberiana medio – valores y discute su origen y consecuencias.

Palabras Claves: Teoría crítica - Concepto de “crítica” - Paulo Freire.

Summary

This essay discusses the boundaries of the “critique” concept in two very different traditions: that of the Critique School of Frankfurt and of Paulo Freire. To do so, the history of the concept is recounted from the two perspectives, clearly establishing differentiated filiations. The former approach is based on the Rationality Theory of Weber, through the first generation of the Critique School, and ending with the second generation represented by Jürgen Habermas. The later is that of Freire, placed at the heart of the South-American Catholic tradition, the same that functions under the directives established by Vatican Council II, and responds to the simultaneous emergence of the Dependence Theory in Sociology and the Liberation Theology. That is the intellectual milieu that produced the Freirean proposal. The essay’s final conclusion is that both are very different concepts, and that their convergence hasn’t happened yet. The article also proposes two somewhat controversial theses about the existence of a Weberian rationality concept of the medium – values, and discusses its origin and consequences.

Keywords: Critique Theory – “Critique” concept – Paulo Freire

La ubicación de la obra de Paulo Freire en una perspectiva de pensamiento denominado “crítico” o “sociocrítico” trae consigo una serie de sobreentendidos que vale la pena examinar, por lo menos dos: qué sea un pensamiento crítico y, a su vez, sobre qué supuestos se construyó tal pensamiento. Tal como hoy se aceptan las cosas, la palabra crítica resuena en lengua alemana y evoca una ciudad, Frankfurt, la de la Escuela Crítica. Veamos si hay una conexión entre las ideas de Adorno y Horkheimer y las del autor del método de alfabetización; entre Alemania con la *Mittleurope* y el Brasil de cultura católica. Se trata de evaluar si hay unidad esencial entre la conscientización y el desencantamiento de los motivos ocultos tras la neutralidad aparente de la sociedad (la positividad de la filosofía a la que los frankfurtianos opusieron la “filosofía negativa”) con la noción de subjetividad que maneja Freire; es decir, nosotros creemos que Freire no se ubica en la “ideología de la sospecha” ni en la abolición de la metafísica, haciendo referencia a Ricœur y a Heidegger, respectivamente. Al contrario, sostenemos que el pensamiento freireano es consecuencia de su cristianismo y que se trata de otra crítica, por cierto con relaciones europeas, pero con otra filiación.

La teoría crítica se fue construyendo en oposición a la teoría oficial, siendo esta última aquella que se enseñaba en los centros académicos, que constituía sistema y/o que introducía una separación entre el objeto y el sujeto. Sus antecedentes se hayan en Marx, Nietzsche, Hegel, Husserl y Weber¹ y quiere ser tanto una epistemología opuesta al positivismo como un pensamiento sin referentes en las teorías de las ciencias naturales y que sea válido para comprender la realidad social. Es, en este último sentido, una sociología del conoci-

¹ Por cierto hay otros como Dilthey, Schopenhauer, más remotamente Kant y en paralelo Bergson y Freud. La teoría crítica se hace a menudo en polémica con autores no siempre mencionados.

miento en germen cuando hace depender el saber de las condiciones sociales y económicas. La teoría crítica se fue formando progresivamente en las décadas del veinte y treinta del siglo pasado –en Alemania y Estados Unidos- en diversos textos aunque podemos considerar como síntesis la obra de Max Horkheimer denominada “Teoría Crítica” y que reúne trabajos de décadas publicados en la “Revista de Investigación Social” del Instituto del mismo nombre instalado en Frankfurt el 3 de diciembre de 1923. Sin embargo, la consolidación del término “teoría crítica” es posterior y no necesariamente aceptado por todos los integrantes de la Escuela de Frankfurt².

Pero crítica es “el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes; el esfuerzo por armonizar entre sí y con ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social; por deducir genéticamente; por separar uno del otro fenómeno y la esencia; por investigar el fundamento de las cosas; en una palabra: por conocerlas de manera efectivamente real”³.

Pero la teoría crítica hace una apropiación de Weber en el ánimo de reconciliar sujeto y objeto o razón objetiva con razón subjetiva, la célebre distinción weberiana. “Gracias a la autocrítica, la razón tiene que reconocer la limitación de los conceptos antagónicos de razón; tiene que analizar el desarrollo del abismo entre ambos, tal como aparece eternizado en todas las doctrinas propensas a triunfar ideológicamente sobre la antinomia filosófica en un mundo de antinomias”⁴. Las conexiones de Habermas con Weber son del todo explícitas al punto que “El problema de la racionalidad sigue siendo el eje central de la obra de Habermas. La crítica a la que somete la concepción racionalista de Weber le sirve como referencia, pero también como punto de inflexión para adoptar una nueva perspectiva sobre este problema”⁵. Al revés de este representante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer no se reconoce deudor de los desarrollos weberianos *aunque acepta su taxonomía de racionalidades*⁶.

Pero, ¿de dónde saca su célebre concepción de racionalidad Max Weber? Antes de contestar introduzcamos otros elementos. Se conecta Weber

² Como Leo Löwenthal, el último sobreviviente fundador de la escuela -muerto en 1993- y en su tiempo editor de la Revista. Interrogado por Helmut Dubiel acerca de qué debiera entenderse por teoría crítica, irónicamente respondió que era una expresión que ellos no utilizaban en los primeros veinte años y que no tenía las connotaciones posteriores. Añadió que para saber qué era tal teoría telefoneaba a Martin Jay (el principal biógrafo de la Escuela de Frankfurt que no fue integrante del grupo). Cf. Alicia Entel et al.: “Escuela de Frankfurt. Razón, Arte y Libertad”, Eudeba, Buenos Aires 2000, pp. 43-4.

