Ética y estética cómo expresiones de espiritualidad en Paulo Freire

Alípio Casali [1], Pontifícia Universidad Católica de São Paulo, Brasil

Preliminar: Espiritualidad, Educación y Sostenibilidad

El planeta y la humanidad, como son, no son sostenibles. El sistema-mundo globalizado, que comenzó hace cinco milenios, y se ha intensificado en los últimos 500 años, abrazó a todo el planeta, casi todos los pueblos y naciones y, según Dussel (2000) "*lo hizo, paradójicamente, con exclusión de sus beneficios a la mayoría de la humanidad*" (p. 11). Si esta forma de actuar irracional no cambia, la humanidad se moverá inevitablemente hacia un suicidio colectivo, sofocada por la ultimación de los recursos naturales, la híper-polución, el calentamiento global y otros desastres ambientales, si no antes por una guerra civil generalizada de desesperación por la supervivencia. El sistema-vida está en crisis estructural.

Parecería que este *lead-in* introduciría un texto sobre el tema de medio ambiente, economía y política. Y lo es, sí, pero en la medida en que estos problemas se derivan también de la calidad de la educación.

El reconocimiento de esta crisis radical y la indicación de alguna esperanza de que en algún lugar en el futuro estos problemas pueden ser resueltos implica la presencia de una cierta espiritualidad, y la convocatoria de una educación en correspondencia con ella.

Esto requiere aclaraciones previas. De entrada, la clarificación de la noción de espiritualidad que aquí estamos manejando. Esta no tiene un sentido religioso convencional. Se trata de un concepto general de espiritualidad, entendida como desarrollo y utilización de referencias trascendentales y superiores a los individuos y las comunidades, tomadas como base y dirección para la conducta de los individuos y las comunidades, independientemente de que tales referencias sean institucionalizadas (en una o otra religión o sistema de creencias) o no.

La suposición es que no hay espiritualidad que no sea un discurso de denuncia contra la inhumanidad del desorden y la injusticia (*pecado*) en el mundo, y el anuncio de rescate en un nuevo orden futuro, más alto. No hay educación, tampoco (insistiendo: la educación como mucho más que la capacitación, el entrenamiento o

el aprendizaje de habilidades-competencias para el trabajo), que no esté inscrita en este mismo discurso espiritual redentor (CASALI, 2012).

Espiritualidad y Educación, cada una en su dimensión y sustancia, por lo tanto, implican compromisos a un nuevo orden moral para el mundo y la humanidad, lo que le garantizaría la sostenibilidad, no sólo en el sentido de mantenimiento o conservación, también en el sentido de permitirle desarrollos futuros inagotables. Este nuevo orden moral, desde una perspectiva universal, puede ser mejor conocido como un orden *ético*, que, en esencia, implica el reconocimiento de la Alteridad.

1. Espiritualidad y Educación como Ética de la Alteridad

La vida humana es vida social, por lo que, es *con-vivida*. Este es el centro de referencia de toda acción educativa y comunicativa, que involucra a todos los educadores y las educadoras: la relación entre sujetos, mediados por el conocimiento y los valores culturales – "*mediados por el mundo*", diría Freire ([1968] 1977, p 79.).

Una ética de la vida se cumple solamente por una ética pedagógica de la Alteridad. Esto se impone preliminarmente como *factum*: simplemente no puede haber educación sin un Otro (la autoformación es una empresa limitada, que corresponde sólo parcialmente al modo de ser humano, y funciona sólo después de que el sujeto ha desarrollado un considerable nivel de autonomía). Del mismo modo, no puede haber un adecuado ejercicio de la espiritualidad sin sujeto involucrado en una comprensión del mundo a la luz de referencias de significado y sentido, además de un Otro sujeto antropológico, individual y colectivo, cuya alteridad se incluye en el anuncio de la redención. La relación intersubjetiva, dialógica, entre dos libertades que se tocan, dos deseos y anhelos que convergen, dos inteligencias que se provocan, cuando se lleva a cabo críticamente abre un horizonte ilimitado e imprevisible de comunicaciones, acciones compartidas, desarrollos entre sujetos. Esto requiere también de aclaraciones previas sobre la noción de alteridad y sobre ciertas cualidades espirituales indispensables al educador y a la educadora, para que sus acciones puedan ser críticamente éticas.

