



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO DE PEDAGOGÍA

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

**“EL HORIZONTE EDUCATIVO DE LAS TECNOLOGÍAS DEL YO COMO
CUIDADO DE SÍ Y LO IMAGINARIO EN LA PRÁCTICA FORMATIVA; ANTE LA
DIFICULTAD DE FORMAR SUJETOS AUTÓNOMOS EN UN CONTEXTO
NEOLIBERAL”**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRA EN PEDAGOGÍA

PRESENTA

EVELYN HERNÁNDEZ CALDERÓN

TUTOR

DR. MARCO ANTONIO JIMÉNEZ GARCÍA

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

MÉXICO, D.F. ABRIL 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Por las horas dedicadas a este proyecto, la guía siempre oportuna, pero sobre todo por la provocación para su creación y desarrollo, mi entero reconocimiento a mi asesor el Dr. Marco Antonio Jiménez García.

Al Dr. Rafael García, la Mtra. Lucero Argot Cisneros y a la Lic. Patricia Jordán por el apoyo brindado en mi proceso formativo e impulsarme a ser lo que en un inicio no era y hacer aparecer algo distinto.

Por mostrarme con su ejemplo el significado y el sentido de las virtudes de la fortaleza y la templanza, por ser mi origen y mi morada, cuidar de mi cuando aún no sabía hacerlo y enseñarme que podía elegir ser lo que quisiera, pero que para ello tenía que hacer un trabajo en mí misma que no podía delegar a nadie más, mi infinita gratitud a mi familia.

A Gustavo H. Montoro Barenas por irrumpir en mi vida y desestructurarme, agradezco su complicidad e implicación como compañero de vida, ser mi gran soporte en cada creación y por hacer de mi vida un arte.

ÍNDICE

Introducción.....	05
--------------------------	-----------

Capítulo 1.

Tecnologías del yo como cuidado de sí e imaginario social

1. Nociones de las tecnologías del yo como cuidado de sí y el imaginario social.....	10
2. Cuidado de sí	
2.1. <i>Epimeleia heautou y gnothi seauton</i>	12
2.2. Distintos modos de desarrollar el cuidado de sí.....	16
2.2.1 Hedonismo.....	17
2.2.2 Ascetismo.....	18
2.2.3 Cinismo.....	21
2.3. Ética.....	23
3. Imaginario social.....	25
3.1. ¿Qué es lo imaginario social?.....	26
3.2. La lógica conjuntista identitaria.....	27
3.2.1 <i>Legein</i>	29
3.2.2 <i>Teukhein</i>	29
3.3. La institución y las significaciones sociales imaginarias.....	30
4. Técnica.....	31
4.1. Desde dónde pensamos la técnica.....	32
4.2. Tecnologías del yo como cuidado de sí.....	34

Capítulo 2.

La globalización en un contexto neoliberal; el tipo de relaciones sociales que genera

1. Lo parcial de la globalización en un contexto neoliberal.....	41
1.1. La globalización en distintos momentos.....	42
1.1.1. Del espacio externo como cosmos al espacio interno como totalizador.....	43
2. La hegemonía del neoliberalismo.....	50
2.1. La desubicación del neoliberalismo y las relaciones sociales que genera.....	52
3. Enfoque por competencias, educación para la vida neoliberal.....	58
3.1. Productos de la competencia.....	66

Capítulo 3.

Las tecnologías del yo como cuidado de sí y el imaginario social; una posibilidad para la formación de sujetos autónomos.

1. La consciencia de ser seres creadores como un mínimo necesario para posibilitar la formación de sujetos autónomos.....	75
1.1. Formación humana desde el cuidado de sí y el imaginario social...78	
1.2. Autonomía.....	86
2. Prácticas formativas.....	88
2.1. El diálogo como configurador de sujetos.....	89
2.2. El arte de vivir: meditación y gimnasia.....	92

Conclusiones

INTRODUCCIÓN

En este trabajo propongo volver la mirada a la obra que los seres humanos han de hacer sobre sí mismos con los otros, es decir, el tema a desarrollar aquí es el vínculo de las tecnologías del yo como cuidado de sí y lo imaginario social en la práctica formativa, siendo el objetivo plantear el modo en que este vínculo constituye como práctica formativa una posibilidad para la formación de sujetos autónomos, partiendo del supuesto de que en un contexto neoliberal, con el enfoque por competencias como hegemónico en la educación y en un mundo globalizado, esto se ha dificultado.

Una de las principales dificultades que aquí se analiza, es la falta de ubicación en un mundo globalizado en el que la indiferenciación lejos de derivar en relaciones equitativas y solidarias, ha producido relaciones desiguales, de competencia e incluso de indiferencia, este último rasgo es muy notorio en el lenguaje, ya sea por la vaguedad de los términos utilizados o por la falta de reflexión al hacer uso de conceptos que se han hecho comunes pero que no se entiende ni conoce su origen y significado.

El proceso globalizador ha colocado lo heterónimo como lo predominante, diezmando con ello la creación autónoma que es creación de sentido y significados, dejando con ello en el olvido el imaginario social que permite dar cuenta de la creación de mundos y de sí mismo como algo histórico-social. Cuando se desconocen los orígenes no sólo de los conceptos sino también de sí mismo, es complicado plantear una formación autónoma y en su lugar se reproducen patrones de manera heterónoma cayendo en la enajenación.

La falta de conciencia de la cualidad creativa de los seres humanos no sólo es enajenación sino aún más grave, es deshumanización. De modo que las personas en tanto que no son seres determinados y acabados, son seres educables que requieren de formación, siendo el trabajo sobre sí mismos fundamental para entender su existencia a modo de acontecer y posibilidad de crear sentidos distintos, ese trabajo sobre sí mismo es planteado aquí desde las tecnologías del yo como cuidado de sí, y esa posibilidad de creación como forma de existencia parte del imaginario social.

En este momento considero oportuno mencionar que la noción de tecnologías del yo como cuidado de sí, es abordada desde los planteamientos de Michel Foucault en tanto interpelación de sí, de su propia existencia y reflexión del modo en que se está con uno mismo y con los otros, mientras que por otro lado, la de imaginario social es retomada de Cornelius Castoriadis; con ella destaca la cualidad creativa de los seres humanos y la articulación que en ello se da entre lo social y lo subjetivo. Con lo anterior no pretendo hacer una suma de nociones, como tampoco la confrontación de autores.

Considerando que si bien Castoriadis y Foucault tienen puntos de encuentro, también los tienen de desencuentros, empezando éstos por la tendencia aristotélica de Castoriadis para mirar el mundo griego mientras que Foucault destaca la visión socrática, además de muchos otros que bien pueden conformar un nuevo proyecto, no obstante para los fines que aquí se persiguen basta con mencionar que Castoriadis era un fuerte crítico del posestructuralismo francés¹ del que consideraba relativistas a sus autores, de entre los cuales, sin duda Foucault es uno de los más destacados.

Ahora bien, lo que me propongo es la construcción de mediaciones entre las nociones de tecnologías del yo y el imaginario social que permitan pensar a partir de ellas en un horizonte educativo, esto es, a partir de la formación entendida

¹ El posestructuralismo francés es un movimiento que surge en la década de los sesenta como oposición a la primacía del estructuralismo dirimiendo de este último en cuestiones como la del estudio del lenguaje que para los representantes del primero sólo podía ser sincrónico en tanto que se relaciona con un momento de ciertas características históricas y sociales, mientras que para los segundos era diacrónico.

como formación humana y la relación que con ello tienen tanto lo imaginario como el cuidado de sí.

Con la intención de no caer en la desubicación que ya he mencionado, en el primer capítulo hago un acercamiento a las nociones de tecnologías del yo como cuidado de sí y a la de imaginario social, intentando con ello ubicar a qué refieren y desde qué principios, posibilitando su entendimiento así como su crítica, pero además, sus deformaciones y malos entendidos referentes a su significado y sentidos.

Con la noción del cuidado de sí se muestra la cualidad humana para cuestionar y crear sentidos y significados, de ahí el vínculo con lo imaginario social, en tanto que esa creación de sentidos y significaciones se hace por lo imaginario y lo social. Ese cuestionamiento es humano en tanto que los hombres pueden preguntar sobre su propio ser, pero además pueden hacer de su existencia, de manera intencional y consciente algo distinto a lo que en un inicio era, pueden darse forma en y por lo social que soportan y los soporta, que movilizan y los moviliza a la vez.

Para crear conocimiento uno debe preguntarse entonces, y para ello debe existir una inquietud, lo primero que habrá de cuestionarse es acerca de sí mismo ¿quién soy?, ¿qué es lo que puedo saber y hacer?, para llegar a conocer uno requiere de cierto trabajo sobre sí mismo, de las tecnologías del yo para poderse servir de las otras tecnologías que son propias de ese proceso de implicación consigo mismo, con los otros y con su mundo como agente activo, responsable y creador. El objetivo de esto no es plantear que todo es creación humana sino que por la creación humana puede haber interpretaciones, sentidos y representaciones distintas, no se trata tampoco de descubrir lo que somos para entenderlo o para asumirnos como tales sino justamente dar cuenta de lo que se es, para poder construir, crear o transformarnos en lo que se podría ser, considerando que esa creación no parte de la nada, sino que tiene como base lo que Castoriadis denomina lo conjuntista identitario, planteamiento desarrollado en el segundo apartado del primer capítulo.

Eso conjuntista identitario es lo determinado que posibilita en buena medida el entendimiento entre unos y otros, es lo que permite que las cosas *valgan para* cierto grupo de personas haciéndolas comunicables, apela a la organización de elementos en conjuntos (de ahí su nombre), es ordenadora.

El hombre es un ser social que necesita relacionarse con los otros, la sociabilización es caos tanto como orden, las personas necesitan ambos elementos para relacionarse con los otros, requieren de las experiencias con los otros, de la sociabilización para poder conocerse a sí mismos y formarse ya no como mero producto de alguien más (producto social) sino con una participación activa que los constituya como sujetos sociales, y es ahí donde aparecen las tecnologías del yo.

Las tecnologías del yo como cuidado de sí son justo la creación de un nuevo sentido de una concepción que ya existía pero que es distinta ahora por lo histórico-social. Con esa posibilidad de creación de sentidos y resaltando el papel de lo histórico-social es como se concluye el primer capítulo.

En el capítulo dos se abordan las representaciones actuales y hegemónicas de mundo, así como su ideal de hombre y el tipo de relaciones sociales que ha generado, con el propósito de analizar los elementos que dificultan la formación de sujetos autónomos en un mundo globalizado con un contexto neoliberal que se yergue como el único posible y deseado, apoyado en el enfoque por competencias para promover y reproducir su lógica y principios.

En el primer apartado se argumenta lo parcial de la globalización en un contexto neoliberal partiendo de que ha existido en distintos momentos desde diversas representaciones, siendo en un contexto neoliberal sólo uno de esos momentos que a pesar de ello se ha presentado de manera generalizada como algo reciente, característica que hay que dimensionar, pues es una clara muestra de la lógica neoliberal que va dejando de lado lo histórico-social. Así, la globalización en un contexto neoliberal ha generado la paradójica fragmentación de las personas que ha derivado a su vez en el individualismo, atomización y competencia, pero sobre

todo desubicación creciente en un mundo que cada vez las personas entienden menos, pero que reproducen con mayor eficacia y menor conciencia e interpelación.

Ahora bien, en este segundo capítulo no se pretende examinar conductas o analizar prácticas para explicar o afirmar algo respecto a lo que se hace, sino a partir de los planteamientos teóricos ya mencionados interpretar lo que significa hacer, un hacer en cuanto a formación como un arte de vivir, un hacer como técnica consciente, como tecnologías del yo que posibiliten la autonomía, construyendo una alternativa o al menos una provocación para pensar en el horizonte educativo de las tecnologías del yo como cuidado de sí y lo imaginario en la práctica formativa.

En el capítulo tres planteo una alternativa para la formación de sujetos autónomos en la actualidad desde las concepciones del cuidado de sí e imaginario social, entendiendo la formación como formación humana en tanto arte de vivir. Se plantea desde dónde es que se piensa en esa formación, las diferencias y similitudes con otro tipo de formaciones humanistas tales como la *paideia* y la *bildung*, denominando a la que aquí se propone como el *arte de vivir*.

La propuesta que aquí se hace no es en modo alguno a manera de prescripción ni con la pretensión de que sea una fórmula que funcione para todos, es una alternativa de formación humana a partir de lo que ha existido con la reconfiguración que brindan las representaciones sociales actuales y la creación de vínculos que puedan posibilitar mas no asegurar la formación de sujetos autónomos.

CAPÍTULO 1.

TECNOLOGÍAS DEL YO COMO CUIDADO DE SÍ E IMAGINARIO SOCIAL

1. NOCIONES DE LAS TECNOLOGÍAS DEL YO COMO CUIDADO DE SÍ Y EL IMAGINARIO SOCIAL

La noción de *tecnologías del yo*² como *cuidado de sí* es un planteamiento retomado de Michel Foucault, mediante el cual, propongo la posibilidad de que cobre relevancia el aspecto reflexivo en la formación humana. Las tecnologías del yo son esas relaciones y vínculos que nos permiten crear representaciones sociales, mismas a las que damos y a la vez nos dan sentido, de modo que mediante el vínculo que se establece entre las tecnologías del yo y el imaginario social³ creamos mundos y nos creamos a nosotros mismos, de tal suerte que la técnica no es pensada aquí como un hacer mecánico sobre el que hay que ejercer dominio, sino un hacer humano y por tanto reflexivo, tanto el hacer como el decir son las tecnologías mediante las cuales nos creamos y tenemos posibilidades de hacer aparecer lo que aún no está presente, transformar las condiciones y transformarnos a nosotros mismos.

² Las tecnologías del yo, son las tecnologías de la subjetividad, es decir, mediante éstas se establece una relación entre sujeto y saber, en la que el sujeto se constituye como sujeto-objeto para sí mismo, para su propia configuración de acuerdo a su participación e implicación creadora de sí y de mundos.

³ El imaginario social es la creación de representaciones sociales que posibilitan y a la vez surgen por la subjetividad, esto es lo que da sentido a los sujetos justo por los sentidos que estos le dan a su mundo y a sí mismos.

Tales posibilidades de transformación y creación resultan importantes, sobre todo en un momento como el que vivimos actualmente de crisis (del sistema económico, instituciones, organizaciones sindicales, valores, seguridad, educación, etcétera), en el que resulta fundamental plantear posibilidades partiendo de que las sociedades y desde luego los sujetos no son algo dado y determinado de una vez y para siempre, sino algo dándose continuamente, por tanto requieren ser vistos desde una perspectiva histórico-social, para poder entonces dar paso al pensamiento de horizontes de posibilidades de cambio, transformación y creación.

Partiendo de que las tecnologías del yo como cuidado de sí y su vínculo con lo imaginario son consideradas aquí como un posible horizonte educativo, que en tanto horizonte implica un trabajo constante y un por-venir, una posición y un modo de ser y estar en el mundo no fijada en la inmediatez, sino una posición ético-política que refiere a lo histórico-social, se entiende que lo que hay de posibilidad en el horizonte educativo es algo por crear y construir. Lo que se presenta aquí son las nociones de las tecnologías del yo como cuidado de sí pensadas en su posibilidad de práctica formativa, entendiendo por ésta las prácticas éticas que son una forma de acercamiento a la subjetividad creando ideales de acuerdo a lo que se valora y desea, y el imaginario social como aquello sobre lo que ha de reflexionarse y crear, esto es, uno mismo, lo creado y lo por crear, posibilitando así la formación de sujetos autónomos.

Considerando que uno de los quehaceres más importantes en la educación es la formación de sujetos, resulta interesante reflexionar respecto a ¿qué formación?, ¿qué sujetos se han de formar y para qué?, pero para poder responder a tales cuestiones es importante plantear a partir de qué se piensa en la posibilidad de formar sujetos autónomos, la propuesta aquí es que sea desde las tecnologías del yo como cuidado de sí en su vínculo con lo imaginario.

Ahora bien, el cuidado de sí es pensado desde algunas concepciones que de ello tenían en la antigüedad principalmente los griegos, de modo que hay algo detrás a lo que se vuelve la mirada no para traer del pasado algo como añoranza o para

retomarlos tal cual, sino para comprender e interpretar el sentido en este caso del cuidado de sí en la antigüedad, en el mundo helenístico, y hacer valer tal sentido creando un vínculo con lo imaginario en la actualidad. Así pues, intentemos comprender algo de esas representaciones que dieron sentido al cuidado de sí en la antigüedad, para poder entender posteriormente su vínculo con lo imaginario y cómo es que las tecnologías del yo pensadas como cuidado de sí pueden ser un horizonte educativo posible.

2. CUIDADO DE SÍ

2.1. *Epimeleia heautou* y *gnothi seauton*

Michel Foucault denomina como el “momento socrático platónico”⁴ al momento en que aparece la *epimeleia heautou* en la reflexión filosófica, lo cual no implica de ningún modo que el origen de tal principio sea filosófico, sino de un origen mucho más común y corriente, que inicia como una sentencia lacedemonia que implicaba un privilegio, esto es, aquellos que tenían quien se ocupara de sus tierras, podían ocuparse de sí, de modo que ese ocuparse de sí más que visto como un trabajo que ha de hacerse con uno mismo, más que una *tekhne*⁵, era el goce y disfrute un tanto pasivo de un privilegio social y económico. En cambio, el modo en el que Sócrates retoma la *epimeleia heautou* es desde una tradición de formación con referencia espartana que implica acción política y trabajo sobre uno mismo, que modifica al sujeto pero que implica a los otros; así pues, la acción política ha de entenderse aquí de la mano de la ética, esto es, la acción de asumir una postura ético-política es comprometerse con uno mismo y con los otros, es acción política en cuanto existencia comprometida con la comunidad desde la posición individual pero como sujeto social. De este modo, el cuidado de sí es planteado desde el concepto antiguo de *epimeleia heautou*, esto es, en una relación del cuidado de sí y el conocimiento de sí.

⁴ Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, p.45

⁵ En términos generales la palabra *tekhne*, hace referencia aquí al arte de vivir en cuanto a preceptos y comunicación de conocimientos que pueden transmitirse como sabiduría popular, y será detallado posteriormente.

El concepto de *epimeleia heautou* aparece en el sentido de incitación y provocación al cuidado de sí, al cual a su vez se le hermana el principio de *gnothi seauton* que es el conocimiento de sí, que forma parte de los principios delficos, nombrados de tal modo, justo por encontrarse en el santuario de Apolo (al cual acudían a consultar el oráculo), situado en Delfos que era considerado el centro de la comunidad humana por los griegos, para quienes Apolo era considerado deidad profética, dios de la luz y la verdad, así como de la poesía y la música; se le atribuían caracteres como la perfección corporal, la serenidad y el equilibrio⁶, atributos que muestran cierta valoración hacia el arte, la creación, la estética, y la prudencia, como características ideales, pero además la relación de tales atributos con la verdad.

Los principios delficos se dirigen justo a colocar al hombre en el centro de toda reflexión, se establece la relación de sujeto-saber o bien sujeto-verdad como una relación que requiere de trabajo para que se establezca, esto es, uno no accede a la verdad interpelando sólo lo externo, sino partiendo de la interpelación de uno mismo, es decir, se cuida de algo que es lo mismo que quien cuida de ello. Lo que demanda y otorga a la vez la relación sujeto-verdad, es la transformación del sujeto a través de acciones sobre sí mismo a partir de ser consciente de que hay algo en uno mismo que se ignora y que hay que develar, en tanto que hay algo en el ser humano por venir o en términos de Freire, algo inconcluso.

Freire insiste en el hecho de que el ser humano es una realidad inconclusa, y por ende siente la necesidad de realizarse. Su realización es su verdadera humanización... El ser humano es un ser en devenir, incompleto y parte de una realidad inconclusa, pero que tiene la conciencia de su inconclusión...⁷

A partir de que se tiene esa conciencia de inconclusión, tanto de sí mismo como del mundo, se abre la posibilidad de pensarse y crearse de otro modo, de manera que la relación sujeto-verdad se establece como un proceso constante en el que el

⁶ A pesar de que en algunos relatos se le atribuyen actos de crueldad como lo son, el rapto y violación de la princesa Creusa, a Apolo se le atribuía el ideal de belleza y equilibrio en cuanto a gobierno de sí, contrario a la figura de Dionisio dios del vino y el regocijo, del desenfreno.

⁷ "Paulo Freire: la educación liberadora", en Rojas Osorio Carlos, *Filosofía de la Educación. De los griegos a la tardomodernidad*, p. 249

sujeto mediante pensamientos y acciones cuida de que la verdad no sea determinada, no quede fija, sino en creación inconclusa, siempre inacabada, presta para ser cuestionada, problematizada y transformada. Ya para la cultura greco-romana la relación sujeto-verdad era algo que les ocupaba en tanto configuración de cierto hombre y cierto mundo.

Lo que se encuentra en los principios délficos es una relación de sujeto-verdad, que considera al sujeto capaz de volver la mirada a sí mismo como objeto-sujeto, de modo que cuando se acude al oráculo uno ha de tener presentes los tres principios délficos: *meden agan* que significa nada en exceso, que si bien no implicaba un principio general ético en el sentido de medida de lo humano de un modo que pudiésemos entender actualmente como una norma de lo correcto e incorrecto, sin embargo, sí se puede uno aproximar a su sentido ético en tanto lo valorable, entendiendo que a lo que hace referencia es a preguntar, cuestionar sólo respecto a aquello que le es útil saber; el segundo principio es el de *eggue* que refiere a las cauciones en el sentido de no comprometerse con aquello que no se pueda honrar, que no necesariamente tiene que ver sólo con lo que podríamos entender en tanto cumplimiento como acto, sino también aquello que no se puede honrar en el sentido de que uno no se debe comprometer con aquello que no puede hacer ni tampoco con aquello que uno no es capaz de comprender, esto es, cautela y conciencia de las propias capacidades al comprometerse; y finalmente, el principio de *gnothi seauton* que es el conocimiento de sí, no como una recomendación de autoconocimiento en cuanto a fijar la atención en sí o ejercicio de introspección, sino como conocimiento que parte de la interpelación con sentido, de forma reflexiva, que uno hace a los otros una vez que ya se ha interpelado a sí mismo. Esto es, un ejercicio dirigido tanto al yo como al otro, una mirada que va de ida pero que también regresa.

De modo que en la antigüedad cuando se acudía a consultar al oráculo en busca de saber o de verdad, los principios délficos les recordaban que para ello había que hacer un trabajo previo con uno mismo, así pues, tales principios sí implican una ética, pero no en el sentido de lo correcto e incorrecto, sino una ética que

implica al cuidado de sí como una elección de modo de existencia considerando al éthos del sujeto en el sentido de modificar o crear a la persona y su modo de existencia, para lo que Sócrates es claro ejemplo, mostrando que de lo que hay que cuidar no es del cuerpo, de las riquezas económicas, etcétera, sino de lo humano. Ese sí mismo del que hay que cuidar es el sujeto en tanto sujeto posible, así lo muestra con su propia vida y con el cuidado que pone en Alcibíades⁸, un cuidado que es posible por la característica del cambio en lo humano.

El cuidado de sí implica entonces una correlación en el modo en el que uno lleva su existencia entre el yo y el otro, el sí mismo refiere por un lado al sí como sujeto particular y al *mismo* como el sujeto generalizado, de modo que el sí es posible sólo por los otros o bien por la posibilidad que brinda el otro de ser. Cuidar de sí es modificar, transformar y/o crear un modo de vivir juntos, es un primer despertar en cuanto a tener consciencia de sí y de los otros, como se ha hecho mención anteriormente es un posicionamiento ético-político, sin embargo, el primer posicionamiento que se debe asumir es el de ser humano.