³ Horkheimer citado por Federico Gómez de Castro en la Introducción del texto de Paz Gimeno Lorente: “Teoría Crítica de la Educación. Una Alternativa para una Sociedad en Crisis”, UNED, Madrid 1995.

⁴ Max Horkheimer: “Crítica de la Razón Instrumental”, Sur, Buenos Aires 1969, p. 183. Nótese que la autocrítica es un mecanismo para resolver la oposición de racionalidades; quizás se insinúa una clara opción por la dialéctica.

⁵ Gimeno, op. cit. p. 257.

⁶ Cf. nota 14 en Entel et al. p. 63.

con la primera generación de la Escuela de Frankfurt por medio de György Lukács, quien incluso participó en la Primera Semana de Trabajo Marxista de 1922, en Ilmenau, donde se acordó crear el Instituto de Investigación Social. Lukács, aunque 21 años menor que Weber, influye decisivamente en éste. Ambos son protestantes de familias acomodadas⁷ y ambos tienen períodos largos de puritanismo; se interinfluyen fuertemente entre 1912 y 1915. Weber fallece en 1920.

En 1903 Weber se ha propuesto abordar el problema de las ciencias sociales ante las ciencias naturales; es decir, si los estudios sociales son efectivamente científicos. No nos extenderemos aquí en una polémica hoy inútil, pero sí diremos que el autor alemán elabora un método sociológico que aborda cuestiones causales —la sociología comprensiva— mediante el uso de “tipos ideales”⁸. El año siguiente publica “La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo”. En ese texto señala —con todos los titubeos y retrocesos que recuerdan Bendix y Marianne Weber⁹— la relación entre las ideas religiosas puritanas y el comportamiento económico. Esta es la obra, a nuestro entender, que marca un desplazamiento religioso en el pensamiento de Weber; en efecto, uno supone que por ser alemán debe ser luterano, además que al examinar la situación de los campesinos del Elba —que le dieron fama de *economista*— y hasta 1896 su concepto central era el de “libertad”, tan querido de Lutero. Este concepto y su reflexión son permanentes en la obra del reformador alemán, sea para estimular al creyente a no dejarse atrapar por las, para él, falsas doctrinas romanas, o bien para que el creyente se adecue ante Dios al que ama y teme a la vez; por último, la libertad es, sobre todo, una cuestión intelectual: la libertad hermenéutica para comprender la Sagrada Escritura¹⁰. Pero una atenta lectura al erudito texto sobre el *ethos* protestante muestra que bajo una gran cantidad de citas que refuerzan sus lúcidos argumentos sobre el origen del capitalismo nos entrega otro dato: Weber es calvinista. Desarrollemos algo más esta tesis.

Sin duda que Weber argumenta desde la cultura luterana (el capítulo III de “La Ética...” está referido a esa fe, donde muestra mayor soltura y está también el dato que la Biblia que leyó es la luterana¹¹), pero las notas de los capítulos posteriores muestran la potencia social del calvinismo: “Es así como, en toda religiosidad práctica, podemos distinguir las dos maneras con objeto de que cada quien pudiera sentirse seguro de hallarse en estado de gracia: conside-

⁷ György Lukács no es judío como se sostiene; su familia se hizo luterana, hablaban alemán y poseían un título de nobleza, de la baja nobleza, concedido por desempeños comerciales exitosos, pero era un título que la muy puntillosa y orgullosa familia Weber no tenía. Más aún, Lukács prefería usar este apellido del título y no el familiar.

⁸ Max Weber: “Ensayos sobre Metodología Sociológica”, Amorrortu, Buenos Aires 1982, p. 79-80. El concepto de tipo ideal es de un contemporáneo de Weber de apellido Jellinek.

⁹ Reihard Bendix: “Max Weber”, Amorrortu, Buenos Aires, p. 64 y Marianne Weber: “Biografía de Max Weber”, FCE, México 1995.

¹⁰ Cf. Martín Lutero: “Escritos Políticos”, Tecnos, Madrid 1990, p. 17; “Obras”, Paidós, Buenos Aires 1976, p. 11.

¹¹ Max Weber: “La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo”, Prometeo, Buenos Aires 2003, p. 69.

rándose como ‘recipiente’ o como ‘instrumento’ del poder de Dios. Con respecto a la primera, la vida del hombre se inclinará hacia el ejercicio del sentimiento místico; en cuanto a la segunda, estará propenso al proceder ascético. Lutero se encuentra casi en el primer caso, mientras Calvino está integrado en el segundo [...] de acuerdo con Calvino, todos los sentimientos y estados anímicos... suelen resultar ilusorios, es necesario que la fe se verifique en la objetividad de sus efectos...”¹². O sea, toda subjetividad (mística, sentimental o ciertos estados anímicos) se verifican en la objetividad; como Weber nos lo enseña en sus indicaciones metodológicas, cuando se debe pasar del sentido mentado a los significados compartidos.

Weber fue calvinista en términos metodológicos porque en su fe ya lo era. No nos debe extrañar ya que su madre era una puritana calvinista que no creía en la “vocación” (una idea luterana) sino en la “realización” (idea, desde luego, calvinista). Aquí está –según nuestro entender- la constante vacilación de Weber¹³. Nuestra tesis es que Weber obtiene de la monumental obra de Calvino “Institución de la Religión Cristiana” la idea de las racionalidades múltiples¹⁴.