En cuanto a la noción de ética de la alteridad en la relación pedagógica, hay que señalar en primer lugar la obligación originaria de todo sujeto humano frente a la integridad de la vida del Otro. El educando no puede ser convocado simplemente como sujeto cognitivo, sino que también y siempre en su condición concreta de

sujeto corporal, sensible, emocional, cultural, estético, etc. (CASALI, 2007, p. 86). Esto quiere decir que los sujetos no son genéricos, y mucho menos homogéneos. El otro es siempre un sujeto concreto y único, nacido y criado en una clase social, un nicho cultural, un entorno familiar y afectivo circunscrito, bajo influencia de un determinado sistema de educación y de tradición religiosa, que se diferencia de otros sujetos por clase, género, origen etnicorracial, color de piel, condición física y mental, edad, creencias religiosas, creencias políticas, orientación afectivo-sexual, estética personal, etc. El educador y la educadora, críticamente éticos y espiritualmente densos, conscientes de que las diferencias entre los seres humanos no sólo son naturales, sino que también y sobre todo históricas y culturales, deben mantener siempre una actitud radicalmente inclusiva de atención y cuidado respecto a todos y a todas, pero no pueden dejar de considerar que su atención preferente debe ser dirigida a la otra persona más negada, más víctima, más excluida. La pedagogía de Paulo Freire, a modo de ejemplo, ha elegido en su origen, como educandos y educandas prioritarios, a los campesinos analfabetos: "*el primer experimento se llevó a cabo en Recife, con un grupo de cinco personas analfabetas (...) que provienen de las zonas rurales...*" (Freire, [1965] 2000, p. 111). La teología de la liberación (expresión racional y de fe de una espiritualidad cristiana comprometida con la integridad humana) cultivó fuertemente esta atención preferente a los excluidos, desde el tema establecido en la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana-CELAM, celebrada en Medellín, Colombia, 1968: la opción preferencial por los pobres, el anuncio de la Buena Nueva de la liberación a los pobres (GUTIÉRREZ, 1998). Cito la teología de la liberación, ya que ha sido una referencia constitutiva de la formación de la espiritualidad de Paulo Freire.

En segundo lugar, y como consecuencia de su singularidad irreductible, el Otro es un sujeto que debe ser capaz de hablar por sí mismo en última instancia (autonomía). Naturalmente, esto es resultado de un proceso de maduración, desde la posición más indiferenciada en la que se inicia la vida del sujeto humano, hasta las diferenciaciones más sutiles de identidad que cada uno puede cultivar: diferenciaciones y recortes relacionados con su identidad cultural (condición de género, etnicorracial, edad, etc.) y relacionados a las individuaciones del sujeto (condición mental, emocional, afectivo-sexual, estética, religiosa, política, etc.).

La ética de la vida sólo puede ser una ética pedagógica de la Alteridad. Esto también significa que la educación que se nutre de espiritualidad es una práctica de la Otredad en ambas direcciones: procesos en que el Otro es constitutivo de la acción; y procesos siempre inacabados de *alteración* de sí mismo y del Otro, sea el

Otro prójimo, sea el Otro del futuro.

2. La Espiritualidad Mundana

Para una comprensión amplia y densa del tema de la espiritualidad en Freire, un ejercicio preliminar hiperbólico parece conveniente: demarcar la idea de una espiritualidad atea. El filósofo André Comte-Sponville (2006) es un buen ejemplo de esta posición. Él propone un concepto de ateísmo que se puede resumir en una doble proposición, de negatividad y de positividad. Negativamente, él se declara ateo, porque entiende simplemente que las religiones son innecesarias (2006, p. 77) y que no hay Dios (Ibíd., p. 86). Positivamente, él se declara reconocer que las religiones han introducido dos virtudes históricamente esenciales: la comunión social y la fidelidad a los valores culturales y normas que trascienden las culturas (Ibíd., p. 16). Reconocer y afirmar las virtudes de fidelidad y comunión es reconocer el valor de la espiritualidad, y mucho más: es reconocimiento de que la espiritualidad es lo que nos hace más típicamente humanos. Por lo tanto, según Comte-Sponville, no habría ninguna razón para aceptar la noción de un sagrado trascendente como si fuera una realidad sustantiva exterior: la naturaleza inmanente es suficiente y se basta, y la experiencia humana ya tiene trascendencia en su interioridad. En el ateísmo de Comte-Sponville, no sólo es posible la comunión y fidelidad sin religión, sino que también una espiritualidad sin Dios (Ibíd., p. 29), y por eso, no creer en Dios no significa renunciar a la espiritualidad, que es la función más alta del ser humano (Ibíd., p. 145).