El cuidado de sí representaba para los griegos el sentido de lo humano como la existencia del hombre en comunidad y en lo particular, el cuidado no es sobre lo que ya se es, sino de lo que se puede ser, “el espíritu humano lleva progresivamente al descubrimiento de sí mismo, crea, mediante el conocimiento del mundo exterior e interior, formas mejores de la existencia humana”⁹, esa posibilidad de crear formas distintas de existencia humana la puede brindar la educación como formación, en este punto ahondaré más tarde.

Hasta este momento lo que se ha presentado es el cuidado de sí a partir del “momento socrático platónico”, esto es, desde la perspectiva iluminista, pero también se ha hecho mención de ciertos aspectos del cuidado de sí desde la perspectiva comunitarista, por ello resulta pertinente plantear a grandes rasgos dichas perspectivas en lo referente al cuidado de sí.

⁸ Alcibíades es un discípulo de Sócrates que este toma por tal ya a avanzada edad cuando se da cuenta que el joven pretende algo distinto a lo que ya tiene pero sobre todo ser algo distinto a lo que es. Para profundizar en el tema buscar en: Foucault, Michel. *La Hermenéutica del sujeto*.

⁹ Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 3.

Desde la perspectiva iluminista que plantean Sócrates y Platón, misma que si bien ya ha sido desarrollada, vale decir que en términos generales lo que de ella se retoma para el cuidado de sí, es el incitar el develamiento de la verdad como una aproximación a ella, al darse cuenta de las carencias e ignorancia propias, por medio de la interpelación de alguien más y que pueden llevar a indagar sobre lo que no se sabe, provocando a su vez la interpelación de uno mismo ocupándose así del cuidado de sí.

Por otro lado, la posición comunitarista que como su nombre indica refiere a la necesidad de los otros, para ser educado moralmente en tanto que somos seres sublimados, esto es, esos otros en tanto a comunidad a la que se pertenece, a lo cual habría que agregar pensando desde el cuidado de sí la importancia de los otros no sólo como comunidad de la que uno forma parte sino también aquellos otros de los que por decirlo de algún modo no se forma parte sino como lo distinto, como lo otro que a su vez nos posibilita a pensar en un “nosotros”. Así pues, el cuidado de sí ha sido pensado desde distintas perspectivas de modo que también ha sido desarrollado de diversas formas.

2.2. Distintos modos de desarrollar el cuidado de sí

Los distintos modos de desarrollar el cuidado de sí desde luego tienen que ver con distintos juegos de verdad a lo largo del tiempo, de tal suerte que para hacer un análisis profundo de ello habría que dedicar una investigación completa al tema, pues desde luego el camino que el cuidado de sí ha transitado pasa por muchas posiciones, entre ellas las que surgen del cristianismo, del renacimiento y de la ilustración, sólo por mencionar algunos momentos. No obstante, hay ciertas características que distinguen estos modos de desarrollar el cuidado de sí en el ascetismo¹⁰ y en la ética que pueden permitirnos tener un panorama general de algunos de ellos y que ayudarán a distinguir entre distintas concepciones.

¹⁰ El significado de ascetismo proviene del griego *áskesis* que se refiere a la preparación para algunas pruebas a modo de ejercicios o prácticas dirigidas a la actividad del alma, tales actividades no son sólo físicas

2.2.1. Hedonismo

El hedonismo que planteaba Epicuro fue malentendido por muchos considerándolo egoísta y una búsqueda del placer a costa de lo que fuera y sin ningún gobierno de sí, nada más distante de lo que él proponía. Para Epicuro la felicidad era lo más importante y ésta era posible por una vida de continuo placer, al que no percibía como excitación continua sino como imperturbabilidad.

...la felicidad no consistirá en <<tener más>>, sino en <<ser más>>. Para ello Epicuro nos descubrió al gran ausente de esa reflexión sobre la vida feliz: el cuerpo, la verdadera vida de los latidos y la carne de la serenidad y la amistad.¹¹

Para acercarse a tal imperturbabilidad había que cuidar de sí en el sentido de que uno ha de conocerse a sí mismo entendiendo que hay algo que se es por naturaleza y de lo cual se parte, eso es el cuerpo y las condiciones carnales y sensibles, por otro lado, hay algo que se puede ser y hacia lo cual uno encamina sus acciones, eso es lo humano atravesado por lo social, para lograrlo uno tiene que conocerse a sí mismo de tal modo que se actué de acuerdo a lo que uno realmente quiere, lo que se desea, pues lo que se desarrolla de ese modo no es lo que ya está presente sino lo que se puede hacer aparecer.

De tal suerte que para Epicuro, la felicidad es una elección de estilo de vida que ha de implicar una reflexión filosófica sobre el conocimiento de sí y el cuidado del alma, ese tipo de vida es una vida sencilla en la que entre menos necesidades se tienen mayor felicidad se alcanza, lograr tener pocas necesidades no tiene que ver con satisfacerlas con abundancia sino no necesitar satisfacerlas o bien hacerlo de forma sencilla.

Se ha de recordar que el futuro no es del todo nuestro ni del todo no nuestro, para no tener la absoluta esperanza de que lo sea ni desesperar de que del todo no lo sea.

sino también intelectuales y morales, por lo cual es una serie de esfuerzos y trabajo constante para llevar cierto tipo de vida austera en el que las necesidades de todo tipo incluyendo las corporales, se disminuyen.

¹¹ Epicuro. *Sobre la felicidad*, p. 35.

Y hay que considerar que de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma.¹²

Lo que se desea no ha de satisfacerse para alcanzar la felicidad, sino satisfacerse de no sufrir por esa necesidad. El placer no es lo que se satisface de forma inmediata sino que en ocasiones se puede prescindir de ellos por un placer más grande. Lo que propone Epicuro no es el conformismo ni la satisfacción de todo deseo sin límites, sino un gobierno de sí en el que no se sufre por lo que no se tiene, la angustia no tiene lugar para quien está preparado para afrontar sus circunstancias, para él todo bien y mal residen en los sentidos, de modo que cuando se logra la imperturbabilidad de estos no se pierde la sensibilidad sino la angustia respecto a la propia existencia y de este modo se logra vivir en continuo placer alcanzando la felicidad en la vida y no preocuparse ni angustiarse por lo que pueda o no suceder más allá de ella, esto es no hay esperanzas¹³ para nada que no sea en esta vida pues es donde lo sensible está presente.

2.2.2. Ascetismo

El cuidado de sí desde la espiritualidad cristiana en los siglos IV y V, más que pensar en una transformación del hombre y su mundo, se enfoca a la salvación de éste no en este mundo, por medio de la renuncia y la restricción, de modo que apunta más a una renuncia de sí que a un cuidado de sí. Se da una relación entre escritura, confesión y vigilancia, pues en el examen de conciencia se escriben ya sea cartas o a modo de diario, por un lado hay prohibición de actos y pensamientos, y por otro lado una incitación a confesarlos para purificarse aceptando así la penitencia, aceptando el castigo.

¹² Epicuro. *Sobre la felicidad*, p. 62.

¹³ Al plantear que no hay esperanzas no ha de entenderse que lo que prevalece es la desesperanza, lo que existe es una intención de estar bien ahora, en el presente, siendo sensibles a lo que se vive pero sin que ello cause angustias sino interpelación y posibilidad de elegir en todo momento.

En el cristianismo, el ascetismo implica la purificación del cuerpo y del alma, renunciando a parte de lo que conforma lo humano, es decir, a los deseos y pasiones, con el propósito de acercarse a Dios y no a un ideal propio de ser humano.

En este punto pudiese parecer que el cristianismo y el estoicismo tienen mucho en común respecto al modo en que entienden el cuidado de sí, pues los estoicos también se valen de la escritura de cartas, el examen de sí y el ascetismo, sin embargo lo que aquí cambia es la forma.

En el cristianismo, el ascetismo siempre se refiere a cierta renuncia a sí mismo y a la realidad, porque la mayoría de las veces el yo de cada uno es parte de la realidad a la que ha renunciado para acceder a otro nivel de realidad. Este deseo de alcanzar la renuncia al propio yo distingue el cristianismo del ascetismo. En la tradición filosófica dominada por el estoicismo, *askesis* no significa renuncia, sino consideración progresiva del yo, o dominio sobre sí mismo, obtenido no a través de la renuncia, sino a través de la adquisición y de la asimilación de la verdad.¹⁴

La adquisición y asimilación de la verdad es para los cristianos una que se recibe de conformidad a una realidad que no es la que se experimenta sino una prometida, en la que la renuncia y la obediencia son aceptadas y asumidas por el deseo a acceder a una realidad prometida; en cambio, para los estoicos la asimilación de la verdad es la que escuchan y reciben por la enseñanza de los maestros, los primeros se ponen a prueba por la *askesis* a modo de restricción, los segundos a modo de verificar que pueden utilizar los discursos memorizados, preparándose por medio de la meditación y la gimnasia.

Hay una tercer forma de la *askesis* o ascetismo que es en general concepción de los griegos y que también tiene que ver con la meditación y la gimnasia, pero en este caso como el trabajo de preparación que se hace para el gobierno de sí, no como verificación, restricción o renuncia, sino como congruencia entre lo que se hace, piensa y dice, es entonces en una forma reflexiva, para lo cual hay que entrenarse, ejercitándose por medio de la meditación y la gimnasia. La meditación

¹⁴ Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 73

consiste aquí en la preparación de argumentos y discursos que pudiesen ser útiles en ciertas situaciones, sobre todo en situaciones complicadas para las que hay que prepararse, un poco en el sentido en el que lo hacía la tragedia griega, que muestra que el mundo griego no ofrecía esperanzas sino que era un mundo de voluntades fuertes, de ahí la importancia de la preparación para enfrentarse a las peores situaciones posibles, vale la pena poner énfasis en que la preparación no es para evitar tales situaciones sino para enfrentarlas. La gimnasia por otro lado, es el entrenamiento práctico para hacer frente a situaciones complicadas para lo cual se inducen artificialmente tales situaciones.

Las tres concepciones anteriores del ascetismo son recuperadas de algún modo en distintos momentos; así, en el Renacimiento se retoma la importancia del gobierno de sí pero una vez más la forma cambia, las prácticas ascéticas se dirigen a un gobierno de sí que implica en mayor medida la relación con la naturaleza, lo que ha de gobernarse son características de lo que se considera natural en el hombre. No obstante, el ideal es el autodesarrollo, el gobierno de sí ha de llevar al hombre a salir de su animalidad como condición natural para dar paso a su *humanitas* como condición distintiva de lo humano, pero la relación de sujeto-verdad ya no es una recepción pasiva sino un proceso de autoformación, lo que se busca con tal proceso es alcanzar un ideal humano propio, en el sentido de poder elegir, ya no es un ideal para acercarse a una relación con Dios como en el cristianismo, sino un acercamiento a lo humano.

Ahora bien, en el Renacimiento hay una liberación del dominio de la religión, sin embargo, es hasta la Ilustración donde el objetivo de desmitificar el conocimiento por medio de la razón es tan radical que a lo que se llega es al mito del conocimiento por la razón. En la Ilustración no hay una práctica ascética como tal, aunque sí hay una renuncia a mucho de lo que conforma lo humano por centrar la atención en la razón como si fuese lo único o lo más importante en la conformación de lo humano.

2.2.3. Cinismo

El cinismo como el ascetismo ha recorrido un gran camino, este viene desde los griegos con Antístenes y Diógenes como principales representantes, llegando a la Ilustración ya con un sentido muy distinto del de los griegos y convirtiéndose en la actualidad en un descalificativo, veamos entonces en términos generales a qué hace referencia el cinismo en distintos momentos.

El cinismo surge más que como una escuela, como una elección de forma de vida, de ahí su nombre kinico o quinico que se refiere a los perros, si bien esto responde a una analogía del tipo de vida de unos y otros, ha de considerarse sobre todo que los cínicos buscaban resaltar la naturaleza y la animalidad de los hombres como la otra cara de lo humano que ellos consideraban había sido despreciada socialmente. Su posicionamiento implicaba además una postura filosófica de vida para los tiempos de crisis en los que existiera la posibilidad de felicidad aún en lo incierto, pues su pretensión era que por medio de la preparación del cuerpo y del espíritu se desvaneciera la preocupación y la angustia. A diferencia del ascetismo o del hedonismo, lo anterior no se logra por medio de la virtud sino por la aceptación y conciencia de la naturaleza, por la confrontación de los extremos humanos: lo aceptable socialmente (lo moral y normal) y lo natural rechazado pero necesario (lo transgresor, la crítica, lo amoral presente en la naturaleza) que sale del silencio de una forma escandalosa.

Se hace palpable de una manera sencilla el sentido de la insolencia. Desde que la filosofía, sólo de forma hipócrita, es capaz de vivir lo que dice, le corresponde a la insolencia decir lo que se vive. En una cultura en la que los idealismos endurecidos convierten las mentiras en <<formas de vida>>, el proceso de verdad depende de si hay personas que sean suficientemente agresivas y libres (<<desvergonzadas>>) para decir la verdad.¹⁵

La libertad no es vista por los cínicos sólo como una libertad de decir, hacer y pensar sino de expresar haciendo coincidir cada uno de estos puntos en el actuar, cobra importancia entonces el cómo se dice la verdad. Decir la verdad no era

¹⁵Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*, p. 177

confesarse para redimir sus actos sino decir lo que se vive para exaltarlos. Los cínicos no buscaban la medida por medio de la razón sino la exaltación de lo corpóreo por medio de prácticas que ponían en tensión lo público con lo privado. Sus prácticas y estilos de vida no estaban dirigidos para quienes pretendían gobernar, no era una preparación para la vida política en el sentido de gobierno de la *polis* sino un modo de ejercer el poder de abajo hacia arriba, de resaltar la conciencia de los de abajo, de la polis, del poder que se tiene para poner en jaque a los de arriba, poder para transgredir la norma con insolencia, es una búsqueda de autenticidad, de originalidad y de creación.

La adquisición y asimilación de la verdad para los cínicos no es la que llega por la memorización ni la que se alcanza al aceptar una realidad divina distinta a la humana, sino la que surge de la insolencia de exaltar lo que se es, convergiendo en ello la razón y lo sensible, lo afirmado y lo negado, la verdad no viene para los cínicos de la prudencia sino de la insolencia, de la desinhibición no como mero actuar grotesco sino como argumentos que violentan porque mueven <<formas de vida>>.

La insolencia tiene fundamentalmente dos posiciones: arriba y abajo, prepotencia y contrapotencia; expresado de una manera tradicional: señor y esclavo. El antiguo quinismo comienza el proceso de los <<argumentos desnudos>> desde la oposición, llevado por el poder que procede de abajo...

El quinismo es una primera réplica al ateniense idealismo señorial, réplica que va más allá de refutaciones teóricas.¹⁶

No obstante el modo en el que surge el cinismo como una insolencia procedente de los de abajo, llegó el momento en el que ya en la Ilustración el cinismo aparece como una conciencia contradictoria en la que se es consciente de lo que sucede pero se contribuye para que así siga o no se hace nada para cambiarlo, la felicidad ya no está en tomar conciencia de sí como forma de argumentar para dar paso al cambio ni como confrontamiento sino como un asumir de algo con lo que no se está de acuerdo.

¹⁶ Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*, p. 179.

El cinismo en la Ilustración es acompañado por un sentimiento de desilusión respecto al poder que se puede ejercer para que las cosas sean de otro modo, el pensar en sí mismo se convierte en egoísmo y el yo del que se cuida es cerrado e individualizado, deja de ser abierto y común, ya no se trata de implicación sino de distanciamiento. Los cínicos ya no se valen de la insolencia y el atrevimiento que ésta conlleva, sino de la ironía, del disimulo que llega a la actualidad como mera simulación discreta o descarada. Ser cínico actualmente no es adoptar una postura crítica de acción de los de abajo hacia los de arriba sino una postura de confort y de desprecio de los de arriba hacia los de abajo, y a su vez una postura de conformismo y parálisis de los de abajo.

Estos son pues, distintos modos de hedonismo, ascetismo y cinismo que llevan a distintas formas de gobierno o dominio según sea el caso, vale resaltar que el gobierno y el dominio son conceptos distintos que tienen que ver con lo que se desea y esto a su vez con una postura ético-política.

2.3. Ética

Si lo ético-político es una forma de ser y estar en el mundo, es porque el ser humano establece vínculos y una forma de relacionarse con los otros y con su mundo; con estos vínculos y relaciones, se da una relación dialéctica entre lo particular y lo universal; así, la ética es una constitución activa del sujeto en tanto sujeto social respecto a la forma de existencia, la cual refiere no a necesidades, no a lo bueno y lo malo, sino a deseos y, a lo valorable y lo no valorable. El yo es un yo ético que implica y se implica con el otro, no es excluyente sino integrador, esa integración es de lo diferente, no para hacer una mezcla que forme algo homogéneo sino para reconocer que la identidad también se conforma por la conciencia de lo que no se es, a la vez un yo político que no domina sino libera por el gobierno de sí, tal gobierno es propio pero también común, puesto que el gobierno es de acuerdo con lo valorable que es conforme a lo que uno se forma. Esto remite una vez más a la relación de deseos y gobierno de sí, a modo que el

gobierno de sí no es renuncia ni represión de los deseos, sino una estética de ellos como fuerza creadora.

Ahora bien, una postura ética no lleva necesariamente al gobierno de sí; también puede llevar al dominio, ya se mencionaba que dominio no es lo mismo que gobierno, el gobierno hace referencia a las tecnologías en tanto artes de la existencia que son las prácticas voluntarias y autónomas que llevan a los hombres a darse sus propias reglas y a transformar las mismas, en el gobierno no hay prohibición por la fuerza sino estilización en la existencia, en la que desde luego también hay privación pero no como prohibición forzada sino como elección de moderación, es un ejercicio libre y autónomo, en el que hay condicionamientos pero no determinaciones. Por otra parte, en el dominio hay prohibición y heteronomía pues las reglas son fijadas por alguien más, de modo que se normaliza la existencia.

En una ética comprendida como arte de vivir, lo que importa, pues, es enfrentarse a un poder que ha centrado su atención en organizar a los individuos bajo las normas y convenciones dominantes y normalizar la forma de su existencia. Contra la norma está la forma que el individuo se da a sí mismo... Alude, por tanto, al despliegue realizado por el individuo sometido a las relaciones de poder, en la medida en que se convierte en un yo que se constituye a sí mismo.¹⁷

De modo que la ética como arte de vivir en su relación con el gobierno de sí sólo puede ser a nivel local ya que uno ha de darse sus propias reglas y esas reglas que se dan tienen que ver con deseos y valores que son propios de la comunidad, habrá quien apele a que hay valores universales, esos valores han de posibilitar la comunicación y entendimiento entre diferentes pero el sentido de lo ético lo da el que el sentido de lo sentido cambia de una cultura a otra, una vez más nos encontramos ante la cuestión de la forma, pues de pretenderse que la forma fuese la misma para todos, no hay transformación sino reproducción y con ello imposibilidad de reconocer las diferencias llegando a la indiferencia, cuando

¹⁷ Schmid, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, p. 206.

contrariamente, la acción ético-política refiere a la solidaridad, de lo contrario no hay acción política sino imposición. Lo valorable es lo posible y ante la indiferencia, lo posible está limitado a ser por la falta de deseo de hacerlo posible, lo ético no se conforma por leyes universales que rigen la conducta humana sino como posibilidad de preceptos universalizables en las prácticas, las reglas no son a modo de adoctrinamiento o como una receta que ha de seguirse al pie de la letra sino como posibilidades que proponen que algo sea pero que no fijan el modo de ser. Como posibilidad se requiere entonces de la aprobación y creación común así como de la crítica común respecto a las valoraciones, tal creación y aprobación implica a las representaciones sociales que a su vez son creación de sentido.

3. IMAGINARIO SOCIAL

Si las representaciones sociales remiten a la creación de sentido, eso nos lleva a relacionar lo ético-político con el carácter de la *askesis* griega y romana que es el gobierno de sí como actitud reflexiva; bajo este tenor, el cuidado de sí es hacer de las experiencias, experiencias conscientes y reflexivas, lo que Foucault proporciona entonces, es el planteamiento de un pensamiento filosófico que interroga respecto de aquello que permite al sujeto tener acceso a la verdad, siendo preciso para ello que el sujeto se cree, se transforme en algo distinto en cierta medida, distinto de sí mismo en cuanto a dar paso a lo que puede ser, al tiempo que se crea, también crea un mundo y el modo en que crea ese mundo es por el imaginario social, por lo imaginario es que puede darse la creación de sentidos de manera consciente y desde luego a partir de lo social, en lo común. Ahora bien, ese mundo no es pura creación humana, no es pura creación social, por lo que la relación sujeto-verdad o sujeto-saber, no es una relación de adquisición de conocimientos, sino una relación que se da en y por la experiencia.

Aquí resulta pertinente articular la noción de imaginario de Cornelius Castoriadis con la de cuidado de sí¹⁸, pues las significaciones imaginarias lo son justamente porque hay una creación de sentido, que se da en y por lo común, tal creación de sentido permite alterar lo establecido y con ello dar pie al cambio, es en la transformación cuando ocurre la experiencia, esto es, cuando esa relación sujeto-saber implica transformación en el sujeto y en su mundo, cuando las significaciones sociales imaginarias dan paso a algo distinto, cuando hay creación.

3.1. ¿Qué es lo imaginario social?

El imaginario social no es mera especulación o algo ficticio, no es algo irreal sino justamente el modo en el que construimos realidades distintas, realidades construidas por subjetividades mediante las representaciones sociales. Si Foucault propone otros modos de pensar lo pensable o pensar lo no pensado, Castoriadis propone; que es por el imaginario social que pueden pensarse otros modos de pensar lo pensable.

El imaginario social posibilita a crear y recrear: el mundo, la sociedad, las instituciones, y a uno mismo. El imaginario es entonces creación, y es social en tanto creación colectiva de nuevas significaciones sociales, puede surgir entonces la pregunta por el imaginario del individuo en tanto creación individual, a lo cual ha de responderse que no hay imaginario individual pero sí imaginación radical.

La imaginación radical tiene que ver con la psique¹⁹, razón por la que está relacionada con un flujo constante de deseos y afectos, sin embargo, la imaginación radical lo es en tanto creación constante, pero no puede por sí sola establecer significaciones sociales, lo que sí puede hacerse por lo imaginario social, lo cual no menosprecia de ningún modo al individuo, sólo que el individuo

¹⁸ La relación tanto de los planteamientos de Michel Foucault con la educación, así como la de los planteamientos de éste con la noción de imaginario social, es abordada de forma por demás enriquecedora en: De Alba, Alicia, Martínez, Manuel. *Pensar con Foucault, nuevos horizontes e imaginarios en educación*.

¹⁹ Para profundizar sobre el concepto de psique en Castoriadis buscar en: Franco, Yago. *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*.

es visto como sujeto en cuanto a que es un ser abierto al mundo y en relación con lo histórico-social donde a su vez queda implícita la relación entre psique y sociedad, en donde hay autoalteración y por lo mismo es una relación de lo histórico-social.

La relación entre sujeto y significaciones imaginarias sociales es de hecho tan estrecha que desde esta lógica es difícil, por no decir imposible, pensar lo uno sin lo otro, pues las significaciones sociales son creadoras de un mundo que al ser incorporado por el sujeto da origen a éste, pero a su vez son los sujetos quienes dan origen a las significaciones imaginarias sociales, esto es, los sujetos transforman la realidad por las significaciones imaginarias sociales, transformándose a sí mismos, en ese movimiento de transformación si no se piensa dialécticamente la realidad como algo que también lo transforma a uno, uno no puede transformar la realidad. La dialéctica implica contradicciones y son esas contradicciones las que hacen al sujeto dudar y requerir entonces del cuidado de sí y del imaginario social como algo que les posibilita a cuestionar su mundo y cuestionarse a sí mismos y por lo mismo a crearse y recrearse.