Para Calvino hay una sola alma en el hombre –al revés de lo que sostienen los filósofos helénicos– y que no hay parte orgánica o sensitiva de esta que se oponga a una parte racional, y añade: “Como si la misma razón no tuviese diferencias en sí misma, y sus deliberaciones y consejos no pugnasen entre sí como enemigos mortales. Más, como semejantes perturbaciones provienen de la depravación de la naturaleza, mal se concluye de aquí que hay dos almas, porque las potencias no están de acuerdo entre sí en la proporción y medida que sería de desear”¹⁵. Tenemos, pues, que para Calvino hay una razón que tiene diferencias en sí misma y que su depravación ocurre al no haber calculabilidad (proporción o medida). Pero con la expresión “potencia” Calvino se refiere tanto a los “cinco sentidos” como a la “imaginación” referida al sentido común, la “razón” que todo lo juzga y, por encima de todo, la “inteligencia” que contempla lo que la razón ha discurrido; en el argumento del reformador la inteligencia es un producto, en todo caso. Pero dichas “potencias intelectuales del alma” (imaginación, razón e inteligencia) se correlacionan con “tres potencias apetitivas”: voluntad, cólera y concupiscencia. Entonces se tiene: a) está la razón para apetecer lo que el entendimiento propone, que es la voluntad, b) está la

¹² Id. ant. pp. 105-6.

¹³ Weber oscila entre la ciencia y la política, entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción, entre la objetividad y la relación a valores, entre los tipos ideales causales o la comprensión y, por último, entre la racionalidad con arreglo a fines o con arreglo a valores. Extremando incluso, entre Apolo y Dionisos, entre Marianne o Else von Richtofen o entre esta última y el cariño de su hermano Alfred. La nota 109 del capítulo I de la Segunda Parte de “La Ética...” insinúa un ajuste de cuentas religioso. La preparación del curso acerca de Max Weber en la Escuela de Sociología de la Universidad Central fue fundamental para comprender el carácter del autor.

¹⁴ Cuando preparábamos el curso de Sociología de la Religión y la Cultura para Mount St. Mary’s College nos surgió la posibilidad que Weber estuviera pensando en categorías cristianas reformadas que contendían en su pensamiento y, posiblemente, en su corazón.

¹⁵ Juan Calvino: “Institución de la Religión Cristiana”, Nueva Creación, Buenos Aires y Grand Rapids 1988, I, xv, 8. p. 120-1.

razón para apetecer a la fantasía o imaginación, que es la cólera, y c) la consecución para los sentidos de lo que la fantasía les hace apetecer es la concupiscentia. Como se aprecia, a) y b) son equivalentes a racionalidad –o acción racional– de acuerdo a fines y de acuerdo a valores, respectivamente¹⁶.

Un pensamiento de esta clase es imposible dentro del luteranismo. Dice un prolífico filósofo evangélico que “La teología de Lutero está basada en una repulsa de toda comprensión racional de Dios [...] Es por amor al Evangelio que Lutero no permite la intrusión del pagano Aristóteles, en cuanto es utilizado por los enemigos de la reforma¹⁷”. Además que el ex fraile agustino separó la historia y la experiencia humana en dos reinos –*regnum mundi* y *regnum Christi*– en que en el segundo no vale la razón, es en el reino de este mundo donde la razón se desenvuelve con mucho menos arrogancia (porque no intenta explicar la naturaleza divina ni la fe) que en los escolásticos¹⁸. Es decir, la racionalidad fuera de Dios y de sus ámbitos inmediatos, al tiempo que sí se acepta la subjetividad de la experiencia religiosa.

Pero, además, nos parece que sí Weber se mueve en dos niveles: uno más o menos equivalente al reino del mundo y otro al reino celestial en donde operan racionalidades diferentes, en el plano trascendental la racionalidad no escolástica, es decir, la racionalidad medio valores; en el otro plano de la naturaleza, esto es, el mundano o profano, se halla la racionalidad instrumental que ordena medios para alcanzar eficientemente los fines. Por ello es que a Max Weber le cuesta tanto definir la acción racional medio valores. Tuvimos una primera sospecha de si existía verdaderamente esta racionalidad hace años¹⁹, lo que más tarde se nos fue haciendo evidente al revisar algunos estudios sobre

¹⁶ Id. ant. misma página. Vale la pena leer el resto del párrafo 6 del mismo capítulo, y los párrafos 7 y 8 (pp. 121-3) para hallar otras analogías. La letra c) se conecta con la nota 109 de “La Ética...” y extrañamente con la opción concupiscente de Weber luego de su enfermedad.