El filósofo, historiador y teólogo Enrique Dussel, aunque desde otro lugar cultural y ético, postula posiciones convergentes con Comte-Sponville en algunos aspectos. Afirma que el punto de partida de toda crítica es un ateísmo radical: negar la divinidad de todo sistema fetichizado (DUSSEL, 1977a, p. 107), negación de la negación. En este sentido metafísico, dice Dussel, Marx estaba en lo cierto cuando postula en su crítica a Hegel que "*el comienzo de toda crítica es la crítica de la religión*" (MARX, apud Dussel, 1977b, p. 20). El comienzo de toda crítica es la crítica del ídolo, el fetiche, a todo lo que aliena, de manera que sea posible la afirmación del ser humano. Marx tiene razón, dice Dussel, porque las religiones han sido predominantemente mediaciones para el cierre de sistemas sobre sí mismos, convirtiéndose en momentos fundamentales de la ideología de las clases dominantes. En esta condición, en tanto que religiones fetichistas, estas se confunden con la superestructura socio-cultural. A partir de ahí, sin embargo, Dussel avanza analizando algunas experiencias y sistemas religiosos que él

denomina como infraestructurales, que hicieran apertura radical a los oprimidos, como en el Egipto de Moisés, en la Palestina de Jesús, en la América de Bartolomé de las Casas y de la Teología de la Liberación (DUSSEL, 1977b, p. 45). Por este camino se puede alcanzar un sentido de verdadera espiritualidad para la religión: el sentido de la liberación.

El lastre de este doble movimiento dusseliano, de ateísmo anti-fetichista seguido de espiritualidad positiva radical, infraestructural, nos permite situar mejor ahora el posicionamiento de la espiritualidad pedagógica de Freire.

3. La Espiritualidad de Paulo Freire

En una entrevista a la televisión de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP), donde trabajó, dos semanas antes de su muerte, en abril de 1997, Paulo Freire registró su confesión de fe humanitaria y religiosa, que se reveló como un paradigma para entenderse el fondo desde el cual se concibe, en última instancia, su pedagogía de los oprimidos. En cierto momento, Freire declara: "*Me sitúo entre los que creen en la trascendentalidad; y entre los que no dicotomizan la trascendentalidad de la mundanidad*" (FREIRE, 1997). Y continúa: "*Estoy en mi fe. Y nunca necesité argumentos de naturaleza científica y filosófica para me justificar en la fe*" (Ibíd.). El momento más importante de su declaración, sin embargo, venía a seguir:

"Fui a los pantanos, arroyos, cerros de Recife, a trabajar con los campesinos y los '*favelados*'. Fui allí movido por una cierta lealtad a Cristo, de quién yo era más o menos un compañero… Pero cuando llegué allí, he visto la dura realidad del habitante de los barrios marginales y el campesino, la negación de su ser como persona, la tendencia a la adaptación, su estado casi inerte ante de la negación de la libertad… todo eso me envió a Marx. Y cuanto más leía a Marx más encontraba razones objetivas para continuar siendo un compañero de Cristo… Las lecturas que yo hice de Marx nunca me ha llevado a dejar de encontrar a Cristo en las esquinas de los barrios pobres. Me quedé con Marx en la mundanidad en busca de Cristo en la trascendentalidad"

(Ibíd.).

Una declaración más fuerte y clara es imposible. Este extraordinario pasaje resume

y representa la aparición de la conciencia crítica de América Latina en la década de 1960. Al mismo tiempo, resume la superación de la crítica a la dualidad teológica convencional de materia-espíritu. Y nos recuerda, por supuesto, la Ética de Spinoza ([1675] 2008) con su solución extraordinaria de superación del dualismo cartesiano y la apertura de una grieta crítica dentro de la Modernidad del siglo XVII.

Freire muestra, en este testimonio, la calidad unitaria de su espiritualidad, la integridad de su ser, la integridad de su fe con su política y, en consecuencia, con su pedagogía. Es con esta actitud fundamental ante la vida y el Otro que se organiza toda su práctica. Ella contiene, por lo tanto, con rara densidad, sabiduría y calidad humana. Se trata, con toda claridad, de la afirmación y vivencia de una espiritualidad positiva, radical, infraestructural, como diría Dussel (1977b, p. 45), y por eso libertadora.