Lo imaginario no es entonces la pura imagen, mucho menos imagen de lo que ya está, es más bien cercano al *phantasma*, a la fantasía en el sentido de formular lo que no está, pero se puede hacer que aparezca, ese es el papel creador del imaginario que se entrelaza con la ética en cuanto a hacer aparecer, crear nuevas posiciones y nuevas formas, en el crear y hacer aparecer aquello que se desea y que es posible en tanto efectuable por el *teukhein* social en un hacer valer.

3.2. La lógica conjuntista identitaria

Ya se ha hablado mucho sobre la creación, pero lo que se crea, es a partir de algo, ese algo es una relación o conjunto de relaciones entre lo imaginario y lo que obedece a una lógica conjuntista-identitaria. Desde la lógica conjuntista-identitaria, lo que se plantean son leyes de una vez y para siempre, es determinación, del orden de lo dado. Lo determinado no considera el tiempo, pues si lo que es, es de

una vez y para siempre, no hay posibilidad de surgimiento de lo otro bajo esta lógica.

Lógica conjuntista-identitaria: O lógica formal-aristotélica. Se da en una doble dimensión. Como *legein*, es lo que permite organizar, realizar operaciones de distinción, elección, conteo, etc., y su operación fundamental es la designación; esto hace posible que se produzca el hacer-representar social, al referirse a objetos distintos y definidos, generando la relación de signos (signitativa) que permite y hace al lenguaje como código. Es la dimensión identitaria del *representar-decir* social. Como *teukhein* (que trata de la cuestión del reunir-adaptar-fabricar-construir) se encarga de la finalidad e instrumentalidad, refiriendo lo que es a lo que no es y podría ser. Es la dimensión identitaria del *hacer* social.²⁰

Desde la dimensión conjuntista-identitaria, los sistemas y esquemas son determinados, de modo que la existencia es existencia determinada y por tanto pasiva, en la que no hay mucho que hacer, pues lo que va a ser ya está determinado y es inevitable, no hay entonces rupturas ni caos, todo es organizado en conjuntos. La lógica conjuntista-identitaria es conjuntista porque hace alusión a esa reunión en un todo de la teoría de conjuntos, las relaciones entre elementos han de ser consideradas dentro del conjunto, es una lógica de lo limitado; sin embargo, si bien para Castoriadis hay un primer estrato que se rige y organiza por conjuntos y a ese estrato lo denomina “natural”, en lo natural de este primer estrato se apoya la sociedad pero no está determinada por él, esto es, no somos sólo naturaleza sino también sociales y cultura, lo natural nos condiciona pero no nos determina, los seres humanos no somos atemporales sino histórico-sociales por ello hay algo de lo antiguo que se retoma en el presente pero como distinto, con distintas significaciones, hay aquí entonces una articulación entre la lógica conjuntista-identitaria y lo imaginario.

²⁰ Franco, Yago. *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, p. 179

3.2.1. Legein

Para poder hablar de conjuntos se requiere reunir, contar distinguir y sobre todo decir objetos, eso es el *legein* como condición y creación a la vez, los sujetos requieren del *legein* para relacionarse, para relacionarse entre ellos y establecer relaciones con y entre las cosas; se valen de distinguir y definir para dar identidad al elemento, a diferencia del conjunto que es unidad idéntica pero que por ese distinguir y definir no anula la diferencia de sus elementos y a su vez abre la posibilidad de reunir y separar nuevos conjuntos.

A modo de que exista comunicación se requiere del *legein* como un valer como que es iteración, esto es, repetición pero con posibilidad de alteración o cambio, de modo que en el *legein* lo que es, es determinado pero en cierta medida pues existe y da existencia dando valor, esto es, da identidad a través del vínculo que proporciona el “valer como sí”, como sí algo fuera lo que decimos que es, aquí aparece entonces lo identitario que nos muestra que lo que se dice y hace no es por una cuestión natural sino social.

Ahora bien, lo que ese como sí establece es una relación signitiva que es un representar, pensar una cosa en lugar de otra como materia sensible pero que no es sensible sino que existe como sensible sólo por el signo, lo que existe de este modo es el *phantasma* como signo social en tanto fantasía que permite alterar las formas establecidas. El valer como, es social pues hace que cualquier sujeto pueda hacer uso de ese valer como en cierta sociedad, el valer como es común para la sociedad de la que se forma parte. Por el *legein* se representa y se significa, esto último como código que organiza identitariamente y como lengua en tanto sistema de conjuntos.

3.2.2. Teukhein

La relación signitiva implica entonces tanto al *legein* como al *teukhein* pues vale por poder ser utilizado, lo cual implica un decir y un hacer. El *teukhein* es dar

existencia, fabricar, adaptar, construir, gracias al *teukhein* se puede traer ahí-delante lo que es, al *phantasma*, el “valer para” es un valer para dar existencia a lo que aún no es sino como posibilidad, es útil porque puede dar existencia.

En el dar existencia aparece la técnica mediante la que se construye, crea, fabrica, todo eso que se produce, se crea o forma según sea el caso, tiene que ser reconocido, alterado, conservado, transmitido e incluso destruido socialmente, todo ello se da por y a través de la institución. La institución de la sociedad se apoya en lo que la lógica conjuntista-identitaria brinda como *legein* y *teukhein* pero no está determinada por ella, en este punto encuentra condiciones mas no determinaciones, que son su apoyo, su cimiento como provocación.

Antes de que lo creado, producido o formado sea tomado como algo posible y real tiene que existir en y por lo imaginario social, pero es efectuado por el *teukhein*, entonces para poder crear, producir y formar, la sociedad tiene que formarse, producirse y crearse de un modo indefinido y abierto, como institución histórico-social.

3.3. La institución y las significaciones sociales imaginarias

La institución imaginaria es la institución del hacer y del decir que es el representar social. Ahora bien, si lo determinado corresponde a la lógica conjuntista-identitaria, lo indeterminado al imaginario y por lo tanto a la lógica de los magmas, considerando al magna como un flujo que combina distintos elementos y los combina de muchas formas, hay algo en él que puede solidificarse y luego fluir de nuevo, solidificarse y fluir una y otra vez como algo nuevo, algo distinto.

Eso que se solidifica son las instituciones sin las cuales una sociedad no puede existir y ese flujo son las significaciones sociales imaginarias; entre institución y significaciones se forma lo imaginario social instituyente que es lo que permite la creación de cierto mundo y con ello sus representaciones.

El imaginario social es entonces instituido e instituyente por cada comunidad, las significaciones sociales imaginarias lo son porque no se limitan a lo racional, no se quedan en explicaciones físicas ni biológicas sino que crean significaciones, crean sentidos que incluso cuando refieran a una misma cosa pueden ser distintos en ciertos contextos, sociedades y momentos, pues lo social es histórico. Lo imaginario es indeterminación, sin embargo puede generar determinaciones, crea instituciones por las cuales una sociedad es de una forma u otra, ya que las instituciones a su vez transmiten significaciones sociales imaginarias. Ahora bien, lo imaginario social existe como hacer/decir-representar, e instituye condiciones instrumentales por el *legein* y el *teukhein* en la existencia social pero ese existir social no es sólo *legein* y *teukhein*.

...los actos y los objetos que allí son puestos en y por el esquema de la finalidad, en la dimensión instrumental y funcional del hacer, no se pueden definir ni aprender a partir de la pura instrumentalidad o de la mera finalidad. Son lo que son y tales como son gracias a la orientación global del hacer social, orientación que no es otra cosa que un aspecto del mundo de significaciones imaginarias de la sociedad considerada.²¹

Las significaciones sociales imaginarias no son representaciones pero sí permiten que los sujetos creen representaciones, las significaciones sociales dan sentido a que una sociedad sea del modo que es, en lo imaginario se encuentra ese sentido que no se puede hallar en la lógica conjuntista-identitaria, sin embargo hay algo del representar y del hacer que está en toda organización social del mismo modo que hay algo de lo imaginario social incluso en aquello como la técnica que pudiésemos pensar como algo meramente instrumental.

4. TÉCNICA

Actualmente la técnica se relaciona con cuestiones instrumentales, lo cual en ocasiones lleva a no distinguir y no encontrar más que precisamente un sentido

²¹ Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad 2*, p. 315.

instrumental, de modo que se vuelve complicado pensar incluso desde otra lógica o perspectiva conceptos como técnica, esto es posible que suceda sobre todo si uno se instala en la lógica conjuntista-identitaria, entendiendo todo desde ella no se deja lugar a lo imaginario, precisamente la falta de distinción puede llevar a confusiones que conduzcan incluso a considerar lo distinto como lo mismo; un ejemplo claro y que se relaciona con el uso de las tecnologías y es de dimensiones amplias pues se habla de que se está viviendo en ella, es la era de la información o lo que algunos denominan la era del conocimiento sin distinción alguna, tomar por sinónimos era de la información y era del conocimiento es reducir el conocimiento a información, pues el que exista una gran cantidad de información no implica que ésta genere o derive necesariamente en conocimiento. Lo anterior es muestra de que los conceptos y las palabras no son comprendidas y por ello son empleadas de forma errada, por ello resulta importante no sólo ubicar desde dónde pensamos y enunciamos sino también reflexionar respecto a ello, considerar tanto el decir-representar como también lo histórico-social para ubicarnos.

4.1. Desde dónde pensamos la técnica

La intención aquí es pensar en la técnica, y pensar en la técnica es cuestionarla y cuestionarnos sobre lo que es; ahora bien, ese preguntar nos lleva a un intentar responder; el modo en el que hacemos lo uno y lo otro se relaciona con distintos juegos de verdad. Se puede preguntar por la técnica y responder con una definición instrumental de ella, diciendo que la técnica es un hacer del hombre como un medio para unos fines, pero bajo esta respuesta estaríamos ubicándonos sólo en un hacer, un fabricar y construir que no nos remite a reflexionar, de modo que desde un pensar instrumental, ese hacer deja de lado la parte reflexiva, considerando al hacer un hacer mecánico y no reflexivo.

La técnica vista como objeto, es decir, vista como un sistema de técnicas que remiten a lo mismo por lo que uno se pregunta y no a algo distinto a la técnica, son

dos concepciones distintas; entonces, la segunda apunta a que la esencia de la técnica no está en lo técnico en sí.

Lo decisivo de la técnica no está en el uso de medios, ni en el hacer o manejar instrumentos; sino en el dejar salir lo oculto a través del significado. Desvincular la técnica del hacer reflexivo para orientarla por un hacer reproductivo atenta contra la esencia del hombre.²²

Actualmente se pone énfasis en hacer uso de la técnica, de las tecnologías, un uso que hace de la técnica un instrumento para la acción, tomando a la técnica como un útil cotidiano del que hay que echar mano sin reflexionar en él, cuando se habla de incorporar las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC), a la educación y a otros ámbitos, la expansión de las tecnologías está asociada con cambios en la forma de trabajar (el teletrabajo), de jugar (nuevos sistemas de juegos domésticos), de hacer las compras (telecompra), y desde luego también se han hecho presentes en un sector muy importante como el de la educación modificando la forma de aprender (el Internet, la oferta de productos multimedia de distintos tipos), incluso transformando la forma de conocer gente y de nuevas formas de relaciones “personales” que de hecho se han convertido en impersonales (el ciber sexo, ciber amigos, etc.); todo ocurre a una velocidad impresionante que hace difícil poder entender y reflexionar sobre lo que está pasando.

Se habla de hacer uso de las tecnologías pero no de reflexionar acerca de ellas y de lo que se pretende que hagan aparecer, desde luego existe una pretensión pero va enfocada a un dominio de tecnologías mediante las que se logra a su vez un dominio sobre algo. Ese algo puede ser cualquier cosa incluso el hombre como algo cosificado, la racionalidad técnica en este sentido es la racionalidad del dominio donde los individuos son reducidos a objetos de manipulación haciendo de la técnica algo familiar y cotidiano, tan familiar y cotidiano que se cree no requiere de interpelación sino del dominio de ésta, la técnica es convertida

²² Jiménez, Marco A., Fuentes, Judith. *Destino o provocación. El horizonte educativo de las tecnologías de la información*, p.6.

entonces en objeto de manipulación y no de cuidado, entendiendo que por el cuidado uno se hace responsable consigo, con los otros y con el mundo en tanto transformador de entes; la técnica sería entendida entonces como *tekhné*, como arte en tanto posibilidad de proyectar, pues arroja, devela aquello que estaba oculto, además lo hace de forma libre y no calculada.

Cuando la técnica está dominada por el cálculo el hacer aparecer se vuelve forzado y en búsqueda de la eficacia, lo que hace la técnica como arte es traer delante lo que no estaba a través del cuidado, donde el hacer es crear, lo que se crea es algo que no se produce por sí mismo naturalmente y por ende requiere de la técnica, esto es, lo que no surge por la naturaleza, surge por la técnica entendida como *tekhné* en tanto póiesis humana que hace aparecer lo que no es pero tiene potencial de ser y aparece por el imaginario en su vínculo con el cuidado, el pensar entonces implica la irrupción en las condiciones de las cosas.

4.2. Tecnologías del yo como cuidado de sí

Para irrumpir en las condiciones de las cosas o bien de la existencia, uno debe considerar lo histórico-social, pues lo que se crea no es creación sobre la nada, puede ser algo que si bien ha existido en otros momentos, ha existido de distintos modos. El cuidado de sí en el sentido que le otorgaban los griegos, implica al otro, el cuidado del otro, y es una posibilidad de constituirse como sujetos autónomos, así pues, la educación ética centrada en el cuidado de sí, es una postura ético-política ante la vida, un modo de entenderse a sí mismo y al mundo, es un modo de estar, de existir, todo esto es algo que se puede decir e interpretar desde las significaciones sociales actuales mas no desde las que existían en la antigüedad y esto ya hace aparecer al cuidado de sí como algo distinto en la actualidad; así mismo, esa posibilidad de construirse o bien formarse como sujetos autónomos no es la misma ahora que en el pasado, el contexto es distinto.

No obstante, que el contexto es otro actualmente, hay algo en el cuidado de sí de los griegos que sigue presente en el cuidado de sí que aquí se plantea, en tal

sentido cuidar de sí es un proceso a lo largo de toda la vida que implica un trabajo constante, pues de lo que hay que cuidar sigue siendo lo humano, ahora bien, en tanto el ser humano no es algo fijo y determinado, sino algo a lo cual hay que dar forma continuamente y hay que hacer surgir algo distinto a lo que se es, ese cuidado es sobre lo humano pero esto es algo siempre distinto.

De modo que si bien sobre lo que se crea no es sobre la nada pues hay algo de la lógica conjuntista identitaria en las creaciones, por otro lado, el modo en el que uno cuida de sí no es uno solo, de ahí que las técnicas no sean a modo de recetas que hay que seguir y reproducir. Es así como puede pensarse en las tecnologías del yo como cuidado de sí trayendo de las representaciones y significaciones sociales de la antigüedad algo que por el sólo hecho de traerlo a un momento donde sin duda las representaciones y significaciones sociales son distintas se trae entonces como algo distinto a lo que hay que dar sentido.

El considerar las tecnologías del yo como cuidado de sí implica traer del pasado una concepción que en este caso es el cuidado de sí recreándolo con la concepción del yo que como tal era ajena a la constelación conceptual del mundo helénico, cobra sentido entonces pensar en el cuidado de sí como una forma de estar en el mundo que no hace referencia a un estar inmediato, sino un estar que implica praxis, donde se busca una transformación del yo por medio de la *tekhné*, por medio de la formación, si ha de buscarse el sentido del cuidado de sí; ha de buscarse bajo el entendimiento de que no se ha de encontrar como tal, pues radica justo en el acontecer, en la consideración temporal del pasado, presente pero sobre todo el por-venir.

El acontecer y lo porvenir son posibilidades no certezas, si no hay certeza queda abierta la expectativa pues tampoco hay determinación, por el cuidado de sí se potencian esas posibilidades, de modo que al tiempo que uno se transforma de acuerdo a un ideal al cual se aspira, hace de su existencia una obra de arte, un arte de vivir que a la vez nos remite al modo en que nos aproximamos a la muerte, la transformación continua del yo a lo largo de toda la vida, la transformación del ser, del individuo a sujeto, donde la meta que se persigue, es tal transformación

por la formación del sujeto. Siendo lo anterior un ideal o dicho en otros términos, la búsqueda por alcanzar la virtud, vista como un ideal humano (lo divino en uno mismo), que no es único y universal, sino que cada uno crea y constituye, esto es, no es sólo un conocimiento de sí, sino una ejercitación, una formación que implica acción, con el fin de poder ejercer de manera consciente su autonomía.

Lo que hay que cuidar es lo humano, no en un sentido hedonista narcisista, no únicamente como cuerpo sino también y, sobre todo, como espíritu. El gobierno de sí entonces es el gobierno de lo que conforma lo humano: la razón, los deseos, afectos, etcétera. Es aquí donde lo imaginario social se vincula con las tecnologías del yo como cuidado de sí, pues si para crear algo distinto uno requiere poner en tensión lo existente, cuestionarse a sí mismo y a las instituciones imaginarias sociales que uno instituye, cuestionar en sí el modo de existir, se ha de entender entonces, que hay algo por hacer mediante las tecnologías del yo, mediante el cuidado de sí que es el arte de vivir por el que los sujetos se crean y transforman a sí mismos y a lo que les rodea, el cuidado de sí es hacer de las experiencias, experiencias conscientes y reflexivas, lo que Foucault proporciona entonces, es el planteamiento de un pensamiento filosófico que interroga respecto de aquello que permite al sujeto tener acceso a la verdad, siendo preciso para ello que el sujeto se cree, se transforme en algo distinto en cierta medida, distinto de sí mismo en cuanto a dar paso a lo que puede ser; Castoriadis nos proporciona desde lo imaginario social aquello que permite pensar la existencia como indeterminada donde las rupturas y el caos son la posibilidad de hacer surgir lo otro, lo diferente.

Tales planteamientos resultan interesantes sobre todo, en un momento como el que vivimos actualmente de crisis (del sistema económico, instituciones, organizaciones sindicales, valores, seguridad, educación, etc.) en el que resulta fundamental plantear posibilidades partiendo de que las sociedades y desde luego los sujetos no son algo dado y determinado de una vez y para siempre, sino algo dándose continuamente y por tanto requieren ser vistos desde una perspectiva histórico-social, para poder entonces dar paso al pensamiento de

horizontes de posibilidades de cambio, de transformación, de creación, de formación de sujetos autónomos.

Lo anterior puede resultar interesante para el ámbito educativo, considerando sobre todo que se ha vuelto común plantear relaciones tales como *aprender a hacer* o *aprender a conocer*²³, y más común aún, utilizarlas como formulas mágicas que con el sólo hecho de enunciarlas van a lograr su cometido, en dado caso que se tenga claro cuál es el cometido, pues a tales planteamientos hay que interrogarlos, hay que interrogar los discursos por lo que dicen y por lo que no dicen, buscar en ellos lo no discursivo que también hace valioso el análisis discursivo. Lo que habría que interrogarle a planteamientos tales como el *aprender a hacer* es entre otras muchas cosas a hacer qué, ¿sólo a hacer?, ¿sólo a aprender?, lo que Foucault propone no es un manual para aprender a ser, hacer, conocer, etcétera, sino a pensar lo no pensado o lo pensado de otro modo, de tal suerte que si ha de buscarse ser, hacer, conocer y vivir juntos, no es desde un puro aprendizaje sino desde la creación de modos distintos de ser, hacer, conocer y vivir juntos.

Ahora bien, el lugar desde donde se enuncia es importante y para Foucault la enseñanza es un gran aparato de enunciación por lo que hay que prestar particular atención a desde dónde se enuncia, pues la escuela puede posibilitar la formación de los sujetos pero también puede imposibilitarla o limitarla por medio del adiestramiento y el disciplinamiento respecto al control de la conducta y al saber, aparece aquí la relación sujeto-saber que puede ser transformadora o reproductora. La selección de lo deseable en cuanto a conducta, como lo deseable en cuanto a los saberes que han de privilegiarse obedecen a un lugar de enunciamiento que durante mucho tiempo ha estado guiado por la ideología neoliberal y más aún por referentes creados en la globalización que ya no se entiende con claridad a qué refieren.

²³ Planteamientos que junto al *aprender a ser* y *aprender a vivir juntos* conforman *los cuatro pilares de la educación*, para mayor información véase: Delors, Jacques. *La educación Encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI*, pp. 92-102.

CAPÍTULO 2.

LA GLOBALIZACIÓN EN UN CONTEXTO NEOLIBERAL; EL TIPO DE RELACIONES SOCIALES QUE GENERA

1. LO PARCIAL DE LA GLOBALIZACIÓN EN UN CONTEXTO NEOLIBERAL

La globalización es un concepto respecto del cual en la actualidad no hay suficiente claridad y con frecuencia es utilizado para definir situaciones o procesos que incluso son contrarios; pues responden más a una parcialidad hegemónica que a una globalización, de este modo, la globalización se convierte en uno de esos conceptos vaciados a los que se les llena con lo que mejor acomoda en el momento, de acuerdo a los intereses de quien lo usa.

Quienes más abusan del término “globalización” la gran mayoría de las veces desconocen su significado y alcances económicos, financieros y geopolíticos y llegan hasta confundirla degenerativamente con “tecnología”, término que entienden mucho menos, y luego hasta arrastran en su caos mental a los serenos términos de “civilización, humanismo y universalidad”, que pervierten debido a sus designios netamente antihumanos.²⁴

Lo anterior no significa que la pretensión aquí sea la de dotar de un único e invariable sentido a los conceptos, sino justo de entender esos sentidos de acuerdo con el entorno en el cual se crean y fluyen y, desde luego, que no se confundan con otros, que si bien pueden relacionarse son distintos, entre ellos los ya citados a los que se les suman los de mundialización, globalismo y globalidad.

²⁴ Jalife-Rahme, Alfredo, *Hacia la desglobalización*, p. 95.

Tales conceptos serán diferenciados posteriormente para intentar contextualizar el término y entender cuáles son los referentes desde los que la globalización puede entenderse de distintos modos y en diferentes momentos.

La ambigüedad del término globalización se debe en buena medida a que: los discursos no coinciden con las prácticas; se piensa en ella como un fenómeno reciente pero sobre todo a que se le asocia con el neoliberalismo, lo cual resulta paradójico si se piensa que bajo un contexto neoliberal, ésta y todo lo que atiende a su lógica se presentan bajo un nuevo orden, donde espacio y tiempo adquieren sentidos que parecen cada vez más distantes de la subjetividad humana y más cercanos a una producción que desdibuja contornos e historias. Esto es, se pretende que los espacios dejen de ser histórico-sociales para dar paso a los virtuales en los que lo común no se conforma por vínculos y compromisos sociales, sino por conexiones y redes de comunicación.

En un contexto neoliberal, al dejar lo histórico de lado, la globalización se presenta como inevitable, surgida espontáneamente en algún momento, al aceptar tal escenario; se consiente renunciar a la posibilidad de crear opciones distintas y se asume como determinación lo que sólo es condición. Hay una renuncia a cuestionar lo existente y con ello a ser crítico, pues si no se cuestiona lo existente es posible que en buena medida sea porque se toma por dado lo que es devenir, cuando no se tiene una ubicación histórico-social es complicado asumir una postura autónoma y crítica, de ahí la importancia de tratar de entender el contexto en que se vive actualmente pero también algo de lo que nos ha llevado a este momento, lo que se ha hecho en el camino y lo que se ha dejado de hacer para llegar a un punto en el que en un contexto neoliberal la formación de sujetos autónomos se ha convertido en una tarea complicada pero de ninguna manera imposible.