¹⁷ Alfonso Ropero: “Introducción a la Filosofía. Una Perspectiva Cristiana”, CLIE, Barcelona 1999, pp. 310 y ss. para el resto de las ideas del párrafo. En el mismo sentido Octavi Fullat recuerda que “En el mismo terreno del pensar filosófico-teológico se inicia la crisis de la cristiandad. Así John Duns Scot (1266-1308)-, franciscano, introduce la separación entre la naturaleza y la gracia, escisión que Lutero magnificará más tarde. Amor divino y voluntad humana [...] Guillermo de Ockham (1290-1349), franciscano también, enfrenta la libertad de Dios y la libertad del hombre. Igualmente Lucero reforzará esta tesis”. Aparte de lo temprano que el autor catalán ubica la crisis de la cristiandad, es interesante que subraye que Lucero “refuerza” pues Occam no es tan exagerado, de hecho influye más en Calvino que en Lutero. Cf. Octavi Fullat: “Occidente como *a priori* del Humanismo del Siglo XXI”, p. 48, en Yolanda Angulo Parra (Comp.): “Humanismo en el Umbral del Tercer Milenio”, Santillana/Universidad del Tepeyac, México 2000, también Cf. Guillermo de Occam: “Tratados sobre los Principios de La Teología”, Aguilar, Buenos Aires, 1980. En relación a Calvino es válido, para su clasificación de las potencias del alma, el precepto de Occam: *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*.

¹⁸ Lutero en la disputa sobre los universales se alinea con los nominalistas pues la fe es una experiencia particular; se refiere a la razón en materia de fe como *Frau Hulda*, una expresión coloquial de su época para referirse a la esposa del demonio. Pero aunque la razón tiene autonomía dentro del mundo no religioso, impulsó mucho menos que Calvino el aprovechamiento de la razón. Martin Lutero es un subjetivista.

¹⁹ En una larga nota al pie expresábamos nuestra duda acerca de este punto, Cf. “Hegemonía: Un Pretexto para Discutir de Sociocreatividad”, en Revista “*Comunicaciones en Desarrollo de Creatividad*” (CICES. - U. de Santiago, N° 17, Agosto 1994; aparece en una versión corregida como capítulo de “Sociocreatividad y Transformación”, texto coautorial con Loreto González y Domingo Bazán, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 2004.

Habermas. Nos pareció que este último autor hacía un esfuerzo de reinterpretación de Weber para entender la racionalidad sustantiva como racionalidad de la comunicación.

Parece más útil omitir una referencia descriptiva de la “Teoría de la Acción Comunicativa” de Jürgen Habermas –cuestión que tal vez no sea posible debido a la envergadura de tal obra– además que un comentarista de su trabajo ha sido particularmente iluminador para nuestros propósitos²⁰. Al igual que para Weber, sostiene que “racionalización de la vida social moderna” no es más que la administración de las instituciones y organizaciones –así como la propia vida de los sujetos– sobre la base de criterios de eficiencia y cálculo, es una condición esencial del desarrollo y el progreso, que se refleja sobre todo en la aparición de las burocracias públicas y privadas, el paso del taller artesanal a la industrialización de la vida productiva, la distribución social y planificación del trabajo y –como epítome– la producción fordista. Esta situación, la llamada “jaula de hierro” para Weber, establecería planes, programas y proyectos para todas las dimensiones institucionales como la salud, la educación, la política, el derecho, la justicia y todo, en verdad²¹.

Pero la racionalidad social –y la secularización– nos parece que tiene una ambigüedad esencial. Pero Habermas desarrollará el tema de la racionalidad específicamente en su Teoría de la Acción Comunicativa. Stéphane Haber, al hilo de lo anterior, afirma que Habermas dice que “aun si está muy lejos de considerarlas sociedades premodernas o no modernas como dominadas por lo irracional, el sociólogo muestra que lo propio de la sociedad occidental fue acelerar una tendencia a lo racional presente en todas partes, y, sobre todo, generalizarla hasta abarcar muchos sectores de la vida social”²², y convierte la racionalidad en instrumento de análisis, con la potencialidad de crítica que los frankfurtianos le ven. Y continúa: “Habermas señala... en vista de los temas que Weber introduce, para precisar la noción de racionalización, el concepto de racionalidad empleado en la interpretación de la modernidad parece ante todo menos rico que el que Weber utiliza cuando analiza las sociedades no modernas [...] el concepto de racionalidad es profundamente equívoco [...] de suerte que cada una de sus formas puede ser relativizada, y hasta denunciada como irracional cuando uno se coloca en la perspectiva de un campo de acción o pensamiento diferente”²³.

²⁰ Stéphane Haber: “Habermas y la Sociología”, Nueva Visión, Buenos Aires 1999.

²¹ Jürgen Habermas desarrolla el tema de la racionalidad weberiana en “Ciencia y Técnica como Ideología”, desarrollando las ideas de Marcuse; concluye que este último no ha sido comprendido plenamente y añade, además, que “Marcuse está convencido de que en lo que Max Weber llamaba ‘racionalización’, no se implanta la ‘racionalidad’ en tanto que tal, sino que en nombre de la racionalidad lo que se impone es una determinada forma de oculto dominio político”, Cf. Jürgen Habermas, op. cit. Tecnos, Madrid 1984, p. 54.

²² Haber, op. cit. p. 56.

²³ Id. ant. p. 57.