En este texto consideramos la expresión de esta unidad sustancial de los conceptos de Freire, que refleja la unidad sustancial de su práctica, a través de la unidad de dos claves analíticas de comprensión de su práctica: la estética y la ética. Estos dos temas son transversales a toda la obra de Freire, con registros especiales en ciertos pasajes más que otros. Vamos a empezar con la estética.

4. La Estética de Paulo Freire: una *Boniteza*

Freire, maestro también de la palabra y de sus juegos semánticos, con los que siempre reveló sentidos sutiles del discurso desde sus significados aparentemente banales, a menudo utilizó de una palabra que es un aparente neologismo en portugués: *boniteza*. Esa palabra no aparece en el clásico y monumental *Diccionario Etimológico de la Lengua Portuguesa* de José Pedro Machado (1952); pero aparece en el *Diccionario Houaiss de la Lengua Portuguesa*(2001), todavía sin indicación de su origen histórico. Vamos a explorar un poco de la aparición de esa palabra, para extraerle máximamente sus significados y sentidos, que tanto revelan la sustancia espiritual de Paulo Freire.

Guimarães Rosa, maestro brasileño de la belleza de las palabras y de las cosas, escribió como epígrafe de su inmortal cuento literario *El tiempo y hora de Augusto Matraga*(1971) esto: “*El sapo no salta de lo bonito [por boniteza], sino por necesidad [por precisão]… (proverbio campesino)”*.

Hay mucho en este epígrafe. Ante todo, por el origen del proverbio: según Rosa, se trata de un antiguo proverbio campesino. Si es así, el origen de la *boniteza* se

pierde en el sin-fondo del imaginario popular brasileño. Por lo tanto, no sería un neologismo, como muchos consideran. Luego viene la *boniteza* en contra juego, en oposición a *necesidad-precisão*(“*No salta por boniteza, sino por necesidad-precisão*”). Está claro que el significado de ‘ *precisã*o’ aquí no es la precisión del relojero… Guimarães Rosa juega con la misma nebulosidad y ambivalencia con la que Fernando Pessoa se manejó cuando, citando el general romano Pompeyo (106-48 a.C.), escribió que “*navegar es preciso [necesario], vivir no es preciso [es impreciso]…*”, pero ahora en la dirección opuesta. Pues, si para Fernando Pessoa “*la vida es inexacta [imprecisa]*”, acá, en el proverbio de Rosa, ser *preciso* es lo mismo que *ser necesario*. Así se cierra el arco de los sentidos de este proverbio citado por Rosa y toda la belleza (*boniteza*) que contiene.

Pero hay más: si el sapo salta ‘por necesidad’, por instinto imperativo, y no por la gratuidad, esto significa que el maestro Guimarães Rosa está relacionando la palabra *boniteza* a *gratuidad*: la *boniteza* no se sigue de la necesidad, sino de la gratuidad. Así se expande más aún la *belleza* de la *boniteza*. En el caso del contenido del cuento, este título de ‘necesidad’ evoca el contrastante acto del personaje Señor Augusto Matraga (del mismo cuento) que, después de practicar toda la generosidad ingenua de su alma convertida, fue tomado por la *boniteza* de su bondad (y su sentido de la justicia) para tirar de la pistola ante la injusticia y ‘barrer’ el patio de tierra con una lluvia de balas, en el éxtasis de revivir su anterior tiempo de *justicero*. Por lo tanto, él hace justicia haciendo morir a lo malo (negación de la negación), plenamente justificado por la misma imperiosa necesidad moral de hacer el bien… Una bella y buena cuestión ética y teológica; y no menos pedagógica.

Pero también el salto del sapo ¿no es en sí mismo una *boniteza* de la naturaleza, a pesar de su necesidad? Si es así, Señor Augusto Matraga se confirma, así, como personaje enteramente bello y bueno, en simultánea necesidad y gratuidad de su bondad y de su ejercicio de la justicia.

En conclusión, la palabra *boniteza*, en su origen, de acuerdo con la autoridad literaria de Rosa, tiene la belleza de la gratuidad, al mismo tiempo que la belleza de la obligación ética.

Aquí está, a mi juicio, el fondo semántico, existencial y ético de la declaración de Paulo Freire sobre la *boniteza* de la vida y de la enseñanza. El imperativo (obligación) ético se cumple a través de actos de gratuidad, bellos y buenos.

Es común descomponer la palabra *boniteza* como procedente de *bonito*+ *belleza*… Es un arreglo *bene trovatto, ma non è vero*. Morfológicamente, la palabra *boniteza* se compone simplemente de la *bonito*+ *eza*(Houaiss, 2001), y este sufijo *eza* es el mismo que se encuentra en muchos otros adjetivos sustantivados (*pureza, grandeza…*). Lo siento por este desencanto de la ilusión semántica… la *boniteza* sin duda sería más bonita si contuviese esta asociación morfológica con la belleza.