1.1. La Globalización en distintos momentos

En la actualidad suele verse a la globalización como un fenómeno reciente, que para la mayoría surgió con la caída del muro de Berlín, el desmembramiento de la Unión Soviética y la instauración del neoliberalismo como nuevo orden político-económico hegemónico. Sin embargo, pareciera que cuando se habla de lo que caracteriza la globalización uno puede hacer referencia a fenómenos que ya existían en algunos casos de forma similar y en otros con sus diferencias, pero manteniendo ciertas características fundamentales, nos encontramos con una serie de aspectos que ya existían, estos son algunos casos:

- El intercambio (material, cultural, tecnológico, etcétera) entre distintos países y la adaptación de lo intercambiado en cada contexto, que en su momento fue denominado como sincretismo porque refería más a lo cultural y religioso no siendo sólo adaptación sino asimilación y creación entre diversas visiones, ahora bajo distintos principios como el de adaptabilidad, aceleración e intensificación podría denominarse como internacionalización.
- La universalización, es decir, la transformación de algo como universal, como principio válido para todos, pero esa validez no puede ser determinada por unos cuantos sino por todos los que serían afectados o beneficiados por esos ideales comunes, que son comunes en tanto son contruidos en común mediante el diálogo y no por la imposición. Lo anterior da paso al imperativo ético, a lo deseable como principios mínimos irrebables, no a modo de norma o como derecho sino de principios éticos en forma de condiciones humanas en continua transformación. La aspiración de universales ha existido desde hace mucho tiempo, se ha reflexionado y discutido respecto de los principios mínimos irrebables, empero no se ha construido un acuerdo y llevado a la práctica desde tales consideraciones. No obstante, la pretensión de lo universal se ha hecho presente en distintos momentos y con el fenómeno de la globalización en un contexto neoliberal ha adquirido fuerza en el discurso, pero se ha reflejado en los hechos paradójicamente como mera homogeneización sin

equidad, como principios impuestos y producto de una serie de monólogos. Por lo tanto, a diferencia de la primera característica de intercambio que si se ha llevado a la práctica, en este caso ha existido sólo como aspiración.

Estos son sólo dos ejemplos, el primero de lo que ha existido ya en distintos sentidos y bajo distintas prácticas y el segundo de lo que ha aparecido como propósito aún no logrado. El que existan tales puntos en común da cuenta no de la carencia de creación sino de que lo que se crea se hace sobre algo. El caso de la globalización no es distinto, trataré entonces de presentar cómo se ha creado y recreado el sentido de la globalización en distintos momentos.

1.1.1. Del espacio externo como cosmos al espacio interno como totalizador

Los seres humanos construyen sus visiones de mundo por las representaciones sociales que crean de su entorno y de sí mismos, de ahí que existan distintas visiones y con ellas varios modos de representar el mundo y dar sentido a la existencia. La representación del globo, de lo esférico, no refiere a la pura imagen sino al sentido que se le otorga justo como representación social y que ésta a su vez otorga a los seres humanos, así para los antiguos griegos, lo esférico, lo circular, representaba lo estético, la belleza.

...la imagen de un globo, que sirve a la vida biológica y reflexiva como contenedor o soporte, era esencial para la interpretación filosófica del universo entre los griegos. La cosmología de la Antigüedad occidental, sobre todo la platónica y la de los sabios helenísticos posteriores, se había adscrito a la idea de representar la totalidad de lo que es mediante la imagen estimulante de una esfera omnicomprensiva... la gran redondez de lo existente se ha llamado *cosmos* un nombre que trae al recuerdo el carácter de ornamento y belleza del universo. Al mismo objeto se le llamó a la vez cielo... Mensurar ese cielo en pensamientos significó llevar a cabo la primera globalización.²⁵

²⁵ Sloterdijk, Peter. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, p. 25.

Fue una globalización que dimensionaba el universo como un orden de mundo que lo incluye todo, incluso el caos, donde la certeza y la comprobación no eran causa de mortificación, lo que se mensuraba con esta primera globalización era la representación de lo originario, de lo auténtico que es retorno a sí en cuanto a principios éticos donde lo universal se hace presente como un horizonte hacia el cual ir, pero que tiene presente que existen distintos caminos y que no es un punto fijo al cual llegar sino uno que se crea con los encuentros y desencuentros del ser y la forma, que refiere a lo total como consideración de los distintos elementos más no como univocidad ni como pretensión de homogeneidad.

Es una primera globalización omnicomprensiva²⁶ no porque dé cuenta de la comprensión de todo, sino de distintos modos de comprender e incluso de comprender ese universo como incomprensible, por lo que cosmos es armonía tanto como caos, es orden y alteración surgiendo donde no hay determinación ni empeño en demostraciones, ni una sobrevaloración de la imagen como cosa presente.

Se reflexiona sobre lo externo desde lo interno, lo externo como aquello demasiado grande y complejo para ser comprendido y definido, el universo es entendido de este modo como el contenedor esférico de lo humano, no como contenedor fijo y con límites cerrados sino como contenedor abierto del que puede brotar la creación de mundos, es el encuentro de lo conjuntista-identitario con lo imaginario social, de lo existente con lo por-venir.

En esta creación de mundos se configuran y reconfiguran sentidos, el énfasis que antes estaba puesto en lo externo, en el cielo, se coloca en la Tierra y el globo es el hogar donde se habita pero también el lugar a recorrer y explorar de un punto a otro, entonces da inicio la globalización que Sloterdijk²⁷ denomina como terrestre, misma que se concreta en una mayor conexión e intercambios por la vía marítima.

²⁶ Omnicomprensiva es el término con el que Sloterdijk denomina a lo que él considera un primer momento de la globalización. En Sloterdijk. Op.cit.

²⁷ *Ibíd.*, p. 26.

Lo que se descubre a partir de la globalización terrestre, incluyendo a personas distintas, a los otros, no es considerado como lo otro distinto y de igual valor a lo propio, sino como algo menor que tenía que ser tutelado y entonces se da paso al colonialismo. Parece que se da un salto abrupto entre una configuración y otra pero en realidad no sucede así, son procesos graduales, tanto que para algunas generaciones pudiesen pasar casi desapercibidos.

En un amanecer, que duró siglos, fue apareciendo la Tierra como el globo único y real, fundamento de todos los contextos de vida, mientras casi todo lo que hasta entonces valía como cielo acompañante, lleno de sentido, se fue vaciando. Este halo fatal de la Tierra, generado por prácticas humanas, acompañado de una desrealización simultánea de las esferas numinosas, antes vitales, no proporciona sólo el mero trasfondo del acontecer que hoy se llama <<globalización>>, sino que constituye el drama mismo de la globalización.²⁸

La globalización ya no contempla lo que se considera que no corresponde a la racionalidad; lo mágico, lo religioso lo inefable, lo oculto a los sentidos es descalificado. Tal descalificación no es un asunto menor, pues todo esto respondía (en buena medida por medio de mitos) a preguntas del hombre acerca de sus orígenes, a la existencia, a su mundo, a su Tierra y a la creación. El nuevo orden comprende un nuevo mito con respuestas “racionales” que puedan comprobarse por las ciencias experimentales, un globo como pura extensión geométrica, idea reflejada en la expansión europea que hasta el siglo XV había mantenido la noción de límites del mundo como los terrenos, ya no los del cielo.

Se deja de lado lo simétrico de lo esférico para favorecer lo asimétrico, no siendo capaces de reconocer con claridad lo original, el valor de la diferencia ya no se ubica en lo originario como algo positivo sino en lo producido y con tintes negativos para quienes sus diferencias no corresponden con la estética unilateral de mundo impuesta primero por los europeos y, más tarde, por los estadounidenses. La belleza dejó de radicar en la forma de la existencia para hacerlo ahora en la forma de las cosas, con lo cual se olvida la reflexión de la

²⁸ *Ibíd.*, pp. 21-22.

existencia y lo inaprensible de la misma, ya no hay recurrencia al origen, el espacio y tiempo privilegiados no refieren más a lo circular, con esto se configura una nueva globalización a la que se le podría poner siguiendo a Sloterdijk²⁹, el apellido de “electrónica”.

La globalización actual, surge en un contexto neoliberal donde espacio y tiempo son reconfigurados, el universo se entiende de modo distinto, lo que antes era diversidad y externalidad se empieza a ver como amalgama e internalidad en el sentido de que ahora se mira desde lo externo y el conocimiento ya no se dirige hacia la formación humana sino a la producción de entornos que no se muestran como histórico-sociales.

Con la producción de entornos despojados de lo histórico-social el sentido de ubicación y con éste el de identidad se tornan difusos, pues con el afán de homogeneizar, las distintas significaciones sociales pierden fuerza, misma que los sujetos reclaman pues es por estas significaciones que hacen que una sociedad piense de un modo y no de otro, posibilitando a los sujetos a ser seres sociales. Son las significaciones sociales imaginarias instituidas, aquello que permite a los distintos grupos sociales tener cimientos, tener historia, es lo que hace único a un grupo, no como unívoco sino como particular y distinto de otros.

La globalización en un contexto neoliberal aparece efectivamente con el establecimiento de un nuevo orden de mundo hegemónico, donde no se comprende ni valida más que una sola lógica que es la económica y una sola razón que es la instrumental, lo cual implica que aparece quien acapara el ejercicio del poder sobre el resto, no se trata de un Estado-nación sino de los que detentan el capital.

La pretensión de una cultura global genera indiscutiblemente resistencias evidenciando la imposibilidad de una cultura homogeneizada mas no de una industrialización de productos que por más estandarizados o idénticos que se

²⁹ Para Sloterdijk, los distintos estadios de la globalización se distinguen por las diferencias en cuanto a sus medios simbólicos y técnicos. En Sloterdijk, Peter. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, p. 27.

presenten, son asimilados de formas distintas por cada grupo social, esto es lo que desde hace tiempo conocemos como internacionalización. Las complicaciones vienen cuando la asimilación se torna difícil por el debilitamiento de todo aquello que anteriormente fortalecía la identidad, llámese desterritorialización por el decaimiento de los Estados-nación, la falta de contextualización y en términos generales la carencia de ubicación no sólo espacial sino incluso para una capacidad de entendimiento y discernimiento de lo que los rodea.

La desubicación por la nueva configuración de espacio y tiempo que ahora van más allá de lo terreno, que modifican las relaciones cara a cara por relaciones de flujos y redes no físicas, sin fronteras ni límites geográficos para lo virtual, son paradójicamente incluyentes y excluyentes. Incluyentes de todo lo que es validado por los grupos hegemónicos, pero excluyente de todo lo que no les es afín. Es una globalización de lo occidental que disfraza de aceptación e integración aquello que es imposición de parámetros de lo bueno, lo malo, lo deseable y tolerable; justificando así su intervencionismo al homogeneizar al otro.

Las formas locales de la cultura resultan por lo general disfuncionales para la lógica de los mercados globales, que necesitan de consumidores estandarizados e intercambiables, no marcados por identidades locales demasiado particularizantes. Por eso, a las industrias culturales no les interesa la creatividad inspirada en una tradición local, a no ser que sea capturada y manufacturada por los mercados globales.³⁰

Ese otro generalizado que se crea es desde luego bajo los parámetros de quienes ejercen el poder de homogeneizar, no desde las particularidades de los otros; de modo que hay igualdad sin equidad, educación sin formación, etcétera, todo despojado de aquello que pueda incomodar al grupo hegemónico. Es una “aceptación” sin verdadero respeto al otro, esto es, hay tolerancia, admitiendo al otro sin que se acerque mucho, sólo de lejos.

³⁰ Giménez, Gilberto. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, pp. 252-253.

En la actualidad se privilegia lo homogéneo sobre lo distinto, y es que resulta mucho más fácil reproducir lo idéntico que crear lo distinto, por lo que las identidades legítimas son las que así ha decidido la ideología hegemónica, cancelando arbitrariamente las diferencias culturales. La igualdad se presenta entonces no como entendimiento y equidad de la diferencia, no como implicación sino como coordinación de intereses de sólo unos cuantos.

Una de las mayores violencias es anular al otro bajo el discurso de igualdad en el sentido ya mencionado, pues lo que se disfraza como aceptación del otro no es más que un ejercicio de poder exclusivo de quienes toleran a los otros no como sus semejantes sino como aquellos otros a quienes se tolera mientras no violenten a los primeros con la exaltación de sus diferencias.

El problema no es que lo distinto nos violenta sino que lo violento, la tensión y el enfrentamiento se han llenado sólo de un sentido negativo y en tanto negativo es visto como algo que hay que eliminar, de modo que no se reconoce lo positivo e incluso necesario de la diferencia y del enfrentamiento con el otro para conformar nuestra propia identidad, no se ve en la violencia aquello que nos descompone y reconfigura sino aquello que aniquila y destruye. Paradójicamente la cultura occidental, de manera violenta en su sentido más negativo, pretende destruir todo aquello que los confronte, lo que les sea incomodo, de modo que crean al otro generalizado.

Pero ese otro generalizado no es el victimado y sometido por la fuerza sino por el convencimiento, esto es, la globalización en un contexto neoliberal no ha logrado crear un mundo único pero ha conseguido imponer un único mundo como el válido y deseado hegemónicamente, innegablemente ha intensificado la globalidad, “es decir, que las distintas formas económicas culturales y políticas no dejan de entremezclarse”³¹ y lo que se da, es una sociedad mundial relacionada pero sin unidad. Este mundo relacionado no se basa en vínculos sociales sino en conexiones cada vez más impersonales con las que no se genera una comunidad humana internacional, no hay objetivos compartidos y más aún no hay comunión

³¹ Beck, Ulrich. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, p. 28.

de sentido porque no se propicia la reciprocidad ni el diálogo, es mundo que ha dejado de ser esférico para convertirse en asimétrico.

Cuando la desproporción es demasiado grande se cae en deformaciones, esto es lo que ha ocurrido con la globalización, se ha enfocado tanto en lo económico que ha dejado de lado otros aspectos primordiales produciendo desproporcionadas ganancias económicas para pocos a costa de la depredación ecológica, la destrucción de los vínculos sociales, y la destrucción del bienestar humano para la mayoría e incluso me atrevería a pensar en que todo esto ha sido en detrimento de todos incluidos ellos mismos, pues lo que se ha vulnerado primordialmente es lo humano. Esto no quiere decir que la destrucción del medio ambiente sea menor sino que, sin valorar y respetar lo humano es difícil pensar en que se respete el medio ambiente y todo lo que nos rodea.

Lo que impera son las relaciones de desequilibrio, en las que para pocos hay desmedidas ganancias y para muchos devastadoras pérdidas, cómo apelar en un contexto como este a la solidaridad, si donde no hay compromisos difícilmente se genera un sentido de responsabilidad respecto de lo que les sucede a los otros y lo que se facilita es la indiferencia. A su vez, hay indiferencia porque sólo existen entre unos y otros conexiones (en caso de no ser excluidos) pero no implicación.

La desigualdad y la exclusión vienen de relaciones en las que se puede participar siempre y cuando se cuente con algo para intercambiar, lo que se pone en movimiento en las relaciones ya no son subjetividades sino objetos; la cosa, lo que se gana o se pierde según sea el caso y la posición de cada uno, pero donde el intercambio ya no es un Don³² de nada, porque lo que importa en el intercambio no es la creación y beneficio de lo público sino la producción y ganancia desmedida de los bienes privados.

³² El Don refiere a un compromiso de intercambio no establecido por normas sino creado por la virtud del afecto que genera compromiso y reciprocidad, tal intercambio no es entre individuos sino entre colectividades. Para mayor claridad leer en, Mauss, Marcel. Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en sociedades primitivas, pp. 155-176.

La globalización ha diezmado distintas instituciones que no le eran favorables para su desarrollo, entre ellas los Estados nación; en cambio ha dado pie a la creación de otras que le permiten fortalecerse, entre las que destacan organismos internacionales con influencia mundial. Lo anterior no tiene nada de extraño si se considera que todo sistema trata de impregnar los distintos ámbitos de la vida con su ideología, lo que aquí llama la atención es que en el proceso globalizador en un contexto neoliberal que se ha dado hasta ahora, todos esos ámbitos han sido permeados y dirigidos por una ideología que destaca y privilegia lo económico.

Resulta necesario ponderar no sólo lo que con la globalización se privilegia sino también todo aquello que va aniquilando, lo creativo y original se relega para dar paso a lo productivo en su sentido más mecánico y reproductivo, la eficiencia y la eficacia se convierten en los fundamentos de la globalización y las sociedades son dirigidas con un lenguaje empresarial que poco a poco va permeando en la vida cotidiana hasta penetrar en la mente de las personas, llenándolo todo al mismo tiempo que lo vacía, pues mediante lo económico trata de dar un nuevo sentido limitado a lo que no tiene muchos sentido y en algunos casos incluso esos sentidos son ajenos a lo económico.

Para ser más precisos, el globalismo, ha predominado si entendemos por éste “la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del liberalismo. Ésta procede de manera monocausal y economicista, reduciendo la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica”³³. Esto hace que los vínculos y compromisos sociales se rompan y den paso a la competencia individual, buscando ver sólo por intereses privados prioritariamente de tipo económico, lo que a su vez provoca que no exista un “nosotros” ni proyectos comunes, ricos y pobres ya no tienen un mundo común.

Hay muchas cosas que se están reconfigurando y en la medida en que cada quien vea por intereses particulares dejará de ver por sus intereses que sólo por y en lo común podrán defender, modificar, conservar o crear.

³³ Beck, Ulrich. Op.cit., p.27.

La globalización ha sido parcial incluso en aquello sobre lo que pregona mayor éxito, como es el caso de la ciencia, la tecnología y la información, pues los que deciden a quienes llegan los beneficios o los perjuicios son unos cuantos. En tal sentido la globalización puede ser altamente incluyente o excluyente pues lo que se investiga y la información generada va de la mano de los intereses de los grupos dominantes y no llegan ni benefician a todos e incluso afectan o excluyen a muchos, se hace creer que todo está al alcance de todos, de tal suerte que quienes no se benefician de ello es bajo su propia responsabilidad.

Las fuentes de productividad y competitividad en la nueva economía global dependen fundamentalmente de la capacidad de generación de conocimiento y procesamiento eficaz de la información. La cual depende, a su vez, de la capacidad cultural y tecnológica de las personas, empresas y territorios.³⁴

Depositando la responsabilidad de la competitividad en las características de cada cultura y de los individuos no sólo se promueve la desigualdad y la falta de solidaridad sino que se justifica. Ante un mundo con grandes desequilibrios las personas necesitan algo que les dé sentido y valor como sujetos y como comunidad, requieren de un *otros* pero también de fortalecer un *nosotros* que ha sido apabullado por valores externos y ajenos a sus culturas. Sin embargo, lo que se ha dado en las prácticas como fenómeno real, es la mundialización, que “conlleva un aumento verdadero de la interdependencia, aunque de una interdependencia que no está basada en la reciprocidad, el equilibrio y la igualdad, sino que es frecuentemente desigualitaria y asimétrica”³⁵, por lo cual ha generado también dinámicas de resistencia y reafirmaciones de identidad, tales han sido vistas como reacciones negativas por quienes apuestan a la homogeneidad como ideal de sociedad, con lo cual, lo que imperaría no sería realmente lo global sino lo parcial hegemónico.

La globalización ha sido parcial también porque no ha contemplado en las prácticas que para que algo valga tiene que valer para alguien y mientras no se

³⁴ Castells, Manuel. *Globalización, identidad y Estado en América Latina*, p. 2.

³⁵ Moreno, Isidoro. “Mundialización, globalización y nacionalismos: la quiebra del modelo de Estado-nación”, en Miguel Carbonell y Rodolfo Vázquez (comps.), *Estado constitucional y globalización*, p. 71.

consideren los valores, los deseos y necesidades de todos o cuando menos de la mayoría, no habrá implicación, solidaridad ni vínculos entre unos y otros sino imposición de unos sobre otros. Pero ya anteriormente, he mencionado que no es una imposición por el poder ejercido por la fuerza, sino un poder ejercido con el convencimiento, ahora bien, estas prácticas no obedecen o no necesariamente a un proyecto formal de imposición y dominio de unos a otros sino de un proyecto con intenciones al menos de inicio se proponían afrontar problemas que padecían en ese momento y bajo ciertas condiciones, esto es, el inicio del neoliberalismo como orden hegemónico. Proponiéndose al menos de inicio un desarrollo humano con un imperativo ético que en las prácticas fue degenerando en un desarrollo de la eficacia confundiendo el aumento de producción e ingreso con el desarrollo de la capacidad creativa humana, pero cómo ha pasado eso y cómo ha logrado convencer a tantos deseando lo primero y no lo segundo.

2. LA HEGEMONÍA DEL NEOLIBERALISMO

A lo largo del tiempo se ha transitado de un sistema político-económico a otro (sistemas que desde luego influyen en distintos ámbitos de la vida), es decir, el sistema neoliberal no ha existido desde siempre y desde luego no ha sido el único, así como tampoco el énfasis se ha colocado desde siempre en lo económico. A partir de la caída del socialismo, el neoliberalismo se erige como único sistema y orden internacional, no sólo como sistema existente, sino también como único en tanto deseable para lograr el “progreso”.

El discurso afirma que nada podrá evitar el avance hacia la conformación de una *única* economía mundial, una *única* sociedad mundial y una *única* cultura mundial. Este discurso, aunque de ello no sean conscientes quienes lo extienden, se encuentra profundamente enraizado, no ya en la “lógica de la razón”, sino en los mitos fundadores de la civilización judeo-cristiana, es decir, de Occidente... la bondad de lo homogéneo, de lo uniforme, y de lo grande frente a lo negativo de lo diverso, de lo heterogéneo y de lo pequeño es una de las constantes del pensamiento hegemónico... Esta es la base del etnocentrismo eurocéntrico y de la

aspiración hegemónica e imperialista..., traducida y autolegitimada primero en la pretensión de cristianizar, y más tarde de civilizar, a todos los pueblos del mundo; en definitiva a dominar a éstos.³⁶

El neoliberalismo ensalza la lógica de la razón con la pretensión de dejar a un lado los mitos y dar paso al pensamiento científico, considerando y legitimando a través de éste un único discurso, una sola visión. Basándose no en descripciones y en creaciones distintas de mundos donde no hay certezas, sino en un mundo de certezas explicables y “comprobables” científicamente (lo cual no deja de ser un mito), ha utilizado a la ciencia para fundamentarse y responder a una lógica distinta, una lógica formal y más aún a una lógica matemática, distinta de las lógicas aristotélica y estoica, de tipo argumentativo.

La lógica neoliberal atiende pues, a un modo de representar y significar el mundo a modo de demostraciones matemáticas, a una lógica de conjuntos que apueste por comprender el nuevo orden como dado y no como dándose, de aquí que no resulte fortuito el énfasis que se pone en saberes como el matemático y el comunicacional, esta lógica necesita ser difundida, ser enseñada y aprendida, impregnar distintos ámbitos como el económico, el social y el político, entre otros. Todo sistema para llegar a ser hegemónico requiere penetrar estos distintos ámbitos con su ideología, con un modo de pensar el mundo y al hombre, establece entonces una serie de ideales y valores.

Aun cuando el énfasis se ponga en lo económico, eso no quiere decir que se desdeñen otros aspectos como el cultural, social, político y el hombre en sí, al contrario, son considerados todos los aspectos, esos ideales y valores que se promueven y que impregnan la existencia tienen un origen histórico-social y principios filosóficos que hay que tener presentes para poder cuestionarlos, transformarlas o bien crear algo distinto.

³⁶ *Ibíd.*, p.72.