Sinteticemos a Habermas: La falla de la construcción weberiana se debería a que son defectuosas filosóficamente²⁴, también a que el desarrollo moderno de la racionalidad ha devenido en pensamientos organizados eficazmente para el dominio de la realidad, de donde la acción 'racional en su finalidad' es la forma más acabada de la acción inteligente. No obstante, Weber menciona otra modalidad de acción racional: 'el actuar en función de un valor'. Esta acción axiológicamente racional sería inestable y subordinada a la actividad instrumental. "Efectivamente, resulta claro que la racionalidad instrumental sólo corresponde a una parte de los caracteres que vinculamos intuitivamente con la idea de racionalidad en general. Para explicitar estos otros sentidos no basta con... las aproximaciones... centradas en la subjetividad, ni tampoco la oposición entre la *poiesis* y la *praxis*. Ante todo hay que investigar si las figuras no instrumentales de la razón, que captamos intuitivamente, no remiten en conjunto a un fenómeno distinto de la actividad racional con causa final. Habermas cree poder llamar 'comunicación' a ese fenómeno. Con esto quiere poner en evidencia que calificamos igualmente como racionales a una decisión, una acción o un pensamiento que podríamos justificar... con la ayuda de argumentos [...] estas expresiones podrían denominarse racionales si resultaran de un consenso reflexivamente motivado por una coordinación entre agentes". Pero de la racionalidad axiológica weberiana movida por valores no queda nada, sino sólo "la aptitud para participar en una discusión argumentativa donde reconocer al otro y ser reconocido por él"²⁵. En suma de lo que era una acción específica para Weber hemos sido conducidos a una clase de supuesto idealizante. Habría sido más sencillo aceptar que la segunda acción racional weberiana como tal no existe (como implícitamente y de hecho muchos ya lo hacen²⁶) aunque quizás Habermas no habría tenido el acicate para el desarrollo de teoría de la acción comunicativa²⁷.

²⁴ Si bien Weber es acusado de equivocarse filosóficamente, Habermas no sólo hace filosofía social y sociología, sino que contra argumenta en el sentido que su obra no es una elaboración idealista o trascendental, al contrario, dedica un texto a disipar confusiones. En el prólogo de un texto de 2001, Habermas declara que "Aprovecho la oportunidad para clarificar el concepto relativo de 'idealización' que opera en la acción comunicativa o en la argumentación. La genealogía de este concepto refleja una detranscendentalización de la razón que parte con Kant y que conduce hasta la concepción de un pragmatismo de corte kantiano que he desarrollado en *Verdad y justificación* (1999)". Entonces Habermas propone una versión de las ideas kantianas carentes de sentido trascendental y, de esta manera, "mundanizadas" y existentes en la realidad de la convivencia. No será esto una nueva expresión de "misticismo ateo o secular" como el que conocimos en Walter Benjamin. Justifica en p. 16 su posición: "Cuando uno no adopta en absoluto la idea kantiana de una razón 'constituidora del mundo' y la concepción de un entendimiento (*Verstand*) que 'constituye' los objetos de la experiencia posible, tampoco puede haber ningún motivo para una detranscendentalización de la 'conciencia' de los sujetos que conducen y actúan, ni tan sólo para una controversia sobre las consecuencias de una corrección...". Como se ve, el autor acepta los *a priori* kantianos, sólo que ahora están redefinidos por McCarthy – como 'análogos práctico-sociales' – y son "tres presuposiciones pragmático-formales de la acción comunicativa. La suposición común de un mundo objetivo, la racionalidad que los sujetos que hablan y actúan se suponen mutuamente y la validez incondicionada que pretenden para los enunciados que producen mediante actos de habla", p. 14. Cf. Jürgen Habermas: "Acción Comunicativa y Razon sin Trascendencia", Paidós, Buenos Aires 2003.

²⁵ Id. pp. 60-1.

²⁶ Desde Jacques Ellul en 1960, hasta la teorías del riesgo, pasando por las teorías de las elecciones racionales. Por ejemplo, el análisis económico clásico descansa sobre el supuesto que todos los agentes buscan maximizar sus beneficios y, al igual que Habermas, que sus acciones están guiadas racionalmente. La estrategia Bernoulli que explica cómo las personas toman sus decisiones bajo riesgo. En todo caso, la racionalidad matematizada acepta la probabilidad que los sujetos incumplan los axiomas propuestos. Cf. sobre este tópico a Jacques Ellul: "La Technique ou l'Enjeu du Siècle",

De acuerdo, pero esto qué tiene que ver con Paulo Freire. En realidad nada, o quizás sí, la adhesión a la crítica. Sin embargo, el punto de partida en Freire es del todo diverso del de la 'teoría crítica', sean Adorno y Horkheimer de la primera generación, o Habermas de la segunda. Con Larry Ray sigamos una deriva: La crítica a la razón instrumental le inspiró a Horkheimer una lectura pesimista de Weber que extremó la noción de un futuro equivalente a una verdadera "jaula de hierro" como resultado de la racionalización del mundo —se trató de un pesimismo schopenhaueriano para quien la condición humana nunca sería mejorada— aunque escapar del tal mundo sólo sería posible por medio de la experiencia estética, tanto así que el Horkheimer tardío sacó argumentos crecientemente teológicos como expresión de los insaciables anhelos de la humanidad por justicia. Si bien nunca abandonó la crítica de la ideología capitalista, también criticó la arrogancia de la tradición revolucionaria que, en sí misma, llegó a ser opresiva. Entonces, una manera de escapar de la "jaula de hierro" de la razón instrumental puede ser vía contra-educación que influenciada por la filosofía crítica, habría inspirado a pensadores como Paulo Freire. "Sin embargo, cuando el interés en la teoría crítica experimentó un resurgimiento a fines de los sesenta, fue en la obra más temprana y explícitamente marxista, antes que en la desanimada, en donde los jóvenes radicales sacaron inspiración"²⁸.