Por otro lado, vale la pena comprobar el origen etimológico de este *bonito*. Encontramos, ahora, un nuevo elemento inspirador para el sentido de lo *bonito*. Es que, en portugués, *bonito* deriva de un proceso de construcción semántica que se remonta a la palabra española *bueno* en su forma *buenito*. Por lo tanto, *bonito* fue originalmente sinónimo de bueno (*buenito*), y de este significado y sentido nunca se separó.

Así pues, tenemos aquí un importante marco semántico inicial para el pleno sentido de la *boniteza*: lo que une la bondad a la belleza (la ética a la estética). Esto merece más atención y un mayor desarrollo.

5. La *Boniteza* Freireana como Inseparabilidad del Bueno y del Bello, de la Ética y de la Estética

Madres, a menudo, a algo malo cometido por su niño, censuran así: "- *Que feo!*…"; y cuando el mismo niño se arrepiente y se vuelve un gesto de afecto, reaccionan así: "– *Que lindo!…*". Lo feo y lo bello, aquí, no son estrictamente cualidades estéticas, sino más bien éticas: feo es lo moralmente incorrecto, y bello es lo moralmente correcto. Este "instinto" educativo de las madres con sus palabras no es por casualidad. Ellas ponen de relieve el sentido arqueológico –a menudo olvidado- de la identidad original entre lo bello y lo bueno.

En parte, esta identidad de significado se mantuvo en el nivel subconsciente del lenguaje académico de las lenguas latinas, en diversas manifestaciones, pero vamos a destacar sólo dos. La primera, presente en el antepositivo *dec*, del verbo latino *decere*(ser conveniente, decente, decoroso) y del sustantivo *decor*, *decoris*(la decencia, el decoro), del que nos viene la expresión *decoro parlamentar*, que no tiene nada que ver con la estética arquitectónica o decorativa de las oficinas del Congreso Nacional, sino que con la conducta moral de los políticos parlamentarios. La segunda manifestación, en la designación de una conducta inaceptable: la negociación entre, por un lado, la prestación de servicios cubiertos por el sello de "servicio público" (de hecho, servicios privados) y, por otro lado, el dinero. El

nombre dado a esta conducta es: *soborno*. Esta palabra también se refiere a la relación entre la ética y la estética, pues se trata del verbo latino medieval *(sub)ornare*. Una vez más ahí está el decoro, el ornamento, como sinónimos de conducta moralmente buena. Un *sub-orno* es una ruptura (degradación) del *decoro (sub-ornamentación)*. Paulo Freire diría, es una *in-decencia*(indecoroso). Es la *corrupción*(*co-ruptura* de los lazos sociales de confianza y políticos).

Pero los hebreos ya habían marcado más originalmente esta identidad originaria: alrededor del siglo VI a.C., los escritores del libro de Génesis han grabado, después de la narración de la creación del mundo por Dios en seis días: "*Y vio Dios que todo lo que había hecho era bueno...*" (Génesis 1, 31). El lector del Génesis se sorprende con esa frase, porque, completada la descripción de tantas hazañas extraordinarias, creación de la luz, el cielo, el sol, las estrellas y la luna, el agua, la tierra, las plantas, los seres vivos, el hombre… en el sexto día, lo que se despliega ante los ojos sería el espectáculo estético de la *belleza* de todas las cosas creadas; pero lo que Dios ve es más bien la *bondad* de lo creado. En hebreo: *Elohim ierê ki tov*… Los traductores de la Septuaginta [2] lo han transcrito en griego así: καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλά. Este καλά traduce literalmente, en plural, el adjetivo *bello*(que mantenemos en memoria hoy en palabras tales como la *cali*grafía, es decir, *bella* escritura…).

Este tema es una gran fiesta para el espíritu griego. Vamos a ver. En el período llamado Helenismo (338a.C.-146a.C.) la experiencia de la polis griega, ya sedimentada, expresó la notable unidad entre lo bello y lo bueno, que así se decía: καλός καi αγαθός (*kalós kai agathós*). Lo bello (*kalós*) se identificaba como una cualidad de pureza (bondad natural) y la finura (nobleza), que se puede encontrar en todos los seres; lo bueno (*agathós*) referencia a la ética (normas de conducta), identificada especialmente en la valentía heroica de una persona y, por extensión, en la virtud de la ciudadanía. Platón ha asimilado esta referencia cultural y la nombró *kalokagathía,* la integración de todas las virtudes: la belleza asociada con virtudes morales, cívicas y religiosas. Aristóteles extendió este concepto platónico, tomándolo como una designación de la apropiación intelectual de la virtud (*areté*).