2.1. La desubicación del neoliberalismo y las relaciones sociales que genera

La ideología neoliberal tiene como antecedentes fuertes crisis económicas a nivel mundial, no es casual la creación del Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI) al final de la Segunda Guerra Mundial, como organismos internacionales creados inicialmente para reconstruir Europa y que al paso del tiempo se han convertido en dirigentes de la globalización económica. La destrucción, la pobreza y la inestabilidad política, económica y social que habían sido controladas, volvieron a hacer su aparición después de 1973.

El neoliberalismo es en términos generales una ideología de mercado, enfocada sobre todo a lo económico y productivo, que surge como ya se ha mencionado, no como pura imposición sino como respuesta a una necesidad, ésta era la de atender la inestabilidad y las crisis económicas que repercutían en todos los ámbitos de la vida y que venían haciéndose visibles desde los años 70 con el fracaso de las políticas económicas utilizadas hasta ese momento, pero se agudizaron en la década de los 80, cuando incluso en los países más ricos la pobreza creció y se encrudeció, cobrando verdadera relevancia como único sistema hegemónico a nivel mundial con el desmembramiento de la Unión Soviética.

Se consolidó la mundialización del neoliberalismo mas no la globalización de éste, considerando las confrontaciones y resistencias que ha generado, mismas que ha buscado controlar empezando por anunciar el “fin de la historia”, minimizando con ello e incluso descalificando el hacer creativo de los hombres en comunidad y dándoles derechos individuales establecidos, configurando así un nuevo orden mundial y un nuevo ideal de hombre, el individuo.

La ideología neoliberal establece entonces sus instituciones y sustituye o debilita las que no le son favorables, para ello requiere de personas que las tomen por validas y deseables, haciéndolas valiosas para distintas sociedades y grupos, con y para ello crean e institucionalizan sus propios principios y valores, esto es la institución social. Para Castoriadis:

Lo que mantiene a una sociedad unida es evidentemente su institución, el complejo total de sus instituciones particulares, lo que yo llamo la institución de la sociedad como un todo; aquí la palabra institución está empleada en su sentido más amplio y radical pues significa normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad considerada (y en sus diferenciaciones: hombre/mujer; por ejemplo)³⁷.

La institución de la sociedad de tipo neoliberal pone mayor énfasis en las normas como derechos individuales en tanto regla jurídica que constriñe no sólo a quienes los formulan sino extendiéndose sobre hombres a los que han individualizado y aminora los acuerdos morales y éticos compartidos en cada cultura. Los valores que se promueven son la eficacia y eficiencia (medidas sobre todo cuantitativamente), la razón instrumental y la libertad de lo económico entre otros, el lenguaje es notoriamente empresarial (utilizando términos como los de eficacia, eficiencia, calidad, competencia y capital humano).

Las herramientas, procedimientos y métodos de hacer las cosas, de ver al hombre y constituirse como sociedad neoliberal son bastante complejos y atienden desde luego a ciertos ideales, tales como el progreso técnico que va de la mano con su ideal de hombre, pues éste tiene que ver con un hombre competitivo que responda a las necesidades del mercado sin cuestionarlas, un individuo atomizado, individualizado y aislado, que paradójicamente se encuentra más que nunca con la posibilidad de tener contacto con otros pero no por interrelaciones igualitarias y libres sino por relaciones de interdependencia desiguales.

Se han construido nuevas redes sociales que han transformado los vínculos sociales que anteriormente referían más a lo afectivo que se daba por la creación y recreación de lo común, y que actualmente se da en mayor medida a modo de mostrar públicamente lo privado sin responder a ese vínculo afectivo, sino utilizando el tipo de vínculos que pueden ofrecer las Tecnologías de la Información

³⁷ Tello, Nerio. *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*, pp. 25-26.

y Comunicación (TIC), que son transferencias de unos a otros y no necesariamente hay implicación de las partes para crearlas, de modo que son inclusivos y exclusivos a la vez.

Cuando algo es exclusivo quiere decir que deja fuera a algo o a alguien, lo excluye, es sólo para algunos y además es lo exclusivo lo que ejerce su poder de elegir para quienes es, decidiendo con ello también a quienes se les niega, pero es inclusivo al mismo tiempo porque pareciera que puede ser para cualquiera siempre y cuando este tenga lo que se le pide para poder acceder a ello.

Se ha pretendido presentar todo al alcance de cualquier sujeto, se ha creado la ilusión de inclusión, igualdad, libertad y cercanía ahí donde lo que hay es una enorme distancia y exclusión entre quienes tienen acceso a las TIC y con ello a todo lo exclusivo que promueven y quienes no, generando desigualdad entre los que las crean, los que las consumen y los que no pueden consumirlas.

Si bien las redes tecnológicas se amplían cada vez más, esto no resuelve el problema de la accesibilidad que va de la mano con el analfabetismo digital que es el no poder hacer uso de ellas por falta de conocimiento y entendimiento respecto a su funcionamiento, no es sólo un asunto de cobertura, no se trata de acercar las TIC a cada grupo de personas para poder decir que tienen acceso a ellas, tampoco son las TIC en sí algo negativo o positivo, sino algo que como todo habría que poder cuestionar y no simplemente adoptar como propio aún cuando resulte tan ajeno, no se trata de rechazar sino de asumir, tomando la responsabilidad creativa para hacer de lo ajeno algo propio no como reproducción idéntica sino como creación propia apoyada en lo distinto, es decir, que el encuentro con el otro no sea un desencuentro y extravío de lo propio, pues hay que tener presente que lo que forma es la convivencia, se requiere de un *nosotros* tanto como de un *otros*.

El panorama que se abre desde el punto de vista político plantea el desafío de evitar que tanto el individualismo asocial como la cohesión grupal autoritaria

supriman la política, es decir, la concertación social para la solución de los problemas comunes.³⁸

Se ha dado una reconfiguración de espacio y tiempo lo cual modifica la ubicación no nada más geográficamente sino también las identidades y los vínculos sociales. La globalización económica ha sido el medio por el cual en el modo de existencia neoliberal se da un espacio y creación de mundo desterritorializado y configuración de una dimensión distinta a la del cosmos y a la de la Tierra, es una dimensión del mercado donde el tipo de relaciones que se promueven no son las de comunidad ni de solidaridad sino justo la falta de referencias para ubicarse. Esto sucede en dos sentidos contrarios uno del otro, pero que derivan en la misma imposibilidad: el primero es la falta de pertenencia y de compromiso para con la propia comunidad que se vuelve extraña, se disminuye la construcción de mundo y de sentidos propios para enaltecer los ajenos, o aún más para asumirlos con indiferencia, pues se pierde la diferenciación entre lo interno y lo externo, entre lo público y lo privado; y la segunda, en la que la comunidad se vuelve una especie de gueto, aislándose a tal grado de no mirar lo externo, por lo que no hay posibilidad de contraparte, de lo otro y sin lo otro tampoco hay identidad.

Actualmente las enormes desigualdades dan cuenta de que las políticas homogéneas para condiciones diversas que ha promovido el neoliberalismo han fracasado en cuanto al logro del desarrollo humano; el problema ya no es un asunto sólo de crisis del sistema político-económico, de instituciones como la escuela y la familia, de lo político, etcétera, sino también de rupturas y crisis de sujetos. Ahora bien, los sujetos no están inmovilizados por el sistema, son ellos quienes lo movilizan aun cuando muchos no son conscientes de ello, no obstante, uno de los primeros pasos para tomar consciencia es cuestionar lo existente. Con lo anterior vale hacer referencia a que no es que los sujetos se encuentren paralizados sino que se mueven bajo lógicas distintas a las de otros momentos, en este momento en que la lógica neoliberal es la hegemónica, ha de analizarse a qué ha dado lugar, no visto como algo mal intencionado desde su origen e

³⁸ Tedesco, Juan C., *Educación en la sociedad del conocimiento*, p.39.

imposición que ha oprimido y a la cual hay que destruir, no es renegar de lo que hay para justificar una actitud pasiva, todo lo contrario, es dar cuenta de que dicho sistema ha generado instituciones en cuya creación todos han de asumir su responsabilidad, resaltando con ello que las instituciones son creaciones sociales y que en el momento en que se las cuestiona es cuando surge lo instituyente que es fuerza creadora que posibilita pensar lo distinto, transformar lo existente o crear algo diferente.

Pero entonces si los sujetos no están inmovilizados por qué todas esas crisis se agudizan sin detonar una transformación o la creación de algo distinto, ha de entenderse que en buena medida el sujeto está en crisis porque mucho de lo que promueve la lógica neoliberal le ha dejado de significar, choca con contradicciones que desde esa lógica no puede superar, se encuentra ávido de una reconfiguración de lo social para encontrar sentido y significado a su existencia.

Desde luego que esa reconfiguración de lo social afectaría a ciertos grupos (sobre todo empresariales) que se han visto altamente beneficiados con un mundo asimétrico y enormemente desigual, estos grupos se han adueñado de instituciones para responder a intereses privados, son ellos quienes dirigen las políticas neoliberales y se adueñan de los medios no sólo de producción material sino de comunicación y ahora producción y reproducción social, han impregnado todos los aspectos de la existencia con su lógica de mercado que se ha convertido en la lógica de la existencia neoliberal.

Todo sistema para lograr sus objetivos necesita difundir sus valores y convertirlos en deseables para el mayor número posible de personas, siendo la educación un gran medio para hacerlo, los promotores del neoliberalismo no han ignorado esto y se han valido de las TIC pero también de las instituciones escolares para lograrlo, creando una sociedad altamente controlada y dirigida hacia sus fines que son los productivos y el progreso técnico como algo mecánico y deshumanizado. Se han encargado de destruir lo común y fortalecer lo privado, ya no es el Estado (mismo al que se han encargado de debilitar) el encargado de crear y garantizar identidades, ciudadanía, educación, seguridad social, esparcimiento, etcétera,

ahora es el mercado quien no garantiza pero crea y oferta todo lo anterior a modo de mercancía que puede ser consumida.

Es el avance del pensamiento neoliberal lo que explica los ataques contra el Estado planteando, como única alternativa, que éste deje de ocuparse de asuntos imprescindibles en una sociedad que aspire a mayores cuotas de justicia social y de democracia. Desde estas posiciones se exige que sean únicamente las iniciativas privadas las que se encarguen de la educación de la ciudadanía; propugnando, por consiguiente, la destrucción de algo que costó mucho esfuerzo, como es el Estado del Bienestar. Estamos ante opciones que en el fondo, pueden llegar a dificultar aún más que muchísimas personas lleguen a hacer ejercicio de su libertad³⁹.

De aquí que no hay lugar a la autonomía ni a sujetos ciudadanos políticos, sino a la heteronomía que homogeneiza y a la vez diferencia a los nuevos ciudadanos del mundo en tanto sean ciudadanos consumidores, así se homogeneiza a los que están dentro del sistema y se les diferencia de acuerdo a sus capacidades de consumo y producción, mientras que a los que no están dentro los excluye. Ahora todo es mercancía y tanto la ciudadanía como la educación se ofertan, no dirigidas a posibilitar lo que se puede ser sino lo que se puede tener, la libertad aquí refiere a la libertad de elegir el producto a consumir según la capacidad de consumo claro está, y la autonomía no tiene mejor posición, es entendida aquí como la capacidad de no necesitar de los demás promoviendo la individualidad y la competencia entre unos y otros.

Tanto la educación, la ciudadanía, la libertad y la autonomía han sido convertidos en productos y servicios que se ofertan pero además también se demandan: la libertad es la de “decidir” lo que se consume de lo que se oferta y claro está se puede pagar; la autonomía aparece en el discurso por competencias como la capacidad de hacer las cosas por sí solo, sin la colaboración de alguien más; el modo de ejercer la ciudadanía se limita a ser ciudadano consumidor y contribuyente en el sentido económico, sin olvidar desde luego el papel

³⁹ Torres, Jurjo. *Educación en tiempos de Neoliberalismo*, p. 13.

fundamental de legitimadores de ideologías, jugando en todo esto un papel fundamental la educación para la vida laboral que puede posibilitar la obtención de un salario que disminuya la angustia por tener y coloque a los individuos en posición de competir, esto es, la educación se convierte en un medio para adquirir competencias para esa vida.

3. ENFOQUE POR COMPETENCIAS, EDUCACIÓN PARA LA VIDA NEOLIBERAL

El sistema neoliberal ha instaurado un orden de mundo en el que la angustia ocupa un lugar privilegiado como motor para que los individuos demanden el control, monitoreo y evaluación constante en su vida, esto es algo que bajo su forma actual ya no pueden garantizar los Estados, pero ahora lo oferta el mercado, las instituciones privadas promueven la calidad, la eficacia y la eficiencia sin definir necesariamente lo que entienden por cada término.

Tal angustia viene en buena medida por la dificultad para ubicarse de la que ya se ha hablado y que va de la mano con la rapidez en que se producen cambios tecnológicos, el progreso técnico no ha ido a la par del desarrollo de lo humano, lo efímero y la inmediatez es lo que enmarca la vida actualmente, por lo que la adaptabilidad más no la asimilación es un valor que se busca adquirir como un bien deseado e indispensable.

La educación ha sido vista y utilizada por quienes impulsan el neoliberalismo, como un medio para promover y adquirir la adaptabilidad para una vida neoliberal que demanda cada vez con mayor fuerza instituciones al servicio de la economía y la producción de capital humano que las sostenga y reproduzca, de tal suerte que las personas son consideradas capital gestionable, por ello las instituciones escolares están siendo convertidas paulatinamente en centros de producción de ese capital humano adaptable que demanda la vida neoliberal, de modo que lo que se gestiona es la vida misma.

Al pretender gestionar la vida, se intenta también monopolizar las posibilidades de transformación estableciendo los parámetros y dirección de la misma, aparece entonces en escena el enfoque por competencias para establecer los parámetros homogéneos bajo los cuales la escuela ha de producir capital humano.

Los <<hombres nuevos>> que hay que formar, si se presta atención a los discursos más habituales, son en primer lugar los trabajadores consumidores del futuro. Tras el creyente, tras el ciudadano del Estado, tras el hombre cultivado del ideal humanista, la industrialización y mercantilización de la existencia redefinen al hombre como un ser esencialmente económico y como un individuo esencialmente privado.⁴⁰

Ese ideal de hombre, de individuos esencialmente económicos y privados, va aparejado de la producción de necesidades que llevan a la competencia entre unos y otros, a la búsqueda de las personas de aquello que los califique como capacitados para un mundo donde los ideales económicos han adquirido tal fuerza que golpean el propio pensar con un lenguaje económico y empresarial. Un lenguaje que se ha vuelto impreciso, incomprensible para muchos pero utilizado por la mayoría dificultando la comunicación pues los referentes comunes son escasos y la creación común de sentido es remplazada por la reproducción de un lenguaje y discurso ajeno.

Llegado a este punto, no ha de sorprendernos que los discursos hegemónicos respecto a educación provengan de organismos internacionales como el Banco Mundial (BM) y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), impulsores del enfoque por competencias término que si bien es polisémico, es claro que en el discurso hegemónico está estrechamente vinculado al ámbito empresarial y el sistema económico. Desde luego que el término competencias ha tenido una historia larga que en primera instancia puede remitirnos al sentido de rivalidad y/o enfrentamiento, pero también al de habilidades, capacidades y destrezas, este segundo es el que más se ha reconocido aunque los dos estén presentes en el enfoque por competencias.

⁴⁰ Laval, Christian. *La escuela no es una empresa. El ataque neoliberal a la enseñanza pública*, pp. 81-82.

Ahora bien, esta concepción de competencia no es sólo la avalada por organismos internacionales como la OCDE sino que ya desde su origen a finales de los años sesenta y principios de los setenta y en un contexto de países industrializados, lo cual evidentemente no es casualidad, surge con la intención de vincular lo productivo con lo educativo. Aún más, cuando Noam Chomsky utilizó el término competencia, lo hizo en el sentido de competencia/desempeño, el se refería a cuestiones lingüísticas, pero de cualquier modo lo que quiero destacar aquí, es el sentido de la competencia relacionada al desempeño, esto es, el saber-hacer, la acción, lo visible y operacional que ya desde entonces tenía, pero también a un contexto estadounidense y el modo en que se incorporó en el discurso europeo.

La ruta europea hacia la implantación del lenguaje sobre competencias básicas tiene su explicación [...]. Por un lado, es un instrumento para pensar y desarrollar el proceso de convergencia de los países de la UE. Por el otro, pone la educación de la UE al servicio de la competencia (ahora en el sentido de competir) con las economías más potentes: los EE.UU. y Japón.

En el caso europeo la motivación primera y principal para la introducción del nuevo lenguaje reside en la pretensión de lograr unos mínimos comunes en los sistemas educativos de los países miembros, en orden a constituirse en una potencia económica capaz de competir en la economía global.⁴¹

De acuerdo al modo en que surgió en la Unión Europea el lenguaje sobre competencias es clarificador en cuanto a lo que hoy pareciera contradictorio cuando se habla de la convergencia entre distintos países por medio de las competencias, lo que sucede es que en efecto hay una intención de convergencia hacia dentro pero con el fin de competir al exterior frente a quienes consideran los otros. Lo que se ha logrado no es sólo competir en la economía global sino formular una serie de competencias establecidas ya no en función de los intereses de Estados sino de grupos empresariales que se han convertido en las nuevas potencias económicas. De tal suerte que son los organismos internacionales

⁴¹ Gimeno Sacristán, José. *Educación por competencias, ¿qué hay de nuevo?*, p. 31.

ligados a la economía los que marcan las pautas, haciendo del logro de esas competencias un reto a superar bajo sus parámetros, dictando de este modo lo deseable hegemonícamente, encargándose entonces no simplemente de establecer lo valorado sino incluso de evaluarlo, desde luego se evalúa lo que ellos consideran valioso, descalificando o minimizando otros principios con distintas orientaciones.

Actualmente, es muy claro que lo que las competencias valoran es lo que atiende a las necesidades del mercado, se pone énfasis en el saber-hacer pero nótese que no en todos los saberes sino sólo aquellos o para ser menos arbitraria, sobre todo aquellos, que sean pertinentes de acuerdo a las necesidades y requerimientos productivos, así ha sido claramente manifestado por los Consejos Europeos de Lisboa y Barcelona celebrados en el 2000 y 2002 respectivamente, en los que se definieron “las destrezas básicas a lo largo de la vida” destacando que las que debían tener mayor atención eran las competencias en las TIC y las lenguas extranjeras⁴², las otras seis competencias a las que se hace mención son: la comunicación en lengua materna, el cálculo y las matemáticas, ciencia y tecnología, espíritu empresarial, aprender a aprender, cultura general, y las competencias cívicas e interpersonales.

Al parecer la cultura general y las competencias cívicas e interpersonales aparecen sólo concebidas para reforzar las otras y como bien lo nombran únicamente como destrezas, pues no se dice gran cosa del vínculo pedagógico entre enseñar y aprender, entre educador-educando y viceversa, lo estético y artístico no es destacado al igual que la creatividad dentro de tales competencias. No ha de resultar extraño el que la creatividad sea valorada siempre y cuando sirva para reproducir tal enfoque, sólo si puede otorgársele un valor económico, de lo contrario se apela a la imitación.

⁴² Para mayor información a este respecto se pueden consultar <http://www.europarl.europa.eu/summits/> y <http://www.madrid.org/gema/fmm/infotr14.htm>

La imitación es regularmente algo de menor valía frente a lo original, de modo que quien apela a ella acepta tal minusvalía y aun cuando más se acerque a lo imitado nunca será igual pero tampoco tendrá ya el mismo valor que podría darle la diferencia, pero entonces por qué se recurre tanto a la imitación.

La emulación es frecuentemente utilizada para aprender algunas cosas, pero no es hasta que se las asimila que hay un aprendizaje que rebasa lo meramente mecánico, esto es, en tanto seres sociales aprendemos de y con los otros, creamos ideales a los cuales se aspira aproximarse y que en buena medida son creación social, pero es el proceso de adaptación de lo extraño a los esquemas existentes lo que permite que se logre el proceso de enseñanza-aprendizaje de forma autónoma y no autómeta.

El problema con la imitación es que cuando se invierte el proceso de adaptación de lo originario a lo imitado se toma como propio lo ajeno, lo cual a su vez lleva a la confusión por la dificultad de comprender lo que se ha aprendido de forma mecánica y que no obstante se coloca como lo único deseable.

Lo que ha sucedido con las competencias es que en Europa las utilizaron como un término unificador de ciertas características medibles y evaluables que les posibilitara competir en el mercado global, pero no fue una medida meramente económica sino parte de toda una propuesta política que vio en la educación un papel fundamental para lograrlo. El Proceso de Bolonia⁴³ surge entonces a finales de los años noventa, para facilitar la movilidad y adaptabilidad de estudiantes en un mercado común, homogeneizando lo que debía enseñarse y ser aprendido, logrando colocar el enfoque por competencias como unívoco y deseable incluso en contextos muy diversos sin hacer considerables modificaciones. Un ejemplo de ello es el proyecto *Tuning América Latina* de competencias, que no es otra cosa que la copia mínimamente alterada del enfoque europeo que dictando los

⁴³ El Proceso de Bolonia es la declaración conjunta de los ministros de educación europeos reunidos en Bolonia (de ahí su nombre), para lograr la convergencia de los sistemas de educación superior haciéndolos compatibles y comparables, buscando mejorar la competitividad de su sistema educativo pero sobre todo lograr que su cultura ejerciera mayor influencia en otras culturas, esto queda reflejado en, *El espacio europeo de la enseñanza superior. Declaración conjunta de los ministros europeos de educación reunidos en Bolonia el 19 de junio de 1999*, en: http://www.eees.es/pdf/Bolonia_ES.pdf

objetivos a alcanzar y el modo de evaluarlos, establecen alrededor de treinta competencias genéricas para la educación universitaria en Europa, de las cuales veintidós son idénticas para América Latina, quedando así detalladas las características de cada profesionista al sumar a estas las competencias específicas para cada profesión.

Por supuesto, esta es una manera de decir adiós a la autonomía universitaria y, con ella, a la idea y práctica de las comunidades académicas como las socialmente encargadas de estudiar y determinar cuáles son los grandes rubros del conocimiento necesario para la sociedad y materializarlo en los planes de estudio y de investigación. [...] este nuevo instrumento de intercambio de la mercancía “formación profesional” es mucho más transparente, preciso e incluso fraccionable. Competencia por competencia, el empleador puede comparar con toda precisión a dos o más candidatos.⁴⁴

El conocimiento ha sido convertido en mercancía, de modo que ahora atiende a las demandas del mercado mediante organismos internacionales que se han encargado de implantar el enfoque por competencias en los distintos niveles de educación. La OCDE por ejemplo, realiza anualmente desde el 2000, el Informe del Programa Internacional para la Evaluación de Alumnos (PISA), por medio del cual establecen el desarrollo de ciertas competencias como indicadores de calidad educativa, esto es, tales competencias han de ser medibles y observables, han de ser adquiridas pero también renovadas de acuerdo a las demandas de los empleadores, por ello se apela al aprendizaje a lo largo de toda la vida como un método de adaptabilidad.

La maleabilidad que se busca con las competencias se encuentra desde la propia elección del lenguaje que desde luego no es fortuito ni neutral. Si bien las competencias pueden ser enunciadas y aparecer en un listado, lo cierto es que el término sigue siendo confuso e interpretable de distintos modos, por lo mismo es complicado relacionarlo con algunas teorías de aprendizaje, esto se debe a que

⁴⁴ Aboites, Hugo. “La educación superior latinoamericana y el proceso de Bolonia: de la comercialización al proyecto *tuning* de competencias”, en la *Revista de IESALC del Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe UNESCO*. Año 15, No.1, 2010, p. 135.

fueron muy cuidadosos al elegir un término que pudiese ofrecerles la posibilidad de cambiar su sentido cuantas veces se requiera.