Puede ser, mas a nosotros nos parece que Freire extrae su sentido crítico de otras fuentes. La reflexión de Paulo Freire aparece en el contexto específico que vive América Latina en los sesenta, es decir, el desarrollo de las ciencias sociales y el impacto del Concilio Vaticano II. En esa época se instalan faculta-

Paris, Economica 1990 (originalmente es de 1956), también del mismo autor "El Siglo XX y la Técnica. Análisis de las Conquistas y Peligros de la Técnica de Nuestro Tiempo", Barcelona, Labor 1960. Fueron Neumann y Morgenstern los que demostraron el Teorema de Bernoulli y expusieron su teoría de los juegos, no recordamos datos del texto que debe estar aún en inglés. Recomendamos vivamente el texto de un autor que nos marcó mientras estudiábamos en la Flacco, y por el que nos interesamos en la teoría crítica, John Elster —famoso por sus polémicas con las últimas variantes del marxismo, como el sistémico y el funcional—, nos referimos a "Uvas Amargas. Sobre la Subversión de la Racionalidad", Peninsula Barcelona 1988. El denominado "dilema del prisionero" y la "acción colectiva" muestran que todos aceptamos que las decisiones no tienen todas que ver con intereses y valores tecnoeconómicos, eficiencia o meramente el éxito, que la satisfacción social es compatible con la individual, que, como sostiene Guillermo Hoyos, la racionalidad instrumental es complementaria con la acción comunicativa; de acuerdo, somos aún utopistas, pero ello no implica que haya racionalidad axiológica tal cual Weber la concibió o como Habermas la hizo mutar. Cf. Guillermo Hoyos Vásquez: "Ciencia y Tecnología entre la Crítica y la Ética: El Uso Pragmático de la Razón Práctica", en José A. López Cerezo y José M. Sánchez Ron (Eds.): "Ciencia, Tecnología, Sociedad y Cultura en el Cambio de Siglo", OEI, Madrid 2001; nos referimos al párrafo titulado "La complementariedad entre racionalidad instrumental y razón comunicativa"; en el resumen de su artículo Hoyos anota una frase "deliciosa": "La crítica... de la teoría crítica de la sociedad a la 'teoría tradicional' no logran evitar el fundamentalismo anticientífico, propio también hoy de posiciones posmodernas, al carecer de propuestas para relacionar ética y políticamente la ciencia y la tecnología. (J. Habermas) pretende establecer esta relación... proponiendo una racionalidad discursiva...", o sea, es más bien el pragmatismo y no la crítica.

²⁷ Que dicho sea de paso transmutó la crítica social, rebelde o revolucionaria, en una cuestión de análisis cultural o lingüístico, marcado más por el consenso que por la noción que de la crítica tuvo la primera generación de la Escuela crítica.

²⁸ Larry Ray: "Max Horkheimer", en Anthony Elliot y Larry Ray (Eds.): "Key Contemporary Social Theorist", Blackwell, Oxford 2003, p. 164, las ideas anteriores son de p. 163, que al no ser traducción literal no van entrecorridas. No estamos seguros de tal influencia, en todo caso.

des específicas de ciencias y ciencias sociales que forman graduados en esas disciplinas y no únicamente profesionales aplicados; especialmente en Sociología se produjo un interesante debate acerca del desarrollo y los proyectos cepalinos que, por oposición/superación, permitieron el surgimiento de la teoría de la dependencia —que, obviamente, no fue una sino una pluralidad— y, simultáneamente y por la influencia de la Revolución cubana y del marxismo occidental, el espacio político de izquierda se dinamizó por la aparición de un rico debate intelectual y la incorporación de nuevos actores sociales inimaginables antes en este espacio político²⁹.

En el mundo católico aparece la Teología de la Liberación; su surgimiento corresponde a un proceso que se da más o menos simultáneamente en diversos países producto del inicio del Concilio y que se denominó puesta al día o *aggiornamento*. Más tarde, con la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, la recepción del Concilio transformó radicalmente a la Iglesia católica en el continente: ingresó la caridad bajo la forma de responsabilidad social y dejó de tener sentido un asistencialismo basado en la limosna privada y el paternalismo: fue la hora de la emancipación social, de la liberación. Se produjo una coincidencia entre las ansias de desarrollo económico y ampliación de la democracia que tenían las izquierdas y el socialcristianismo latinoamericano con la evolución que había tenido la tradicional teología profética que en América Latina tiene historia desde la Conquista³⁰. Los teólogos, buena parte del clero y el pueblo creyente identificó las condiciones de miseria con los lugares teológicos del “cautiverio” y el “exilio”, transformándose el libro del Éxodo en la fuente inspiradora de la reflexión y la *praxis* cristiana. No tiene sentido trazar la historia de la Teología de la Liberación, pero señalar algunos hitos nos ayuda en nuestro propósito de situar a Freire³¹.

Cuando Gustavo Gutiérrez publica “Hacia una Teología de la Liberación” en 1969³², estaba haciendo mención a un trabajo presentado en Lima en 1967 antes de la Conferencia de Medellín, y hacía referencia a una teología y a un movimiento eclesial y social; sin embargo, va a ser la Conferencia de Puebla la que asuma muchos de los temas de los teólogos de la liberación, como son la opción preferencial por los pobres y la liberación integral. “La teología (de la liberación) será una reflexión crítica desde y sobre la *praxis* histórica en con-

²⁹ Campesinos, pobladores, estudiantes universitarios y secundarios, los pobres en general y no únicamente el proletariado; y la construcción de vanguardias de origen clasista burgués o pequeño-burgués: el MAPU, la IC y el MIR son ejemplos de ello.