Sin embargo, la estética y la ética, a lo largo del desarrollo del pensamiento occidental, han perdido esta unidad original y dieron lugar a actividades particulares y distintas en la filosofía, referenciadas únicamente por la racionalidad formal ajena a la actividad productiva y cotidiana del sujeto. Se han circunscrito, a priori, como conjuntos trascendentes apriorísticos de universales que prescriben, desde el exterior, valores y modos de existencia para el sujeto. Enfatizan, antes, la

Belleza y la Bondad que los actos concretos de sujetos concretos, bellos y buenos. Esto revela cómo la producción de la subjetividad estuvo, a lo largo de siglos, aprisionada en referencias trascendentales y metafísicas. La filosofía contemporánea se tomó a su cargo cumplir con radicalidad el proyecto moderno de afirmación del protagonismo del sujeto, proceso este que se estableció propiamente sólo con Nietzsche. Es Foucault (1994), todavía, quien llevó este proyecto a sus límites: ha superado el trascendentalismo de la estética para afirmarla reintegrada en la ética, en la idea de la vida como obra de arte.

6. La Enseñanza como Estética y Ética en la Pedagogía de la Autonomía y la Pedagogía de la Indignación

Freire no cumplió la misma ruta crítica que Foucault, quien superó a Hegel a través de la ruta abierta por Nietzsche con la noción de protagonismo del sujeto. La superación hegeliana por Freire se hace inicialmente en su pasaje por el personalismo cristiano, por medio de la idea cristiana de persona. Sólo más tarde, con la *Pedagogía del Oprimido*(1968), Freire superó a Hegel por medio de Marx, con la idea del sujeto productivo. En la *Pedagogía de la Autonomía*(1996), toda esa tradición (hebraica, helenística, cristiana, ilustrada y materialista) viene cargada sintéticamente de la riqueza polisémica de los conceptos de ética y de estética como unidad de acción del sujeto concreto, histórico y cultural.

Aunque no sea este uno de sus libros lo más conocido, la *Pedagogía de la Autonomía*(1996) es la última obra completa escrita por Freire. Es evidente en esta obra el esfuerzo de síntesis, ya en la estructura de los tres capítulos exhaustivos, con el lema inicial repetitivo en cada artículo inicial de estos capítulos: "*La enseñanza requiere...; enseñanza requiere...*"

Las Primeras Palabras del libro ya marcan la pauta de lo que sigue: que el libro se teje con y por la ética. De hecho, la palabra *ética* y sus variantes sustantivas y adjetivas (eticidad, etc.) se registra no menos de 27 veces en sólo siete páginas! Esta observación léxica ya sería suficiente para indicar la centralidad del tema. Se trata de una "*ética universal del ser humano*" (p. 15), insiste Freire, que es "*inseparable de la práctica educativa*" (p. 16). Esta demarcación ya nos permite inferir que el tema de la estética, también presente a lo largo de esa *Pedagogía de la Autonomía*, es inherente e inseparable de la ética. Por eso, quizás, la idea de *boniteza* aparece empleada a menudo justo como la expresión de esta unidad, como se discute a continuación.

En el capítulo 3, sección 3.6. (*Enseñar requiere saber escuchar*) Freire es declarativo de "*la boniteza de la enseñanza y la discencia*" (p. 119). Sin embargo, en la introducción del capítulo 1, titulado *No hay enseñanza sin discencia* Freire extiende el campo en el que se sitúa este concepto:

"Cuando vivimos la autenticidad requerida por la práctica de la enseñanza-aprendizaje participamos en una experiencia total, directiva, política, ideológica, gnoseológica, pedagógica, *estética y ética*, en que la *boniteza* debe encontrarse en la mano con la *decencia* y seriedad" (p. 24) – El subrayado es nuestro.