Cabe mencionar que la globalización y sus dinámicas de producción de lo desechable hacen que la adaptabilidad sea desde el lenguaje y los propios saberes que se estandarizan y promueven conforme a lo deseado según los ejes de la política educativa actual que son: la excelencia, pertinencia, calidad, eficacia y evaluación. Todos ellos medibles sobre todo de forma cualitativa y bajo pautas generalizadas según los criterios de organismos internacionales, no perdiendo de vista que lo que se valora e institucionaliza está en función de relaciones de poder que en este caso han sido inequitativas, dejando en manos de unos cuantos lo que ha de ser valorado por todos.

Lo anterior ha sido puesto de manifiesto por la OCDE (de la cual es por demás destacar su importancia e influencia a nivel mundial), al promover la transición entre escuela y empleo, privilegiando así la concepción de competencia en cuanto a capacidad para responder a demandas para llevar a cabo diversas tareas de manera adecuada, desde luego no se aclara qué tipo de demandas ni de quién, ni “adecuadas” conforme a qué criterios, sin embargo, sí hace alusión a la combinación de habilidades prácticas, conocimientos, motivación, etcétera, para lograr una acción eficaz, combinación que ya deja entrever la relación de esta concepción de competencia con el conductismo.

Es claro que lo que se propone tal modelo es la capacitación de individuos productivos y consumidores, y no la formación de sujetos autónomos y creativos. Se encuentra aquí la contradicción de los discursos y las prácticas pues en el primero hablan de promover la instrucción de sujetos activos y en las segundas lo que hacen es promover la instrucción de individuos restringidos en sus actos, fomentando la docilidad, la disciplina impuesta, la pasividad, la reproducción y a fin de cuentas la heteronomía y el control sobre ellos más no el gobierno de sí.

A la concepción de competencias estrechamente relacionada con lo productivo y económico, que ya se ha mencionado es la dominante, el enfoque conductista le

es de lo más propicio pues se enfocan en lo observable aunado a que mediante la educación buscan controlar la conducta humana tanto por la transmisión de valores dominantes como por el fortalecimiento y reproducción de estos. Con el enfoque por competencias, los valores que se fortalecen son desde luego los dominantes del sistema neoliberal que deja a lo educativo como a todo lo demás, supeditado a lo económico, quedando la educación limitada a ser un sistema para reproducir los valores de grupos económicos y sociales dominantes. En cuanto a la innovación, es evidente que se apuesta por ésta y no por la creatividad en su sentido más amplio, es decir, la creatividad queda limitada a lo productivo y se habla entonces sólo de innovación que tiene connotaciones claramente productivas al referirse a lo novedoso como algo efímero.

Al no existir suficiente claridad en el lenguaje se asegura la posibilidad de incluir y excluir significados según los intereses, de tal suerte que resulte complicado denunciar lo limitado y excluyente de algunos términos, así pues uno puede encontrarse con gran variedad de definiciones que refieren a una u otra cosa, algunas con ciertas semejanzas y otras muy distintas entre sí e incluso contradictorias, justamente por la adaptabilidad a los distintos fines que se persiguen, pero sobre todo por lo volátil de las demandas del mercado, la apuesta de este enfoque es asegurar la permanencia de lo desechable, del consumo continuo.

Ahora bien, el que no exista precisión en el uso del término competencias no quiere decir que no tenga referentes y que no se le pueda ubicar en cierto contexto, el que los conceptos sean vaciados y llenados al antojo no implica que uno no pueda recurrir a su origen para entender como han sido formados y deformados. En este punto es importante señalar el origen de *competencia* con el objeto de corroborar lo dicho en cuanto a que el lenguaje no es neutro, así pues, este término desde su origen en latín comprende: por un lado la disputa o contienda, la aspiración de varios a una misma cosa; y por otro lado, a desenvolverse con autoridad en ciertos asuntos por lo que se relaciona con habilidades, destrezas y capacidades.

La promesa es entonces que quienes logren adquirir ciertas competencias podrán competir con mayores posibilidades frente a sus rivales siempre y cuando continúen adaptándose a lo que otros dictan por la creencia de que lo que promueven es lo deseable, es así como pequeños grupos ejercen la autoridad que se han adjudicado y que les ha sido otorgada para calificar o descalificar según sus reglas y parámetros para que los demás compitan, esto parece estar ya muy claro, pero qué es lo que se ha generado con esto.

3.1. Productos de la competencia

El enfoque por competencias nos ha conducido a la vigilancia de resultados por medio de evaluaciones, mismas que no cuestionan las estructuras educativas, de modo tal que descontextualiza la educación tanto como a los sujetos. Parte del problema de las competencias es que toma por pertinencia social algo que parece estar más cercano a la impertinencia social, esto es, la generalización y estandarización han conducido a la indiferenciación aunado a que paradójicamente han resultado en interpretaciones divergentes respecto a lo que se entiende y se lleva a la práctica como competencias.

Pretender un enfoque único en educación es intentar homogenizar lo que de origen es diferente y debe recorrer distintos caminos o en su caso los mismos pero de distinto modo, esto es, la formación no ha de responder a la producción en serie y sin embargo cada vez con mayor fuerza y frecuencia, es vista como un servicio que produce individuos con una serie de competencias deseables pero caducables, y tanto el éxito como la pertinencia de las instituciones escolares es medida por la eficacia con que atienden a las demandas del mercado.

Cuando nos fundimos en las demandas de los otros hay una renuncia a crear lo que podríamos ser para diluirnos y tomar la forma que otros eligen, lo anterior no sólo no tiene pertinencia social sino que es un camino directo a la aniquilación de nosotros y de los otros, es decir, no podemos fundirnos con el otro porque necesitamos que ese otro lo siga siendo, pues es la diferencia la que nos hace ser

seres sociales, de ser todos idénticos no requeriríamos del otro, de ahí la importancia del imaginario social, que es lo que posibilita la creación de sentidos.

El imaginario social es importante para la creación de realidades distintas tanto como la lógica conjuntista identitaria lo es para posibilitar las bases para las relaciones entre diferentes, esto es, posibilita la distinción y definición de elementos para darles identidad por medio del *legein*, permitiendo la comunicación.

Cuando la distinción y definición es escasa o se torna brumosa, se complica la comunicación y por tanto el entendimiento que dificulta a su vez la reflexión y cuestionamiento del uso de ciertos términos, esto parece ser algo característico de un entorno globalizador y neoliberal, que en efecto promueve la competencia incluso desde la comprensión del discurso.

Al no reflexionar respecto de lo que se hace y dice, se actúa de forma automática convirtiéndose en seres heterónomos que hacen o imitan lo que otros imponen, esto es lo que se intenta lograr al pretender que se tome y cumpla al pie de la letra lo que los organismos internacionales promueven o proponen, se cae en una imitación que ya ni siquiera puede tomarse por estéril sino más bien enajenante. De modo que resulta necesario reflexionar respecto a lo que este enfoque propone, desde dónde vienen estas propuestas y hacia dónde se dirigen iniciando por el lenguaje del que se valen.

Control, competitividad, libertad de elección de los consumidores, fijación del currículum en unos contenidos básicos, así como un sometimiento de la educación subordinada a las demandas del mundo laboral o al éxito en los mercados abiertos, han constituido las señas de identidad de las políticas educativas durante las pasadas dos décadas de los ochenta y de los noventa. Políticas que necesitaron otros lenguajes, otros discursos, para legitimarse y hacerse más presentables y creíbles. Políticas que dejaron una estela que hoy contamina el entendimiento de la educación.⁴⁵

⁴⁵ Gimeno Sacristán, José. *Educación por competencias, ¿qué hay de nuevo?*, p. 21

La manera en que se recorta el mundo corresponde a los marcos conceptuales con los que se cuenta, de tal suerte que preguntarnos por ciertas cosas o no preguntarnos por otras, refiere justo a la reconfiguración teórico- conceptual de la que hay que dar cuenta para situarnos y para poder crear sentido.

La educación ha sido bombardeada con un discurso empresarial que cada día se toma más como algo propio, así se habla del espíritu emprendedor y competitivo como uno de los propósitos a lograr en los educandos, características que se espera respondan a necesidades empresariales y no sociales, pues en ese afán de competencia descarnada, el individuo se vuelve egoísta ya que ha quedado estandarizado y es fácilmente reemplazable, de modo que tiene que competir contra los otros que ya son todos, no hay un nosotros sino individuos.

Las personas son consideradas no sólo como individuos sino como objetos y no como sujetos, con lo cual se les deshumaniza. Lo anterior aunado a que se privilegia como ya se ha mencionado, el aprender-hacer ante el saber-pensar, pues lo que interesa es lo observable, lo medible y calculable, sin embargo, lo que se deja de lado no es poca cosa pues “aunque no podemos ver de forma directa los pensamientos, sentimientos y motivos, no por esto son menos reales”⁴⁶, el pensar se deja de lado como si no fuese necesario en el hacer.

Claro que cuando lo que se busca es un hacer no consciente, es decir un hacer mecanicista promovido por un ideal de hombre experto en determinado hacer pero al mismo tiempo moldeable para realizar otro tipo de trabajo cuando así se le requiera, lo que se busca es la eficacia, rendimiento y/o productividad a través de la automaticidad, el olvido del propio cuerpo que se entrega inconscientemente a las labores, a las operaciones mecánicas que se realizan una y otra vez hasta lograr este punto.

No obstante que lo productivo y lo económico requieran y demanden individuos autómatas no implica que la educación deba responder a tales fines, desde luego que no es tarea fácil no responder a tal demanda, sobre todo en un contexto en el

⁴⁶Santröck, John. *Psicología de la Educación*, p.271.

que las presiones del modelo económico hegemónico es el neoliberal, sin embargo, es justamente en ámbitos como el educativo donde debe defenderse la posibilidad de conocer el entorno y cuestionarlo.

Ahora bien, para poder conocer el entorno y cuestionarlo tenemos que ubicarnos y problematizar la realidad entendiendo que no es únicamente la relevancia de lo económico y lo productivo lo que cambia las formas de estar en el mundo, no son cosas aisladas las que hacen que las cosas sean como son, sino que hace falta ver y reflexionar lo que se ha entretejido y el modo en que se ha hecho.

Tanto el modelo neoliberal, la visión globalizadora y el enfoque por competencias en la educación, se han alimentado, justificado y respondido a un paradigma tecno-científico que ha sido colocado como aquello que posibilita el desarrollo y el progreso.

La tecnología y la ciencia no son simples o complejos artefactos, conforman junto con lo económico y productivo la lógica desde la que se piensa, lo que cambia entonces es la relación sujeto-saber; en la que el conocimiento o el saber bajo una ideología neoliberal se adquieren, se accede a ello como ya se ha hecho hincapié, promoviendo desde organismos internacionales como la OCDE, BM y la UNESCO el aprendizaje a lo largo de toda la vida no como un proceso de formación del propio ser sino como adaptación a las exigencias de un ideal que no es creación propia, esto queda evidenciado en el Informe a la UNESCO, *La educación encierra un tesoro*, con la propuesta de *los cuatro pilares de la educación*.

Para cumplir el conjunto de las misiones que le son propias, la educación debe de estructurarse en torno a cuatro aprendizajes fundamentales que en el transcurso de la vida serán para cada persona en cierto sentido los pilares del conocimiento: *aprender a conocer*, es decir, adquirir los instrumentos de la comprensión; *aprender a hacer*, para poder influir sobre el propio entorno; *aprender a vivir juntos*, para participar y cooperar con los demás en todas las actividades humanas; por

último, *aprender a ser*, un proceso fundamental que recoge elementos de los tres anteriores⁴⁷.

En el *aprender a conocer* es claro que la relación de sujeto-saber es por adquisición, en el *aprender a vivir juntos* se destaca la colaboración más no la implicación entre unos y otros, el *aprender a hacer* tiene marcadamente que ver con la formación profesional y la adaptabilidad de tal formación a las demandas futuras del trabajo, y el último, el *aprender a ser* en el que se considera que hay que contribuir al desarrollo global de la persona. Considerando que los términos que se utilizan tienen una carga ideológica se puede reconocer que la apuesta no es a un proceso de formación en el que exista un trabajo consigo mismo de transformación y creación de sí y de mundo, sino que la relación que se establece es una de adquisición individualista, un producto de consumo que cada cual debe ir adquiriendo no para ser distinto a lo que se era y de acuerdo a un ideal de ser humano, sino para adaptarse al ideal de ser producto de y para el mercado, obedeciendo a la lógica de la oferta y la demanda.

Aquí se ponen en juego justamente el ser y el hacer que se encaminan al producir y reproducir no a crear, se ha confundido el ser con el deber ser y la experiencia con lo inmediato, reduciendo el hacer humano a requerimiento de respuestas inmediatas, limitando la posibilidad de transformación de las estructuras por la demanda de acción limitada. Ejemplos claros de ello son: lo político, que ha sido reducido a lo político partidista; la democracia, limitada a la posibilidad del sufragio; la educación cívica, restringida al aprendizaje de constituciones políticas.

De tal suerte que las identidades son puestas en jaque, las instituciones como la familia y la escuela se transforman e impregnan de la lógica neoliberal y se es sólo en la medida que se responde a lo que se debe ser y bajo los límites establecidos por alguien más.

En el caso de la educación, ya no responde o al menos no prioritariamente a los intereses sociales y comunes que delinean los Estado-Nación de acuerdo a un

⁴⁷ Delors, Jacques. Op.cit., p. 91.

proyecto común y particular de una sociedad, pero tampoco a la posibilidad de una formación de lo humano como algo universalizable, sino a la lógica del mercado, ya no son los Estados los responsables de transformar al individuo en ciudadano político, ni se ha dado paso a la formación de sujetos autónomos, ahora es el mercado el encargado de hacer de los individuos ciudadanos consumidores, la participación ciudadana pasa de centrarse en lo político y lo común, para enfocarse en una participación productiva, de modo que se es ciudadano en la medida que se puede producir y consumir.

El sujeto social es pensado bajo esta lógica como un individuo cada vez más asocial, lo cual reconfigura los modos de comprender. El sistema neoliberal no plantea ni pone en práctica aspectos superficiales, sin embargo, el que sean pensados así por la mayoría, es parte de su propia reconfiguración que tiene en el centro la relación sujeto-saber, ésta es fundamentada teórica y metodológicamente e implica desde luego cierta epistemología, axiología, teleología y ontología, la relación que se establece entre sujeto y saber es cada vez más la de individuo-saber, apelando a la adquisición de saberes de modo individualizado y privilegiando ciertos saberes como las matemáticas y los idiomas entre otros.

Esto viene a reforzar que todo lo que el sistema neoliberal genera y reproduce no lo hace por sí solo, al contrario, se vale de individuos, de teorías, de prácticas, etcétera, para lograrlo. No se impone por la fuerza sino por el convencimiento de que es lo mejor e incluso lo deseable, lo necesario y más aún lo inevitable, de modo que no sólo resulta contradictorio sino improbable que donde se acepta la competencia entre unos y otros bajo condiciones desiguales, exista solidaridad y compromiso social.

El interés egoísta, que la Economía política tiende a percibir como el único motor racional de las conductas humanas, es precisamente la única forma de actuar que por sí misma jamás podrá constituir lo que desde Nietzsche se denomina un *valor*. Efectivamente, un valor (ya sea el honor, la amistad, la dedicación a una obra o comunidad y, de forma general, cualquier forma de solidaridad o civismo) es, por

definición, aquello en cuyo nombre un individuo puede decidir, cuando las circunstancias lo exigen, sacrificar todo o una parte de sus intereses, incluso en ciertas condiciones, su propia vida. En otras palabras, la disposición del hombre al sacrificio, a la renuncia y al don es la condición principal para otorgar un sentido a su propia vida, que de lo contrario, sólo se vería definida por los códigos de la biología.⁴⁸

Cómo hacer que la equidad y el respeto se den en una sociedad en la que no se da algo a cambio de nada, donde no hay *Don*, teniendo presente sobre todo que éste no se da entre individuos, no refiere a un intercambio de cosas útiles así como tampoco hace alusión a un intercambio forzoso, lo que se da por el *Don*, son gentilezas con las que no se busca recibir algo a cambio, pero al dar, recibir y devolver, conforman una implicación como comunidad y entre comunidades. Tal implicación crea vínculos de reconocimiento de lo propio y lo extraño ayudando a conformar identidades. Lo que permite la identidad no es lo homogéneo, sino la articulación de lo distinto, cuando no existe tal, se vuelve complicado ubicarse en el mundo y en lo social, algo tiene que venir a desempeñar esa articulación, bajo la lógica neoliberal resulta cada día más difícil lograrlo.

Actualmente construir una realidad virtual, crear un avatar o integrarse a redes sociales en internet resulta para muchos más fácil que integrarse a su comunidad y formar una identidad, pero para muchos incluso esta posibilidad resulta inexistente por no tener acceso a tales medios, se quedan fuera del intercambio, son excluidos de estas nuevas redes, hay falta de cohesión social tanto como sentido de compromiso con los otros.

Lo que se intercambia ya no son gentilezas sino productos y sobre todo servicios. Cuando algo se da, se espera recibir, no como compromiso social sino como obligatoriedad entre individuos. La falta de solidaridad y de cohesión social se normaliza por los derechos individuales, que ponen al centro al individuo, dotándolo de derechos y de demandas individuales y a la vez homogéneas de

⁴⁸ Michéa, Jean-Claude, *La escuela de la ignorancia*, p. 24

modo que los beneficios o logros alcanzados así como los fracasos o carencias son responsabilidad del individuo y no resultado de cierto contexto.

Bajo la lógica neoliberal se considera al sujeto privado y consumidor en su individualidad egoísta, preocupado por competir y ganar dinero para no quedar fuera de la dinámica de intercambios utilitarios, en contacto con otros, pero sin relacionarse con ellos más allá de lo que sus intereses individualistas requieren.

La participación en lo social ya no se relaciona con la implicación sino con la competencia en caso de estar dentro de la dinámica, y de recibir asistencia a modo de intervención en caso de estar fuera, su participación en los asuntos comunes responde unas veces a una gran indiferencia y otras a un enorme desencanto respecto al modo de participar que se les ofrece, al tiempo que se propicia una mayor injerencia de lo externo en lo que respecta a lo privado y una menor resistencia frente a ello.

De modo que en un contexto neoliberal donde se promueve privilegiar lo productivo y económico en distintos ámbitos incluyendo el educativo, la posibilidad de una formación de sujetos autónomos se encuentra con diversas dificultades, pues en sí misma la ideología neoliberal se le presenta contraria en muchos sentidos, sobre todo si se considera que una formación en este sentido promueve la actitud reflexiva y crítica, búsqueda permanente de la verdad, esto es, la interrogación constante de las instituciones y de uno mismo, el sentido ético y comunitario, etcétera.

La lógica neoliberal ha reconfigurado todos los ámbitos de la vida, pero sobre todo, ha reconfigurado a los hombres convirtiéndolos en individuos que efectivamente demandan cada vez más ubicarse y responder a ésta lógica para no quedar excluidos demandando incluso el control, vigilancia y evaluación externa que viene de algún modo a tranquilizar esa angustia que sienten al no lograr ubicarse y entender con claridad el mundo en que viven. Al mismo tiempo se reproduce y mantiene viva esta lógica como la dominante en el ámbito educativo a través del enfoque por competencias que atiende a tal visión

centrándose en lo productivo como lo fundamental para el desarrollo y calidad de lo que consideran es la educación, eso productivo fundamental en este caso son las competencias, mismas que permiten la adaptabilidad, intentando así cerrar el círculo vicioso.

Pero el círculo no está del todo cerrado, la vida no es existencia determinada y la posibilidad de ser y desear ser está siendo, la posibilidad de ruptura no queda aniquilada abriéndose así la oportunidad de algo distinto, por aquellos que la desubicación los hace denunciar que hay algo o mucho que les ha dejado de significar y que requiere ser reconfigurado pero desde una lógica distinta.

Las posibilidades están dándose y habrá que potenciarlas desde la teoría y la experiencia para crear algo distinto que no promete ser mejor o peor sino diferente, algo que nos signifique, de modo que la resistencia se dé desde la transformación y lo diferente que siempre encuentra un espacio para fomentar la crítica, ese espacio sigue resistiendo aun cuando ha sido invadido, ese es el espacio de la formación humana, pero qué es y desde dónde puede pensarse en ella en la actualidad, es algo que revisaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3

TECNOLOGÍAS DEL YO COMO CUIDADO DE SÍ Y EL IMAGINARIO SOCIAL; UNA POSIBILIDAD PARA LA FORMACIÓN DE SUJETOS AUTÓNOMOS

1. LA CONSCIENCIA DE SER SERES CREADORES COMO UN MÍNIMO NECESARIO PARA POSIBILITAR LA FORMACIÓN DE SUJETOS AUTÓNOMOS

Partiendo de que son los seres humanos los que crean ciertas formas de vida, resulta fundamental que sean posibilitados para hacer de esto algo consciente. Pensar en mínimos necesarios siempre resulta una tarea titánica sin embargo, considero que un mínimo necesario para que los sujetos actúen de forma autónoma es que sean conscientes de que son ellos los que crean su mundo y se crean a sí mismos, de modo que sepan que siempre hay algo por hacer, que hay posibilidades de acción y pensamiento.

Cuando los sujetos pueden cuestionar lo existente incluyendo su propia existencia, pueden dar cuenta de posibilidades distintas y crear ideales propios a los cuales aproximarse así como elegir el modo de hacerlo, partiendo de sus condiciones pero no determinados por ellas, o bien, cabe la posibilidad de que deseen mantener su existencia y lo existente tal cual o bajo parámetros ajenos pero siendo conscientes de ello y de sus posibilidades.

En el caso de que los sujetos opten por crear modos de existencia distintos a los actuales han de saber que ellos han colaborado a la creación e institución de lo

existente y que por lo mismo pueden crear algo distinto, pero que para ello han de hacer un trabajo sobre sí mismos, que para transformar su mundo han de formarse, han de hacer un trabajo sobre sí mismos para lograr esa autonomía como forma de existencia.

La pregunta que surge entonces es cuál es esa formación, en qué se basa, ya se ha hablado de que la propuesta hegemónica en la actualidad es una educación que promueve y posibilita la heteronomía siendo el enfoque por competencias su propuesta, de modo que si lo que aquí se está proponiendo es algo distinto, he de explicar en qué consiste esa posibilidad de formación a partir de las tecnologías del yo como cuidado de sí y su vínculo con lo imaginario social; es decir, lo primero que aquí me propongo es presentar desde dónde estoy entendiendo la formación humana, qué es lo que entiendo por ella, el para qué de esa formación y algunas propuestas para lograrla. Esto es, el planteamiento que aquí desarrollo no se limita a exponer las posibilidades de cierta formación sino también dar indicios de algunos modos de acercarnos a ella y lo que mínimamente se requiere para posibilitarlo.

La formación humana que propongo es entendida desde el cuidado de sí y su vínculo con lo imaginario social, de tal suerte que se describirá el sentido en que el cuidado de sí y lo imaginario son pensados como práctica formativa y una posibilidad para formar sujetos autónomos en la actualidad.

El vínculo entre el cuidado de sí y el imaginario es presentado aquí como una posibilidad de pensar en la formación humana como un arte de existencia, por lo que se habrá de diferenciar de otras concepciones de formación humana considerando los referentes de los que se parte, pero sobre todo los ideales a aproximarse partiendo de lo existente pero en una búsqueda de crear algo distinto.

La formación de sujetos autónomos se presenta aquí entonces como posibilidad desde el cuidado de sí y lo imaginario, que es la vinculación entre el compromiso de ser reflexivos y conscientes de sí mismos y su mundo, así como de la responsabilidad y autonomía en la creación de sí y de ese mundo en tanto algo no

dado ni fijo, sino como algo inconcluso; siendo. De tal suerte que se establece el vínculo entre las tecnologías del yo como prácticas formativas, como cuidado de sí, y lo imaginario social como creación autónoma que posibilite la formación de sujetos autónomos.