³⁰ Rosino Gibelini: “La Teología del Siglo XX”, Sal Terrae, Santander 1998, p. 371 y en general todo el capítulo 12.

³¹ Cf. de Pablo Richard: “Materiales para una Historia de la Teología de la Liberación en América Latina”, DEI, San José 1981. A José Pablo Richard lo conocimos como sacerdote cuando participáramos a fines de los sesenta en diversas actividades pastorales juveniles: es un recuerdo cariñoso por una persona de gran talento intelectual y compromiso social. Hay una breve cronología de esta teología elaborada por José Luis Gómez-Martínez en: <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/crono.htm>

³² Gustavo Gutiérrez: “Hacia una Teología de la Liberación”, MIEC-JECI, Montevideo 1969. Más tarde diversas ampliaciones de este libro se denominarán simplemente “Teología de la Liberación”, publicados en Lima y en Salamanca.

frontación con la palabra del Señor acogida y vivida con fe³³. Aquí se encuentra la actitud crítica de Freire³⁴. Pero como *fides quaerens intellectum* la teología supone la fe ya que “se trata simplemente de tener presente que una teología que no se sitúe en el contexto de una experiencia de fe corre el riesgo de convertirse en una metafísica religiosa...”, así que esta clase de teología es un acto segundo, es una fe actuante, no en los textos sino en la historia; es una praxis sociohistórica; de ahí que requiera unos apoyos que brinda en este caso, y ello es lo novedoso, las ciencias sociales y la sociología especialmente, pero no depende de ella³⁶.

En este gran contexto de liberación latinoamericana –política, científico-social y religiosa, especialmente católica– se ubica Paulo Freire. La educación, mejor la pedagogía, libera no sólo alfabetizando a los pobres, no se queda como un método eficiente, al contrario se vuelve conscientizadora para poder leer críticamente la sociedad y poder vivir la “educación como práctica de la libertad”. Una ventana fideísta cognitiva para salir del subdesarrollo y la pobreza. Por ello nos parece que hay no más que homofonía entre la Pedagogía Crítica de Paulo Freire con la Teoría Crítica de Frankfurt, sus vicisitudes discurren por caminos totalmente distintos y que en sus temas no se tocan.

Podemos concluir que, como cualquier cristiano, Freire una vez que incorporó existencialmente a Jesús como fundamento de su vida, de acuerdo a su situación personal y social, hizo el proceso de discernimiento propio; lo que fue teológicamente relevante pasó a ser históricamente necesario; fue un modo de vivir la promesa de Salvación del Señor Jesús bastante corriente en esa época, tanto para laicos como para clérigos³⁷. La Biblia, sus historias, leyendas, poesías y mitos, se desmitologizan al historizarlos; en el medio brasileño se hicieron fundamento de la promesa y, buscando la eficiencia del anuncio, Freire

³³ Gustavo Gutiérrez: “La Fuerza Histórica de los Pobres”, Sigueme, Salamanca 1982, p. 82.

³⁴ Distintas entrevistas efectuadas a Freire indican que al momento de escribir su tesis doctoral, que más tarde se convertirá en el libro “La Educación como Práctica de la Libertad”, había leído a Mannheim, Weber y Scheller de entre los alemanes, principalmente, como todo católico se interesó por Mounier, Maritain, fue un activo promotor del personalismo cristiano y Mons. Helder Cámara fue un leal difusor de sus ideas.

³⁵ Gustavo Gutiérrez: “Beber de su propio Pozo”, Sigueme, Salamanca 1989, p. 53.

³⁶ Mucho se ha debatido sobre el uso del “análisis marxista” por parte de los teólogos de la liberación, ello no pasa de ser un infundio pues ni siquiera lo es de otros pensamientos científico sociales. Es cierto que rompió con la filosofía tradicional. Cf. de Gustavo Gutiérrez: “La Verdad os hará Libres”, Sigueme, Salamanca 1990, el capítulo Teología y ciencias sociales.

³⁷ Además que para la Iglesia católica latinoamericana, en diversos grados, el carácter carismático estaba difuso y no había una diferencia tan marcada entre los roles sacerdotales y proféticos de acuerdo a Weber; Bourdieu, a su vez, explicita que “la palabra y la persona profética simbolizan las representaciones colectivas y que contribuyen a su constitución. Esto es porque son portadoras, en el nivel discursivo y de la conducta ejemplar, de las representaciones (sociales), de los sentimientos y las aspiraciones pre-existentes en estado implícito, preconsciente o inconsciente; resumiendo, porque ellas (las representaciones sociales, los sentimientos y las aspiraciones) se realizan en su discurso o en la persona”, ello ocurrió con Freire. Su obra cristalizó tales elementos en sus escritos, en su praxis y, tal vez en menor medida, en su propia persona. Cf. Pierre Bourdieu: “Une Interprétation de la Théorie de la Religion selon Max Weber”, Archives Européennes de Sociologie, N° 1, Vol. 12 de 1971, p. 15. Justino Gómez de Benito analiza a la Iglesia como institución productora de sentido, Cf. de Justino Gómez de Benito: “Proyectos de Iglesia y Proyectos de Sociedad en Chile (1961 - 1990)”, San Pablo, Santiago 1995, cap. IV.

concibió una original manera de llevar tal promesa a los analfabetos, rostros de Cristo³⁸.