Es decir, la experiencia debe ser total e integrada, estética y ética, con *boniteza* y decencia. Esta integralidad requiere, como se indica más adelante en su texto, que "*el pensar correcto, siempre al lado de la pureza (...), [es] rigurosamente ético y generador de boniteza...*" (p. 28) y que "*el maestro que piensa de modo correcto transpira a los estudiantes que una de las bonitezas de nuestra forma de ser en el mundo y con el mundo, como seres históricos, es la capacidad de, al intervenir en el mundo, conocer el mundo*" (Ibíd.). Aquí, entonces, aparece la *boniteza*, además de asociada con la ética, también relacionada con el conocimiento y con la práctica de intervención en el mundo (léase 'Política').

Pero es en el título del punto 1.5, en el Capítulo 1, que la delimitación conceptual de nuestro tema se presenta de una manera clara y radical: "*Enseñar requiere la estética y la ética*". En su primer párrafo ya se afirma "*una rigurosa formación ética siempre al lado de la estética*"; "*La decencia de la mano con la boniteza*" (p 32.); e inmediatamente después: "*la práctica educativa debe ser en sí misma un testimonio estricto de la decencia y la pureza*" (p 33). Ahí se encuentran: la unidad conceptual y práctica de la estética y la ética; la formación necesaria para esta unidad; el concepto de *boniteza* asociada con la decencia. Y he ahí, también, el antepositivo *dec*, de *dec* encia y *dec* oro, también asociado con la pureza, como en los griegos. Podemos ahora concluir: la *boniteza* de Paulo Freire claramente está alojada dentro del principio unitario del *kalós kai agathós*.

Se destaca en este pasaje también la cuestión de la formación: "*educar es sustantivamente formar*" [p. 33]. En una nota al pie de página del punto 1.9, más adelante, Freire escribirá:

“También no es posible la *formación docente* indiferente a la *boniteza* y *decencia* que el estar en el mundo, con el mundo y con los demás, sustancialmente, se requiere de nosotros. No hay verdadera práctica de la enseñanza que no sea en sí misma una prueba estética y ética, permítaseme que repita” (p 45). – El subrayado es nuestro.

En el punto 2.1, ya en el Capítulo 2, Freire introduce una nueva pareja vocabular y conceptual a la *boniteza*: la fealdad como su opuesto. Freire dice que la hominización/humanización del ser humano requiere “*tensión radical y profunda entre el bien y el mal, entre la dignidad y la indignidad, entre la decencia y la indecencia, entre la boniteza y lo feo del mundo*” (p. 52).

Si hay algo que todavía se debe añadir para corroborar la densidad del concepto freireano de *boniteza*, eso se puede encontrar en su trabajo inacabado, editado y titulado por Nita, su esposa, como *Pedagogía de la Indignación. Cartas pedagógicas y otros escritos*(2000). Son tres Cartas, y la *boniteza* aparece en las tres. En la primera, el alcance del concepto es más amplio. A pesar de esa amplitud, la *boniteza* no deja de ser una vez más asociada con la ética:

“Estoy convencido de que ninguna educación que tenga pretensión de estar al servicio de la *boniteza* de la presencia humana en el mundo, al servicio de la responsabilidad, del rigor ético, la justicia, la firmeza de carácter, el respeto a las diferencias, comprometida en la lucha por la realización del sueño de la solidaridad puede tener lugar fuera de la relación tensa y dramática entre la autoridad y la libertad” (p. 34).

En la Segunda Carta, este concepto aparece como calidad adjetiva del Movimiento Sin Tierra-MST [3], cuando Freire afirma que “*el Movimiento de los Sin Tierra, tan ético y pedagógico como lleno de boniteza, no comenzó ahora, ni hace diez o quince, o veinte años...*” y asocia su *boniteza* con antiguas luchas de liberación. En la Tercera Carta, inacabada, Pablo está perplejo e indignado por el caso de los adolescentes de clase media de Brasilia que ha quemado vivo el indio Galdino Pataxó, el 21 de abril de 1997 (Día del Indio, en Brasil!), pocos días antes de su propia muerte, y dijo:

“La aceptación del Otro, el respeto de los débiles, la reverencia por la vida, no sólo

humana, sino de plantas y animales, el cuidado de las cosas, el sabor de la *boniteza*, la valoración de los sentimientos, todo eso ha sido reducido a poca o ninguna importancia" (p. 66).

Como vemos, tan profunda como en la Primera Carta, la *boniteza* aquí está vinculada a un completo programa existencial moral.

7. *Boniteza*: Espiritualidad, Sabiduría y Calidad Humana de Paulo Freire

Estas cortas notas indican que los sentidos de la *boniteza* en Freire avanzan mucho más allá del registro de su corto alcance estético, tal como aparece todavía en los diccionarios. Nos encontramos ante un concepto que, en unidad con la ética, articula en toda su extensión metafórica la belleza, la bondad, la verdad, la legitimidad, la libertad y la civilidad política de las acciones humanas, pero especialmente las acciones pedagógicas. Es decir, es un concepto indisociable de un completo programa de existencia humana auténtica, personal y social, cultural y política.

En esta demarcación epistemológica, ética, estética, política y pedagógica, la *boniteza* es una expresión de la profunda y densa espiritualidad de Paulo Freire; es revelación y testimonio de la sabiduría y la calidad humana que están indeleblemente asociadas con su persona y su obra. En este marco conceptual y práctico, la *boniteza* inspira y califica la educación y la política, y apunta un futuro sostenible en el que, el mundo y la humanidad, pueden tener las mismas cualidades que se encuentran en la narración del Génesis: ser bellos y buenos, y así serlo para todos los hombres y todas las mujeres.

Referencias bibliográficas

CASALI, Alípio. "Educação e Teologia : a epistemologia e a ética implicadas". In: FIGUEIRA, Eulalio & JUNQUEIRA, Sérgio (Orgs.). Teologia e Educação. São Paulo: Paulinas, 2012. Coleção Teologia na Universidade, págs. 107-124.

CASALI, Alípio. "Ética e Educação : referências críticas". In: Revista de Educação

PUC- Campinas. Campinas, SP, nr. 22, Junho 2007, pág. 75-88.

COMTE-SPONVILLE, André. L'esprit de l'athéisme – Introduction à une spiritualité sans Dieu. Paris: Albin Michel, 2006.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA – CELAM. Medellín, 1968. Disponível em : http://www.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/03/Medellin-II-CELAM-1968-POR.pdf Acceso en 15 de Junio 2016.

DUSSEL, Enrique (1977a) . Filosofia de la liberación. México: Edicol.

DUSSEL, Enrique (1977b). Religión. México: Edicol.

FOUCAULT, Michel. "Une esthétique de l'existence" (entrevista com A. Fontana). In: Dits et écrits (1980-1988), IV, Paris: Gallimard, 1994, pág. 730-735.

FREIRE, Paulo. Entrevista à TV PUC. São Paulo, abril de 1997. Disponível em : http://espiritualidadeemissao.blogspot.com.br/2010/04/paulo-freire-e-teologia-da-libertacao.html . Acceso en 15 de Junio 2016.

FREIRE, Paulo (1968). Pedagogia do Oprimido. 4 ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

FREIRE, Paulo (1996). Pedagogia da autonomia. Saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

FREIRE, Paulo (2000). Pedagogia da Indignação. Cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora Unesp.

GUTIÉRREZ, Gustavo. "A atualidade de Medellín". In: Conclusões da Conferência de Medellín, 1968: Trinta anos depois, Medellín é ainda atual ? São Paulo: Paulinas, 1998, p. 237–252.

HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

MACHADO, José Pedro (1952). Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa. Lisboa: Livros Horizonte. Primeiro Volume A-B, 7 ª. ed., 1995.

ROSA, João Guimarães (1946). “A hora e vez de Augusto Matraga”. In Sagarana. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 13a. ed., 1971, pág. 324-370.

SPINOZA, Benedictus de (1675). Ética. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

Notas

[1] El autor es un filósofo, doctor en educación en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo – PUC-SP, post-doctorado en educación en la Universidad de París, profesor titular del Departamento de Fundamentos de la Educación, profesor e investigador en el Programa de Postgrado en Educación: Currículo, de la PUC-SP.

[2] La *Septuaginta* ha sido la primera traducción del Antiguo Testamento hebraico, hecha en griego popular, antes de la Era Cristiana. Disponible en http://www.sermon-online.com/search.pl?lang=en&id=11909&title=&biblevers=&searchstring=&author=0&language=0&category=0&play=0&tm=2 Acceso el 15 de junio de 2016.

[3] El Movimiento de los Sin Tierra – MST se originó en la década de 1980. Así se presenta en su *web* oficial: “El MST está organizado en 24 estados en cinco regiones de Brasil. En total, son cerca de 350.000 familias que han conquistado la tierra a través de la lucha y la organización de los trabajadores rurales. Incluso después de instaladas, estas familias permanecen organizados en el MST, porque la conquista de la tierra es sólo el primer paso en la implementación de la reforma agraria”. Disponible en: http://www.mst.org.br/quem-somos/Acceso el 22 de junio de 2016.