Así pues, se analizará tal vínculo como una práctica formativa fundamental en la formación de los sujetos, destacando que los elementos que constituyen las tecnologías del yo, más allá de su carácter reproductivo y productivo, son de carácter creador y formador, mostrando una alternativa para la experiencia educativa contemporánea en cuanto a formación en el contexto del cuidado de sí.

Lo que se plantea aquí entonces no es una pretensión de modelo único, sino una posibilidad de pensar la educación desde una formación que responda a problemas actuales pero que trascienda el objetivo de su solución y se dirija a posibilitar la toma de conciencia de la responsabilidad que cada uno y todos tenemos en la creación de mundos y de nosotros mismos, sea para mantenerlos o para cambiarlos. De modo que lo que se nos presenta no sea como imposición sino como creación por elección que puede surgir cuando se entiende que tanto lo que deseamos y disfrutamos como lo que nos aqueja es en buena medida creación propia, en la que nos hemos perdido y muchas veces no entendemos el papel que jugamos porque la participación a quedado relegada a la reproducción de papeles asignados por alguien más.

Con frecuencia se suele decir que la educación es la solución a muchos de los problemas que aquejan a nuestra sociedad, pero ya hemos visto que la educación tiene sus propios problemas, uno de ellos es que se pretenda univocidad en lo que se enseña, en el modo que se enseña y aprende, pero sobre todo en lo que se espera de ella no como una construcción universalizable sino como una imposición hegemónica. En el contexto neoliberal que es el imperante actualmente, la educación ha dejado de entenderse como una formación humana para irrumpir en la existencia, en las condiciones, para ser entendida mayoritariamente como una adquisición para adaptarse a las condiciones

existentes, ante eso la propuesta es una formación humana que posibilite la autonomía.

1.1. Formación humana desde las tecnologías del yo como cuidado de sí y el imaginario social

La formación humana que se propone aquí es distinta no sólo de la formación imperante en la actualidad basada en el enfoque por competencias, también es distinta a la formación humana que ha existido en otros momentos, de no ser así habría una incongruencia con el contexto actual, sería hacer encajar en un contexto distinto una creación para otro mundo y otro momento. Lo anterior no quiere decir que lo que aquí se propone sea una creación pura y completamente original, nada más alejado de ello, pero sí es una construcción que toma de lo que ha existido aquello que puede generar la creación de algo distinto.

Ahora bien, ya se han señalado en buena medida las características de la formación basada en el enfoque por competencias así como de las dificultades que representa la pretensión promovida por el sistema neoliberal de que lo educativo quede supeditado a lo productivo en el que se espera entonces una educación limitada, en el sentido de que, “educar es hacer un llamamiento, no sólo a la productividad inmediata, no sólo a los valores de la cultura presente, sino también y sobre todas las cosas a unos valores que se extienden más allá de las culturas, más allá de cualquier cultura”,⁴⁹ esos valores son valores humanísticos, y ese educar es formar lo humano, pero cuáles son esos valores humanísticos y qué es lo humano.

Los valores humanísticos ya han estado presentes en la formación, en el sentido que de ello dan cuenta las concepciones de *bildung* y *paideia*, sin embargo no son idénticos ni entre sí, ni a lo que aquí se propone, partamos entonces por dar cuenta en términos generales de lo que tratan cada una de estas concepciones.

⁴⁹ Chateau, Jean. *Los grandes pedagogos*, p. 13

El concepto alemán de *bildung* refiere a la formación, la cultura y la capacidad de juicio como conceptos básicos del humanismo estrechamente relacionados entre sí, considerando la formación como el modo de dar forma a las capacidades y disposiciones humanas, esto es, podemos hablar de la formación en el sentido que Hegel le da retomando a Kant en tanto obligaciones para consigo mismo, pero también podemos pensar en el sentido que se le da más tarde, el cual ya no es el de la cultura y se refiere más a un modo de desarrollo de capacidades y talentos de acuerdo al *Bild* (modelo por imitar).

El modelo o ideal a aproximarse por la formación humana pensada desde la *bildung* es el de hombre universal, un ser humano completo, pretendiendo entonces formar individualidades instruidos en la cultura general desarrollando todos sus talentos posibles que llevara a una sociedad armoniosa. Esa formación es hacia lo bello y lo virtuoso donde lo estético y lo ético son considerados a modo de refinamiento y “buen gusto”, inclinando tal formación más hacia el individuo como ente que como ser, pero además como una formación que más que universal tiene tintes de enaltecer lo exclusivo o para ser más precisa, es una formación de lo humano como cultura general pero desde el individuo pensado como hombre culto (considerando que no todo individuo puede formarse de este modo) en donde la idea de cultura general ya tiene tintes más de univocidad que de universal.

Desde los griegos ya se destacaba la importancia del individuo por la *areté* que refiere a la excelencia personal, la *paideia* en cambio, pone énfasis en la formación humana como algo mucho más amplio pasando de un grupo pequeño a la comunidad. La concepción de *paideia* pues, implica justamente formar al hombre de acuerdo a su ideal de humanidad, es oportuno mencionar que la idea de *paideia* desborda cualquier definición con conceptos actuales que de ella pueda darse, quizá en buena medida por la distancia no sólo temporal sino también de sentido entre las representaciones sociales de aquellos griegos y las que imperan hoy día.

Algunos intentos de aproximación a lo que se entendía por *paideia* es reuniendo conceptos como educación, cultura y tradición entre otros, pero sobre todo la idea de *paideia* ha de relacionarse con colocar en el centro de todo lo humano, al hombre. Con la *paideia* entonces, los griegos helénicos crearon algo que trasciende en tiempo y espacio, pusieron en el centro de su formación y de su mundo al hombre y lo humano.

Ahora bien, cabe destacar que los helénicos tenían una concepción del hombre muy particular que lograron colocar como un ideal que los trascendió, los griegos como educadores pusieron la mirada en el hombre, en su areté, en su espíritu, “aparece el comienzo de la historia griega como el principio de una nueva estimación del hombre que no se aleja mucho de la idea difundida por el cristianismo sobre el valor infinito del alma individual humana ni del ideal de la autonomía espiritual del individuo proclamado a partir del Renacimiento”⁵⁰, tampoco está del todo distante desde luego del ideal de hombre autónomo del que aquí trato ya que para los griegos el individuo lo era en cuanto a hombre político sólo que el humanismo aparece en ellos como principio espiritual.

La formación humana como un principio espiritual puede ser pensada mediante una pedagogía (para denominarlo con términos actuales), que promueve la belleza y la armonía de los humanos con el universo, procurando espiritualizar lo humano, es decir, una disposición a experimentar estados de bienestar que de acuerdo con la corriente que se siga pueden ser interpretados de distintos modos bien sea como liberación, autonomía, salvación, etcétera.

A diferencia del humanismo renacentista que era individualista y de la *paideia* que tuvo un proceso espiritual para llegar a la construcción del ideal de humanidad griego, pero que además al nombrarla enuncia mucho más que un modo de educar pues como he resaltado remite a un momento histórico y a una creación de mundo griega que sí bien rebasó ese mundo y algo queda de ello en la creación y recreación de otros mundos no podemos usarlo como un concepto moderno, lo que es más, acercarnos a él con conceptos modernos como el de cultura, no es

⁵⁰ Jaeger, Werner. *Op cit.*, p. 8

más que una aproximación imprecisa, la formación humana de la que aquí se trata no es individual ni promueve la espiritualidad, ni persigue formar hombres virtuosos.

La formación humana que intento construir aquí no se deslinda del todo de las otras formaciones aquí mencionadas pero a diferencia de ellas no pretende hacer salir al hombre de su animalidad para dar paso a lo divino, que si bien refiere a lo divino en lo humano, no se trata de una evolución o de un modo de cultivar lo que se tiene para que se desarrolle, crezca y de frutos, sino de formarse entendiendo por ello la constante alteración que no es un camino evolutivo sino uno con rupturas que nos descomponen y hacen que aparezca algo distinto a lo que se era, dando paso a la ruptura con lo inmediato para ser de otra manera, mediante la formación, que no es el fin en sí sino el posibilitarse para aquello deseado de modo consciente y autónomo, lo cual implica dominio de sí mismo así como también conciencia del otro.

Por lo tanto, la formación no se da en el aislamiento, en soledad, ni es individualista, sino con el otro, teniendo en cuenta el propio ser como un “adentro” pero sin cerrarse, sino permanecer abierto al “afuera” a lo externo, al otro, que nos remite al sentido comunitario que a su vez también ha de ser formado.

La educación ha de ser entendida como formación humana más allá de enfocarse únicamente en conocimientos académicos o en desarrollar habilidades para el trabajo, ya que lo que da sentido a la comunidad no son desde luego sólo las verdades científicas sino también aquellas no científicas, no es únicamente lo productivo y económico que sólo forma parte de uno de los ámbitos de la vida, no es sólo la razón sino también el mito, los vínculos generados en un “como sí” no en tanto verdadero sino en tanto verosímil en el sentido de valer “como” y valer “para” una comunidad que implica una orientación de la voluntad y por tanto un ser ético y político.

Esa orientación de la voluntad tiene que ver con las tecnologías del yo y ese valer “como” y “para” con el imaginario social. El modo en que son entendidas las

tecnologías del yo ha sido desarrollado a lo largo de todo el trabajo, sin embargo es importante resaltar cómo es que son entendidas como prácticas formativas. Primero hay que recordar que la tecnología no es aquí tratada en su uso en cuanto a su aspecto más instrumental viendo en ella algo incluso contrario a lo humano, disociándonos de ella pensándola sólo desde sus usos y aparatos dejando de lado la relación humana desde su creación hasta el pensar en ella como creación propia a través de la cual nos damos forma y que por lo tanto implica una intencionalidad de modo que no hay neutralidad en su creación ni en su uso.

Cuando el énfasis de las tecnologías se pone en su uso promoviendo que lo que ha de enseñarse y aprenderse son competencias para usarlas, se responde a cierta intencionalidad que aparece un tanto limitada cuando el propósito es la formación de sujetos autónomos y creadores, que a partir de la comprensión y reflexión de sus condiciones actúan sobre ellas para modificarlas valiéndose de las tecnologías y no para reproducirlas con la mayor eficacia posible o para adaptarse a tales condiciones.

De lo anterior, la importancia de volver la mirada al sujeto entendido como aquel que reflexiona sobre sí y sobre los otros, sobre sí con los otros, a partir de los otros y de sí, sobre las significaciones imaginarias sociales, a partir no de las tecnologías de la información sino de las tecnologías del yo.

Que cada grupo social y más aún que los sujetos en tanto miembros de un grupo social pueden plantear sus propios principios, sus propias tecnologías para resolver sus problemas y su modo de representar y dar sentido a su mundo, no quiere decir que la pretensión sea formar grupos cerrados, sino que el modo de abrirse de cada uno de ellos también sea elegido de forma autónoma, para que la identidad radique en la congruencia con uno mismo y no en la adquisición de objetos-mercancías sustituyendo los lazos de implicación y solidaridad que crean comunidades por relaciones comerciales que crean mercados.

Las tecnologías del yo se presentan como esa posibilidad de prácticas del cuidado de sí, que llevadas al terreno de lo educativo pueden permitir la formación de sujetos con inquietud de sí, capaces de pensar lo no pensado o pensarlo de otro modo, capaces de hacer, de interrogar e interrogarse.

Todo aquel que busca la verdad y el conocimiento ha de saber que debe interrogar con sentido, de modo que si se pretende que la educación sea parte de la solución a diversos problemas, habrá que plantearse muchas preguntas empezando por qué es lo que se quiere obtener de ella, para poder entonces plantear qué educación y para qué, ya se ha revisado el modo predominante en que se responde a estas cuestiones en un contexto neoliberal, imperando el interés de los conocimientos productivos sobre todo en un sentido económico, pero qué hay del conocimiento creativo, dónde queda lo estético y lo ético, dónde queda la formación de sujetos autónomos, qué tipo de prácticas pueden conducir a esto último, he propuesto el imaginario social como creación de significaciones sociales y las tecnologías del yo como el cuidado de sí como ese primer despertar que lleva a los sujetos a interpelar no sólo respecto de lo que es sino de lo que puede ser, de lo que está pero sobre todo de lo que puede aparecer, de aquello que una vez que se inicia el ejercicio de interpelación reflexiva se devela aun en algunos casos a pesar de nosotros mismos.

Sin duda, uno no puede cuidar de sí sin conocer. El cuidado de sí es el conocimiento de sí –en sentido socrático-platónico-, pero es también el conocimiento de un cierto número de reglas de conducta o de principios que son a la vez verdades y prescripciones. El cuidado de sí supone hacer acopio de estas verdades: y es así como se ven ligadas la ética y el juego de verdad.⁵¹

Lo que se conoce es por aproximación, es decir, que uno dé cuenta de que las cosas son puede ser, pero que uno pueda apreciarlas tal cual son es demasiado ambicioso, sólo nos aproximamos a lo que la cosa es, de modo que creer que nuestra aproximación es la única, la más valiosa y verdadera, es de las mayores

⁵¹ “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”. Entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fomet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller, el 20 de enero de 1984. Publicada en la revista *Concordia*. No.6, 1984, p.102.

necesidades. Ahora bien, los modos de aproximarse están estrechamente ligados tanto a la lógica conjuntista identitaria como al imaginario social, a la primera como lo que ya es, y la segunda considerando la realidad y los sujetos en una relación dialéctica de transformación, de modo que el conocimiento tiene una base natural que lo condiciona pero también tiene mucho de creación social en el que hay un juego entre lo instituido y lo instituyente.

Por lo instituido ha de entenderse la institución en tanto orden establecido que se compone por normas, reglas, lenguaje y valores que se han hecho comunes, mientras lo instituyente es la capacidad de creación de instituciones distintas, que se da por la práctica social como creación de representaciones y sentidos que hace del conocimiento una fuerza creadora más que productora emanada del imaginario social.

La formación humana pensada desde el cuidado de sí se plantea tanto desde el orden como desde el caos, la interpelación de la existencia y la creación de representaciones y sentidos, es decir, no es pura creación a modo de afirmación sino también de negación, es entonces también destrucción, se interpela tanto lo que es como lo que no es y lo que está siendo.

En el cuidado de sí hay un principio de atención, interés y esmero por lo humano, así mismo se ha mencionado que no se puede cuidar de algo sin conocer eso que se cuida hay entonces una relación de amor al conocimiento, a la sabiduría, hay una actitud filosófica en la formación humana, tal vez por ello se resalta el amor que un maestro debe sentir por su alumno al inquietarse por su inquietud, para ello hay distintas posibilidades donde finalmente el objetivo es el incitar al otro a ocuparse de sí. Como ya se ha hecho mención, para que exista entonces un verdadero conocimiento debe existir una inquietud por conocer, por saber, para lo cual se requiere una preparación a lo largo de la vida no como adaptación sino una forma de existir en el devenir, lo cual no lleva a atender a lo inmediato y apelar por lo desechable, se trata de lograr tener cierto control sobre sí mismo lo cual a su vez permite tomar decisiones mediante una práctica reflexiva, no para la vida

filosófica pero considerando lo filosófico para la vida misma, para estar en el mundo de cierta forma.

Lo que se procura entonces con la formación desde las tecnologías del sí y su vínculo con lo imaginario es una reformulación de principios y valores que lleven a un conocimiento distinto del que existe, distinto también del que se ha hecho común y que se puede adquirir en el hogar con la familia, el cuidado de sí será entonces una elección de forma de vida en lo social que desde luego no todos eligen pero que sí se da en grupos y bajo ciertas dimensiones. Todo aquel que necesita aprender y corregir algo, necesita de un maestro que le pueda guiar en esta tarea que va más allá de una simple transmisión de datos o conocimientos, es enseñar las técnicas que le permitan al ser humano constituirse como sujeto distinto a lo que ha sido, y es aquí donde aparecen los juegos de verdades.

Diré entonces que el conocimiento está mediado por lo social, es decir, las relaciones sociales influyen en gran medida en él. Es a través de las experiencias, de los sentidos y la razón que uno conoce, y es a través de las relaciones sociales que el conocimiento puede adquirir cierto grado de validez que lo convierta en una verdad para un grupo y sobre un tema determinado. Hay verdades que se construyen y esto es dentro de ciertos juegos de verdad en la que un número determinado de personas la aceptan y asumen como tal, la idea es dejar de ser simples reproductores de verdades y conocimientos ya creados que muchas veces no se alcanzan a comprender, y formar para modificar y crear.

Aplicar por tanto las tecnologías del yo a la práctica educativa con el fin de formar individuos con capacidad de análisis, crítica, creación y transformación es pensar la educación de un modo distinto, es plantear un método pedagógico consecuente con las necesidades y demandas de generaciones inundadas de información y ávidas de una concepción de formación humana que les signifique y resignifique lo que son en tanto seres humanos y que pueda posibilitarlos a formarse de acuerdo a su propio ideal, a su historia y a sus representaciones, a ser sujetos autónomos.

1.2. El ideal de hombre y la autonomía

Los fines que se persiguen varían según el enfoque desde donde se les plantee, esto en gran medida ha sido el resultado de poner en práctica modelos con el fin de “innovar” sin que exista una verdadera y profunda reflexión conceptual del modelo que se propone, de tal suerte que se cambia de un modelo a otro sin que se puedan asimilar en el terreno educativo del todo, lo que se propone entonces con el cuidado de sí y lo imaginario en la práctica formativa, no es una formación que se modifique según la moda y/o intereses ajenos a la formación de seres humanos, sino una formación que independientemente de modas o intereses ajenos a ella, posibilite la formación de sujetos autónomos.

La formación de sujetos autónomos, entendiéndolo por tales; sujetos capaces de decidir consciente y reflexivamente intervenir en sus condiciones ya sea para mantenerlas tal cual, para modificarlas e incluso para crear nuevas valiéndose o bien sirviéndose de sus conocimientos y potencialidades. Esta intervención empieza por uno mismo y el conocimiento del que se valdrá para ello es en principio el conocimiento de lo que conforma lo humano, que desde una perspectiva humanista, el tomar conciencia de la humanidad es primordial y no obedece sólo a la razón y aún menos a la razón instrumental, sino que lo que le da forma a lo humano es también lo imaginario, son también los deseos, las emociones y afectos, lo histórico, la capacidad de interrogar lo que lo rodea y a sí mismo, la capacidad de ponerse en tensión y confrontarse consigo mismo, así pues existe la posibilidad de que exista un sujeto autónomo ahí donde existe un *nosotros*.

Ahora bien, el ideal de hombre como sujeto autónomo es una construcción social, colectiva, que al mismo tiempo depende en gran medida de lo personal, es decir, hay una construcción común como sociedad, como humanidad, pero tal ideal no es un molde para producir sujetos autónomos en serie, sino un ideal que permite a quien así lo decida y haya sido posibilitado por un proceso formativo en el sentido ya mencionado, para quien haya echado mano de las tecnologías del yo para su formación.

La autonomía no es un cerco sino que es una apertura, apertura ontológica y posibilidad de sobrepasar el cerco de información, de conocimiento y de organización que caracteriza a los seres autoconstituyentes como heterónomos. Apertura ontológica, puesto que sobrepasar ese cerco significa alterar el "sistema" de conocimiento y de organización ya existente, significa pues constituir su propio mundo según otras leyes y, por lo tanto, significa crear un nuevo eidos (forma) ontológico, otro sí-mismo diferente en otro mundo.

Que yo sepa, esta posibilidad solo aparece con el ser humano y aparece como posibilidad de poner en tela de juicio (no de manera aleatoria o ciega sino sabiendo que lo hace) sus propias leyes, sus propias instituciones cuando se trata de la sociedad.

Para darse forma, el sujeto es activo, es partícipe de su formación pero no de modo aislado e independiente, no de forma individualizada sino como integrante de una sociedad y con una conciencia de lo histórico-social, así "la formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de la cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre"⁵², siendo justamente el medio para dar forma y formarse a partir de descubrir lo que se es, no para asumirse como tal y contemplarse, sino a partir de dar cuenta de lo que se es, poder construir, crear y formar lo que se podría ser.

Así pues, en un ambiente crítico, pensado para posibilitar la formación de sujetos autónomos, lo educativo se inscribe bajo la intención de posibilitar, promover, provocar, el descubrimiento del potencial de cada ser humano, educar bajo esta concepción es formar, formar más allá de modas, más allá de pensar en un modelo, se piensa en la formación de sujetos autónomos que formados en este sentido puedan asimilar, reflexionar y provocar el acontecer, el cambio, la creación de ciertas instituciones y no de otras, así como de irrumpir en las existentes, ponerlas y ponerse en tensión, interrogarlas.

⁵² Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, p.39

Si bien se presentan dificultades para formar sujetos autónomos en un contexto neoliberal, también es cierto que hay algo en la educación, algo en lo humano que persiste y permanece a pesar de lo contrario que pueda resultar a la lógica imperante, eso que persiste es lo imaginario, que posibilita pensar en lo otro, en lo contrario, en lo diferente, en la formación de sujetos autónomos aun en un contexto donde se privilegia la producción de recursos o aún peor, de capital humano, esa posibilidad lo es no sólo por una simple o compleja resistencia de lo humano, sino por la creación, por la tensión que provoca rupturas, por el caos, que se da justo en donde hay espacio para la reflexión.

2. PRÁCTICAS FORMATIVAS

Si reflexionamos que la formación es un modo de hacer tecnología para saber transformarse a sí mismo y al mundo, entendiendo lo formativo desde una perspectiva que haga evidente la condición tecnológica del sujeto no como el cuidado del cuerpo limitado a un individualismo relativista, sino el cuidado de sí como técnicas y prácticas que consideran el cuidado del otro y permiten a los sujetos la interrogación, creación y transformación de sí mismos lo cual los posibilita no sólo para la producción y reproducción de lo dado y determinado, sino también y sobre todo para dar existencia a lo que aún no es o dar existencia distinta a lo que es, empezando por uno mismo, un sujeto que actúa y da paso al acontecer consciente de ser un sujeto histórico-social y no un sujeto cancelado por la sobredeterminación.

El vínculo entre el cuidado de sí y el imaginario social no apela sólo a posibilitar que los sujetos tengan consciencia de sí, de su mundo y de los otros no sólo de lo que son sino también de sus posibilidades de ser propias, de los otros y de mundo en tanto que están siendo.

Las tecnologías del yo son aquello que remite a la creación de sí mismo, esto es, a la formación de ese yo que es el sí mismo en tanto que hay otros que no son yo. Las tecnologías del yo son creación de algo inacabado que es uno mismo, pero

sobre algo que es por un lado condición y responde a la lógica conjuntista identitaria, esto es la condición de hombres que hace que uno sea lo que es y no un ser distinto, pero también por otro lado está lo histórico-social que es creación por el imaginario social y que posibilita que el hombre sea distinto a lo que era en un inicio considerando que es un ser inacabado, condicionado pero no determinado, no fijo.

Las tecnologías del yo son tecnologías del sí mismo en tanto que ese yo o sí mismo me remite al vínculo con los otros que no son yo, de modo que son tales en tanto que son sociales, esto es, no son instintos ni organismos que funcionen biológicamente, el hombre necesita de las técnicas y reflexiona respecto de ellas para darse forma, para formarse como sujetos en tanto que hay algo que los sostiene pero al mismo tiempo hay algo que los moviliza.

La formación de tales sujetos no sólo me parece que puede resultar deseable sino indispensable, la propuesta para lograrlo es que tal formación puede desarrollarse aplicando las tecnologías del yo como prácticas formativas, como creadoras de mundos y de sí mismos, de sujetos capaces de tomar postura y situarse de cierto modo en su mundo.

2.1. El diálogo como configurador de sujetos

Se ha mencionado continuamente la importancia de contextualizar los conceptos y de ubicarse de acuerdo a ciertos referentes, la propuesta ha sido una apuesta por la creación y la autonomía, posibilitadas por una formación a partir del cuidado de sí y el imaginario social, pero qué tecnologías utilizar para que éstas sean prácticas formativas que logren irrumpir en las condiciones, ya se ha hecho mención que para ello lo primordial es interrogar lo existente, pero el simple interrogar no basta, ese interpelar se ha dicho que ha de ser con sentido, a lo cual habría que agregarle que debe posibilitar la creación de mundo autónoma y común. Aquí es preciso plantear el método que Sócrates utilizaba para interpelar a los otros como una búsqueda de irrupción en las condiciones existentes por la

reflexión de las propias creencias, del hacer y el pensar, que sólo puede darse por medio del diálogo.

Lo que Sócrates se proponía era ayudar a “dar a luz” a las ideas, de ahí el nombre de mayéutica para su método que comprende distintas técnicas, esto es, en tanto método es un procedimiento general (el diálogo) que puede tener distintos modos de hacerlo (las técnicas), justo de lo que se trata es de que el conocimiento sea una construcción propia que se logra con el otro pero no asumiendo como propio y válido lo ajeno, lo cual no quiere decir de modo alguno que lo construido por otros sea rechazado, invalidado o menospreciado sino cuestionado al igual que lo propio, entendido según su contexto de creación y, entendido y contextualizado de acuerdo a quienes hacen de él una nueva y distinta creación de sentido que no es la aniquilación de la originaria como un camino de doble sentido que lleva al origen tal como a un punto distinto.

Con tal método Sócrates no promueve la vaguedad de los conceptos, por lo contrario pretende indagar respecto a ellos, buscando definiciones y aproximándose a universales. Ahora bien, tales universales son entendidos como *logos* que a su vez refieren a aquello por lo que algo es lo que es y no otra cosa; lo que nos lleva a entender que la creación de sentidos no es como ya se ha mencionado creación sobre la nada, ni como parece interpretarse en la actualidad de modo tal que los conceptos sean dotados o despojados de sentidos y significados indiscriminadamente de acuerdo a los intereses de algunos grupos.

Desde una perspectiva filosófica, esos *logos* son lo que dan unidad a la realidad para apropiárnosla al tiempo que la creamos, es decir, implica una relación de pertenencia, pero sobre todo dan unidad, en tanto que son lo que permite el entendimiento entre unos y otros, entre diferentes. Ese entendimiento puede tener lugar por el *logos* en tanto palabra meditada, reflexionada y argumentada, de tal suerte que es una palabra a la que se le da y da sentido, no como algo fijo, esos universales a los que uno se aproxima son en realidad universalizables, que son referencias que pueden permitir lo símil entre diferentes.

El construir palabras y conceptos comunes no es sólo para generar entendimiento sino también para posibilitar la acción ética en tanto que tiene valor para la existencia como acercamiento a los ideales buscados, acciones que sin embargo, no son una garantía de algo, no están encaminadas a lograr ninguna certeza, por lo contrario es enfrentarse a lo incierto pero posibilitado para asumir y correr riesgos, en tanto que vivir implica estar expuesto a lo desconocido, a lo por-venir.

Lo único suficiente e imprescindible para que un ser –individual o colectivo- exista con plenitud, a saber: colocarlo en su verdad, darle autenticidad y no empeñarnos en que sea lo que no es, falsificando su destino inexorable con nuestro arbitrario deseo [...]

No censuro que nos informemos mirando al prójimo ejemplar; al contrario, hay que hacerlo; pero sin que ello pueda eximirnos de resolver luego nosotros originalmente nuestro propio destino. [...] al imitar eludimos aquel esfuerzo creador de lucha con el problema que puede hacernos comprender el verdadero sentido y los límites o defectos de la solución que imitamos. [...]. No importa que lleguemos a las mismas conclusiones y formas que otros países; lo importante es que lleguemos a ellas por nuestro pie, tras personal combate con la cuestión sustantiva misma.⁵³

El cuidado de sí que propongo aquí no es el cuidado del espíritu sino de la existencia, es decir, de que lo que se piensa, hace y dice sea una aproximación a un ideal de hombre que es creación autónoma, que si bien tiene siempre como referencia a los otros, no es imitación ni reproducción de lo ajeno. De lo que se vale este cuidado de sí, esta formación, es de la configuración continua que lleva a los seres humanos a ser distintos de lo que son en un inicio partiendo de que son seres educables, pero también considerándolos seres culturales e históricos, de modo que la educabilidad no ha de entenderse como adoctrinamiento, pues justo a lo que apela la formación como cuidado de sí y su vínculo con lo imaginario es la creación de algo distinto a lo que se es, que necesariamente considera lo que se es, es decir, se recurre constantemente a lo originario para poder ser distinto de sí y de los otros.

⁵³ Ortega y Gasset, José. *Misión de la Universidad*, pp. 1-2

Hace falta volver a lo originario sin entender por ello un retorno a lo puro a lo que se era de origen, sino un retorno a lo originario en tanto posibilidad de autonomía y creación de lo que se quiere ser, en donde lo que se fortalece son los vínculos creados por la ética que son un principio para la libertad y posibilidad de diversidad reconocida, valorada y respetada. Lo anterior es una tarea difícil, para la cual es fundamental que sean escuchadas las distintas voces, esto es, no basta con que un pequeño grupo tenga buenas intenciones y pretenda rescatar lo originario y la identidad de cada grupo, sino que cada uno exprese y decida lo que quiere o no ser, que no sea una determinación lo que han sido históricamente, sino que su historia sea una condición que les permita crearse de acuerdo a sus ideales de lo que quieren ser. De tal suerte que se entienda que ese yo del que se cuida se crea por el imaginario social, esto es, no se conforma tanto por lo que somos sino por lo que creemos ser, lo que sentimos que nos conforma como parte de cierto grupo, por lo que la apuesta debe ser por la exaltación de lo distinto, de la diversidad y no la pretensión de la igualdad que homogeniza aun a costa de la exclusión o jerarquización de algunos grupos, esto es inclusive a costa del propio ser humano que es devenir y no puede quedar fijado en tales jerarquizaciones y mucho menos cancelado por la exclusión. La apuesta es entonces a posibilitar a los sujetos a configurar su propia existencia empezando por el dialogo, por el lenguaje pero no limitándose a él, desbordándolo haciendo de ella un arte de vivir.

2.2. El arte de vivir: meditación y gimnasia

El arte de vivir es configurar la propia vida como formación en la que está presente la filosofía en cuanto a su carácter reflexivo como un acto intrínseco de la existencia humana, por lo que no ha de ser confundido con una técnica de administración de la vida o del cuerpo, sino justo como potencial crítica a la pasividad, como una actitud ante la vida. La meditación entonces no refiere aquí a la contemplación pasiva, por el contrario ha de aparecer como acción política y ética que hace del yo algo a meditar entendiendo por ello un estado de atención

de la existencia y no el poner la mente en blanco o intentar no pensar en nada, no es un ejercicio espiritual.

La literatura popular del arte de vivir [...]. La mayor parte de las veces, sus autores provienen del ámbito de la psicología y del psicoanálisis: lo que ellos prometen es facilitar la existencia, el descubrimiento del verdadero yo. Una sociedad ajena a las dificultades o la autoafirmación del individuo, he aquí algunas de las situaciones ideales a las que aspira esta literatura, una situación que proporciona una determinada base normativa a la que deben aproximarse los sujetos [...].

Este *savoir-vivre* aparece, pues, como sinónimo de las cuestiones relacionadas con el tacto y el gusto.

[...] este popular arte de vivir trata de deberes frente a uno mismo y frente a los demás [...]. Su pretensión es gestionar, tal es su intención, todo momento de la existencia.⁵⁴

El arte de vivir desde el cuidado de sí no pretende un alejamiento de las dificultades que enfrenta la sociedad a la que se pertenece ya sea a modo de distanciamiento, aislamiento, negación o indiferencia, por lo contrario apela a una toma de postura en esa sociedad y ante las dificultades, mismas que no busca evitar sino actuar frente a ellas, no se trata entonces de facilitar la vida sino de problematizarla.

En cuanto a la relación que se hace entre el arte de vivir y cuestiones como el tacto y el gusto he de mencionar que de ninguna manera debe relacionarse con el cuidado de sí la imitación de ciertas normas y parámetros para conducirse en la vida, tampoco ha de relacionarse el tacto visto como una aptitud psicológica, sino como sensibilidad y capacidad de percepción, así como actuación ante ciertas situaciones que ha de formarse tanto por una conciencia de lo estético como de lo histórico de modo que no es un parámetro establecido y fijo. Por su parte el gusto no ha de entenderse como el “buen gusto” a modo de refinamiento sino como la sensibilidad al discernimiento, por lo cual tiene que ver con juicios de valor, el

⁵⁴ Schmidt, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir*, pp. 18-19.

gusto es entonces considerado por el arte de vivir desde el cuidado de si como la medida y más aún como la *phronesis* que es el justo medio que no siempre está a la mitad sino que es justo la habilidad para comprender y actuar en distintas situaciones según se requiera y de acuerdo al contexto, y es así como aparece la gimnasia.

La gimnasia como ejercicios para enfrentar la vida y sus contrariedades pero no como pura adquisición de habilidades específicas para actuar en la vida sino habilidades generales para irrumpir en la vida.

La formación de sujetos como arte de vivir enfatiza entonces la creación autónoma que se da por lo imaginario y mantiene latente la posibilidad de cambiar y transformar las concepciones e ideales hegemónicos de mundo y de hombre más que adaptarse a ellos, en esos ejercicios está la irrupción, el ejercicio es entendido entonces como la ejercitación en tanto formación y como ejercer en tanto actuar y pensar, de modo que desde este tipo de formación no hay adquisición de habilidades, conocimientos o cualquier otra cosa sino el ejercicio de ellas.

El arte de vivir considera a la persona no como el conjunto de objetos que adquiere o pretende adquirir sino como su expresión mediante las tecnologías del yo como cuidado de sí en su vínculo con lo imaginario que contrario a conducir a adquirir cosas para poder ser y cosificando así al hombre, se piensa en sujetos posibilitados para que estén siendo, buscando ser distintos a lo que ya son. Para ello es primordial considerar al hombre como un ser humano capaz de indagar e interpelar lo que es y de crear su propio ideal de hombre y el modo de aproximarse a él, de modo que es un hacer reflexivo de ida pero también de vuelta por el cuidado de sí que permite cuestionar lo que se es y lo que no, que tampoco permanece fijo sino que también está siendo.

El arte de vivir es entender lo formativo desde una perspectiva que haga evidente la condición imaginaria del sujeto vinculada al cuidado de sí en una búsqueda constante de creación ontológica, es decir, de que los sujetos cuestionen los

criterios por los que se le atribuyen ciertas características a lo que es y que hacen que sean como son, que implique reflexión y creación de formas propias, que lo son en tanto creación social a partir de lo existente pero no determinada por ello. Esta creación no es la divina o la natural sino la humana que es temporal y cuestiona su propio ser.

El arte de vivir es entonces esa praxis, esa forma de existencia, que se va formando y que va aconteciendo, no es entonces una formación academicista pero tampoco está en contra de ella, esta formación va más allá de eso, es la conducción de la propia vida por medio del trabajo, de las tecnologías de uno mismo, es arte en tanto que es expresión, creación e interpretación autónoma.

A lo que se encamina esta formación humana desde las tecnologías del yo como cuidado de sí es a posibilitar la existencia autónoma de los sujetos, el arte de vivir, que sea cual sea su forma sea obra propia, póiesis del imaginario social.

CONCLUSIONES

En este último apartado las reflexiones finales no pretenden cerrar el tema del vínculo entre las tecnologías del yo y el imaginario social como posibilidad para formar sujetos autónomos, sino abrirlo a la reflexión, a los cuestionamientos y desde luego a la crítica, esperando provocar la creación de algo distinto tanto de lo que aquí se critica como de lo de lo que se propone. La intención no es hacer de las cosas y propuestas algo desechable pero sí cuestionable, en movimiento y en formación creadora y autónoma.

La formación humana que se ha propuesto aquí, tiene como principios la creación y la autonomía, posibilitadas a partir del vínculo entre las tecnologías del yo y el imaginario social que es la obra que las personas realizan con su existencia, esta refiere a:

- La toma de conciencia de sí y del mundo como algo modificable y siendo que no se logra en solitario, requiere del otro para crear representaciones sociales, pero también para que lo distinto nos confronte. Necesitamos de los otros para tomar cierta postura ético-política en y hacia el mundo, pero también para cuestionar el propio ser y el tipo de existencia, alguien que nos interpele pero además que nos brinde un marco de referencia desde el cual interpelar. Lo deseable sería que lo anterior suceda desde los núcleos primarios como lo son la familia, el grupo social al que se pertenece, los maestros, pero sin dejar de considerar a los *otros* que son indispensables para que existan esos núcleos que conforman el *nosotros*. Para impulsar y fomentar esta toma de conciencia la educación es un ámbito muy relevante

que puede iniciar en el espacio escolar para lograr que se desborde en la sociedad.

- La formación ha de considerar entonces lo histórico-social atendiendo a las inquietudes de cada grupo social así como a aquello que les posibilita el contacto, encuentros y desencuentros con otros grupos. Vista así la formación sólo puede ser autónoma pues es institución social, cultura, creación, configuración y desde luego tecnologías para todo ello.
- Las tecnologías del yo para posibilitar tal formación comprenden ejercicios de expresión tanto verbales como no verbales, es aquí donde el arte juega un papel fundamental sea a modo de expresión literaria, artística o deportiva. Las tecnologías como la escritura, el lenguaje y el manejo del cuerpo no han de entenderse como disciplina bajo parámetros prescriptivos y restrictivos que fijen y limiten tanto el pensamiento como las prácticas, no han de verse como prácticas de contención y reclusión, sea voluntaria o forzada, sino como prácticas liberadoras, como ejercicio sobre sí mismo que permite un modo de existencia autónomo que se comparte con los otros como práctica ética y no egoísta. Esto es, sólo son prácticas liberadoras en tanto que se comparten y algo en ellas que es común, algo que le dan a los otros y que los otros dan en su realización, no puede ser privada es necesariamente social.
- Más que aprender a aprender ha de enfocarse a la inquietud por conocer que va de la mano con la de interpelar, por ello han de considerarse en la educación escolarizada planes y programas que consideren la filosofía como eje principal que posibilita la interpelación con sentido y profundidad más allá de lo inmediato y de las apariencias, dar cuenta de los formas en que se genera el conocimiento y el papel activo de los sujetos en ello, la validez o invalidez de los argumentos (lógica), la ética, la estética, la historia y el lenguaje; no pretendiendo con ello desdeñar otro tipo de conocimientos sino de poner éstos como base para el resto.

La formación humana es entendida de este modo como el arte de vivir, pues va más allá de lo escolarizado y de una etapa determinada en la vida, rebasa la instrucción y la relación que se establece entre saber y sujeto está mediada por las tecnologías del yo, esto no significa que no pueda aplicarse como proyecto en la educación escolarizada, si bien se ha hecho mención que no es una formación meramente académica, no significa que no se requiera de ese tipo de conocimientos, de ahí que la propuesta incluya de manera general aquellos conocimientos teóricos que no sólo son importantes para posibilitarla sino que son parte medular de ella.

Si lo que se pretende es verdaderamente posibilitar un proceso formativo autónomo ha de considerarse el vínculo pedagógico de enseñanza-aprendizaje no como un momento limitado a una etapa de la vida, al ámbito educativo escolarizado ó a la capacitación para la adquisición de ciertas habilidades y competencias, sino como forma de existencia no determinada a lo largo de la vida pero no a modo de adaptación constante a exigencias e intereses ajenos sino como inquietud a modo de cuidado de sí que parte entonces de lo que en cada grupo social se considera y argumenta como lo deseable a aproximarse y más aún, para tomar postura en cada momento, lo cual deriva en una existencia comprometida en la que se asuman responsabilidades y conciencia de sí, de las acciones como propias aun cuando sean sociales pues se asumen como tales por la actitud y acción política y ética, es decir, no viendo en lo social algo asocial y ajeno, sino a modo de creación humana.

La intención con la autonomía de cada grupo social no quiere decir que se dé una ruptura y desarticulación total con otros grupos sociales, pues es justo ahí donde hay que subrayar la importancia de la ética entendida como un lugar común para poder compartir experiencias, comprendiendo que la subjetivación humana es un principio común pero no idéntico. Lo anterior permite la aproximación al otro sin llevar prejuicios de rechazo pero también llegar al encuentro o enfrentamiento con el otro con los referentes propios para que pueda darse el enriquecimiento entre distintos grupos y no la aniquilación o sometimiento de unos a otros pues cada

grupo habrá y se pretende esté en condiciones de cuestionar qué tipo de sociedad requieren para aproximarse a su ideal de hombre pero también de mundo por lo que se necesitará de cierta implicación e inclusión con los otros, lo anterior posibilitará que los sujetos se sitúen.

Los marcos con los cuales recorta el mundo el sujeto se harán cada vez más grandes en la medida en que tenga más claro las diferencias entre ese “nosotros” y ese “otros” de los que se ha hablado, pues esto posibilita no sólo el poder situarse ante el otro y ante sí mismo, sino también poder hacer una crítica de esos marcos, tanto de los propios como de los ajenos y reconfigurar los propios e influir a su vez en la reconfiguración de los ajenos. Ahora bien, no se trata de que esos marcos se acrecienten a modo de acumulación para saber y cuestionar esos referentes que se tienen para qué se tienen y cómo han de movilizar lo existente a partir de que lo cotidiano ya no es tomado por algo dado y lo diferente deja de ser ajeno pero sigue siendo diferente.

Vivir la cotidianidad sin normalizarla por asumirla como algo dado y en su lugar, hacer de lo cotidiano algo cuestionable no necesariamente para cambiarlo pero si para decidir hacerlo o no, puede permitir lograr un nivel de conciencia más profundo a partir de preguntar y reflexionar por qué las cosas están siendo de ese modo y no de otro.

La conciencia de lo que se es y de lo que se quiere ser es primordial para el ejercicio del poder, entendiendo que éste no una posesión ni compartida ni privada, sino un ejercicio que comprende la creación de significaciones y sentidos en los que el convencimiento para hacer o pensar de cierta manera no es por la vía de la manipulación y el juego de dominio-sometimiento, sino por la participación activa en la creación de esas significaciones y sentidos.

La propuesta de la formación humana que aquí se ha desarrollado va encaminada a destacar la intencionalidad de los seres humanos en tanto seres creativos, éticos y políticos, suponiendo con ello la posibilidad de elegir con autonomía la

configuración de ideales, el modo de aproximarse a ellos de la mano de la claridad del lugar desde donde se parte.

El entendimiento de sí mismo, del mundo, de y con los otros es posible gracias a la creación social de representaciones y al *logos* que implica meditación y argumentación además de ubicar eso que se dice como parte de cierto discurso e intención. Lo imaginario social está muy lejos de ser una invención irreal, de modo que no se trata de innovar haciendo las cosas volátiles sino de crear lo distinto a partir de los cimientos de lo originario y del entendimiento de tales creaciones. De tal suerte que la formación que aquí se propone como arte de vivir no se limita a establecer estrategias didácticas para lograr un aprendizaje significativo, sino hacer de la existencia algo significativo y con sentido para cada uno, en la que cada sujeto es el artista que plasma en sí mismo y en su mundo sus ideales entendiendo que en buena medida se es lo que se cree ser y que en eso consiste el desarrollo de lo humano.

BIBLIOGRAFÍA

Aboites, Hugo. “La educación superior latinoamericana y el proceso de Bolonia: de la comercialización al proyecto *tuning* de competencias”, en la *Revista de IESALC del Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe UNESCO*. Año 15, No.1, 2010.

Beck, U. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998.

Castells, Manuel. *Globalización, identidad y Estado en América Latina*, Temas de Desarrollo Humano Sustentable, Santiago de Chile, 1999.

Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad 2: el imaginario social y la institución*. Tusquets Editores, Acracia, 34, 1989.

Castoriadis, Cornelius. *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminario 1982-1983: la creación humana II*, FCE, Buenos Aires, 2006.

Chateau, Jean. *Los grandes pedagogos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

De Alba, Alicia, Martínez, Manuel. *Pensar con Foucault, nuevos horizontes e imaginarios en educación*, UNAM, Colección educación: debates e imaginario social, México, 2011.

Delors, Jacques. *La educación Encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI*, Correo de la UNESCO, Madrid, 1998.

Epicuro. *Sobre la felicidad*. Debate Editorial, Madrid, 2000.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 1987.

Foucault, Michel. *La Hermenéutica del Sujeto*, FCE, México, 2002.

Foucault, Michel. *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1993.

Foucault, Michel. *Tecnologías del yo, y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1991.

- Franco, Yago. *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Biblos, Buenos Aires, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, Ediciones Sígueme S.A.U., España, 2003.
- Giménez, Gilberto. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CONACULTA, México, 2007.
- Gimeno Sacristán, José (Comp). *Educación por competencias, ¿qué hay de nuevo?*, Morata, Madrid, 2008.
- Heidegger, Martín. *El Ser y El Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- Jalife-Rahme, Alfredo. *Hacia la desglobalización*, Jorale Editores, México, 2007.
- Jiménez, Marco. *Encrucijadas de lo Imaginario. Autonomía y práctica de la Educación*, UACM, México, 2007.
- Jiménez, Marco A., Fuentes, Judith. *Destino o provocación. El horizonte educativo de las tecnologías de la información*, IX Congreso Nacional de Investigación Educativa, México D.F., 2006.
- Laval, Christian. *La escuela no es una empresa. El ataque neoliberal a la enseñanza pública*, Paidós, Barcelona, 2004.
- Mauss, Marcel. "Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en sociedades primitivas". En, *Sociología y antropología* (pp. 155-176). Tecnos, Madrid, 1971.
- Michéa, Jean-Claude, *La escuela de la ignorancia*. Acurela & A. Machado, Madrid, 2002.
- Moreno, Isidoro. "Mundialización, globalización y nacionalismos: la quiebra del modelo de Estado-nación". En M. Carbonell & R. Vázquez (Comps.), *Estado constitucional y globalización* (pp. 67-83). UNAM, México, 2001.
- Ortega y Gasset, José. *Misión de la Universidad*, Universidad de Madrid, Madrid, 1930.
- "Paulo Freire: la educación liberadora", en Rojas Osorio Carlos, *Filosofía de la Educación. De los griegos a la tardomodernidad*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 2010.
- Santrock, John. *Psicología de la Educación*, Mc Graw Gil/ Interamericana de España, México, 2011.

Schmid, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Pre-textos, Valencia, 2002.

Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Siruela, Madrid, 2003.

Sloterdijk, Peter. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Siruela, Madrid, 2010.

Tedesco, Juan Carlos. *Educación en la sociedad del conocimiento*. FCE, Buenos Aires, 2005.

Tello, Nerio. *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*. Campo de Ideas, Madrid, 2003.

Torres, Jurjo. *Educación en tiempos de Neoliberalismo*, Morata, Madrid, 2007.

“La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”. Entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fomet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller, el 20 de enero de 1984. Publicada en la revista *Concordia*. No.6, 1984.

Referencias electrónicas

La declaración de Bolonia en, <http://www.europarl.europa.eu/summits/> y <http://www.madrid.org/gema/fmm/infotr14.htm>

El espacio europeo de la enseñanza superior. Declaración conjunta de los ministros europeos de educación reunidos en Bolonia el 19 de junio de 1999, en, http://www.eees.es/pdf/Bolonia_ES.pdf