Paulo Freire no hizo hermenéutica ni se preguntó cuales perícopas bíblicas eran verdaderas o no; simplemente, puso el acontecer salvífico en el centro de todo acontecer actual y tal como los teólogos de la liberación demostró que ello era posible ahora, tal como había sido posible para los tiempos remotos de Israel narrados en el Éxodo. En eso consistió su actitud crítica.

Referencias

Bazán, D., Larrain, R. & González, L. (2004). *Sociocreatividad y Transformación*. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Bendix, R. (1979). *Max Weber*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bourdieu, P. (1971). "Une Interprétation de la Théorie de la Religion selon Max Weber". *Archives Européennes de Sociologie*, N° 1, Vol. 12 de 1971.

Bourdieu, P. (1971). "Genèse et Structure du Champ Religieux". En: *Revue Française de Sociologie*, Vol. XII.

Calvino, J. (1988). *Institución de la Religión Cristiana*. Buenos Aires: Nueva Creación.

Cullmann, O. (1967). *La Historia de la Salvación*. Barcelona: Península Barcelona.

Ellul, J. (1990). *La Technique ou l'Enjeu du Siècle*. Paris: Economica.

Ellul, J. (1960). *El Siglo XX y la Técnica. Análisis de las Conquistas y Peligros de la Técnica de Nuestro Tiempo*. Barcelona: Labor.

Elster, J. (1988). *Uvas Amargas. Sobre la Subversión de la Racionalidad*. Barcelona: Península.

Entel, A., Lenarduzzi, V. y Gerzovich, D. (2000). *Escuela de Frankfurt. Razón, Arte y Libertad*. Buenos Aires: Eudeba.

Freire, P. (1985). *Pedagogía del Oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.

³⁸ La consonancia entre la obra de Paulo Freire con el magisterio de la Iglesia católica queda de manifiesto en el siguiente párrafo: "Es así como la jerarquía de la Iglesia otorga a la planificación un conjunto de propiedades connotativas que permiten definir la planificación como un método a través del cual se puede transformar la acción de la Iglesia-institución. Pero, además, es preciso resaltar la identificación que establece la jerarquía latinoamericana del proceso de planificación como un proceso educativo de las personas, a través de la participación, y no solamente un proceso de carácter tecnocrático en que la fijación de metas y estrategias, por realizarse de forma compleja, se haría al margen de las bases de la Iglesia, aunque ello pudiera permitir aparentemente una mayor eficiencia en la acción. Este proceso educativo que implica la planificación así entendida, es semejante en sus principales componentes con el proceso de 'educación liberadora', definida y llevada a la práctica por Paulo Freire". En Justino Gómez de Benito, op. cit. pp. 168-9.

- Freire, P. (1970). *La Educación como Práctica de la Libertad*. Santiago: Icirá.
- Freire, P. (1980). *La Educación como Práctica de la Libertad*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Octavi Fullat (2000). "Occidente como *a priori* del Humanismo del Siglo XXI". En: Yolanda Parra, A. (Comp.). *Humanismo en el Umbral del Tercer Milenio*. México, D. F.: Santillana/Universidad del Tepeyac.
- Gibelini, R. (1998). *La Teología del Siglo XX*. Santander: Sal Terrae.
- Gimeno Lorente, P. (1995). *Teoría Crítica de la Educación. Una Alternativa para una Sociedad en Crisis*. Madrid: UNED.
- Gómez de Benito, J. (1995). *Proyectos de Iglesia y Proyectos de Sociedad en Chile (1961 – 1990)*. Santiago: San Pablo.
- Gómez-Martínez, J. L.. <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/crono.htm>
- Gutiérrez, G. (1969). *Hacia una Teología de la Liberación*. Montevideo: MIEC-JECI.
- Gutiérrez, G. (1982). *La Fuerza Histórica de los Pobres*. Salamanca: Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1989). *Beber de su propio Pozo*. Salamanca: Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1990). *La Verdad os hará Libres*. Salamanca: Sígueme.
- Haber, S. (1999). *Habermas y la Sociología*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y Técnica como Ideología*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Vol. I. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2003). *Acción Comunicativa y Razón sin Trascendencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Horkheimer, M. (1969). *Crítica de la Razón Instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, M. (1973). *Teoría Crítica*. Barcelona: Barral.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hoyos Vásquez, G. (2001). "Ciencia y Tecnología entre la Crítica y la Ética: El Uso Pragmático de la Razón Práctica". En: José A. López Cerezo y José M. Sánchez Ron (Eds.). *Ciencia, Tecnología, Sociedad y Cultura en el Cambio de Siglo*. Madrid: OEI.
- Jay, M. (1984). *La Imaginación Dialéctica. Una Historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Larraz, R. (1994). "Hegemonía: Un Pretexto para Discutir de Sociocreatividad". En: *Revista Comunicaciones en Desarrollo de Creatividad* (CICES - U. de Santiago, N° 17, Agosto).

- Lutero, M. (1990). *Escritos Políticos*. Madrid: Tecnos.
- De Occam, G. (1980). *Tratados sobre los Principios de La Teología*. Buenos Aires: Aguilar.
- Ray, L. y Horkheimer, M. (2003). En: Elliot, A. y Ray, L. (Eds.). *Key Contemporary Social Theorist*. Oxford: Blackwell.
- Ropero, A. (1999). *Introducción a la Filosofía. Una Perspectiva Cristiana*: Barcelona: CLIE
- Weber, M. (1995). *Biografía de Max Weber*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1978). *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Weber, M. (1982). *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (1987). *Economía y Sociedad*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2003). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo.