



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN PEDAGOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN Y TEORÍAS PEDAGÓGICAS

UNA GENEALOGÍA DE LAS PRÁCTICAS EDUCATIVAS NEOLIBERALES.
ENTRE ANTROPOTÉCNICA Y MODULACIÓN

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN PEDAGOGÍA

PRESENTA:
GABRIEL MACÍAS CRUZ

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. ANA MARÍA VALLE VÁZQUEZ
FFYL, UNAM

COMITÉ TUTOR:
DR. MARCO ANTONIO JIMÉNEZ GARCÍA
DRA. CLAUDIA BEATRIZ PONTÓN RAMOS
DR. GUILLERMO NELSON GUZMÁN ROBLEDO
DR. RAMÓN CHAVERRY SOTO
FFYL, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO, 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Índice

Introducción	3
Capítulo 1. La genealogía: una herramienta teórico-metodológica para pensar de otro modo las prácticas educativas neoliberales.....	13
1.1 Nietzsche, la genealogía, la historia.....	19
1.2 Defender la sociedad.....	23
1.3 La genealogía: Un diagnóstico del presente.....	27
Capítulo 2. El Neoliberalismo: entre técnica y vida. Una aproximación genealógica.....	35
2.1 Liberalismo: seguridad, población y arte de gobierno	41
2.2 El neoliberalismo: “Aprender a vivir en el riesgo”	63
Capítulo 3. Prácticas educativas neoliberales: entre antropotécnica y modulación.....	71
3.1 Antropotécnica y neoliberalismo: la educación como ejercicio.....	75
a) El lisiado. autoelección y autoterapéutica.....	80
b) El acróbata: el artista y el atleta.....	89
3.2 Modulación y neoliberalismo: la educación como individuación	98
a) La pregunta por el ser en devenir: individuación, modulación y moldeamiento.....	99
b) Sobre las sociedades de control y el aprender a aprender: El neoliberalismo como modulación del individuo al aire libre.....	106
Reflexiones finales	114
Referencias	127

Introducción

El objetivo de la presente investigación es analizar la emergencia y la procedencia de las prácticas educativas neoliberales, a través de una genealogía de corte foucaulteano, con la finalidad de realizar un diagnóstico del presente desde su carácter antropotécnico y moduladorio.

Al inicio de su libro *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Geoffroy De Lagasnerie nos dirá que, a pesar de que los asuntos relacionados con el neoliberalismo ocupan un lugar cada vez más importante en el pensamiento contemporáneo, asistimos a una uniformación y empobrecimiento del pensamiento en torno a estas cuestiones¹. De acuerdo con De Lagasnerie, cuando se habla del neoliberalismo, casi en todos los sectores del campo intelectual (incluidos el campo de la educación y la pedagogía) se reitera, una y otra vez, en miradas negativas, entendidas como grillas de análisis que nos hablan de todo aquello que este sistema económico contemporáneo destruye, desaparece o privatiza de nuestras formas actuales de vidas, los cuales se corresponden con formas de valoración relacionados a los lazos de comunidad y las instituciones de Estado, incluyendo la escuela.

De acuerdo con lo anterior, resulta interesante recuperar una observación muy aguda que el propio De Lagasnerie hace en el sentido de que, ante la enorme proliferación de análisis acerca del neoliberalismo que ocurren actualmente, hubiera sido lógico encontrarse una gran variedad de interpretaciones contradictorias por parte de grupos que incluso en el propio terreno político-ideológico representan polos aparentemente antagónicos. Por el contrario, parece que, cuando se aborda la cuestión del neoliberalismo, presenciamos una especie de limitación del pensamiento que insiste, por un lado, en denunciar lo que el neoliberalismo erosiona y por el otro en proponer alternativas a este proyecto político-económico, que no pasan de ser propuestas que llevan la impronta de un retorno nostálgico a prácticas del pasado. Incluso, estas grillas negativas de análisis, producidas por ciertos grupos que abiertamente se autodenominan de izquierda, los cuales centran su crítica en denunciar simplemente lo que el

¹ Cfr. De Lagasnerie, Geoffroy. *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. FCE. México. 2015. p. 13-14.

neoliberalismo desaparece, invierten sus valores al presentar como soluciones propuestas que nos hablan de la importancia del orden, del valor de la tradición o de la necesidad de promover mayores intervenciones del Estado.

De acuerdo con lo anterior, si hiciéramos un ejercicio general de revisión acerca de las características de los discursos en la producción académica en el campo de la investigación educativa en México y Latinoamérica acerca de la relación entre educación y neoliberalismo, nos encontraríamos con que durante los últimos 30 años se suele coincidir en posicionamientos ontológicos, políticos, éticos e ideológicos, donde el neoliberalismo permanentemente aparece como idéntico a sí mismo respecto a dos aspectos que me interesa subrayar, los cuales se reproducen como verdades de nuestro tiempo: 1. El neoliberalismo reiteradamente se describe como un modelo de gobierno económico donde predominan, principalmente, los fines e intereses propios del mercado. De esta manera, el neoliberalismo es presentado como un tipo de política que tiene por principal objetivo la privatización de la educación pública; 2. El neoliberalismo es presentado como un modo de vida ético de carácter eminentemente individualista, el cual se encuentra fuertemente apoyado en formas de vida social altamente tecnológicas.

Es decir, sin que lo anterior sea del todo falso, lo interesante del asunto es que en estas miradas sobre el neoliberalismo nociones como mercado, competencia, individualismo y tecnología se colocan permanentemente en una relación de oposición esencial con la educación, lo cual no permite dar cuenta de qué sería el neoliberalismo en su singularidad como modo contemporáneo de gobierno, ético y técnico, ni mucho menos permiten capturar la singularidad del carácter educativo de éste, en tanto formadora de sujetos.

Por ejemplo, en un artículo de 1996 titulado “Educación neoliberal y quiebre educativo” la investigadora argentina Adriana Puiggrós escribirá que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la educación de los países latinoamericanos fue construida sobre la base de los sistemas escolarizados, donde las escuelas y las universidades se convirtieron en espacios en consonancia con el desarrollo de los Estados nacionales liberal-

democráticos. De acuerdo, con Puiggrós, para finales del siglo XX, aunque el desarrollo de los sistemas educativos era insuficiente en cuanto sus objetivos igualitarios, era relativamente estable. De hecho, una de las formas más comunes con las que se caracterizó a este tipo de sistemas se encontraba bajo la categoría *desarrollo desigual y continuado*.²

De acuerdo con lo anterior, durante la década de los ochenta, en varios países de Latinoamérica, incluido México, se comenzaron a adoptar una serie de políticas educativas reconocidas como neoliberales. Para Puiggrós, el neoliberalismo en la educación se asentó sobre la base de las deficiencias de los sistemas educativos liberales, así como de la poca capacidad de brindar soluciones prácticas por parte de los sectores de izquierda, que fueran más allá de la denuncia acerca de la reproducción de las desigualdades de las escuelas capitalistas y el modelo tradicional de enseñanza. En ese sentido, la principal característica de las políticas neoliberales en educación afirmará Puiggrós, es la de constituirse a sí misma como una alternativa agresiva frente a las deficiencias del proyecto liberal-democrático, que profundizó las fracturas de los sistemas educativos al proponer políticas tendientes a la descentralización de la intervención del Estado, a la reducción de la inversión en las escuelas y a la privatización.

De esta manera, escribirá Puiggrós, el neoliberalismo en educación, más allá de la naturaleza particular de las políticas aplicadas en cada una de las regiones de nuestro continente, es un tipo de ideología neoconservadora, con un discurso supuestamente antiestatista, que integra las prácticas educativas a la lógica de mercado y que tiende a degradar o quebrar el proyecto de escuela pública que, aunque deficiente, avanzaba.

De hecho, otro de los discursos más comunes para abordar la cuestión del neoliberalismo en educación lo constituyen cierto tipo de miradas que insisten en dar cuenta de cómo las políticas neoliberales en educación son, principalmente, ideologías de corte neoconservador, que buscan justificar la reducción de las responsabilidades del

² Cfr. Puiggrós, Adriana. "Educación neoliberal y quiebre educativo" en *Nueva Sociedad* Nro. 146 Noviembre-Diciembre 1996, pp. 90-101.

Estado, las cuales se presentan como únicas reformas posibles. Por ejemplo, en un texto de 2004 titulado “Estado, privatización y política educacional. Elementos para una crítica del neoliberalismo”, Carlos Alberto Torres nos dirá que para aproximarnos a la cuestión del neoliberalismo en educación resulta fundamental partir de una discusión primera sobre las teorías críticas del Estado liberal, que nos permitan utilizar al Estado como “instrumento heurístico” para comprender la manera en que el proyecto neoliberal en educación se constituye como una forma de degradación del Estado de bienestar de corte keynesiano, así como del proyecto general de educación pública.³

En ese sentido, Carlos Alberto Torres nos hablará de tres principales teorías del Estado liberal, a partir de las cuales se construyen, de manera general, todo aquel conjunto de significaciones que le damos al neoliberalismo y sus impactos en la educación: en primer lugar, se encuentran las teorías liberales que discuten las cuestiones de la soberanía del Estado, donde el ejercicio del poder público recae en la educación a través de la transmisión de la cultura de la nación; una segunda tradición de las teorías del Estado, busca reflexionar en torno a todo un conjunto de cuestiones relativas a la representatividad política y la acción ciudadana, donde los individuos cumplen la función de ser reguladores del Estado y sus instituciones; una tercera tradición, el neomarxismo, pone énfasis en la crítica sobre los vínculos del Estado con las estructuras de dominación de las clases sociales. De acuerdo con las teorías neomarxistas de corte gramsciano, el Estado es entendido como un pacto de dominación social que condensa alianzas de clases e intereses económicos, de manera que, la escuela además de ser un aparato reproductor de la ideología dominante, que ejerce su poder mediante la coerción, es un espacio de disputa por la hegemonía de los proyectos político-económicos.

De esta manera, para Carlos Alberto Torres, la teoría del Estado tiene una relevancia fundamental para comprender no sólo la relación entre el Estado y el proyecto de gobierno económico neoliberal, sino que, además, es importante para entender la naturaleza de las transformaciones inducidas en el campo de la educación, como parte

³ Cfr. Torres, Carlos Alberto. “Estado, privatización y política educacional. Elementos para una crítica del neoliberalismo” en Pablo Gentili. *Pedagogías de la exclusión. Crítica al neoliberalismo en educación*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México. 2004. p.162.

del desarrollo del capitalismo globalizado.

Para Carlos Alberto Torres, la relación entre educación y neoliberalismo tiene que ver con el carácter privatizador de este proyecto político-económico, entendido como la desaparición paulatina de las funciones del Estado en torno a la escuela.

Por lo tanto, este tipo de análisis que muchas veces proponen alternativas al modelo neoliberal en educación, utilizan consignas relacionadas a la defensa de la educación pública. Sin ser muy claros en qué es lo que hay que defender y en qué consiste el carácter alternativo de esa defensa. Tal parece que, al concebir la naturaleza del neoliberalismo como la desaparición o privatización de las responsabilidades del Estado, lo alternativo se reduce al mero deseo de una vuelta nostálgica a un pasado que se supone mejor.

Como parte de una segunda reflexión, que emerge con bastante frecuencia dentro de los discursos contemporáneos acerca de los modelos neoliberales en educación está la idea de que, al imprimir al discurso pedagógico las exigencias del mercado, el neoliberalismo hace aparecer modos de vida éticos donde imperan las lógicas individualistas, a través de la competencia. Desde esta mirada, el neoliberalismo en la educación se muestra como el principal responsable de la desaparición de los lazos de comunidad y democráticos. Constantemente la noción de neoliberalismo es mostrado como signifiante que se opone al Estado, a la comunidad, la igualdad o al mismo concepto de democracia en educación.

Se dirá que, al introducir un modelo educativo que lleva la impronta de la competitividad absoluta entre individuos, se fomenta la piramidalización y la inequidad, las cuales profundizan las desigualdades que de por sí venían arrastrando los sistemas educativos liberales previo a los años ochenta. En ese sentido, se repetirá, el neoliberalismo, al basar sus premisas educativas en un fomento y un culto al individuo y su capacidad de competencia, fomenta la desaparición de los valores de comunidad. Incluso se llega a afirmar que no es posible entender en qué consiste el neoliberalismo sin asociarlo con la

ideología de ciertos grupos neoconservadores que estarían interesados en aniquilar los preciados valores democráticos como la diversidad, la solidaridad y la responsabilidad ciudadanas de lo común.

Un ejemplo de lo anterior es el texto de Henry Giroux y Laura Proasi titulado “La pandemia del Covid-19 está exponiendo la plaga del neoliberalismo”, en el que los autores nos hablan de cómo la pandemia que inició en 2020 producto de la propagación global del virus SARS-CoV, hizo evidente la naturaleza propia del neoliberalismo, al cual describen como una guerra contra lo público, donde el carácter individualista de dicho modelo de gobierno económico devasta en mil pedazos las solidaridades sociales⁴ En ese sentido afirmarán:

Es un momento histórico que pone un extra sobre la competitividad y el individualismo desenfrenado, y le permite al mercado convertirse en patrón para estructurar todas las relaciones sociales. El contrato social ha sido todo menos eliminado mientras que las ideas de bien público, obligaciones sociales, y formas democráticas de solidaridad están siendo atacadas. Esta es la forma de un capitalismo gángster que habla solamente el lenguaje de las ganancias, base del mercado, la privatización y el intercambio comercial. Además legitima el lenguaje del aislamiento, las carencias, el sufrimiento humano y la muerte.⁵

Cabe resaltar que el texto además de caracterizar al neoliberalismo como una guerra contra lo público y lo Estatal, contiene expresiones como “plaga del neoliberalismo”, “capitalismo gángster”, “fascismo neoliberal” que, más allá del carácter particular de un texto como éste, me parece son un claro ejemplo de que, en torno a estas cuestiones, vale más la polémica, que el propio ejercicio de problematización que nos permita hacer un diagnóstico de nuestro presente.

A partir de este conjunto de reflexiones, surgen algunas preguntas relacionadas a la presente investigación, que buscan dar cuenta de la singularidad de las prácticas educativas neoliberales: si, desde una teoría del Estado, el neoliberalismo en la educación es la desaparición de todo un conjunto de ámbitos en el plano político tales

⁴ Cfr. Giroux, Henry y Laura Proasi, “La pandemia del Covid-19 está exponiendo la plaga del neoliberalismo” en *Praxis educativa*, Vol. 24, No 2; mayo - agosto 2020. p. 4.

⁵ *Ídem*.

como el proyecto de escuela pública, los valores de la democracia y los sentidos de comunidad, ¿cuál sería históricamente el carácter singular del proyecto educativo neoliberal como ruptura de las prácticas liberales en educación?, ¿cómo pensar la educación en el neoliberalismo más allá de las teorías del Estado que lo oponen a éste?, ¿qué significa pensar en su singularidad las prácticas educativas neoliberales como forma de vida ética marcadamente individualista?, ¿qué papel juega la técnica respecto a esta forma de vida ética productora de sujetos? ¿qué serían las prácticas educativas neoliberales en un sentido positivo, es decir, qué podríamos decir de estas formas de producción de sujetos desde sus propias prácticas y discursos?

De esta manera, con la finalidad de pensar el problema del neoliberalismo en educación (sus continuidades y discontinuidades respecto al proyecto liberal), es que planteo desarrollar una genealogía de las prácticas educativas neoliberales, a partir de las cuales la educación emerge en distintos momentos históricos como forma de gubernamentalidad en el cruce entre saberes, relaciones de poder y formas de subjetivación muy particulares. En ese sentido, lo que permite este ejercicio de carácter genealógico es mostrar cómo para el arte de gobierno neoliberal la relación que el sujeto establece consigo mismo se articula con formas de dirección de la vida de los individuos y de las poblaciones en su sentido político. De tal manera, que en aquello que llamamos prácticas educativas la vida ética de los sujetos, como las técnicas y prácticas de sí, también son tomadas en cuenta como parte del análisis de la procedencia de esta forma de gubernamentalidad.

Es decir, lo que se busca es hacer un diagnóstico del presente, a través de una genealogía de corte foucaulteano, para intentar responder a las preguntas ¿qué es lo que hicimos para llegar a hacer lo que hacemos y no otra cosa?, ¿por qué nos conducimos y gobernamos en la actualidad de esta forma tan particular y no de otra? ¿qué técnicas de sí del arte de gobierno neoliberal, como formas de vida ejercitante, nos permiten un ejercicio crítico de modulación de aquello que hacemos, decimos y pensamos en la actualidad?

De acuerdo con lo anterior, la presente investigación se organizará en tres capítulos: en el primer capítulo, el cual lleva por título “La genealogía: una herramienta teórico-metodológica para pensar de otro modo las prácticas educativas neoliberales”, se parte de la reflexión que Gilles Deleuze hace sobre la genealogía nietzscheana como una problematización radical, al mostrarla como una crítica del valor del origen y el origen del valor. En ese sentido, se muestran algunas pistas sobre cómo la genealogía puede ser recuperada como una herramienta teórico-metodológica para pensar de otro modo las prácticas educativas neoliberales; posteriormente, se elabora una reflexión en torno al lugar que ocupa la genealogía en la obra de Michel Foucault, en el que se afirmará que ésta no constituye un método como tal, sino una serie de precauciones teórico-conceptuales que se pueden utilizar como caja de herramientas de problematización de nuestras prácticas y discursos que nos constituyen como sujetos históricos; finalmente, se reflexiona acerca de cómo la genealogía no es otra forma de hacer historia que sirva al pasado, sino una herramienta teórica-metodológica a la manera de un diagnóstico del presente. Es decir, lo que se intentará mostrar a través del ejercicio genealógico es la procedencia de nuestras formas de hacer, decir y pensar en la actualidad como prácticas educativas neoliberales.

En el segundo capítulo, se busca realizar una aproximación genealógica a la cuestión del neoliberalismo, a partir de tres precauciones metodológicas: en primer lugar, se buscará hacer una genealogía del neoliberalismo como un arte de gobierno que se da entre la técnica y la vida; en segundo lugar, y relacionado con el punto anterior, se realizará un análisis genealógico del neoliberalismo como arte de gobierno, a partir se muestra la procedencia de sus técnicas de regulación de la conducta indeseable como técnicas heterogéneas de gobierno de los otros (política) y técnicas heterogéneas de gobierno de sí (ética); por último, lo que se busca, al hacer una genealogía del neoliberalismo es realizar un diagnóstico de nuestro presente, a partir de tres ejes de aquello que el propio Foucault llamará historia del pensamiento: el saber, el poder y la subjetivación, con la finalidad de mostrar, principalmente, cómo el arte de gobierno neoliberal puede ser pensado a de una dimensión ética como prácticas de sí, en el marco de técnicas de gobierno caracterizadas como una forma de aprender a vivir en el riesgo.

En el tercer capítulo, se analizarán los conceptos de antropotécnica y modulación desde las reflexiones filosóficas de Sloterdijk y Simondon con el propósito de mostrar el carácter genealógico de las prácticas educativas neoliberales como prácticas éticas, las cuales se dan entre la técnica y la vida. A lo largo del todo el capítulo se recuperarán las reflexiones de Deleuze sobre las sociedades de control y la manera en cómo caracteriza las crisis de los mecanismos de poder disciplinarios y el paso de las prácticas de moldeamiento a las de modulación; finalmente, utilizaremos los planteamientos filosóficos de Sloterdijk y Simondon sobre la antropotécnica y la modulación para problematizar cómo las prácticas educativas neoliberales, asociados a la formación permanente o del aprender a aprender, pueden ser entendidas como técnicas de sí que oscilan entre la modulación, el moldeamiento, la autoelección y la autoterapéutica, desde las figuras del lisiado y el acróbata. De tal manera que, serán las figuras del lisiado y el acróbata las que nos permitirán mostrar de forma más clara en qué consiste el carácter crítico del ejercicio genealógico como diagnóstico del presente y como modos de existencia virtuales para sujetos posibles en el propio arte de gobierno neoliberal. Es decir, por un lado, el acróbata y el lisiado darán cuenta de lo que hacemos, decimos y pensamos en la actualidad y, al mismo tiempo, son figuras que indican en un sentido ético qué prácticas, en el contexto mismo del arte de gobierno neoliberal, abrirían la posibilidad de ya no hacer, decir y pensar de la misma forma.

Capítulo 1. La genealogía: una herramienta teórico-metodológica para pensar de otro modo las prácticas educativas neoliberales⁶

⁶ Una versión del presente capítulo fue publicada en el libro *Education and Research Topics*. Sao Paulo, 2023. Véase: Macías, Gabriel. “La genealogía: una herramienta teórico-metodológica para pensar (de otro modo) las prácticas educativas neoliberales” en Valcan, Ciprian y Ana María Haddad Baptista (Coordinadores) *Education and Research Topics*. Tesseractum Editorial. Sao Paulo. 2023.

*Si yo fuera pretencioso, pondría como título general de lo que hago: genealogía de la moral.*⁷

Michel Foucault

*Mis libros no son unos tratados de filosofía ni unos estudios históricos; a lo más, unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos.*⁸

Michel Foucault

Introducción

Gilles Deleuze al inicio de su libro *Nietzsche y la filosofía* afirmará que la filosofía de los valores, tal como Nietzsche la piensa, es la verdadera realización de la crítica. De acuerdo con Deleuze, la filosofía crítica nietzscheana tiene dos operaciones inseparables: la primera, consiste en referir el origen de cualquier cosa a los valores, y la segunda, es referir estos valores a algo que sea su origen, el cual decide su valor. En ese sentido, el problema con la filosofía que sustrae de la crítica el problema del valor y que deja intacto el fundamento de los valores en relación con su origen, se reduce a un tipo de actividad que engendra nuevos conformismos y sumisiones, la cual se contenta con establecer juicios a partir del inventario de los valores ya existentes. De acuerdo con Nietzsche, “[...] necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores —y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron [...]”⁹De esta forma, para Nietzsche, el verdadero problema de la crítica es el valor de los valores, como forma de reconocimiento del fundamento del que procede ese valor, es decir, el problema de los valores es el problema de su origen, como procedencia e invención. A esta forma de hacer filosofía crítica, de hacer filosofía a martillazos, Nietzsche la llamará *genealogía*. La genealogía, nos dirá Deleuze, “[...] quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores”¹⁰

⁷ Foucault, Michel. “Entrevista sobre la prisión: El libro y su método” en *Estrategias de poder*. Paidós. Barcelona. 1999. p. 312.

⁸ Leonard, Jacques. “El Historiador y el Filósofo” en *La Imposible Prisión. Debate con Michel Foucault*. Cuadernos Anagrama. Barcelona. 1982. p. 57.

⁹ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Alianza editorial. Madrid. 2017. p.33.

¹⁰ Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama. Barcelona. 2006. p. 9.

De acuerdo con lo anterior, una de las primeras y más reiteradas valoraciones sobre la relación entre neoliberalismo y educación consiste en toda una serie de miradas negativas que nos hablan de aquello que este proyecto político-económico contemporáneo desaparece, anula, privatiza y degrada de lo educativo, percibida la educación como un valor, que es preciso conservar, proteger o defender. De esta forma, aparece con bastante frecuencia dentro de los análisis de los así llamados discursos críticos la idea de que el neoliberalismo, al imprimir al discurso educativo y pedagógico las lógicas del mercado, tiende a desaparecer aquello que resulta valioso de la educación, como el carácter democrático de la educación pública, el trabajo colectivo, así como una suerte de carácter no mercantil y productivo de los procesos de formación. Se dice que al vincular una práctica económica de tales características, basada en los principios del libre mercado, la educación se verá degradada por la impronta de la competitividad entre individuos e instituciones. De manera tal que, al sustraer a la crítica de las prácticas educativas neoliberales el problema de los valores y la pregunta por su invención, se dice que el neoliberalismo se opone a lo educativo, en tanto práctica pública y democrática, sin quedar claro cuál es el valor mismo de lo democrático y lo público en relación con lo educativo, ni en qué sentido estos valores se opondrían al proyecto neoliberal. De esta forma, se repetirá, como elemento de valoración, que el neoliberalismo, al basar sus premisas educativas en un fomento y un culto al individuo, así como a su capacidad de competencia, este proyecto económico fomenta la desaparición de los valores de comunidad. Incluso se llega a afirmar que no es posible entender en qué consiste el neoliberalismo sin asociarlo con la ideología de ciertos grupos conservadores que estarían interesados en aniquilar los preciados valores democráticos como la diversidad, la inclusión y la responsabilidad ciudadanas. De acuerdo con lo anterior, habría que preguntarse ¿cuál sería el origen de ciertos valores políticos que asignamos a la educación, tales como la democracia? ¿cuál sería el valor del origen ideal que le otorgamos a la educación, el cual oponemos al proyecto económico neoliberal? ¿cuáles fueron las condiciones y circunstancias históricas en las que surgió, se desarrolló y modificó aquello que llamamos neoliberalismo y educación neoliberal? ¿cuál sería el origen de valores como la formación de sí mismo como práctica individual, que comúnmente se asocia con el proyecto económico neoliberal? Si el

neoliberalismo es un proyecto político-económico que supuestamente se opone a lo educativo, ¿cuál sería históricamente el carácter singular del proyecto educativo neoliberal como ruptura o continuidad de las prácticas liberales en educación? ¿qué sería el neoliberalismo en educación, en un sentido positivo? es decir, ¿qué podríamos decir de este fenómeno contemporáneo desde lo que produce, a través de sus prácticas?

De esta manera, con la finalidad de pensar el problema del neoliberalismo en educación, es que planteo desarrollar una genealogía de las prácticas educativas neoliberales, a partir de la cual se busca dar cuenta cómo la educación emerge en distintos momentos históricos como práctica asociada a saberes, relaciones de poder y formas de subjetivación singulares.

Tanto para Foucault como para Nietzsche, la genealogía no es propiamente una historia que sirva al pasado, sino un análisis de la procedencia de nuestras prácticas en el presente. En ese sentido, lo que se busca es hacer un ejercicio genealógico, como un *diagnóstico del presente* de corte foucaulteano, para intentar responder, en el marco de un conjunto saberes, relaciones de poder y prácticas de subjetivación, a las preguntas ¿qué es lo que hicimos para llegar a hacer lo que hacemos y no otra cosa?, ¿por qué nos conducimos y gobernamos en la actualidad de esta forma tan particular y no de otra?

En su Diccionario *Foucault. Temas, conceptos y autores*, Edgardo Castro nos dirá que comúnmente se habla de cierto período genealógico para referirse al conjunto de escritos en los que Foucault se dedica a analizar los ejercicios de poder y sus vínculos estrechos con la producción de saberes.¹¹ En ese sentido, es un lugar común que en la mayor parte de los estudios sistemáticos de la obra de Michel Foucault se distinguen tres etapas intelectuales, las cuales suelen organizarse cronológicamente y de acuerdo a sus principales objetos de análisis: en primer lugar, se habla de una etapa arqueológica que va de 1961 a 1970, entre las que se incluyen obras como *Historia de la locura en la época clásica*, *Las palabras y las cosas* y *La Arqueología del saber*; posteriormente, se dice

¹¹ Cfr. Castro, Edgardo. *Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI. Buenos Aires. 2011. pp.171-173.

que Foucault desarrolla sus estudios a partir de cierta inquietud genealógica, que va de 1971 hasta 1976, entre las cuales se incluyen la conferencia *El orden del discurso* y libros como *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* e *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, por último, se encuentra la etapa de la subjetivación que ocurre entre los años 1980 y 1984, la cual culmina con *La historia de la sexualidad II. El uso de los placeres* y *La historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*.

De acuerdo con lo anterior, el lugar común y corriente de esta clasificación cronológica de la obra de Foucault además de errónea, genera la falsa idea de que la obra del filósofo francés puede ser leída como una sucesión de etapas, donde, por ejemplo, la etapa de descripción arqueológica del archivo es superada por los análisis de poder genealógicos y, posteriormente, por la investigación dedicada a las técnicas de sí y las tecnologías de subjetivación. Tal como ocurre con la arqueología, no existe como tal una obra, ni una etapa, ni un método propiamente genealógico en la obra foucaultiana. Todo lo que hay son un conjunto de precauciones de método que aparecen en sus textos, entrevistas y cursos, a partir de los cuales Foucault va ampliando sus análisis históricos sobre las relaciones entre el saber, el poder y las prácticas subjetivación.

En la obra de Foucault, no existe un método como una *caja de herramientas* que podamos usar de antemano para el análisis de cualquier objeto o referente empírico, como suele malinterpretarse comúnmente en el campo de la investigación educativa. La famosa caja de herramientas a la que Foucault alude por primera vez en 1972, en el marco de una entrevista con Gilles Deleuze, es, en primer lugar, una crítica al carácter totalizador y omnicomprensivo que ciertos grupos maoístas atribuían a la teoría y al papel de los intelectuales en relación con la práctica política de los años sesenta.¹² En ese sentido, tanto Deleuze como Foucault coinciden en que la teoría debe ser pensada como una *caja de herramientas* lo que significa que ésta sólo tiene sentido si alguien puede servirse de ella como un instrumento, en este caso para problematizar y producir otras miradas sobre los discursos y prácticas educativas. Para Foucault, la teoría es *caja de*

¹² Foucault, Michel. "Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze" en *Microfísica del poder*. La piqueta. Madrid. 1980. p.79.

herramientas no porque sea un sistema o un método que resuelva de antemano el problema del pensamiento. La teoría es *caja de herramientas*, porque en ella habitan conceptos y categorías que, como todo instrumento, deben ser utilizados o creados, de manera paciente y minuciosa de acuerdo con casos y circunstancias históricas particulares. “¿Qué valor tendría un filósofo del que se pudiera decir: no ha creado conceptos, no ha creado sus conceptos?”¹³, nos dirán Deleuze y Guattari. De esta forma, Foucault va ampliando, reelaborando y construyendo sus propias herramientas metodológicas, las cuales forja de acuerdo con los diferentes campos de objetos que problematiza. La genealogía más que un método es una caja de herramientas, a partir de la cual se pueden extraer o forjar instrumentos teórico-conceptuales para pensar de otro modo la educación, de acuerdo con ciertas precauciones que Foucault deja como pistas para continuar con su tarea crítica de diagnóstico de nuestro presente. Este es el sentido que su amigo Paul Veyne le otorga a la idea de caja de herramientas en su libro *Foucault. Pensamiento y vida* cuando escribe:

Foucault no había olvidado que ningún hombre podría prejuzgar nada de su eventual posteridad: se planteaba una posibilidad más empírica. Cuando señalaba y repetía que sus libros no eran más que «cajas de herramientas», no lo decía para confirmar modestamente que no contenían tesoros; entendía con esas palabras que deseaba tener discípulos (habría dicho en estilo universitario), e invitaba a sus lectores de buena voluntad a utilizar sus métodos y a continuar con su empresa, del mismo modo que un físico tiene discípulos que son sus continuadores.¹⁴

De acuerdo con lo anterior, en una primera aproximación, me gustaría describir y recuperar cuatro escritos, en los que Foucault expone, de forma muy general, qué es, qué prácticas y qué precauciones propone como forma de ampliación de sus operadores metodológicos que él llamará genealogía y que serán recuperadas para pensar las prácticas educativas neoliberales. Los documentos que serán analizados son: *Nietzsche, la genealogía, la historia* de 1971, *Defender la sociedad* de 1975 y *El gobierno de sí y de los otros* y *¿Qué es la ilustración?* de 1983. Cabe aclarar que, si bien, los dos últimos textos Foucault no nombra sus precauciones de método explícitamente como genealógicas, mi propuesta es utilizarlas con la finalidad de hacer explícito dos

¹³ Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama. Barcelona. 1997. p.12.

¹⁴ Veyne, Paul. *Foucault. Pensamiento y vida*. Paidós. Barcelona. 2015. p.93.

dimensiones relacionadas estrechamente con el pensamiento del 'último Foucault' relativo a la genealogía: en primer lugar, la pregunta sobre cómo las relaciones entre saber y poder, también se vinculan de forma estrecha con la pregunta por la subjetivación; asimismo, cómo la genealogía no es propiamente una forma más de hacer historia que sirva al pasado, sino un ejercicio crítico de diagnóstico del presente, como *ontología histórica de nosotros mismos*. En ese sentido, hacer una genealogía de las prácticas educativas neoliberales, no consistirá propiamente en hacer una historia lineal de la educación, para describir cómo ésta degeneró o evolucionó en neoliberal; por el contrario, lo que se busca es dar cuenta de cómo aquello que llamamos educación neoliberal produce saberes, a partir de ciertas relaciones de poder, y de cómo esas prácticas de saber y poder nos constituyen en tanto sujetos históricos que establecemos relaciones con nosotros mismos y con los otros en un sentido ético.

1.1 Nietzsche, la genealogía, la historia

En el escrito de 1971 titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Foucault analiza, de forma bastante singular, algunas precauciones metodológicas, relacionadas con la genealogía, que me gustaría describir para el desarrollo de esta propuesta de investigación.

En primer lugar, escribirá Foucault: "La genealogía no se opone a la historia [...] Se opone a la búsqueda del «origen»."¹⁵ Es decir, la genealogía es un tipo de actividad crítica que busca mostrar cómo detrás de las prácticas y discursos que nos constituyen como sujetos no existe un origen ideal que precisemos restituir a través del relato histórico. Por el contrario, lo que muestra la genealogía es que en el origen no está la verdad, el ideal o la perfección, sino una serie de circunstancias bajas, inconfesables y muchas veces azarosas. Es por eso que, para Foucault, el método genealógico no significa búsqueda del origen (*Ursprung*), sino de la emergencia (*Entstehung*) y la procedencia (*Herkunft*).

¹⁵ Foucault, Michel. "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica del poder*. La piqueta, Madrid.1980. p.8.

Para Foucault, *Herkunft* es análisis de la procedencia. Es decir, la genealogía como rastreo de la procedencia no estaría dirigida a la búsqueda de reconocer un origen ideal de las prácticas y los valores, en este caso de la educación. Por el contrario, la genealogía como análisis de la procedencia lo que busca:

[...] es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad, ni el ser, sino la exterioridad del accidente. [...] La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo.¹⁶

De acuerdo con lo anterior, lo que se procurará realizar a través de esta precaución de método es escapar a la tentación de ubicar un origen ideal y razonable de la educación que el neoliberalismo pervirtió o degradó, para tratar de hacer que la genealogía nos ayude a pensar lo educativo como un conjunto de procedimientos que emergen a partir de relaciones y tácticas de gobierno, vinculado con la producción de saberes y prácticas de subjetivación así pensadas como neoliberales. La genealogía como análisis de la procedencia, escribirá Foucault, permite disociar todas aquellas identidades que se pensaban uniformes y unificadas conforme a sí mismas. Esto quiere decir que, para el presente ejercicio de investigación, el neoliberalismo no sería simplemente aquella ideología de derecha y conservadora, perteneciente a ciertas clases dominantes. No se trata de encontrar lo ya sabido. Es decir, no se trata de repetir que la procedencia de las prácticas educativas neoliberales es responsabilidad exclusivamente de una clase social, con una identidad perfectamente reconocible, como la del empresario capitalista. Lo que se busca a través de la genealogía como análisis de la procedencia no es la afirmación de una identidad, sino su disolución. “Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia, es al contrario mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas [...]”¹⁷ Es por ello, nos dirá Foucault, que cuando el

¹⁶ *Ibid.* pp. 12-15.

¹⁷ *Ibid.* p.10.

neoliberalismo “[...] es nada más que siempre lo mismo, y siempre lo mismo para peor”¹⁸ se repiten una y otra vez eslóganes vacíos que intentan caracterizarlo, a partir de nociones como “sociedad del consumo”, “sociedad de masas”, “sociedad del espectáculo”, “hombre unidimensional” y que nada dicen acerca de lo que el neoliberalismo es. De hecho, este tipo de afirmaciones en torno al neoliberalismo, ya servían anteriormente como frases elaboradas para denunciar al liberalismo clásico y al capitalismo, de tal suerte que estos intentos de análisis se prorrogan una y otra vez, sin lograr distinguir las diferencias de cada uno de los proyectos político-económicos, ni sus singularidades. Como afirma Geoffroy De Lagasnerie, precisamente si hay algo que caracteriza al discurso neoliberal es su carácter plural y heterogéneo. “El mercado no es una organización. No se funda en una idea de armonía, unidad, coherencia. Está abierto a la heterogeneidad.”¹⁹ De acuerdo con lo anterior, intentar hacer un análisis genealógico de la procedencia, evitará caer en el sentido común de ubicar un único inicio y fin al que supuestamente estarían dirigidas todas las prácticas de formación de los sujetos en el neoliberalismo, en este caso el mercado. La genealogía de la educación neoliberal lo que intenta es mostrar la heterogeneidad, la contradicción y el accidente del que emergen las propias prácticas de formación, en el marco de este proyecto político-económico: prácticas de formación de sí, prácticas dirigidas a elevar la propia capacidad inmunitaria, prácticas educativas técnicas y desde los objetos técnicos, prácticas de gobierno de sí y de los otros, antropotécnicas y ejercicios para aprender a ‘vivir en el riesgo’, el aprender a aprender como prácticas educativas modulatorias, todas éstas son prácticas heterogéneas formadoras de sujetos en el que se cruzan fines médicos, biopolíticos, éticos, tecnológicos, económicos y que dan cuenta de la procedencia del neoliberalismo.

En segundo lugar, la genealogía es *Entstehung*. Es decir, no análisis del origen, sino de la emergencia, como punto de surgimiento o invención de los valores y sus prácticas. Para Foucault, *Entstehung* “Es el principio y la ley singular de una aparición.”²⁰ Y el

¹⁸ Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. FCE. Buenos Aires. 2007. p.156.

¹⁹ De Lagasnerie, G. *Op.cit.* p.64.

²⁰ Foucault, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia” *Op.cit.* pp. 15-16.

principio de todo discurso y práctica no es la necesidad, la razón o el destino. Nada que se asemeje a un origen ideal de las cosas. Por el contrario, tanto para Nietzsche como para Foucault, el punto de surgimiento o invención de las prácticas es algo mucho más bajo, mezquino e inconfesable: La voluntad de poder. Este es el sentido que Foucault otorga a la genealogía, para mostrar cómo el conocimiento, la poesía, las reglas son invenciones que emergen en ciertos momentos históricos, como efecto de las relaciones de fuerza entre los hombres.²¹ En ese sentido, tanto para Foucault como para Nietzsche, el conocer no es una facultad o un instinto natural y universal del hombre. El conocimiento es el producto, la superficie de inscripción, del enfrenamiento entre la voluntad de poder que unos hombres ejercen sobre otros. “El conocimiento es pues un resultado de esta confrontación, un efecto de superficie. Es como un resplandor, [...] como «una centella que brota del choque entre dos espadas», pero que no es del mismo hierro del que están hechas las espadas.”²²

De acuerdo con lo anterior, advertirá Foucault, si bien la genealogía como análisis de la emergencia busca mostrar el escenario del enfrentamiento entre fuerzas muchas veces desiguales, éste no debe ser entendido como relación de pura dominación de un pueblo contra otro, de una clase contra otra. “Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; esta se produce siempre en el intersticio.”²³ Es decir, las relaciones de poder de unos hombres contra otros, nos dirá Foucault, son relaciones en el sentido de que éstas existen sólo en el momento mismo del intercambio entre fuerzas. No hay un lugar o un escenario que anteceda a la relación misma. Las relaciones mismas producen los escenarios de fuerza que la genealogía debe mostrar y aunque desiguales no hay lugares que otorguen identidades preestablecidas entre dominadores y dominados. Pues, como se dijo anteriormente, sobre procedencia lo que se buscaría a través de la genealogía es “[...] hacer pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos.”²⁴ De esta forma, lo que se busca a través del análisis genealógico es reconocer los lugares heterogéneos de lucha y enfrentamiento que permitieron emerger

²¹ Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa. Barcelona. 1996. p. 23.

²² *Ídem*.

²³ Foucault, Michel. “Nietzsche la genealogía, la historia.” *Op.cit.* p.14.

²⁴ *Ibid.* p.17.

todo un conjunto de discursos y prácticas educativas que hoy reconocemos como neoliberales. La educación neoliberal no es producto de la razón, pero tampoco es producto exclusivamente del dominio de una clase sobre otra.

El neoliberalismo y las prácticas educativas neoliberales no son producto de relaciones de dominio dirigidas por ciertos grupos empresariales. Hacer análisis de la emergencia es reconocer que nadie es responsable de la educación neoliberal. La educación neoliberal emerge sin un principio teleológico ideal, perfectamente reconocible y malvado al que podemos oponernos como relación de antagonismo. La genealogía como emergencia muestra el lugar heterogéneo, de lucha y de toma de distancia, donde en algún punto se transfiguraron los valores que le asignamos a lo educativo, como efecto de las relaciones de fuerza de unos hombres contra otros y de la lucha permanente contra sí mismo.

1.2 Defender la sociedad

Asimismo, en el curso del *Collège de France* de 1976 titulado *Defender la sociedad*, Foucault advertirá otro conjunto de precauciones alrededor del método genealógico, que parten de aquello que el filósofo francés denominará la *insurrección de los saberes sometidos*, las cuales orientarán el tipo de procedimientos que se procurarán realizar con miras a dar cuenta de la emergencia de la educación neoliberal.

Al inicio del curso, Foucault explicará cómo, durante los últimos quince años, en Francia existió un ambiente intelectual caracterizado por una enorme y prolifera “criticabilidad de las cosas [...] una especie de desmenuzamiento general de los suelos, incluso y sobre todo de los más conocidos, sólidos y próximos a nosotros, a nuestro cuerpo, a nuestros gestos de todos los días [...]”²⁵ Todo este ambiente cargado de crítica de los años sesenta y setenta, nos dirá Foucault, si bien produjo el exaltamiento de teorías globales en sus explicaciones y con pretensión científica, como el marxismo y el psicoanálisis, no pudo efectuarse sin uno de sus rasgos más característicos que fue lo que él mismo

²⁵ Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. FCE. Buenos Aires. 2014. p. 20.

denominó la *insurrección de los saberes sometidos*. Por saberes sometidos, Foucault entenderá dos cosas: en primer lugar, los saberes sometidos son contenidos históricos singulares, discontinuos, que se encuentran ocultos o enmascarados dentro de todo un conjunto de saberes históricos especializados, institucionales y sistemáticos. Por ejemplo, en su curso de 1983 titulado *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Foucault describirá cómo, en el marco de la historia de la democracia griega del siglo IV a.C, circulaban todo un conjunto de discursos de carácter aristocrático los cuales permitieron dar cuenta de la emergencia de las relaciones entre política y verdad como espacios en disputa. Es decir, serían esta clase de *contenidos históricos*, descubiertos sólo a través de la erudición, los que posibilitarían hacer una verdadera crítica de la democracia, y no propiamente la filosofía política, que, como ha mostrado Jacques Rancière, históricamente ha operado como una forma de idealización y domesticación de lo político.²⁶ Tal como el propio Foucault menciona, la crítica a las prisiones o a los asilos no fue producto de una sociología de la delincuencia o una semiología de la vida asilar, sino a partir del descubrimiento de ciertos contenidos históricos, que permiten dar cuenta del lugar de lucha y enfrentamiento que dichos saberes sistemáticos pretenden enmascarar.

En segundo lugar, los saberes sometidos son toda esa clase de saberes considerados no especializados, no conceptuales o *saberes de la gente*. Lo que no significa que por saberes de la gente se entiendan como saberes inferiores, ingenuos, o científicamente no válidos, sino en el sentido de saberes locales, discontinuos o históricamente singulares. En ese sentido afirmará Foucault sobre las genealogías:

No es que reivindicquen el derecho lírico a la ignorancia y el no saber, no es que se trate de la negativa de saber o de la puesta en juego, la puesta de manifiesto de los prestigios de una experiencia inmediata, todavía no captada por el saber. No se trata de eso. Se trata de la insurrección de los saberes. No tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia, sino una insurrección, en primer lugar y ante todo, contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra.²⁷

²⁶ Rancière, Jacques. *El desacuerdo: política y filosofía*. Nueva visión. Buenos Aires. 1996. p.6.

²⁷ Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. *Op.cit.* pp. 22-23.

Este tipo de saberes de la gente, nos dirá Foucault, no son saberes de sentido común y de cualquiera, sino saberes singulares, producto de las prácticas, tal como el saber del psiquiatrizado, el saber del enfermo y el enfermero, saberes del prisionero, saberes del médico. De tal manera, que, por un lado, tendríamos el saber médico, como saber institucionalizado, científico y funcional, y, paralelo a éste, el saber del médico, producto de las prácticas como sujetos históricos.

En ambos casos, nos dirá Foucault, los saberes sometidos, como contenidos históricos o saberes de la gente, sólo pudieron emerger por medio de una enorme capacidad de erudición. Es decir, la insurrección de los saberes sometidos no significó, ni pudo efectuarse a través del desprecio por el saber erudito o de la exaltación de la ignorancia o el no saber, sino en el acoplamiento entre la erudición y los saberes locales. Y es, precisamente, a ese acoplamiento entre saberes eruditos y saberes locales que Foucault llamará *genealogía*.²⁸

A partir de lo anterior, Foucault afirmará: “En esta actividad, que podemos calificar entonces de genealógica, [...] no se trata de manera alguna de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos; no se trata de manera alguna de descalificar lo especulativo [...]”²⁹ Como se dijo, la genealogía como método relativo a la insurrección de saberes sometidos, no se trata de hacer valer dichos saberes negando la importancia del ejercicio teórico, histórico y erudito. Foucault, afirmará, que la genealogía no es un empirismo, ni una reivindicación de la ignorancia o el no saber. No se trata de negar la erudición en favor de unos saberes locales, sino “[...] poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían.”³⁰ De esta forma, nos dirá Foucault, la genealogía es una ‘anticiencia’, en el sentido de que toda genealogía es producida en el combate contra los efectos de poder de un conocimiento validado como científico, desde la propia erudición. No hay

²⁸ *Ibid.* p. 22.

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Ídem.*

contradicción entre el saber erudito y los saberes de la gente, producto de sus prácticas. No es relación de oposición, sino de acoplamiento. Y es en el acoplamiento entre el saber producto de la erudición, lo mismo que en el saber descalificado de la gente, que emerge la memoria de los combates que busca mostrar la genealogía.

La genealogía no se opone a los métodos, las teorías o conceptos valorados como científicos, sino a los efectos de poder relacionados a su institucionalización. La pregunta no es si algo como la educación es o no una ciencia, si ahora los saberes de la gente, la experiencia del niño y del maestro pueden ser tomados como científicos. El problema, dirá Foucault, es que en verdad puedan llegar a serlo. El problema y las preguntas que habría que plantearse son por los efectos de poder cuando decimos y nos esforzamos para que un saber en particular sea valorado como científico. “¿Qué tipos de saber quieren ustedes descalificar desde el momento en que se dicen una ciencia?”³¹ Actualmente, ¿qué tipo de teorías tomamos como científicas para insistir una y otra vez que el neoliberalismo es un proyecto económico que desaparece lo educativo? ¿cuáles son los efectos de poder cuando sustraemos el problema del origen del valor y el valor del origen y nos contentamos con hacer una defensa de lo educativo frente a lo neoliberal? En el caso particular de esta investigación, lo que se propone es construir una genealogía que de cuenta de las prácticas educativas neoliberales, a la manera de un acoplamiento entre aquellos saberes eruditos que dan del neoliberalismo como un arte de gobierno económico que se da entre la técnica y la vida y ciertos saberes discontinuos, cierta vida ejercitante³² y antropotécnica, ciertas técnicas y modos de existencia en relación con la tecnología, ciertas formas de aprender a vivir en el riesgo del neoliberalismo como prácticas de sí modulatorias, que no siempre son consideradas como prácticas y saberes educativos, frente aquellas ciencias que se dan a sí mismas la legitimidad de hablar sobre la educación en términos científicos, como la propia pedagogía. En ese sentido, no se trata de oponer los malos saberes teóricos, eruditos,

³¹ *Ibid.* p.23.

³² Si bien en la obra de Sloterdijk se entiende por vida ejercitante (*das übende Leben*) como aquel modo de vida que está en constante ejercicio, la cual constituye una mezcla entre vida activa y vida contemplativa, a lo largo de esta investigación conceptos como ejercicio y vida ejercitante serán utilizados como sinónimos. Cfr. Sloterdijk, P. *Muerte aparente en el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. Siruela. Madrid. 2013. p.17.

especulativos, a los buenos saberes descalificados y de la gente. La genealogía de las prácticas educativas neoliberales, como insurrección de los saberes sometidos, no es una relación burda de oposición, para afirmar que el saber neoliberal es malo y el saber de la pedagogía es bueno. La genealogía de las prácticas educativas neoliberales no es oposición entre unos saberes y otros, sino un acoplamiento de aquellos saberes propios del neoliberalismo como un arte de gobierno que hace del mercado el lugar de veridicción de las relaciones de poder y las prácticas de subjetivación y ciertas memorias locales que son producidas por prácticas de tipo ético, antropotécnicas y modulatorias, como una forma de aprender a vivir en el riesgo.

1.3 La genealogía: Un diagnóstico del presente

Cuando uno piensa en genealogía, es inevitable considerar a esta como una metodología de investigación histórica. En la introducción de este escrito, se dijo, recuperando el planteamiento de Nietzsche, que la genealogía no es propiamente una forma de hacer historia. Si bien la genealogía es origen del valor y valor del origen, esta búsqueda del origen es más bien búsqueda de la procedencia y la emergencia. No se trata de ubicar un origen ideal de las cosas, en este caso de la educación, para después describir su evolución o su degradación hasta nuestros días. Siguiendo a Deleuze, no se trata de hacer una historia sobre el origen ideal de la educación, para posteriormente describir cómo desaparece con el avance del proyecto neoliberal. Como dijera Foucault,

Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia, es al contrario mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas —o al contrario los retornos completos—, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente.³³

Hacer una genealogía de las prácticas educativas neoliberales no consiste en realizar un tipo de historia que sirva al pasado, para hacer del neoliberalismo el lugar de la

³³ Foucault, Michel. "Nietzsche, la genealogía, la historia" *Op.cit.* p.13.

emergencia de un poder económico que se opone en esencia a lo educativo, sino en el rastreo mismo de aquellos saberes, relaciones de poder y prácticas de sí que nos constituyen como sujetos históricos, a la manera de un diagnóstico del presente.

En ese sentido, valdría la pena preguntarse: si la genealogía no es una historia que sirva al pasado, ¿es un tipo de historia? ¿qué tipo de historia es? Al inicio de la clase del 5 de enero de 1983, de su curso titulado *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault advertirá algunas consideraciones metodológicas muy importantes, que sirven para reconocer de forma sintética en qué consistió todo el proyecto de investigación que él mismo emprendió durante su trabajo en el *College de France*, al que denominó *historia del pensamiento*. Para Foucault, la historia del pensamiento, en primer lugar, es un tipo de práctica histórica distinta a lo que se conoce como historia de las mentalidades, caracterizada como un análisis de los compartimientos e ideas que acompañan a esos comportamientos; y, en segundo lugar, la historia del pensamiento es un tipo de práctica distinta a la historia de las representaciones, como práctica que se dedica al análisis de las funciones representativas, entre las cuales se incluye el análisis de las ideologías. En ese sentido, nos explicará Foucault la historia del pensamiento consiste en un tipo de ejercicio que recupera la noción misma de *pensamiento*, a través de lo que él llamará *focos de experiencia*, los cuales surgen a partir de la articulación de los tres ejes de análisis, que, de alguna u otra forma, él mismo reconocerá, siempre estuvieron a lo largo de toda su obra: las formas de un saber posible, las matrices normativas de comportamiento para los individuos y los modos de existencia virtuales para sujetos posibles. O, en otras palabras, los ejes del saber, el poder y las técnicas de subjetivación.

En primer lugar, para Foucault, la historia del pensamiento es un tipo de ejercicio histórico muy particular que intenta dar cuenta de la experiencia, a través del análisis de la formación de los saberes. No como historia del desarrollo y progreso de los conocimientos, sino como reconocimiento de las reglas discursivas que permiten la emergencia de ciertos conocimientos, como juegos de lo verdadero y lo falso, en diferentes momentos históricos. En segundo lugar, la historia del pensamiento, tal como Foucault la concibe, es un tipo de ejercicio histórico que busca dar cuenta de la

experiencia, a partir del análisis de las matrices normativas de compartimiento. En ese sentido, advertirá Foucault, no se trata de analizar el poder y las instituciones como prácticas de dominación, sino prácticas dirigidas a la dirección de la conducta de los otros. Para dar cuenta de la experiencia se requiere desplazar los análisis de la norma, como efectos de dominación, al análisis de las relaciones de poder y, posteriormente, a los ejercicios de gubernamentalidad.

Por último, la historia del pensamiento incorpora el eje de los modos de existencia virtuales para sujetos posibles como análisis de las prácticas y técnicas que el sujeto efectúa sobre sí mismo. De lo que se trata, en este último eje, al cual Foucault le dedicó los últimos años de su vida, es de efectuar el desplazamiento de las teorías del sujeto a las técnicas y tecnologías de subjetivación. En síntesis, nos dirá Foucault de lo que se trata es de: “Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí [...]”³⁴ Es a este conjunto de precauciones metodológicas, que Foucault llamará historia del pensamiento y que recupero como parte de la ampliación de mi investigación dirigida al análisis de la genealogía de las prácticas de educación neoliberales. De acuerdo con lo anterior, nos dirá Edgardo Castro, todo el proyecto filosófico de Foucault puede ser entendido en términos de una genealogía como proyecto de constitución de una *ontología histórica de nosotros mismos*, según tres ejes de análisis que serán los que guíen el conjunto de procedimientos a realizar para dar cuenta de los objetivos que planteo en este proyecto de investigación: 1. El saber, como una ontología de nosotros mismos en nuestra relación con la verdad, la cual nos constituye como sujetos de conocimiento; 2. El poder, como una ontología de nosotros mismos en nuestras relaciones con el poder, que nos permite dar cuenta de cómo nos constituimos como sujetos que actúan sobre la conducta de los otros; 3. La subjetivación, como una ontología histórica en su dimensión moral, que nos permite reconocer cómo nos constituimos como sujetos éticos que realizan

³⁴ Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. FCE. Buenos Aires. 2011. p.21.

prácticas sobre sí mismos.³⁵

Hasta este punto es importante preguntarse: ¿qué es para Foucault la *ontología histórica de nosotros mismos*? ¿Cuál es la relación entre esta ontología histórica de nosotros mismos y el ejercicio genealógico? ¿Cómo se puede pensar esta genealogía de las prácticas educativas neoliberales como un análisis acerca de nuestra constitución como sujetos históricos, en el cruce entre el saber, el poder y las prácticas de sí? ¿cómo esto que Foucault llama ontología histórica de nosotros mismos me permitió pensar la genealogía de las prácticas educativas neoliberales como antropotécnicas y modulatorias?

Durante la misma clase del 5 de enero de 1983, de su curso *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault analizará el texto *Was ist Aufklärung?* de Kant, con la finalidad de mostrar cómo tanto las consideraciones metodológicas relacionadas a la historia del pensamiento, como la respuesta a la pregunta por la ilustración del filósofo de Königsberg, forman parte de una actitud filosófica crítica de diagnóstico del presente, que Foucault llamará *ontología de nosotros mismos*. En ese sentido Foucault afirmará:

De hecho, la cuestión que a mi entender aparece por primera vez en los textos de Kant [...] es la del presente, la actualidad, la cuestión de: ¿qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? ¿Qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo?³⁶

En ese sentido, en un texto del mismo año, titulado “¿Qué es la ilustración?”, Foucault ampliará este conjunto de reflexiones y analizará cómo la pregunta por la *Aufklärung* que desarrolla Kant forma parte de una actitud ética de relación con el presente, un *ethos*, el cual se forma entre en el cruce entre una reflexión crítica-filosófica y una reflexión de carácter histórico.³⁷ Para Foucault, esta actitud que se desprende de la pregunta por la ilustración, más que una filosofía analítica de la verdad, es un *ethos* filosófico, como ontología histórica de nosotros mismos “[...] que se podría caracterizar como crítica

³⁵ Cfr. Castro, Edgardo. *Op.cit.* p.172.

³⁶ *Ibid.* p.29.

³⁷ Foucault, Michel. “¿Qué es la ilustración?” en *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós. Barcelona. 1999 p. 341.

permanente de nuestro ser histórico”³⁸, en relación con lo que decimos, pensamos y hacemos.³⁹ O, como escribe el filósofo Miguel Morey, la ontología histórica de nosotros mismos es un diagnóstico permanente del presente, que busca responder a tres preguntas con resonancias curiosamente kantianas ¿qué puedo saber? ¿qué puedo hacer? ¿quién soy?⁴⁰

De acuerdo con lo anterior, para Foucault, esta ontología histórica de nosotros mismos, como ejercicio crítico, puede ser caracterizada *positivamente*, es decir desde sus prácticas, a partir de tres consideraciones en relación con el presente que me gustaría articular como parte de las reflexiones relativas acerca de la genealogía y sus implicaciones para pensar las prácticas educativas neoliberales.

En primer lugar, escribiré Foucault, la ontología histórica de nosotros mismos, como actitud crítica, no es simplemente un comportamiento de rechazo con lo que decimos, pensamos y hacemos en el presente. Si bien, la ontología histórica de nosotros mismos es entendida como una *actitud límite*, como análisis sobre las fronteras acerca de aquello que podemos decir, pensar y hacer en el presente, esto no significa que esta actitud crítica consista en juzgar como buenos o malos ciertos saberes, ejercicios de poder y técnicas de subjetivación, a partir de algún tipo de valor universal. Como se dijo al inicio del presente capítulo, lo que busca el ejercicio genealógico es una crítica de los valores universales, a partir de una reflexión de carácter histórico que de cuenta de su invención, la cual determina su valor. De esta forma, escribiré Foucault sobre la ontología histórica de nosotros mismos:

En este sentido esta crítica no es trascendental, y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. [...] en la medida en que no pretenderá extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que buscará tratar los discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no

³⁸ *Ibid.* p.345.

³⁹ *Ibid.* p.347.

⁴⁰ Morey, Miguel. *Escritos sobre Foucault*. Sexto Piso. Madrid. 2014. p.312.

ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos.⁴¹

En segundo lugar, esta actitud histórico-crítica de la ontología de nosotros mismos, nos dirá Foucault, es una *actitud experimental* en el sentido de que no constituye un método, ni un proyecto político global y alternativo el cual seguir. La ontología histórica de nosotros mismos, al igual que la genealogía y la arqueología, son experimentales desde el punto de vista en que este ejercicio de diagnóstico del presente permite abrir nuevos campos de investigación históricos, que siempre son parciales y singulares. Como afirma Paul Veyne, en relación con el ejercicio histórico-crítico de Foucault, cuando menciona que de lo que se trata es de captar la singularidad de los acontecimientos, más allá de toda finalidad, “[...] es llevar lo más lejos posible el análisis de las formaciones históricas o sociales, hasta dejar al desnudo su singular extrañeza.”⁴² Y es precisamente a partir de ese carácter singular de sus investigaciones históricas, que se abre, en su carácter experimental, la posibilidad de ensayar una y otra vez nuevas interpretaciones y diagnósticos de nuestro presente, en relación con los propios objetos de investigación. En el caso concreto de esta investigación, lo que permite la genealogía como ontología histórica de nosotros mismos, es mostrar que no existen diagnósticos únicos y definitivos sobre lo que el neoliberalismo es. No existen métodos únicos, ni programas políticos y pedagógicos alternativos que se desprendan de estas interpretaciones. En su carácter experimental, nos toca a quienes pensamos la educación tratar de ensayar permanentemente nuevos diagnósticos de nuestro presente y nuevos campos de investigación con las herramientas teórico-metodológicas que probamos o forjamos. Probablemente, esta es la relación experimental que Foucault deseaba que se tuviera con sus propias herramientas teóricas, cuando en una entrevista de 1978 titulada “Diálogo sobre el poder” nos dice sobre su deseo de construir libros-bomba:

De modo que considero muy importantes las relaciones entre la coyuntura presente y lo que se hace dentro de un campo teórico. Hay que tener muy claras estas relaciones. No se pueden fabricar herramientas para cualquier fin, hay que fabricarlas para un fin concreto, pero hay que saber que serán, quizás, utilizadas para otros fines. Y debo añadir que mi sueño personal no es construir bombas, pues no me gusta matar gente. Sin embargo, me gustaría escribir libros-bomba, es decir, libros que sean útiles precisamente

⁴¹ Foucault, Michel. “¿Qué es la ilustración?” *Op.cit.* p.348.

⁴² Veyne. Paul. *Op.cit.* p.21.

en el momento en que uno los escribe o los lee. Acto seguido, desaparecerían. Serían unos libros tales que desaparecerían poco tiempo después de que se hubieran leído o utilizado. Deberían ser una especie de bombas y nada más. Tras la explosión, se podría recordar a la gente que estos libros produjeron un bello fuego de artificio.⁴³

Por último, advertirá Foucault, la ontología histórica de nosotros mismos si bien tiene por objetivo ofrecer un diagnóstico de nuestro presente, no a la manera de un programa global, sino en el sentido de mostrar la singularidad y extrañeza de las prácticas y discursos que nos constituyen como sujetos históricos, esto no significa que sea una práctica histórica desordenada o contingente. Por el contrario, la ontología histórica de nosotros mismos es un ejercicio histórico-crítico, que tiene su *homogeneidad* y *sistematicidad*. En ese sentido, nos dirá Foucault, este tipo de reflexiones histórico-críticas poseen homogeneidad en el sentido de que todas ellas remiten al análisis de las prácticas. Esto es, todo aquello “que los hombres realmente hacen cuando hablan y cuando actúan”⁴⁴ y que los hace hacer lo que son. De esta forma, la ontología histórica de nosotros mismos, como diagnóstico del presente, retoma como dominio homogéneo de análisis, no las representaciones o ideas que los hombres hacen sobre sí mismos, ni mucho menos las estructuras económico-políticas que determinan sus condiciones de existencia, sino las prácticas discursivas y no discursivas que se articulan en red y van conformando el tipo de racionalidad histórica que permite la acción de los sujetos. Es sobre este punto, tal como afirman Valle y Jiménez, en que se revela un cierto carácter pragmático en el pensamiento de Foucault.⁴⁵

Asimismo, la ontología histórica de nosotros mismos es sistemática en la medida en que el análisis de este conjunto de prácticas que nos hace hacer lo que somos, se encuentra vinculada con tres ejes antes descritos como parte de las precauciones relativas a la historia del pensamiento: el eje del saber, el eje del poder y el eje de las técnicas de sí, como prácticas de subjetivación. En ese sentido, advertirá Foucault, que, a pesar del

⁴³ Foucault, Michel. “Diálogo sobre el poder” en *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós. Barcelona. 1999 pp. 71-72.

⁴⁴ Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad I. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá. 2016. p. 30.

⁴⁵ Cfr. Valle, Ana, & Jiménez, Marco. “Pragmatismo y educación. Aproximaciones a la noción de método en Foucault” en Ó. Pulido, M. Suárez, & Ó. Espinel (Comps.). *Pensar de otro modo. Herramientas filosóficas para investigar en educación* (pp. 29-49). Editorial UPTC. Colombia. 2017.

carácter experimental de las investigaciones históricas que pudieran derivarse de este conjunto de precauciones, todas éstas responden sistemáticamente en mayor o menor medida a las siguientes preguntas: “¿cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber?; ¿cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder?; ¿cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones?”⁴⁶

Por último, nos dirá Foucault, la ontología histórica de nosotros mismos no es una teoría, una doctrina, ni mucho menos un proyecto general para todos y cada uno. Por el contrario, pensar la ontología histórica de nosotros mismos en articulación con las precauciones expuestas relativas a la genealogía y la historia del pensamiento, nos permiten pensarla como una actitud crítica de diagnóstico y problematización permanente de nuestras prácticas históricas, “de nuestra relación con las cosas, con los otros y con nosotros mismos.”⁴⁷

En síntesis, la genealogía como análisis acerca del origen del valor y el valor del origen; como análisis de la procedencia y la emergencia; la genealogía como insurrección de los saberes sometidos; y la genealogía como historia del pensamiento y ontología de nosotros mismos, son algunas de las precauciones metodológicas, que siguiendo las huellas de Foucault y Nietzsche, he procurado forjar para dar cuenta de aquello que llamamos neoliberalismo y prácticas educativas neoliberales.

⁴⁶ Foucault, Michel. “¿Qué es la ilustración?” *Op.cit.* p. 350.

⁴⁷ *Ibid.* 352.

Capítulo 2. El Neoliberalismo: entre técnica y vida. Una aproximación genealógica⁴⁸

⁴⁸ Una versión de este capítulo fue publicada en el año 2021. Véase: Macías, Gabriel. “Neoliberalismo e innovación educativa: Entre inmunidad y antropotécnica” en Valle, Ana y Marco Jiménez (Editores). *Innovación educativa. Entre tecnología y cultura*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla. 2021.

Introducción

Durante los años 1978 y 1979, Foucault dictó en el *College de France* dos cursos que tenían por principal característica la de ser estudios que tomaban por objeto de análisis ciertas tecnologías de gobierno contemporáneas relativas a nuestros modos de vida actuales como son el liberalismo y el neoliberalismo. Si bien, como mencionamos en el capítulo anterior, la mayor parte de la obra de Foucault puede ser entendida como un análisis genealógico que da cuenta de nuestra constitución como sujetos históricos, a la manera de una ontología histórica de nosotros mismos, *Seguridad, territorio, población* y particularmente *Nacimiento de la biopolítica*, son cursos que se abocan especialmente a la reflexión por el gobierno de la vida del individuo y de las poblaciones en el presente. Es decir, la pregunta ¿qué es el liberalismo y el neoliberalismo? que aparece en dichos cursos, puede ser entendida como una pregunta de carácter crítica sobre ¿qué sucede hoy? y de forma más específica ¿cómo aquello que sucede hoy ha determinado en gran medida lo que decimos, lo que hacemos y la manera en que nos relacionamos con nosotros mismos y con los otros?

De acuerdo con lo anterior, es el propio Edgardo Castro quien afirma que para tratar de comprender el lugar que ocupan las reflexiones de Foucault relativas al liberalismo y el neoliberalismo de 1978 y 1979, habría que tratar de hacer un esfuerzo por articular el análisis de estas dos tecnologías de gobierno contemporáneas en el marco de su propia reflexión sobre el concepto de *crítica*.⁴⁹ En ese sentido, en una entrevista de 1978 titulada “¿Qué es la crítica?”, Foucault nos hablará de la crítica como una actitud que tiene que ver con maneras de pensar, decir y de actuar, y que constituyen ciertos tipos de relación que establecemos con formas de gobierno y de veridicción muy particulares.⁵⁰

Con la finalidad de realizar este tipo de aproximación histórica al problema de la crítica, que podemos caracterizar como genealógica, Foucault sugiere una lectura muy

⁴⁹ Castro, Edgardo “¿Un Foucault neoliberal?” Centro de Investigaciones Filosóficas. Revista Latinoamericana de Filosofía Política. VII; 2; 2-2018; 1-32.

⁵⁰ Foucault, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de cultura de sí*. Siglo XXI editores. Buenos Aires. 2023. pp. 47.

interesante en el que la crítica, antes que ser un problema de carácter filosófico, es un tipo de actitud que emerge frente al poder pastoral, como modalidad de gobierno, que va más allá del análisis político centrado en la figura del Estado. De esta manera, una de las principales características del poder pastoral es la de ser un tipo de ejercicio de gobierno individualizante y totalizador, que exige el máximo grado de obediencia de los sujetos, la cual se basa en una relación meticulosa con la verdad.⁵¹ Es en este contexto, nos dirá Foucault, que la crítica constituye una actitud de problematización frente al poder pastoral, a partir de la cual se le puede caracterizar de forma general como “el arte de no ser tan gobernado.”⁵² De acuerdo con lo anterior, es en el marco de este conjunto de reflexiones que Foucault aborda la cuestión del liberalismo y el neoliberalismo, como forma de articulación entre la actitud crítica y las técnicas de gobierno de la vida de los individuos y de las poblaciones, en el que se encuentra de por medio el problema de la verdad. Esto es, poder, verdad y sujeto se articulan como parte de una misma grilla de análisis, relacionadas al problema de la crítica y a las tecnologías de gobierno liberales y neoliberales. En ese sentido nos dirá Foucault:

Y si la gubernamentalización es en efecto el movimiento mediante el cual se trataba, en la realidad de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de mecanismos de poder que reivindican para sí una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva.⁵³

De esta manera, el concepto de crítica permita dar cuenta de la singularidad de la lectura de Foucault relativas a las tecnologías de gobierno liberales y neoliberales, en las que no sólo se trata de hacer una crítica al neoliberalismo, sino en primer lugar de hacer del neoliberalismo “[...] un instrumento de la crítica y el pensamiento [...] a fin de emprender el análisis de nosotros mismos.”⁵⁴ Es decir, más allá de la polémica, Foucault aborda el problema del neoliberalismo como un ejercicio de carácter genealógico que puede ser descrito como una crítica que participa de una doble pregunta: ¿cómo no ser tan gobernados por lo que acontece hoy? y ¿qué es aquello a lo que llamamos

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Ibid.* p.50.

⁵³ *Ibid.* p.52.

⁵⁴ De Lagasnerie, Geoffroy. *Op. Cit.* p.23.

neoliberalismo que en gran medida tiene que ver con lo que decimos, con lo que hacemos y la manera en que nos relacionamos con nosotros mismos y con los otros? En Foucault crítica y neoliberalismo se articulan en una tarea de diagnóstico de nuestro presente en un sentido genealógico.

Siguiendo con lo expuesto anteriormente, en el curso de 1979 *Nacimiento de la biopolítica*, es el propio Foucault quien explica cómo existe en el campo intelectual de su tiempo todo un conjunto de matrices analíticas, que circulan desde principios del siglo XX con Sombart, desde los cuales se repiten una y otra vez eslóganes vacíos que intentan caracterizar al neoliberalismo, a partir de nociones como “sociedad del consumo”, “sociedad de masas”, “sociedad del espectáculo”, “hombre unidimensional” y que nada dicen acerca de lo que el neoliberalismo es. De hecho, este tipo de afirmaciones en torno al neoliberalismo, ya servían anteriormente como frases elaboradas para denunciar al liberalismo clásico y al capitalismo, de tal suerte que, estos intentos de análisis se prorrogan una y otra vez, sin lograr distinguir las diferencias de cada uno los proyectos político-económicos, ni sus singularidades.

Al inicio del *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault nos advertirá que cuando se habla de neoliberalismo contemporáneo comúnmente se obtienen tres tipos de respuestas: en primer lugar, la respuesta económica, la cual al tratar de responder a la pregunta ¿qué es el neoliberalismo?, se afirma que es nada más y nada menos que la reactualización de viejas teorías económicas del liberalismo clásico. Una especie de “Adam Smith apenas reactivado”⁵⁵; en segundo lugar, nos dirá Foucault, para la mirada sociológica el neoliberalismo sería la instauración de una sociedad mercantil en el marco del modelo capitalista de explotación. Es decir, una reactualización de las denuncias hechas por Marx en el libro I de *El Capital*; y, por último, desde el punto de vista político, se dirá que el neoliberalismo es tan sólo la cobertura a escala planetaria para una intervención generalizada e incisiva del Estado.

De esta manera, al hacer un análisis genealógico de la procedencia del neoliberalismo

⁵⁵ Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Op. Cit. p.156.

lo que se busca es disolver esta supuesta unidad e identidad que lo caracteriza, que evita pensar más allá de las matrices analíticas antes expuestas, especialmente en el campo de la educación y la pedagogía. En ese sentido, afirmará Foucault, “[...] me gustaría mostrarles que el neoliberalismo es, justamente, otra cosa. Gran cosa o no, no sé, pero sin duda es algo.”⁵⁶ Entonces, ¿qué es ese neoliberalismo? ¿cuál es el giro genealógico del neoliberalismo y cómo su procedencia y emergencia nos permiten pensar de otro modo las prácticas educativas neoliberales, como prácticas de tipo ético en relación con la antropotécnica y la modulación?

Para tratar de capturar lo que ese neoliberalismo contemporáneo es, Foucault propone abordar el problema en términos de una ruptura o innovación histórica singular. Es decir, un análisis de carácter genealógico acerca de su emergencia. Para ello, nos dirá el filósofo, en primer lugar es preciso dejar de pensar el presente como mera repetición de las experiencias del pasado. Por el contrario, lo que se busca a través de esta aproximación genealógica sobre el neoliberalismo es dejar actuar al pasado para ponerse a la escucha de lo que esta práctica de gobierno es en su singularidad, como diagnóstico de nuestro presente.

De acuerdo con lo anterior, con la finalidad de aproximarnos a la singularidad genealógica del neoliberalismo, es importante tratar de abandonar la tentación historicista de tomar ciertos universales como grillas de inteligibilidad de las prácticas concretas. Lo que se busca es partir de esta precaución teórico-metodológica y tratar de suponer por un momento que los universales no existen y construir desde allí un análisis histórico de sus prácticas. Para el caso particular del análisis genealógico del neoliberalismo, Foucault tomará la decisión teórico-metodológica de no tomar al Estado como grilla de inteligibilidad universal de las prácticas de gobierno. Una decisión que explicará en su curso *Seguridad, territorio, población* y que comienza con una reflexión interesante en torno a la “sobreevaluación del problema del Estado”⁵⁷, la cual se presenta a través de dos formas: se sobreevalora al Estado en un sentido afectivo y trágico, cada vez que se le caricaturiza como el “monstruo frío” que aparece siempre frente a nosotros

⁵⁶ *Ibid.* pp.156-157.

⁵⁷ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. FCE. México. 2014. p.136.

para dominarnos; también se le sobrevalora al Estado, en su sentido paradójico, cuando se le reduce a todo un conjunto de funciones administrativas tendientes a la reproducción de las fuerzas productivas y económicas. De tal modo, que en los análisis acerca de la relación entre neoliberalismo y educación se suele sobrevalorar el problema del Estado cuando se prórroga una y otra vez la conclusión donde se afirma que el neoliberalismo desaparece las funciones del Estado respecto a las instituciones educativas, como en el caso de los discursos que nos hablan de la privatización de la escuela pública y la disolución de su carácter democrático.

De acuerdo con Foucault, el Estado nunca ha tenido esa homogeneidad, esa individualidad y esa funcionalidad perfectamente reconocibles. El Estado ni siquiera ha tenido la importancia dentro de la historia de las prácticas de gobierno que parece se le intenta dar a nivel de una “abstracción mitificada”⁵⁸. En ese sentido, advertirá el filósofo francés, lo importante para dar cuenta de lo que es el neoliberalismo no es tomar al Estado como un universal, a partir del cual esta práctica de gobierno se presentaría como una explicación en torno a su disolución en las diferentes esferas de lo social. Es decir, desde una mirada genealógica no se trata de describir al neoliberalismo simplemente como una forma de desaparición de lo Estatal en las diferentes esferas sociales, como en la educación. Uno de los objetivos de esta aproximación genealógica es tratar de mostrar cómo en el neoliberalismo el Estado constituye un arte de gobierno de sí y de los otros, que se da entre la técnica y la vida. De esta forma, habría que preguntarse: ¿Qué es el arte de gobierno para Foucault? ¿Cuál es la singularidad de este arte de gobierno neoliberal? ¿Qué lugar ocupa la técnica y la vida en este arte de gobierno neoliberal? ¿Qué es lo que permite mostrar la genealogía del neoliberalismo como un arte de gobierno en relación con las prácticas educativas? ¿Cómo pueden ser pensadas dichas prácticas educativas neoliberales en su dimensión ética como prácticas antropotécnicas y modulatorias?

De acuerdo con lo anterior, me propongo realizar una aproximación genealógica a la cuestión del neoliberalismo, que nos permitan reconocer la emergencia de las prácticas

⁵⁸ *Ibid.* p.137.

educativas neoliberales que se dan entre la técnica y la vida, a partir de tres precauciones metodológicas: en primer lugar hacer una genealogía del neoliberalismo significará hacer un análisis histórico de su procedencia y emergencia, como un arte de gobierno que se encuentra entre la técnica y la vida; en segundo lugar y relacionado con el punto anterior, hacer una genealogía del neoliberalismo significa realizar un análisis histórico acerca del carácter heterogéneo de sus técnicas, a partir de las cuales se busca disolver aquella identidad perfectamente reconocible en la que se ubica como una ideología de derecha, perteneciente a una clase o a un grupo social en particular; por último, lo que se busca principalmente al hacer una genealogía del neoliberalismo es realizar un diagnóstico de nuestro presente, a partir de tres ejes de la historia del pensamiento descritas en el capítulo anterior, los cuales nos permitirán dar cuenta de la experiencia del neoliberalismo desde nuestra condición como sujetos históricos y del tipo de articulación muy particular con la educación: 1. El saber, como un análisis histórico de las prácticas discursivas que permitieron la emergencia de ciertos conocimientos, como juegos de lo verdadero y lo falso; 2. el poder, como un análisis histórico de nuestras técnicas y procedimientos de gobierno, como matrices normativas de comportamiento de dirección de la conducta de los otros; 3. La subjetivación, como un análisis histórico de nuestras prácticas y técnicas de gobierno de sí y de los otros, entendidas como modos de existencia virtuales para sujetos posibles. Es decir, la pregunta por la genealogía del neoliberalismo como arte de gobierno es la pregunta por la dimensión ética de nuestras técnicas de subjetivación. Y en el caso de la presente investigación dicha dimensión ética será abordada desde los conceptos de antropotécnica y modulación.

De este modo, el capítulo estará estructurado en dos apartados, a partir de los cuales se intentará mostrar la relación entre técnica y vida de ciertas técnicas de gobierno que permitieron la emergencia de aquello que conocemos como neoliberalismo y prácticas educativas neoliberales.

2.1 Liberalismo: seguridad, población y arte de gobierno.

Para analizar lo que caracteriza al neoliberalismo, al inicio de su curso *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault ofrecerá algunas pistas acerca de qué es el arte de gobernar y en

particular el arte de gobernar llamado razón de Estado, con la finalidad de indicar su procedencia en términos genealógicos. Un análisis que inició en su curso de 1979, titulado *Seguridad, territorio, población*, a partir de sus reflexiones sobre los dispositivos de seguridad, la población y el gobierno como forma privilegiada de poder.

De acuerdo con lo anterior, Foucault inicia su curso *Seguridad, territorio, población*, planteando todo un conjunto de reflexiones acerca de aquello que él mismo denominará dispositivos de seguridad, con la finalidad de analizar cómo surge, en primer lugar, el problema de la población como objeto de gobierno y, en segundo lugar, dar cuenta de cómo el gobierno se constituyó en una forma predominante de ejercicio de poder entre la técnica y la vida.⁵⁹

En ese sentido, durante su primera clase del curso *Seguridad, territorio, población* Foucault menciona cuatro rasgos generales de los dispositivos de seguridad que me servirán para analizar parte de la emergencia del neoliberalismo como técnica de gobierno de sí y de los otros. Estos cuatro rasgos generales son: el espacio de seguridad, el tratamiento de lo aleatorio, la normalización y la relación entre las técnicas de seguridad y la regulación de la vida de los individuos y de las poblaciones. Sobre este punto es importante destacar la manera en que Foucault aborda su caracterización acerca de los dispositivos de seguridad, pues su análisis no sólo se encuentra marcado por una descripción detallada acerca del funcionamiento y operación de los mecanismos de seguridad en sí mismos, sino que en todo momento esta forma particular de tecnología de gobierno será comparada con los mecanismos de poder disciplinarios y los mecanismos jurídicos o de soberanía, así como de una explicación sobre cómo se articularon unos con otros en términos históricos.⁶⁰

De acuerdo con lo anterior, Foucault inicia su exposición analizando la forma en que estos tres mecanismos de poder (de soberanía, disciplinarios y de seguridad) operan en relación con la organización del espacio y para ello ofrece, de entrada, una exposición sintética sobre la forma en que se distinguen unos mecanismos de otros, de acuerdo con

⁵⁹ Cfr. Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Op. Cit. p. 63.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.* p. 23.

sus propios objetivos y técnicas. El ejemplo que tomará para iniciar con este análisis será el de la criminalidad, así como su relación en la organización de los espacios como técnica de gobierno.

En primer lugar, el mecanismo jurídico de poder se caracterizó, principalmente, por operar a partir de un esquema de poder de tipo binario, que se organizó entre lo legal y lo ilegal, al cual le correspondieron toda una serie de acoplamientos entre ciertas conductas prohibidas expresadas en las leyes y un castigo que le será correspondiente. En ese sentido, frente a la criminalidad, el mecanismo jurídico tendrá por objetivo excluir, eliminar o inhibir la conducta indeseable. En articulación con lo anterior, en lo que respecta a los mecanismos disciplinarios de poder éstos operan de acuerdo con un esquema binario que se organiza entre lo normal y anormal. A diferencia de los mecanismos de tipo jurídico, las tecnologías de poder disciplinarias buscan corregir la conducta indeseable, a través de un trabajo discreto, minucioso, pero no por ello menos intensivo, de operación sobre el cuerpo. Por ejemplo, mientras en los mecanismos de poder jurídicos el encierro constituye el castigo mismo, como práctica de exclusión de la conducta ilegal, las tecnologías de poder disciplinarias operan de acuerdo con una forma singular de organización y funcionamiento de los espacios de clausura (como las escuelas, las cárceles o las fábricas), los cuales persiguen, no el castigo por sí mismo, sino la eficaz corrección de la conducta anormal.

De acuerdo con lo anterior, sería importante preguntarse siguiendo las huellas de Foucault desde una inquietud genealógica, ¿qué son los dispositivos de seguridad? ¿cuál es la particularidad de los juegos de lo verdadero y lo falso de los saberes producidos por los dispositivos de seguridad y sus técnicas de poder en el tratamiento de la conducta indeseable? ¿cuál es la relevancia de estos dispositivos de seguridad, como matrices normativas de comportamiento, para pensar las prácticas de gobierno liberales y neoliberales? ¿cuál es la importancia de estos dispositivos de seguridad para pensar la genealogía de las prácticas educativas neoliberales en un sentido ético?

Para dar cuenta de lo anterior, y siguiendo con el ejemplo del tratamiento de la criminalidad, Foucault nos hablará de los dispositivos de seguridad como tecnologías de

poder de regulación de la conducta que, a diferencia de los mecanismos jurídicos y disciplinarios, operan de acuerdo con el saber producido por el cálculo de costos, donde lo que se busca no es excluir o corregir la conducta indeseable, sino de la permitir la circulación de una cierta cantidad de delincuencia, que sea aceptable para el propio funcionamiento social y económico. En ese sentido la innovación de las técnicas de seguridad radicó en la introducción del modelo económico, como cálculo de probabilidades, en las prácticas de gobierno mismas.⁶¹ Esto permitió un giro en las prácticas de gobierno, pues a diferencia de las tecnologías de poder disciplinarias y de soberanía, con los dispositivos de seguridad ya no sólo se buscaba eliminar o corregir la conducta ilegal y anormal, sino el de dejar circular una cierta cantidad de conducta indeseable, lo cual formaba parte de la propia técnica de poder de regulación de la vida.

Para ampliar la reflexión sobre los dispositivos de seguridad, la producción del espacio y el tratamiento de lo aleatorio, Foucault retomará el ejemplo de las ciudades y lo articulará con lo anteriormente expuesto sobre la criminalidad. Dentro del mismo curso, *Seguridad, territorio, población*, expondrá con detalle cómo a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII emergen en Europa todo un conjunto de problematizaciones en torno al desarrollo de los Estados administrativos y la constitución jurídica de las ciudades, tal como se concebía a éstas en los siglos anteriores.⁶² Sobre este punto Foucault nos recuerda que las ciudades para las prácticas de gobierno jurídicas y de soberanía estaban constituidas a partir de tres rasgos principales: En primer lugar, las ciudades se caracterizaban principalmente por tener una especificidad de tipo jurídico que las diferenciaba claramente de las demás extensiones del territorio; en segundo lugar, dicha diferenciación jurídica respecto de las demás regiones del territorio, estaba bien delimitada por murallas que funcionaban como espacios de encierro, las cuales no sólo cumplían una función militar de protección contra los peligros externos, sino como prácticas de gobierno al interior de éstas; tercero, las ciudades no sólo eran espacios bien diferenciados en términos jurídicos, por ejemplo respecto al campo, sino que su distinción también era de tipo económico y social.⁶³ De acuerdo con lo anterior, el

⁶¹ Cfr. *Ibid.* p. 40.

⁶² Cfr. *Ibid.* p. 27.

⁶³ *Idem*

problema de la ciudad emerge a la par del crecimiento demográfico y de la necesidad de pensar a ésta ya no a partir de la clausura y la diferenciación, sino resituarla como espacio de circulación. Para ello, las tecnologías de seguridad presentaron diversas transformaciones respecto a lo que Foucault llamará el modelo jurídico-disciplinario de organización de las ciudades en los que ya no se sigue el modelo del encierro como una práctica cuya racionalidad busca la exclusión y corrección de los acontecimientos y las conductas peligrosas, sino el de permitir una mayor cantidad de circulación de los cuerpos y las mercancías⁶⁴. Es decir, los dispositivos de seguridad ya no trabajarán con un espacio de clausura, artificial y perfectamente organizado, a través del cual se buscará excluir y corregir las conductas peligrosas. Por el contrario, con los dispositivos de seguridad se incorporó a las propias prácticas de gobierno la premisa de dejar circular una cierta cantidad tolerable de aspectos riesgosos, como la criminalidad o la enfermedad, para trabajar con éstos a la manera de una serie de saberes y datos materiales que permitieran estimar un mejor y más eficaz cálculo de probabilidades. En ese sentido, dentro de los dispositivos de seguridad la conducta indeseable ya no sólo se moverá en los marcos jurídicos y disciplinarios, que se organizan de acuerdo con un esquema binario que va de lo legal a lo ilegal o de lo normal a lo anormal, sino en toda una serie indefinida de saberes y datos materiales que se organizan entre lo tolerable y lo probable. En términos un tanto esquemáticos, podríamos afirmar parcialmente: mientras en el modelo jurídico los mecanismos de poder construyen espacios de encierro para eliminar la conducta criminal y el modelo disciplinario organiza espacios de clausura para corregir la conducta anormal, los mecanismos de seguridad reorganizan los espacios antes mencionados para dejar circular cierta cantidad de conducta peligrosa, a partir del cálculo de costos.

Esto tendrá una especial relevancia para la genealogía del neoliberalismo y de las prácticas educativas neoliberales, pues permitirá mostrar la procedencia de aquello que más adelante Gilles Deleuze denominará como la crisis de las instituciones disciplinarias, las cuales son pensadas como espacios privilegiados de moldeamiento de las conductas anormales, como la escuela⁶⁵. En ese sentido, con la emergencia de los dispositivos de

⁶⁴ Cfr. *Ibid.* pp.37-40.

⁶⁵ Cfr. Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Pre-textos. Madrid. 1996. p. 247.

seguridad se incorporaron nuevas valoraciones en torno a las formas de regulación de las conductas indeseables y, por lo tanto, nuevas técnicas de organización de los espacios y nuevas economías de poder, las cuales se van sumando a las prácticas anteriores de exclusión y corrección de las conductas. Es aquí donde observamos cómo los dispositivos de seguridad constituyen parte de la procedencia de las prácticas educativas neoliberales, donde ya no sólo se tratará de moldear y modelar las conductas indeseables, sino de ejercicios de modulación al aire libre en un sentido ético.

De esta forma, indicará de manera muy interesante Foucault, el espacio que organizan los dispositivos de seguridad, como técnica de gobierno, ya no es el territorio (como en los mecanismos jurídicos de soberanía), no es el cuerpo en los espacios de clausura (como en los mecanismos disciplinarios) sino el *medio*, entendido como soporte y elemento aleatorio de circulación de una acción. De acuerdo con Foucault, en los dispositivos de seguridad el medio no es propiamente un espacio, entendido como contenedor de la acción, sino todo un conjunto de elementos y de relaciones aleatorias que afectan a los individuos, al mismo tiempo que son afectados por éstos, en un movimiento circular de efectos y causas⁶⁶.

En ese sentido, vemos aparecer un elemento importante en la genealogía del neoliberalismo y de las prácticas educativas neoliberales: en adelante, ya no se tratará sólo de organizar el espacio disciplinario de clausura, sino que ahora la regulación del medio será un aspecto relevante para comprender las prácticas educativas y de gobierno neoliberales. Entendido el medio como el soporte natural y técnico que es organizado para la correcta gestión del carácter aleatorio de los elementos de circulación de la conducta.

Como se dijo anteriormente, el medio no es propiamente el espacio, sino una relación entre los elementos naturales como los ríos, las montañas, las colinas y los valles y los elementos de carácter artificial como los caminos, las distribuciones entre las casas, la aglomeración de individuos, que no solo sirven de soporte para la libre circulación de los

⁶⁶ Cfr. Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. *Op.cit.* pp. 37-40.

cuerpos, sino como una forma muy particular de organización y de regulación de la vida biológica de los individuos y de las poblaciones. Esto es, en los dispositivos de seguridad, los elementos aleatorios naturales del medio, como el clima, el aire, los suelos, los ríos son elementos de carácter artificial, en tanto son intervenidos técnicamente. De la misma forma que todos los elementos artificiales de carácter técnico como los caminos, las casas, los puentes, los sistemas hidráulicos, las redes de energía constituyen el medio natural de formación del propio individuo. Desde esta mirada, se podría afirmar que son los propios dispositivos de seguridad los que ponen de manifiesto la necesidad de volver a pensar el medio y su importancia en la formación del hombre, en el cruce entre técnica y vida.

Posterior al análisis acerca de la organización del espacio y el tratamiento de lo aleatorio, Foucault añadirá otros dos rasgos que constituyen en su singularidad a esta técnica de gobierno llamada dispositivos de seguridad: la normalización y la emergencia de la población. A partir de lo anterior, es preciso preguntarse ¿Qué es la normalización? ¿Qué sería específicamente la normalización en los dispositivos de seguridad? ¿Cuál sería la diferencia entre la normalización disciplinaria y la normalización de los dispositivos de seguridad? ¿Cuáles serían las características del cruce entre técnica y vida que se producen a partir de los dispositivos de seguridad y que forman parte de la emergencia de lo que posteriormente se conocerá como neoliberalismo y las prácticas educativas neoliberales? ¿Qué características tiene la normalización de los dispositivos de seguridad como parte de la emergencia de las prácticas educativas neoliberales como prácticas de carácter ético antropológicas y modulatorias?

En primer lugar, para adentrarnos en el problema de la normalización es preciso indicar cuáles son las características de la normalización disciplinaria y sus técnicas. De acuerdo con lo anterior, dos de los más importantes rasgos de la normalización disciplinaria son su carácter operatorio y de moldeamiento. Es decir, es bien sabido cómo una de las principales características del poder disciplinario, por ejemplo de la escuela, es su capacidad analítica, de segmentación y organización minuciosa de los espacios, los tiempos, los gestos, con la finalidad de definir los mejores y más eficientes

procedimientos de corrección de la conducta. En ese sentido, la normalización disciplinaria es operatoria pues, por un lado, establece todo un conjunto de procedimientos secuenciados y progresivos, los cuales, por otro lado, se encuentran orientados de acuerdo con normas que prescribirán qué conductas se consideran normales y anormales. De acuerdo con esto, afirmará Foucault:

La normalización disciplinaria consiste en plantear ante todo un modelo, un modelo óptimo que se construye en función de determinado resultado, y la operación de normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los gestos, los actos se ajusten a ese modelo. Lo normal es, precisamente, lo que es capaz de ajustarse a la norma [...]⁶⁷

Para Foucault, lo primero y más importante en la normalización disciplinaria es la norma, antes que lo normal. En otras palabras, la norma es el modelo y el molde a partir del cual se efectúan las operaciones de moldeamiento disciplinario. De ahí, que más adelante será el propio Foucault quién indicará que en la disciplina lo más correcto sería decir que ocurren operaciones de *normación*, antes que de normalización.⁶⁸ En lo que respecta a las prácticas educativas, que se dan en el marco de la institución disciplinaria como la escuela, el poder disciplinario corrige la conducta de acuerdo con la norma, por ejemplo los objetivos de aprendizaje, los cuales sirven de modelo y molde de operación. A partir de lo anterior, habría que preguntarse si la técnica disciplinaria está, en primer lugar, delimitada por la norma ¿Cómo opera la normalización en los dispositivos de seguridad? ¿Cuál sería la diferencia entre normación y normalización? ¿cuál sería la relación entre la normación disciplinaria, la normalización de los dispositivos de seguridad y las prácticas educativas? ¿qué relación hay entre los dispositivos de seguridad, la normación y la normalización como prácticas educativas neoliberales? Para dar cuenta de esto, Foucault recuperará nuevamente el problema de la ciudad, pero ahora ya no bajo el análisis acerca de la conducta criminal, sino en torno a un conjunto de problematizaciones surgidas durante el siglo XVIII en el marco de los brotes epidémicos, como la viruela⁶⁹. De esta forma, la viruela y su regulación poseían tres características principales a tomar en cuenta: en primer lugar, la viruela fue la enfermedad endémica

⁶⁷ *Ibid.* p. 75.

⁶⁸ *Cfr. Ibid.* p. 76.

⁶⁹ *Cfr. Ibid.* p. 77.

más reconocida en Europa durante los siglos XVII y XVIII, lo cual la convertía en una de las enfermedades con mayores índices de mortalidad; segundo, la viruela al ser endémica, se manifestaba por tener oleadas donde fluctuaban con mayor o menor intensidad dichos índices de mortalidad; tercero y muy importante, la viruela fue un acontecimiento que al no poder ser eliminado se buscaba su regulación, a partir de una serie de técnicas como la variolización y vacunación, lo cual sirve de ejemplo privilegiado para mostrar las características de la normalización de los dispositivos de seguridad como parte de la procedencia del arte de gobierno neoliberal y de las prácticas ecuativas neoliberales. En ese sentido, recordará Foucault, la variolización o inoculación fue una técnica introducida en Europa a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, proveniente de países asiáticos, los cuales poseían una serie de características impensadas para la teoría médica de aquellos tiempos. Por un lado, la variolización, y posteriormente la vacunación, fueron técnicas de carácter preventivo y generalizable, dirigidas no a la atención del individuo en particular, sino a una forma de colectivizar los fenómenos individuales, llamado población. Por otra parte, como se dijo, la variolización poseía la ventaja de no estar basada en ninguna teoría médica de la época, sino que su éxito se apoyó en todo un conjunto de saberes y procedimientos técnicos de carácter estadístico, como el cálculo de probabilidades. De acuerdo con Foucault, la normalización en las prácticas de variolización del siglo XVIII no era determinada por ninguna racionalidad médica, sino en datos de tipo estadístico. Como se dijo anteriormente en el ejemplo de las conductas criminales, la normalización de los dispositivos de seguridad no busca impedir los brotes de viruela, sino el de regular una cierta cantidad de enfermedad que sea tolerable, a través de técnicas basadas en la estadística y el cálculo de probabilidades. De acuerdo con esto, para Foucault, la técnica de la variolización es un claro ejemplo de cómo en los dispositivos de seguridad no sólo no se busca eliminar el fenómeno indeseable, sino que, por el contrario, para la regulación de dicho fenómeno se corre el riesgo de provocar artificialmente una cierta cantidad de enfermedad con la finalidad de controlar los índices de mortalidad de una epidemia generalizada.

De esta forma, Foucault recuperará tres nociones relevantes en la descripción de las

técnicas de normalización de los dispositivos de seguridad, las cuales formarán parte importante de la genealogía de las artes de gobierno liberal y neoliberal: *caso, riesgo y peligro*. Siguiendo con el ejemplo de las técnicas de variolización de la viruela a inicios del siglo XVIII, Foucault muestra cómo la estadística y el cálculo de probabilidades fueron desplazando paulatinamente el concepto de “enfermedad reinante”, el cual era utilizado para nombrar una relación generalizada y consustancial entre una enfermedad y un territorio en particular. Así, los análisis cuantitativos de los éxitos y fracasos de las prácticas de inoculación de la enfermedad en ciertos segmentos diferenciados de la población, provocó un giro en las formas de concebir las enfermedades de forma generalizada, en las que ahora la regulación sería más efectiva al tratar la enfermedad por casos. En ese sentido, nos dirá Foucault, la noción de caso no hace referencia al caso individual, sino a una manera muy particular de individualizar fenómenos colectivos, de acuerdo con datos y criterios estadísticos.⁷⁰

De acuerdo con lo anterior, si la enfermedad ya no es tratada de forma generalizada, sino por casos, esta forma de individualizar un fenómeno de tipo colectivo lo que permitirá es determinar un cálculo estimado del riesgo de aplicar ciertas técnicas de regulación, según datos diferenciales de tipo estadístico. Es decir, en el ejemplo de la variolización lo que permitió pensar la enfermedad de la viruela en relación con casos, es la posibilidad de estimar el riesgo de mortalidad de la inoculación de la enfermedad, dependiendo si el individuo o el grupo individualizado pertenece a un cierto rango de edad, si vive en determinada región, si tiene tal o cual actividad productiva. De esta forma, determinar qué es lo normal en los dispositivos de seguridad dependerá del cálculo de los riesgos en la estimación sobre lo que se considera más peligroso según el caso que sea tratado. En ese sentido, advertirá Foucault, lo que muestra el cálculo de riesgos y su relación con el tratamiento de la enfermedad conforme a casos, es que dichos riesgos son diferenciales de acuerdo con características o circunstancias que se consideran más o menos peligrosas unas que otras. Por ejemplo, el tratamiento conforme a casos y el cálculo de riesgos dan cuenta de que tener una cierta edad, ciertos estilos de vida, vivir en un lugar o en otro resulta más peligroso. Así, es muy interesante observar que en los

⁷⁰ Cfr. *Ibid.* p. 80.

dispositivos de seguridad no se trata de eliminar las situaciones peligrosas, sino de dejarlas circular de tal manera que se pudieran reconocer las situaciones riesgosas y actuar conforme a éstas. Lo anterior, resulta de suma importancia para pensar la genealogía del arte de gobierno y de las prácticas educativas neoliberales, pues lo que permite reconocer el tratamiento conforme a casos de los dispositivos de seguridad, es que ya no se trata de eliminar las conductas peligrosas, sino de hacer un tipo de cálculo acerca de cuán riesgosas son dependiendo de la regulación de elementos relacionados a los modos de vida de los individuos. Es decir, en los dispositivos de seguridad vemos cómo la dimensión ética, en el cruce entre técnica y vida, se encuentra estrechamente relacionada a una operación de cálculo del peligro, lo cual nos permitirá mostrar más adelante en qué sentido podemos caracterizar a las prácticas educativas neoliberales como un aprender a vivir en el riesgo.

De esta manera, Foucault muestra cómo, a diferencia de la normación disciplinaria, en los dispositivos de seguridad no existe un modelo que de antemano determine lo que se considera normal y anormal. Por el contrario, el ejemplo de la variolización de la viruela y su tratamiento conforme a casos, ayuda a dar cuenta que en los dispositivos de seguridad no existe lo normal, sino curvas de normalidad, en relación con peligros y riesgos diferenciales.⁷¹

A partir de lo anterior, indicará Foucault, el análisis de los dispositivos de seguridad y la distinción que existe de éstos con las prácticas disciplinarias no sólo pone de relieve dos formas de tratar las conductas y los acontecimientos indeseables, sino dos economías de poder diferenciales en las que la relación colectivo-individuo es completamente distinto uno de otro. Tal como se dijo anteriormente, mientras en los mecanismos disciplinarios el poder opera de forma permanente y exhaustiva sobre el cuerpo del individuo con la finalidad de corregir la conducta indeseable, en los dispositivos de seguridad vemos aparecer una forma novedosa y particular de tratar las relaciones individuales y colectivas a través de lo que se llamará población, en los que el poder ya no será un poder de corrección, sino un arte de gobernar donde de lo que se trata es de

⁷¹ Cfr. *Ibid.* p. 83.

dejar actuar a ésta en su naturalidad. De acuerdo con esto, habría que preguntarse, ¿qué es la población? ¿cuál es esa naturalidad de la población que el arte de gobierno hace circular? ¿cuál es la relación entre la población y ese arte de gobernar como una economía de poder diferente a la disciplinaria?

En ese sentido, nos dirá Foucault, si bien el término población no fue un término que se inventó en el siglo XVIII, fue durante este tiempo que fue pensado en términos positivos, como correlato del arte de gobernar de los propios dispositivos de seguridad. De acuerdo con el filósofo francés, lo que se piensa como la población para los dispositivos de seguridad y el arte de gobernar posee tres características que la define en su naturalidad: en primer lugar, la población no es el pueblo, ni tampoco la suma o el conglomerado de individuos que viven en un territorio. La población es un dato, el cual no sólo se corresponde con el número de habitantes de un colectivo en particular, sino con todo un conjunto de variables positivas que, a pesar de su diversidad, tienen en común la cualidad de que éstas escapan por completo a la posibilidad de ser cambiadas o manipuladas por el poder de una ley o el decreto de un soberano.

De esta forma, una segunda característica que identifica a la naturalidad de la población tiene que ver con uno de los elementos más importantes que el arte de gobierno y los dispositivos de seguridad deben dejar actuar: el deseo. Como se dijo anteriormente, a pesar de que la población es un dato que depende de toda una serie de variables diversas y de difícil manipulación, el deseo será aquello que aparece de forma constante y que explicará el motor de la acción de los individuos. De acuerdo con Foucault, el deseo es definido como la búsqueda del interés de los individuos contra el cual no se puede hacer nada.⁷² Así, para esta nueva economía del poder llamada arte de gobierno, la mejor forma de regular las variables peligrosas para la población será dejar circular al deseo antes que impedirlo, como sucedía con las prácticas disciplinarias y de soberanía. De hecho, explicará Foucault, en autores como Hobbes y Rousseau el asunto de la soberanía es el problema de saber cómo decir no al deseo de los individuos y fundar esta limitación en una voluntad general que sea legítima. Por el contrario, en los

⁷²Cfr. *Ibid.* p. 96.

dispositivos de seguridad el problema del gobierno ya no sólo será cómo decir no al deseo, sino que para esta nueva economía de poder el asunto será como decir sí y dejarlo actuar en el marco de ciertos límites. Por último y como tercer elemento, si bien la población es un dato que se manifiesta en el cruce de todo un conjunto de variables de difícil predicción y manipulación, ello no significa que sean inaccesibles al saber de la estadística con la finalidad de indicar regularidades de lo que se supone aleatorio y producto del deseo. Entonces, tenemos tres elementos relacionados unos con otros que darán cuenta de la emergencia de la población y de la importancia de dejarla circular en su naturalidad como parte de una nueva economía de poder llamada arte de gobierno: en primer lugar, tenemos que la población es un dato biológico y económico, el cual es definido a partir de todo un conjunto de variables diversas y de difícil manipulación, las cuales, en segundo lugar, tienen en común el deseo como motor que explica el desarrollo de su acción. Por último y en tercer lugar, el reconocimiento acerca de la naturalidad de la población depende en gran medida en distinguir que dentro de la diversidad y complejidad de esas variables existen regularidades que permiten un mejor y más adecuado ejercicio de gobierno. En ese sentido nos dirá Foucault, es con la población que se desbloquea una nueva manera de pensar las relaciones de poder en las cuales la vida individual y colectiva del hombre como ser viviente pasa a ser objeto de una serie de saberes de tipo estadístico que permitirán un mejor y más eficiente ejercicio de gobierno.

De esta forma, indicará Foucault, existen tres conceptos que se encuentran anudados entre sí y que permiten dar cuenta de la emergencia de todo este conjunto de nuevas relaciones de poder: seguridad-población-gobierno.⁷³ Ahora bien, una vez analizadas los dos primeros, es importante preguntarse ¿qué es el arte de gobernar? ¿cuál es la relación entre el arte de gobernar y la población? ¿cuál es la relación entre el arte de gobierno y algunos elementos que sirvieron para analizar los dispositivos de seguridad, tales como normalización, peligro y riesgo?

De acuerdo con lo anterior, Foucault inicia su análisis acerca del gobierno y muestra

⁷³Cfr. *Ibid.* p. 103.

cómo durante el siglo XVI proliferó toda una suerte de literatura anti-Maquiavelo, la cual se caracterizaba por ser una serie de tratados de carácter técnico en los que se buscaba responder a la pregunta sobre cómo introducir la economía al ejercicio político de administración de un Estado, a la cual le llamaron arte de gobernar. Por lo tanto, se denominará arte de gobernar a la adopción del modelo económico para el ejercicio de gobierno, las cuales emergerán en oposición a las prácticas de soberanía, caracterizadas como la habilidad del príncipe para mantener a sus súbditos y el territorio. En ese sentido, se preguntará Foucault, ¿cuál fue la novedad introducida por el arte de gobernar entendido como el gobierno según el modelo de la economía? ¿qué se entiende por gobierno en el arte de gobernar? ¿qué se entiende por economía en este conjunto de técnicas de gobierno?

Para tratar de explicar en qué consiste este arte de gobernar me gustaría destacar tres elementos importantes: en primer lugar, el arte de gobierno, tal como aparece en este conjunto de reflexiones de carácter técnico ya no sólo se encuentran referidas a la habilidad única y exclusiva del príncipe para mantener una relación con su principado, sino a toda una multiplicidad de ejercicios de gobierno entre las que incluye el gobierno de sí mismo, la relación del padre de familia con su casa, el gobierno de las riquezas, la relación del maestro con sus discípulos. En segundo lugar y relacionado con el punto anterior, a través de esta multiplicidad de formas en las que se expresa la habilidad de gobernar lo que busca es que haya una suerte de continuidad ascendente y descendente entre dichas prácticas, de tal manera que el gobierno de un Estado pueda adoptar, por ejemplo, el modelo de gobierno de la casa y viceversa. De ahí que lo que se entenderá por arte de gobernar según el modelo económico sea “el sabio gobierno de la casa para el bien común de toda la familia.”⁷⁴ Como tercer elemento, Foucault muestra cómo la noción de gobierno económico, que apareció durante el siglo XVI, sólo adquirió su sentido moderno hasta el siglo XVIII, en el que el gobierno económico ya no sólo se referirá al gobierno del Estado según el modelo del sabio gobierno de la casa, sino que ahora este arte de gobernar según el modelo económico será entendido como el recto gobierno de las cosas. Es decir, mientras en el modelo de la soberanía el objeto de poder

⁷⁴ Rousseau, Jacques en *Ibid.* p. 120.

eran los hombres y el territorio que habitaban, en el arte de gobernar económico como recta disposición de las cosas, lo que se regulan son las relaciones de los hombres con las cosas, entendidas éstas como las riquezas, los recursos, los hábitos, las costumbres, los accidentes, las epidemias, la muerte y el territorio mismo. Lo que significa que el arte de gobierno económico como recta disposición de las cosas es, según lo antes visto, la regulación de la población. En ese sentido, afirmará Foucault, es el surgimiento de la población lo que permite el desbloqueo del arte de gobernar económico, que hasta entonces se encontraba circunscrito al modelo de la familia.

De esta forma, durante el siglo XVI y hasta el siglo XVIII, seguridad, población y gobierno emergieron como nuevos conceptos que dan cuenta de nuevos mecanismos de poder, donde la economía fue adquiriendo mayor centralidad en el campo de la política. Desde esta perspectiva hablar de la economía política hace referencia al despliegue de un nuevo arte de gobernar que toma por objeto la regulación de la población a través de los mecanismos de seguridad. Es a esta articulación entre población, seguridad y arte de gobernar económico, la cual permite dar cuenta de este nuevo entramado de mecanismos de poder que emergieron como parte de los diferentes desplazamientos de las prácticas de soberanía y disciplinarias, a lo que Foucault le dará el extraño nombre de *gubernamentalidad*.⁷⁵

De acuerdo con lo anterior, al final de la clase del 1 de febrero de 1978, Foucault mismo reconocerá que un título más exacto para nombrar el curso donde analizó todo este conjunto de mecanismos de poder no habría sido *Seguridad, territorio, población*, sino “historia de la gubernamentalidad.”⁷⁶ En ese sentido, aclarará Foucault, por gubernamentalidad habría que entender tres cosas: En primer lugar, y como se dijo anteriormente, Foucault nos dirá por gubernamentalidad lo siguiente:

Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos

⁷⁵ Cfr. *Ibid.* p. 136.

⁷⁶ *Ídem*

de seguridad.⁷⁷

En segundo lugar, se entenderá por gubernamentalidad a la tendencia que, a partir de los siglos XVI y XVIII, fue sustituyendo poco a poco a las prácticas de dirección de conducta pastorales, características de los mecanismos de soberanía y disciplinarios, por técnicas de poder muy particulares a las que se les llamará artes de gobernar. En otras palabras, el concepto de gubernamentalidad permite reconocer una serie de desplazamientos históricos en los que los mecanismos de poder disciplinarios dirigidos a la eliminación de la conducta indeseable y que tomaban por objeto de poder el cuerpo del individuo, fue dando paso a nuevas técnicas de poder, donde para una mejor regulación de la población habría que dejar circular en su naturalidad la libertad y el deseo del sujeto, lo que implica tomar en cuenta todo un conjunto de relaciones entre las que incluye el gobierno de sí, el gobierno de los otros y la relación con el medio asociado. De esta forma, en una entrevista de 1984 titulada “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, Foucault nos dirá de manera muy interesante lo siguiente:

Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. [...] Mientras que, si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. [...] En cambio, la noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética.⁷⁸

Por último y relacionado con los dos puntos anteriores, se comprenderá por gubernamentalidad el resultado del proceso mediante el cual el Estado de justicia y el Estado administrativo correspondientes a los mecanismos de poder de soberanía y disciplina respectivamente, se convirtió en un Estado de gobierno, de la cual dependía su fortaleza y su riqueza de la población misma. De esta forma, nos dirá Foucault, se entenderá por gubernamentalidad la gubernamentalización del Estado, entendido esto no como el Estado como institución que gobierna, sino el Estado como un arte de

⁷⁷ *Ídem*

⁷⁸ Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós. Barcelona. 1999. p. 414.

gobierno entre otras. Y esta gubernamentalización del Estado, nos dirá Foucault, emergió a partir de lo que se conoció como razón de Estado.

De acuerdo con lo anterior, en su escrito titulado "*Omnes et singulatim: hacia una Crítica de la «razón política»*", Foucault (2008) describirá cuatro rasgos importantes acerca de esta razón de Estado, como parte de la emergencia del nuevo arte de gobierno económico. En primer lugar, nos dirá Foucault, la razón de Estado se considera un arte, pues refiere a todo un conjunto de técnicas de dirección de la conducta de los individuos y de las poblaciones, las cuales se encuentran referidas ya no a la tradición, sino al conocimiento racional. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, el arte de gobernar se considera racional no por una idea esencial de justicia o por apego a una ley divina, sino por el propio conocimiento acerca de la naturaleza de aquello que es gobernado. Es decir, este nuevo arte de gobierno llamado razón de Estado, no es una cuestión propiamente legal, sino un asunto de carácter técnico, de la misma forma que el desarrollo de este conjunto de técnicas de gobierno se considera racional siempre y cuando éstas sean producto del conocimiento exacto de aquello que compete al Estado, por ejemplo, la población. En tercer lugar, la razón de Estado es un tipo de arte de gobierno que se opone a ciertos modelos de ejercicio de poder de soberanía, donde el objetivo de la práctica de gobierno es el fortalecimiento y la permanencia del Estado mismo. El Estado no entendido como una instancia que sustituye a la figura del rey o del príncipe, sino como una práctica de gobierno muy particular. "El Estado es una práctica. [...] una manera de gobernar, una manera de hacer, una manera de relacionarse con el gobierno"⁷⁹, afirmará Foucault. En ese sentido, esta razón de Estado, entendida como conjunto de técnicas racionales de gobierno, lo que persiguen no es el mantenimiento de una figura en particular, sino de la práctica misma. Por último, escribirá Foucault, este arte de gobierno que busca aumentar la potencia del Estado en relación consigo mismo, se da a través de un saber concreto que se desprende no de un sentido de justicia o prudencia ideales, sino del conocimiento de sí mismo y de los demás Estados. En este caso, nos dirá Foucault, el saber que se encontró ligado estrechamente al desarrollo de la razón de Estado fue la estadística. En síntesis, la razón de Estado surge como un

⁷⁹ Foucault, Michel. *Seguridad, territorio.. Op.cit..* p.324.

despliegue de técnicas racionales de gobierno dirigidas al fortalecimiento del Estado como práctica, la cual se basa en el conocimiento exacto acerca de las cosas que naturalmente competen a éste. En ese sentido, para la razón de Estado, el Estado es al mismo tiempo una práctica a partir de la cual se gobierna y algo aún por construir y mantener.

A partir de lo anterior, Foucault nos hablará de un nuevo arte de gobierno que surge a inicios del siglo XIX, como respuesta a una serie de contradicciones internas a la razón de Estado, en las que la economía comienza a jugar un papel fundamental en la dirección de la conducta de los individuos y las poblaciones: el liberalismo.

Durante las últimas sesiones de su curso *Seguridad, territorio, población*, Foucault explicará cómo el liberalismo emerge a partir de un bloqueo interno entre las propias tecnologías de gobierno de la razón de Estado, entre las cuales algunas estaban dirigidas al bienestar de la población y otras al fortalecimiento del Estado mismo, a través de una fuerte reglamentación disciplinaria de la vida cotidiana de todos y cada uno de los individuos. De este modo, nos dirá Foucault, la razón de Estado entra en contradicción, entre la felicidad de los individuos y el mantenimiento de un orden interno para engrandecimiento del Estado que exige una completa subordinación consigo mismo. De esta forma, fue el choque entre dos objetivos de gobierno propio de la razón de Estado lo que provocó la emergencia de un nuevo arte de gobernar caracterizado por Foucault como una limitación interna al poder del Estado, llamado liberalismo.

De acuerdo con lo anterior, al inicio del *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault se preguntará: “¿Qué es esa regulación interna? [...] ¿Qué puede ser una regulación interna de la racionalidad gubernamental?”⁸⁰ (p.26) En primer lugar, nos dirá Foucault, la limitación interna al poder de la razón de Estado, que devino posteriormente en el arte de gobierno liberal, no consistió en un asunto de derechos, ni de contrato social, sino de hechos. Es decir, un asunto de carácter pragmático. Para Foucault, no se trata de pensar el liberalismo como una forma de gobierno que se caracteriza por dotar de mayores

⁸⁰ Foucault, Michel. *Nacimiento de la... Op.cit.* p.26.

libertades a los individuos, a partir del cumplimiento de una ley divina o unos derechos humanos, que la práctica de poder del Estado no debe traspasar. Como se mencionó anteriormente, el arte de gobernar no es una cuestión de carácter legal, sino técnico, entendido como despliegue de técnicas racionales que persiguen el fortalecimiento de la práctica misma de gobierno. En segundo lugar, por limitación interna a la práctica de gobierno de la razón de Estado se entenderá que, a pesar de ser pragmática, ello no significa que sea una práctica de gobierno de carácter específico y singular. Por el contrario, el liberalismo como nuevo arte de gobierno se referirá a principios de limitación generales que puedan aplicar todos y cada uno de los individuos, los cuales se subordinarán a sus propios objetivos en tanto racionales. De acuerdo con lo anterior y como tercer elemento, Foucault afirmará, que algo que caracteriza a este nuevo arte de gobierno conocido como liberalismo es que dichos principios generales de limitación interna tendrán como referente ya no una ley o un principio externo que regulará la legitimidad de la práctica de gobierno, sino la efectividad misma de dicha práctica en relación con sus propios objetivos. De esta forma, nos dirá Foucault, para el liberalismo la pregunta ya no es si es legítimo o no, aplicar cierta práctica de gobierno, como elevar los impuestos, sino en qué medida es efectivo elevar dichos impuestos para el objetivo mismo de la práctica de gobierno, respetando, como dijimos anteriormente con la razón de Estado, la naturaleza de dicha práctica en términos técnicos, como cálculo de intereses. De acuerdo con lo anterior, se preguntará Foucault, ¿cuál fue la crítica o el instrumento intelectual que permitió la emergencia de este nuevo arte de gobierno conocido como liberalismo? ¿cuál fue el instrumento intelectual que permitió la limitación interna de hecho, general y de carácter pragmático a la razón de Estado? A lo cual responderá, de manera muy interesante, que no fue la filosofía, ni el derecho lo que permitió una verdadera crítica a la práctica de gobierno de la razón de Estado, sino la economía política. En ese sentido, se preguntará ¿cómo y por qué se constituyó la economía política como la primera y mejor forma de presentar esta nueva racionalidad autolimitativa de gobierno?⁸¹ Para ello, nos dirá Foucault, habrá que recordar que una de las características principales del arte de gobierno era su carácter racional, el cual se encontraba determinado por el conocimiento acerca de la naturaleza de aquello que es

⁸¹ *Cfr. Ibid.* p.33.

gobernado. Y, precisamente, para la economía política (la de los fisiócratas en particular), la mejor forma de alcanzar los objetivos de la práctica de gobierno y no entrar en contradicción consigo misma es conocer y respetar la naturaleza de sus objetos y procesos. En este caso, para la racionalidad de la práctica de gobierno liberal, gobernar será conocer y respetar la naturalidad de los propios procesos económicos, lo que significa quedarse al margen de intervenir jurídicamente en los flujos del mercado. El mercado como lugar de veridicción y la autolimitación son los dos elementos que son introducidos por el arte de gobierno liberal, a través de la economía política, los cuales representarán no un rompimiento, sino un perfeccionamiento de la razón de Estado, afirmará Foucault.⁸²

Para dar cuenta de qué significa y cómo el mercado se convirtió en un lugar de veridicción, al inicio del *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault relatará cómo durante los siglos XVI y XVII el mercado constituía un lugar de justicia, donde el Estado intervenía jurídicamente con toda una serie de reglamentaciones con el objetivo de fijar los precios justos y así proteger tanto a compradores como comerciantes. De esta forma, nos dirá Foucault:

Ese sistema -reglamentación, precio justo, sanción del fraude- hacía por consiguiente que el mercado fuera en esencia y funcionara realmente como un lugar de justicia, un lugar donde algo que era la justicia debía aparecer en el intercambio y formularse en el precio. Digamos que el mercado era un lugar de jurisdicción.⁸³

Así, a mediados del siglo XVIII, con la consolidación de las prácticas de gobierno liberales, el mercado pasó de ser un lugar de justicia y transmutó en un espacio de veridicción, en el sentido de dejarlo actuar en su verdad natural. Esto es, de forma espontánea y autorregulada. Ello no significa, nos dirá Foucault, que el mercado fuera un lugar de veridicción por la teoría económica de los liberales o porque los precios que se desprendieran de dejar actuar de forma natural al mercado fueran verdaderos o falsos, sino porque la apuesta con la desregulación jurídica del mercado es el dejar actuar de forma natural la relación entre intereses, oferta, demanda, valor y precio, y que esto, a su vez, sirviera de modelo de las prácticas de gobierno que se consideran verdaderas,

⁸² Cfr. *Ibid.* p. 44.

⁸³ *Ibid.* pp. 47-48.

en el sentido de ser exitosas.

Será el mercado, por consiguiente, el que haga que un buen gobierno ya no sea simplemente un buen gobierno que actúa en la justicia. El mercado hará que el gobierno ya no se limite a ser un gobierno justo. Ahora, por el mercado, el gobierno, para poder ser un buen gobierno, deberá actuar en la verdad. [...] El mercado debe decir la verdad, debe decir la verdad con respecto a la práctica gubernamental.⁸⁴

El mercado como lugar de veridicción y la autolimitación de la práctica de gobierno, son dos de las principales características del arte de gobierno liberal. De acuerdo con lo anterior, Foucault se preguntará ¿Por qué llamar arte de gobierno liberal a una práctica que parece más un naturalismo gubernamental? ¿qué es la libertad para el liberalismo y qué lugar ocupa frente al mercado como lugar de veridicción? En ese sentido, advertirá, si se habla de arte de gobierno liberal no es porque lo que emergió en el siglo XVIII sea una forma de gobierno más laxa, abierta o tolerante. No significa que lo que caracterizó a la razón de Estado sea la de un gobierno más restrictivo frente a un liberalismo que se muestra más respetuoso de las libertades individuales de los sujetos. Como se dijo anteriormente, el liberalismo como arte de gobierno no es un asunto de carácter jurídico, sino práctico y técnico. Por lo tanto, para Foucault la libertad no es un universal que se actualice en mayor o menor medida con el paso del tiempo. En el arte de gobierno liberal, la libertad no es un universal que se deja actuar con menores restricciones, sino una producción, en tanto este nuevo arte de gobierno requiere de ciertas libertades para el cumplimiento de sus propios objetivos. Es por ello que, si el Estado es entendido como una práctica a partir de la cual se gobierna y algo aún por construir, tanto el arte de gobierno liberal como el arte de gobierno neoliberal no pueden ser entendidos simplemente como la desaparición de las funciones de éste. Por el contrario, el Estado se afirma como una práctica de gobierno en la medida en que la vida ética y técnica de los sujetos se liga a la producción incesante libertad. Esto es lo que más adelante veremos refiere a las prácticas educativas neoliberales entendidas da partir de conceptos como antropotécnica y modulación. En ese sentido, indicará Foucault:

Si empleo el término “liberal” es ante todo porque esta práctica gubernamental que comienza a establecerse no se conforma con respetar tal o cual libertad, garantizar tal o cual libertad. Más profundamente, es consumidora de libertad. Y lo es en la medida en

⁸⁴ *Ibid.* p.50.

que sólo puede funcionar si hay efectivamente un conjunto de libertades [...] Por lo tanto la nueva razón gubernamental tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad: es decir que está obligado a producirla.⁸⁵

De acuerdo con Foucault, en el liberalismo la libertad de los individuos no es algo que se manifieste bajo el imperativo “sé libre”. La libertad, en tanto es una producción que se requiere para la práctica de gobierno misma, es regulada y organizada a partir de todo un conjunto de coacciones, que sirven como cálculo de seguridad. Libertad y seguridad, así como el juego entre ambas, son las dos caras de la misma moneda en el arte de gobierno liberal. Lo que significa que, dentro del liberalismo, la seguridad no funcionará como una protección al individuo, la cual restrinja sus libertades de forma exterior. De lo que se trata es de un cálculo propio del juego libertad-seguridad, donde el interés del individuo no atente contra la seguridad del colectivo, de la misma forma que el interés de éstos no haga peligrar la libertad del mercado y viceversa. En ese sentido, en el liberalismo, no se trata de elevar la seguridad a tal grado que elimine las libertades individuales y del mercado, sino un tipo de seguridad que permite una gestión de la libertad en el sentido de un aprender a “[...] vivir peligrosamente, esto es, que los individuos se vean a perpetuidad en una situación de peligro o, mejor, estén condicionados a experimentar su situación, su vida, su presente, su futuro, como portadores de peligro. [...] No hay liberalismo sin cultura del peligro”⁸⁶, afirmará Foucault.

Tomando en cuenta lo expuesto anteriormente, el liberalismo se constituirá como un nuevo tipo de arte de gobierno, a partir del cual ya no sólo se dirigirán las conductas de los individuos y sus cuerpos, a través de los dispositivos disciplinares, sino que se les sumarán a éstos nuevas tácticas y estrategias de gobierno orientadas a la regulación de las poblaciones, como formas de administración del espacio y el ambiente, como dispositivos de seguridad. Con el liberalismo, durante el siglo XVIII, entra en vigor un nuevo arte de gobernar que tomará en cuenta a la libertad como estrategia para la circulación y regulación de las poblaciones como cuerpo social. De esta manera, con la emergencia de los dispositivos de seguridad ya no se establecerán tanto objetivos a partir de los cuales se designa lo que es normal y anormal (entendidos como norma), sino que

⁸⁵ *Ibid.* pp. 83- 84.

⁸⁶ *Ibid.* p.87.

ahora, con la introducción del factor libertad, la normalidad se establecerá con base en lo que se considera regular. Es decir, la normalidad o la anormalidad se pensarán según cierto tipo de acontecimientos que resulten peligrosos para la población y el mercado. “Entendámonos: la racionalidad de los dispositivos de seguridad no se orienta, entonces, a la prohibición o permisión de las actividades económicas (dispositivos de soberanía), ni a la normalización de las rutinas productivas (dispositivos disciplinares), sino a la gestión de acontecimientos a través del ‘cálculo de probabilidades’.”⁸⁷

El arte de gobierno liberal, ya no se basará sólo en la intervención directa sobre los individuos y sus cuerpos, sino que la dirección de la conducta de las poblaciones se hará de manera abierta, mediante la gestión y administración de un medio ambiente. Este desplazamiento de las tecnologías y estrategias de poder transforma significativamente el valor que se le otorga a la disciplina en los procesos de formación de los sujetos: disminuye la intervención directa sobre la conducta, a la vez que aumentan las intervenciones indirectas sobre las condiciones de dicha conducta. Ahora, en el arte de gobierno liberal se trata de gestionar una serie de variables que permitan a los individuos moverse y circular en el marco de ciertos límites. Así, la premisa del liberalismo será: gobierna mejor quien gobierna menos, *Laissez faire, laissez passer*.

En el arte de gobierno liberal, gobernar será menos una acción directa sobre la conducta de los individuos, sus juicios y sus cuerpos, y más una forma amplia e intensa de dejar circular el interés y regular el ambiente. Esta es la procedencia del arte de gobierno neoliberal, donde la producción de libertad de la práctica de gobierno mismo del Estado depende de dejar circular el peligro y que sean los propios sujetos en su vida ética y técnica quienes asuman esta forma de aprender a vivir en el riesgo.

2.2 El neoliberalismo: “Aprender a vivir en el riesgo”

Durante el siglo XIX, ocurren paulatinamente nuevos desplazamientos en las prácticas

⁸⁷ Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá. 2016. p.75.

de gobierno liberales, que tuvieron como fundamento una nueva relación respecto a las funciones del Estado y el gobierno de los individuos y las poblaciones. Mientras el liberalismo se caracterizó por ser una autolimitación del Estado frente a la naturalidad del mercado como lugar de veridicción, esta nueva racionalidad parte de la tesis de la fobia al Estado y pretende a través de diferentes técnicas de gobierno dotar de cada vez mayor libertad y autonomía al mercado. A esta nueva forma de arte de gobierno Foucault la denominará neoliberal.

De acuerdo con lo anterior, en su curso *El nacimiento de la biopolítica* Foucault parte de un análisis acerca de lo que constituyó el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano, para dar cuenta de cómo, a diferencia del arte de gobierno liberal donde el Estado se autolimitaba frente a las dinámicas naturales del mercado, el neoliberalismo contempla un tipo particular de intervención del Estado mediante acciones reguladoras que permitan el buen funcionamiento del mercado. A diferencia del arte de gobierno liberal, en el neoliberalismo estas intervenciones serán cada vez menos acciones de regulación de cada uno de los ámbitos de la vida de la población, y más acciones generales que permitan el marco del buen funcionamiento económico. “El neoliberalismo, entonces, no va a situarse bajo el signo del *laissez faire* sino, por el contrario, bajo el signo de una vigilancia, una actividad, una intervención permanente.”⁸⁸ El neoliberalismo, para Foucault, no será una continuación o una forma de evolución del arte de gobierno liberal, sino una quiebre o una ruptura frente a éste. De ahí una primera mirada sobre su emergencia en términos genealógicos. En ese sentido, el giro genealógico que el neoliberalismo efectúa respecto al liberalismo se encuentra principalmente en la relación entre gobierno y mercado: de acuerdo con Foucault, el neoliberalismo emerge como un arte de gobierno que tiene por objetivo crear los marcos para que todos aquellos ámbitos que antes no fueron vistos como propiamente económicos entren a los mecanismos de la competencia para el buen funcionamiento del mercado. Crear las políticas de marco significa permitir que el Estado intervenga en todas aquellas dimensiones de la vida de los individuos y de las poblaciones que permiten el buen funcionamiento del mercado, sin ser necesariamente económicas, por ejemplo, la regulación de la natalidad, el

⁸⁸ Foucault, Michel. *Nacimiento de la... Op.cit.* p.158.

perfeccionamiento técnico, el régimen jurídico, la educación y el aprendizaje. Lo que podríamos decir es que mientras para el liberalismo el correcto funcionamiento del mercado dependía de dejar al margen la intervención del Estado, el neoliberalismo, como un primer diagnóstico de nuestro presente, es un arte de gobierno donde el Estado intervendrá de forma exhaustiva para que las propias lógicas mercantiles sean las que gobiernen cada uno de los aspectos de la vida cotidiana. Como dirá De Lagasnerie, de lo que se trata en el neoliberalismo es “[...] difundir el mercado por todas partes. [...] La utopía neoliberal es incorporar el máximo de realidades a un entramado mercantil.”⁸⁹

Llegados a este punto, sería importante preguntarse en una inquietud de carácter genealógico: ¿en qué consiste este difundir el mercado por todas partes neoliberal? ¿qué técnicas permitirían llevar a cabo esta utopía neoliberal de incorporar el máximo de realidades a un entramado mercantil? ¿de qué manera podemos entender las prácticas educativas neoliberales como parte de esta utopía de difundir el mercado por todas partes a la manera de un diagnóstico de nuestro presente?

De acuerdo con lo anterior, me gustaría mencionar dos técnicas o modos en las que el neoliberalismo logra difundirse en cada uno de los aspectos de la vida cotidiana, las cuáles me permitirán mostrar no sólo en qué sentido este arte de gobierno subordina las prácticas educativas a la lógica mercantil en su sentido político, sino cómo las prácticas de la vida cotidiana, donde el mercado lo inunda todo, son las que pueden ser pensadas como modos de existencia virtuales para sujetos posibles, en un sentido ético. Algunas de las técnicas a través de las cuales el neoliberalismo logra incorporar el máximo de realidades a un entramado mercantil, incluyendo la vida misma, son: la competencia y el empresario de sí. Y son precisamente la competencia y el empresario de sí dos técnicas generales a partir de las cuales posteriormente se podrá mostrar el carácter antropotécnico y moduladorio de las prácticas educativas neoliberales.

Tal como mencionamos anteriormente, el giro genealógico que el neoliberalismo efectuó en relación con las técnicas de gobierno liberales constituyó un cambio de posición

⁸⁹ De Lagasnerie, Geoffroy. *La última lección de Michel Foucault...* Op.cit. p.36.

respecto a las funciones que el Estado debía cumplir para el buen funcionamiento del mercado: Esquemáticamente, en lo que respecta al Estado se pasa de un conjunto de técnicas de restricción, entendidas como un dejar hacer y dejar pasar al mercado, a técnicas de intervención permanente en los marcos que permitan el buen funcionamiento del mercado desde la propia lógica económica y sin tocar la naturalidad del mismo. En otras palabras parte de la inversión de los valores del giro genealógico que efectuó el neoliberalismo radica en no hacer de la política el medio de regulación del mercado, sino cómo hacer del mercado y de la propia lógica mercantil el modelo de la práctica de gobierno de la vida de los individuos y las poblaciones. Es decir, la pregunta para los neoliberales ya no será si el Estado debe intervenir o no con políticas sociales para el buen funcionamiento del mercado, sino qué tipo de lógicas mercantiles pueden servir como técnicas de gobierno. De acuerdo con lo anterior, la técnica que permitió una mayor capacidad de difundir el mercado por todas partes fue la competencia.

Para adentrarnos en la manera en que la competencia emerge como una técnica de gobierno, Foucault inicia su reflexión mostrando cómo una de las principales críticas que los neoliberales hacen de las políticas sociales del liberalismo clásico se encuentra relacionado con su carácter igualador. La igualación para los neoliberales es un problema que no puede resolverse con políticas sociales sin afectar el funcionamiento del mercado, pues lo propio del mercado y lo propio de su buen funcionamiento no es la igualdad sino la desigualdad. De acuerdo con lo anterior, nos dirá Foucault:

Ante todo dicen los ordoliberales, una política social, si de veras quiere integrarse a una política económica y no destruirla, no puede servirle de contrapeso ni definirse como el elemento que compensará los efectos de los procesos económicos. Y en particular, la igualación, la relativa igualación, la distribución equitativa en el acceso en cada uno de los bienes de consumo, no puede constituir un objetivo. No puede constituir un objetivo en un sistema en el cual, justamente, la regulación económica, es decir, el mecanismo de los precios, no se obtiene en absoluto a través de los fenómenos de igualación sino por un juego de diferenciaciones que es característico de cualquier mecanismo de competencia [...]⁹⁰

De esta forma, vemos cómo para neoliberales el elemento que define al mercado y a su

⁹⁰ Foucault, Michel. *Nacimiento de la...* *Op.cit.* p.176.

correcto funcionamiento es, al mismo tiempo, la característica de la propia técnica de la competencia, la cual es definida como un juego de diferenciaciones. Es a través del concepto de competencia que el mercado revela su naturaleza y su verdad en un sentido positivo, es decir a través de sus prácticas: la competencia es un juego de diferenciaciones que, como parte de la propia naturaleza del mercado, no busca la igualdad, ni el acceso equitativo a los bienes de consumo, sino la desigualdad. Al igual que los liberales requieren de la producción incesante de una libertad regulada a través de los dispositivos de seguridad, el neoliberalismo requiere de la diferencia y de la desigualdad como parte del juego de la competencia para el buen funcionamiento del mercado. Desde esta perspectiva, lo que revela esta aproximación genealógica del neoliberalismo es que el arte de gobierno neoliberal no sólo no persigue la reducción de las desigualdades del mercado a través de las políticas sociales, sino que como parte de la inversión de los valores es la propia desigualdad y la diferencia las que son difundidas por todos lados como juego de la competencia. Así aquella utopía neoliberal de incorporar el máximo de realidades a un entramado mercantil significa que la competencia se constituya en la propia técnica de gobierno de sí y de los otros. En un sentido paradójico, el neoliberalismo es un arte de gobierno singular donde la desigualdad y la diferencia son iguales para todos.

De acuerdo con lo anterior, la propia procedencia del neoliberalismo en los dispositivos de seguridad permite reconocer que en el carácter singular de este arte de gobierno marcado por la competencia, no se trata de desaparecer o corregir la desigualdad, ni la diferencia, ni la pobreza, como fenómenos indeseables. Por el contrario, precisamente en este arte de gobierno que funciona gracias a la competencia, es importante promover y dejar circular cierta cantidad de desigualdad y diferencia para su correcto funcionamiento. Esto es, para que exista competencia se requiere dejar circular una cierta cantidad de desigualdad, de la misma manera que es la competencia la que permitirá dar cuenta de la propia diferencia entre los sujetos en un sentido ético. Como veremos más adelante esta relación entre desigualdad, diferencia y competencia en un sentido ético, nos permitirá mostrar la emergencia de las prácticas educativas neoliberales a partir de los conceptos de antropotécnica y ejercicio.

Por ello, para Foucault, las políticas sociales neoliberales son pensadas como políticas individualizadas donde no es el Estado quien se hace cargo de compensar las desigualdades producidas por el mercado, sino serán los propios individuos en su vida ética quienes, como parte de su práctica de competición, se hagan cargo de sí mismos a la manera de un empresario de sí. En ese sentido, nos dirá Foucault:

[...] el instrumento de esa política social, si es posible llamarlo política social, no será la socialización del consumo y los ingresos. [...] Simplemente se le pedirá a la sociedad o, mejor, a la economía, que proteja que cada individuo tenga los ingresos lo bastante altos para poder, ya se directamente y a título individual [...] asegurarse, sobre la base de su propia reserva privada, contra los riesgos existentes e incluso contra los riesgos de la existencia, así como contra esas fatalidades de la vida que son la vejez y la muerte. [...] Es lo que los alemanes llaman 'política social individual'.⁹¹

De esta forma, el arte de gobierno neoliberal ya no sólo tendrá por función la seguridad de los individuos y las poblaciones, sino que ahora se buscará crear una serie de condiciones muy generales a partir de las cuales el sujeto mismo se convierta en un empresario de sí. “En el neoliberalismo [...] El *homo economicus* es un empresario, y un empresario de sí mismo.”⁹² Esto es, mientras el liberalismo era vivido como una cultura del peligro, de tal suerte que los dispositivos de seguridad y el cálculo de probabilidades dispusieran lo que se considerara más favorable para la población frente a las situaciones de riesgo, en el neoliberalismo es el propio individuo quien tiene que asumir los riesgos de su propia vida y, por lo tanto, de sus propios procesos de formación.

En ese sentido, vale la pena recordar la forma en que el propio Foucault caracterizó al neoliberalismo como una sociedad que se encuentra atravesada completamente por la competencia que produce el juego de lo económico, en la cual son los propios sujetos los que deben aprender a gestionar el riesgo que esto implica en relación con sus vidas. Caracterizar de este modo al neoliberalismo como una forma particular de aprender a vivir en el riesgo significa pensar el carácter metaestable⁹³ en el que ocurren los procesos

⁹¹ *Ibid.* p.177.

⁹² *Ibid.* p.164.

⁹³ En la obra de Gilbert Simondon, se entiende por metaestable una condición del proceso de individuación donde el equilibrio estable e inestable conviven permanentemente, sin reducirse uno al otro, lo cual permite

de formación de los individuos. Esto significa que, por ejemplo, el “aprender a aprender” que se encuentra presente en los discursos y prácticas educativas es entendida como aprender que formación es un proceso permanente de sí mismo, en el marco de aprender a vivir en el riesgo neoliberal producido por la competencia. En el arte de gobierno neoliberal son los propios individuos quienes se encargan de aprender a aprender en un proceso de formación permanente y modulatorio. En adelante, al ser gestores de su propia vida a la manera de un capital, los individuos mismos invertirán en todos aquellos ámbitos inmateriales que les permitan ser competitivos, pero también lo suficientemente flexibles en un mercado siempre cambiante. Podríamos afirmar, parafraseando a Foucault, así como no hay liberalismo sin cultura del peligro, no hay neoliberalismo sin cultura del riesgo.

De acuerdo con lo anterior, el neoliberalismo es un arte de gobierno que se instaura a la manera de un régimen empresarial en el que la formación ya no se da a partir de la intervención directa sobre los cuerpos de los individuos, como en las sociedades disciplinarias, sino que el énfasis ahora estará puesto en un tipo de racionalidad que busca que sea el propio individuo quien se convierta en un gestor de su propia vida a la manera de un capital. Y en ese sentido, Foucault se preguntará: “¿De qué está compuesto este capital humano?”⁹⁴ A lo cual responderá que hay elementos de carácter innato, genéticos y heredados, y hay elementos adquiridos a lo largo de la vida, los cuales entran en el juego de interés para convertir nuestra vida en un capital. Sobre los elementos de carácter innato, Foucault mencionará el asunto biológico-hereditario y mostrará cómo para la racionalidad de gobierno neoliberal la constitución genética de los individuos comienza a interesar, como parte de todo un conjunto de cálculos económicos del mercado. Por ejemplo, la identificación de grupos de riesgo o con discapacidades físicas, los cuales serán incluidos en los cálculos de inversión. Es decir, cuánto es preciso invertir en un cuerpo a partir de su propia constitución genética y cuál será el costo de su formación adquirida. En ese sentido, si bien los elementos innatos resultan relevantes en el cálculo de interés sobre la formación del capital humano, será aún más importante

el devenir. Cfr. Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires. Cactus. 2009. pp. 27-30.

⁹⁴ *Ibid.* p. 276.

la formación adquirida o “inversión educativa”, como la llamará Foucault.⁹⁵

Según lo antes expuesto, uno de los principales desplazamientos que se dieron como efecto de las transformaciones introducidas por las prácticas de gobierno neoliberales, tiene que ver con la centralidad que adquirió el aprendizaje del individuo. En ese sentido, advertirá Foucault, si bien el neoliberalismo no inventó la relación entre inversión y formación escolarizada, su novedad radica en que el cálculo de interés en relación con la formación del capital humano desborda la instrucción relativa a la formación profesional, hasta constituirse en un aprendizaje a lo largo de toda la vida. Así, nociones como “Aprendizaje permanente”, “aprendizaje para toda la vida”, “aprender a aprender”, “competencias”, “autogestión del aprendizaje”, son todos ellos discursos que, más allá de la moda, dan cuenta del despliegue de un arte de gobierno que busca la promoción de un tipo de subjetividad que sea capaz de asumir por la responsabilidad de su propia formación y de gestionar su vida a la manera de un capital. En adelante, nociones como competencia, empresario de sí y aprendizaje permanente darán cuenta del origen del valor y el valor del origen de nuestras formas de hacer, decir y pensar las prácticas educativas, a la manera de un diagnóstico de nuestra constitución como sujetos históricos.

En ese sentido, esta aproximación genealógica del neoliberalismo permite dar cuenta de la forma en que los objetivos de este arte de gobierno se expresan a través de cierto tipo de prácticas y tecnologías de gobierno que podrían estar orientadas no sólo a la formación de sí, relativo a la formación del capital humano, sino que además este conjunto de antropotécnicas se orientan al desarrollo de una mayor capacidad inmunitaria de los individuos en el contexto de una racionalidad histórica que nos exige aprender a vivir el riesgo. El neoliberalismo es un arte de gobierno que crea sus propios acróbatas.

⁹⁵ Cfr. *Ibid.* p. 269.

Capítulo 3. Prácticas educativas neoliberales: entre antropotécnica y modulación.⁹⁶

⁹⁶ Versiones de este capítulo fueron publicados en el año 2022 en las revistas Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences y Reflexiones Marginales. Véase: Macías, Gabriel. "Prácticas educativas neoliberales: entre modulación y moldeamiento. Una mirada desde Simondon y Deleuze" en Revista Volumen 1, número 2. 2022. Traslaviña, Katherine y Gabriel Macías. "Individuación, antropotécnica y educación. Reflexiones desde Simondon y Sloterdijk" en Revista Reflexiones Marginales Núm 68. 2022. URL:<https://reflexionesmarginales.com/blog/2022/03/27/individuacion-antropotecnica-y-educacion-reflexiones-desde-simondon-y-sloterdijk/>

Introducción

Con el propósito de seguir explorando las posibilidades de pensar la genealogía de las prácticas educativas neoliberales como el despliegue de un conjunto de técnicas que el sujeto aplica sobre sí mismo como una forma de aprender a vivir en el riesgo, resulta importante abordar la relación entre cultura y técnica.

En ese sentido, cabe mencionar que actualmente los discursos que nos hablan de la relación entre educación y técnica participan, generalmente, de todo un conjunto de disposiciones patológicas que, como afirmará Gilbert Simondon, se encuentran entre la tecnofilia y la tecnofobia.⁹⁷ Por ejemplo, resulta común en el campo de la educación y la pedagogía encontrarse con discursos que insisten acerca de la importancia de la innovación en las prácticas educativas, donde la técnica juega un papel fundamental como medio para la renovación de las prácticas de enseñanza, lo cual traería como consecuencia, según esta mirada, una mayor calidad en el aprendizaje. De la misma forma, no es menos frecuente dar con una serie de discursos de carácter político e ideológico en los que la técnica, al igual que pasa con el neoliberalismo, es una forma de empobrecimiento o desaparición de la educación, entendida esta última como un proceso cultural y humano, que el capitalismo tecnológico pervierte.

De acuerdo con lo anterior, estas dos miradas aparentemente contradictorias coinciden en el punto de establecer una relación de utilidad del hombre con la técnica, la cual es situada en un espacio diferente o inferior a lo cultural y ajeno a lo educativo. La técnica aunque forma parte de nuestras prácticas de vida y de formación cotidianas se le niega el estatuto de la cultura y, por lo tanto, su papel en lo educativo es secundario e inferior. En esta relación de utilidad, la técnica es la extranjera y esclava de la cultura y el valor que se le otorga en el campo de la educación y la pedagogía radica en los buenos o malos fines para los cuales se pone a disposición. Tal como afirma Simondon, en la introducción a su libro *El modo de existencia de los objetos técnicos*, la cultura se ha erigido en un gran sistema de defensa en contra de las técnicas, pues se parte del

⁹⁷ Cfr. Simondon, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Ed. Prometeo Libros. Buenos Aires. 2007. p. 10.

principio de que al ser un medio o una simple herramienta para otros fines no contiene ninguna realidad humana. El mundo de lo cultural, por ejemplo la educación, se comporta con la técnica como el nativo se comporta con el extranjero cuando se deja llevar por el odio a lo nuevo y a lo desconocido. Para tener cabida en el ámbito de la cultura, es decir de lo propiamente humano, la técnica tiene que ser vuelta servil, de ahí sus actitudes aparentemente contradictorias entre la tecnofilia y la tecnofobia.⁹⁸ Es decir, para esta mirada patológica, si la técnica no es la esclava que nos obedece y que nos permite innovar, es la esclava que se rebela y amenaza la cultura, pues atenta contra lo que es propio de lo humano.

En ese sentido, la dicotomía entre cultura y técnica, entre lo humano y la técnica, entre la educación y la técnica, afirmará Simondon, es falsa y sin fundamentos, sólo recubre ignorancia o resentimiento. Es producto de un humanismo fácil.⁹⁹ Un humanismo, como dijera Peter Sloterdijk, que desde tiempos de Cicerón ha aparecido como dependiente del proceso de alfabetización¹⁰⁰. Esto es, un humanismo que da cuenta de la relevancia de la transmisión de la cultura en la pregunta por la formación de un hombre ya constituido, pero que pasa de largo al momento de dar cuenta en primer lugar de la dimensión técnica de la cultura formadora de hombres. Es decir, de la educación. Pues, tanto en Simondon como Sloterdijk, la pregunta por la cultura antes que referirse a aquella concepción burguesa de una comunidad literaria de hombres alfabetizados, es la pregunta misma por las técnicas de domesticación de lo humano.¹⁰¹ De ahí las dos acepciones del término cultura que hacen referencia a la dimensión técnica de las prácticas de cuidado y domesticación que permiten la vida humana misma: la crianza y el cultivo¹⁰². De acuerdo con lo anterior, la cultura antes que ser producto del hombre, es una técnica criadora y cultivadora de humanos. El hombre culto no es propiamente el hombre letrado. El hombre culto es el hombre domesticado, es decir, es aquel a quien se le aplicaron todo un conjunto de técnicas de crianza y amansamiento formadoras de

⁹⁸ Cfr. *Ibid.* p.31.

⁹⁹ *Ídem.*

¹⁰⁰ Cfr. Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. Ed. Siruela. Madrid. 2006. p.19.

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.* p.32.

¹⁰² Cfr. Simondon, Gilbert. "Cultura y técnica" en *Sobre la técnica*. Ed. Cactus. Buenos Aires. 2017. p. 303.

humanos, entendidas como prácticas educativas. Desde esta mirada, pensar las prácticas educativas neoliberales significa pensar en aquellas técnicas propias del arte de gobierno neoliberal, como la competencia y el empresario de sí, como técnicas domesticadoras de humanos en un sentido ético, las cuales, como la crianza y el cultivo, permiten el desarrollo mismo de la vida.

De acuerdo con lo anterior, la relación entre técnica y educación en el marco del arte de gobierno neoliberal no se reduce sólo a las técnicas didácticas de transmisión y apropiación de la cultura o al carácter instrumental del uso de ciertos dispositivos tecnológicos. La técnica no es simplemente el medio o la herramienta de la transmisión de la cultura en las prácticas educativas. La educación, así como la cultura, no utilizan a la técnica para sus fines de formación de un hombre ya constituido. Por el contrario, la cultura, así como la educación, son técnicas criadoras y cultivadoras de humanos. Es decir, en la relación entre cultura y técnica, las prácticas educativas neoliberales son entendidas principalmente como antro-po-técnicas.

De acuerdo con lo anterior, el objetivo del presente capítulo es mostrar la genealogía de las prácticas educativas neoliberales a la luz de los conceptos de antropotécnica y modulación, los cuales me permitan dar cuenta de cómo el neoliberalismo es un arte de gobierno, donde lo educativo no sería simplemente un instrumento político o ideológico al servicio del mercado, sino el desarrollo de todo un conjunto de técnicas heterogéneas formadoras de hombres, que se dan entre la técnica y la vida. Es decir, tal como se mostró en el capítulo anterior, hacer una genealogía del neoliberalismo como un arte de gobierno de sí y de los otros, que se da entre la técnica y la vida, permite mostrar cómo la procedencia de aquello que valoramos como práctica educativa neoliberal es, tanto el despliegue de técnicas de regulación de la vida de las poblaciones marcado por su procedencia en los dispositivos de seguridad y, al mismo tiempo, todo un conjunto de técnicas criadoras y cultivadoras de hombres como modos de existencia en un aprender a vivir en el riesgo. Parafraseado al filósofo alemán Peter Sloterdijk, el neoliberalismo puede ser caracterizado como “[...] un régimen antropotécnico al por mayor.”¹⁰³, como

¹⁰³ Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Ed. Pre-Textos. 2012. p.412.

parte de un ejercicio de diagnóstico de nuestro presente.

3.1 Antropotécnica y neoliberalismo: la educación como ejercicio

Aproximarnos al concepto de antropotécnica y a la obra del filósofo Peter Sloterdijk, para tratar de utilizar sus conceptos en el trabajo de investigación y escritura académica, significa enfrentarse a la nada sencilla tarea de lidiar con un pensamiento provocador que, a través de un enorme ejercicio de erudición y de franqueza quínica, busca no la polémica, sino la problematización del propio pensamiento. Un pensador prolífico, del que sus ensayos son una extraña mezcla entre filosofía, historia y literatura. Quizá dos de las figuras que mejor caracterizan el pensamiento de este filósofo contemporáneo son aquellas que él mismo utiliza para hablarnos de la experiencia cínica antigua y de la figura de Nietzsche, el pensador en escena: Sloterdijk es un provocador, no teme jugarse la vida (académica) en su actividad de franqueza, pero al mismo tiempo es un erudito que no se contenta con hacer filosofía a la manera de un especialista que empobrece la cultura, sino es, al igual que Nietzsche, un centauro en el que confluye la filosofía, el arte y la ciencia. Sloterdijk es un centauro quínico.

Ahora bien, hablar del concepto de antropotécnica, implica adentrarse en una de las obras más importantes de Sloterdijk publicado en 2009 en Alemania y traducido en 2012 al castellano: *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica. Has de cambiar tu vida* es una obra inquietante que nos presenta, a través de un estudio de carácter genealógico, nuevas miradas relativas a la pregunta por la dimensión técnica y ética de la formación del hombre, como mejora de sí mismo. A este conjunto de técnicas de carácter ético mediante las cuales los hombres de las culturas más dispares se producen a sí mismos, a través del ejercicio y la repetición, Sloterdijk las llamará antropotécnicas.¹⁰⁴ De esta manera, el concepto de antropotécnica adquiere una relevancia fundamental para la presente investigación, pues nos permite dar cuenta de mejor forma en qué consiste aquella dimensión ética de las prácticas educativas neoliberales relacionadas a la producción del empresario de sí como una forma del aprender a vivir en el riesgo. Al

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 24.

mismo tiempo es la dimensión ética del arte de gobierno neoliberal la que permite dar cuenta de la procedencia del carácter antropotécnico de nuestras prácticas educativas, como parte de un diagnóstico de nuestro presente.

Al inicio de la extensa introducción de su libro *Has de cambiar tu vida*, Sloterdijk nos hablará del concepto de antropotécnica en el marco de una reflexión muy interesante sobre el desarrollo histórico de todo un conjunto de sistemas inmunitarios, a partir de los cuales los animales humanos devienen hombres. En la plétora de discursos contemporáneos que se presentan a sí mismos como innovadores y que nos hablan de la importancia de la tecnología en la educación para la vida no hay nada nuevo bajo el sol. De acuerdo con Sloterdijk, la innovación del concepto de antropotécnica no radica en presentar un discurso nuevo más sobre la formación del hombre, sino en hacer explícito lo implícito, y lo que siempre ha estado implícito en la pregunta por la formación del hombre es la importancia de la técnica en el desarrollo de sus propios sistemas inmunitarios¹⁰⁵. Lo que significa que, si innovar en el campo educativo es hacer explícito lo implícito en relación con la pregunta de la formación del hombre, innovar se articula con el ejercicio genealógico de indicar la procedencia de lo que hacemos, decimos y pensamos, como ontología histórica de nosotros mismos.

Para introducirnos en la densa explicación del concepto de antropotécnica, Sloterdijk parte de la tesis del hombre como “ser deficitario”, del antropólogo alemán Arnold Gehlen, que nos habla inicialmente del hombre como un ser desvalido de facultades biológicas y anatómicas que le permitan sobrevivir mediante un proceso de adaptación al medio ambiente. Tal como narra el mito de Prometeo, el animal humano es caracterizado como un ser carente de las facultades biológicas y anatómicas necesarias para sobrevivir a su medio. Es decir, a diferencia de otras especies, el hombre no posee el pelaje, ni las garras, ni la agilidad para sobrevivir a un medio circundante que le resulta en todos sentidos amenazante. Tal como relata el filósofo francés Bernard Stiegler en su lectura sobre el mito de Prometeo y Epimeteo, en el cual, el animal humano es un ser que parte de su propia carencia y que hace uso de sus facultades técnicas para ajustarse

¹⁰⁵ Cfr. *Ídem*.

con su mundo circundante, creando para sí mismo una segunda naturaleza a partir de su propia inventiva¹⁰⁶. En ese sentido, afirmará Sloterdijk, el déficit que el hombre presenta respecto a su medio, le obliga a superarse a sí mismo y convertirse en un ser técnico, pues requiere tanto del despliegue de ejercicios repetitivos, como de la creación de prótesis y ambientes artificiales, que le permitan producir individual y colectivamente sus propios sistemas inmunitarios. Desde esta perspectiva la técnica es pensada, en primer lugar, como todo un conjunto de habilidades, destrezas y capacidades, producidas mediante prácticas repetitivas, como forma de mejoramiento de sí mismo. Así, dentro del concepto de antropotécnica, la técnica no es sólo simplemente un medio o una herramienta de la que pueda disponer libremente el hombre en un sentido agregativo. La técnica es una serie de operaciones repetitivas que el hombre efectúa sobre sí mismo para la resolución progresiva de un problema existencial vinculado con su medio, el cual se presenta en el arte de gobierno neoliberal como un medio organizado para la producción de la competencia, como práctica ética de aprender a vivir en el riesgo.

Desde la mirada de Sloterdijk, el hombre no utiliza la técnica, sino que es en sí mismo un animal técnico, en tanto que supera su condición en déficit a través del ejercicio. De acuerdo con lo anterior, afirmará “Defino como ejercicio cualquier operación mediante la cual se obtiene o se mejora la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación, independientemente de que se declare o no se declare a ésta como un ejercicio.”¹⁰⁷ Desde esta mirada, todo ejercicio es una práctica de repetición, más no toda repetición es ejercicio. La repetición que resulta en ejercicio es a condición de ser un acto de superación del acto anterior que, a su vez, genera una diferencia con respecto al propio ejecutante. El ejercicio no es repetición de lo mismo. Paradójicamente, el ejercicio es repetición y diferencia. Es decir, quien se ejercita mejora su ejecución y, al mismo tiempo, produce una diferencia respecto a sí mismo a través de la repetición. De acuerdo con esto, la dimensión técnica de la formación del hombre en el arte de gobierno neoliberal a la que llamamos ejercicio es la superación de sí mismo, como empresario de sí. Y en lo que respecta a las prácticas educativas neoliberales, el empresario de sí

¹⁰⁶ Cfr. Stiegler, Bernard. *La técnica y el tiempo. El pecado de Epimeteo*. Ed. Galilee. 1994.

¹⁰⁷ Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar...* *Op.cit.* p.17.

es caracterizado como aquel que logra sobrevivir a su medio diferenciándose, a través de una fuerte vida ejercitante. En ese sentido, a través del concepto de antropotécnica no sólo se revela la dimensión técnica de la formación del hombre, sino su carácter repetitivo y de diferencia en tanto práctica ejercitante. De esta manera, al afirmar que el hombre es un animal técnico se da cuenta del hombre como un ser surgido de la repetición y que hace de la superación sí de mismo su propio sistema inmunitario.

De acuerdo con Sloterdijk, en los jardines de lo humano existen por lo menos dos niveles de sistemas inmunitarios que operan de manera complementaria, sobre la base de un complejo estrato biológico: por un lado, sistemas de prácticas socio-inmunitarias creadoras de esferas que permiten, al interior de éstas, producir ambientes artificiales de regulación y protección del propio hombre.¹⁰⁸ En ese sentido, nos dirá Castro-Gómez, “Los hombres habitan el espacio que ellos mismos crean: todas las sociedades concretas, tanto las antiguas como las modernas son sistemas inmunitarios.”¹⁰⁹; segundo, un enorme sistema técnico de prácticas de carácter ético, mediante las cuales los individuos buscan sobrellevar su vulnerabilidad “frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte.”¹¹⁰ Es a este conjunto de «trabajos del hombre en sí mismo», nos dirá Sloterdijk, al que nos referimos cuando utilizamos el ambiguo término cultura y que corresponden a todo un amplio espectro de prácticas entre las que incluyen usos, costumbres, hábitos, creencias, entrenamientos y la educación misma.

De esta manera, el neoliberalismo podría ser pensado como un sistema socio-inmunológico que, como muestra su procedencia particular en los mecanismos de poder de los dispositivos de seguridad, organiza ciertos marcos generales para el funcionamiento del libre mercado y hace de la obligación de aprender a vivir en el riesgo y de competir con otros el escenario para que sean los propios sujetos quienes asuman su inmunización a través de una fuerte vida ejercitante. Ampliando lo dicho en el capítulo

¹⁰⁸ Cfr. *Ibid.* p. 23.

¹⁰⁹ Castro-Gómez, Santiago. “Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk”, *Revista de Estudios Sociales* [En línea], 43 | Agosto 2012, Publicado el 01 agosto 2012, consultado el 20 abril 2019.

¹¹⁰ Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar...* *Op.cit.* p.18.

anterior, afirmar que no hay neoliberalismo sin una cultura del riesgo implica reconocer en el término cultura la pregunta por las técnicas, los ejercicios y las prácticas educativas cultivadoras de hombres en este jardín humano. En ese sentido escribirá Sloterdijk,

En este «jardín humano» [...] encontrarán su temática las investigaciones que siguen. Los jardines son recintos cercados donde coinciden plantas y artificios. Constituyen «culturas» en el sentido no comprometido de la expresión. Quien se adentre en los jardines de lo humano se topa con potentes estratos de acciones reguladas, internas y externas que presentan una tendencia propia de sistemas inmunitarios ubicados sobre sustratos biológicos.¹¹¹

Por lo tanto, nos dirá Sloterdijk, quien se aproxime a “los jardines de lo humano” sin mencionar la procedencia de los ejercicios técnicos productores de nuestros sistemas inmunitarios, ha errado desde el principio. Para Sloterdijk, el concepto de antropotécnica, el cual forma parte de lo que él mismo nombrará un esbozo de una *teoría de la existencia fundada en el ejercicio*¹¹², permite no sólo reconocer la relación estrecha entre cultura y técnica en la pregunta por la formación del hombre, sino que esta formación basada en el ejercicio, tendiente a la optimización de sus sistemas inmunitarios es también un cruce entre la técnica y la vida biológica. Es decir, para Sloterdijk el hombre es *homo immunologicus*, pues la dimensión biológica de su inmunidad depende de la ejecución técnica de ciertas prácticas así llamadas culturales, como la educación, las cuales permiten al hombre darse a sí mismo una segunda naturaleza. Pues lo que revela el propio concepto de antropotécnica en articulación al carácter inmunológico de las prácticas educativas neoliberales es que no existe ninguna esencia o naturaleza ideal de lo humano. De tal forma que antropotécnica y neoliberalismo nos permiten indicar en un sentido genealógico que en la procedencia de lo que hacemos, decimos y pensamos no existe nada natural o esencial en el hombre, sino técnicas y ejercicios estrechamente vinculados a su vida de ser viviente.

De acuerdo con lo anterior, lo innovador del concepto de antropotécnica y de la teoría de la vida ejercitante radica en hacer volver a hacer explícito el cruce entre la técnica y la vida en la pregunta por la formación del hombre. Para Sloterdijk, en la pregunta por las

¹¹¹ *Ibid.* p.26.

¹¹² *Ibid.* p.19.

técnicas productoras de hombres, es decir las antropotécnicas, no hay separación, ni subordinación entre los fenómenos naturales y culturales, entre las ciencias biológicas y las ciencias del espíritu. El concepto de antropotécnica y la vida como ejercicio es un puente tendido entre ambas dimensiones.

Ahora bien, llegados a este punto, me gustaría recuperar dos figuras del pensamiento, a las que el propio Sloterdijk recurre, para mostrar en qué consiste la teoría de la vida ejercitante con la finalidad de ofrecer algunas reflexiones que me permitan mostrar, por un lado, en qué sentido la educación puede ser pensada como ejercicio y, por el otro, cómo las prácticas educativas neoliberales pueden ser entendidas como el conjunto de técnicas que el sujeto aplica sobre sí mismo como una forma de aprender a vivir en el riesgo: el lisiado y el acróbata. Son el lisiado y el acróbata dos figuras que permiten mostrar en qué consiste el carácter antropotécnico de las prácticas educativas neoliberales como parte de un diagnóstico de nuestro presente.

a) El lisiado: autoelección y autoterapéutica.

Con la finalidad de mostrar la relación que existe entre el planteamiento antropotécnico del hombre como ser en déficit y la técnica como vida ejercitante optimizadora de nuestra capacidad inmunitaria, Sloterdijk recuperará en su libro *Has de cambiar tu vida* el ejemplo de Carl Hermann Unthan, un lisiado sin brazos que, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, escribió un libro titulado *Das Pedískript*, en el cual relata su propia experiencia como virtuoso del violín. En ese sentido, en el capítulo titulado “Sólo los lisiados sobrevivirán. La lección de Unthan”, Sloterdijk escribirá lo siguiente:

Que la vida puede estar vinculada a la obligación de seguir adelante pese a las fuertes resistencias que hay que vencer forma parte de las experiencias fundamentales del grupo de gente que en otros tiempos uno llamaba, con despreocupada claridad, lisiada.¹¹³

De esta manera, *Has de cambiar tu vida* nos ofrece, a través del concepto de antropotécnica, un primer esbozo de la teoría de la vida ejercitante y para ello nos ofrece una mirada en torno a la figura del lisiado, el cual no es un discapacitado, ni una persona

¹¹³ *Ibid.* p.61.

con capacidades especiales o capacidades diferentes, como la corrección política los llama hoy en día. Para Sloterdijk, lo que caracteriza al lisiado no es en sí mismo la carencia, sino su voluntad. El lisiado, desde una mirada antropotécnica, es un obstinado. Es decir, el lisiado no es quien hace de su carencia una identidad, sino aquel quien gracias a esa carencia se encuentra obligado a superarse a sí mismo permanentemente. A partir de esta primera aproximación, la figura del lisiado permitirá mostrar de manera más específica en qué consiste la educación como ejercicio en el neoliberalismo, el cual fue caracterizado como un arte de gobernar que, entre otras cosas, requiere de la proliferación de la desigualdad para inundar el mercado en todas partes a partir del modelo de la competencia. Desde una mirada antropotécnica, el lisiado es una figura que da cuenta de nuestra constitución como sujetos históricos en el neoliberalismo.

Carl Hermann Unthan nace en Berlín durante la primavera de 1848 y a la edad de 6 años descubre, en una mezcla de azar e ingenio, la forma de tocar el violín con los pies con la condición de que dicho objeto técnico estuviera asentado en el piso. Con base en la repetición y una dura vida ejercitante, Unthan fue perfeccionándose poco a poco en la técnica que él mismo había experimentado, la cual consistía en hacer con el pie de derecho las funciones de la mano y tocar las cuerdas del instrumento, mientras que con el pie izquierdo sostenía y utilizaba el arco. Su obstinación y ejercicio hicieron de Unthan un virtuoso del violín, lo cual le ameritó el poder entrar al Conservatorio de Leipzig, donde fue perfeccionando poco a poco su técnica hasta ampliar su repertorio de piezas musicales de mucha mayor dificultad. En ese sentido, relatará Sloterdijk, el propio carácter inverosímil de la condición de un lisiado sin brazos tocando el violín con los pies provocó inmediatamente una mayor atención en su práctica, lo que le permitió hacer giras alrededor del mundo, incluido México.

En 1925, se publicó el libro *Das Pediskript* (escrito con los pies) en el que el propio Unthan revela cómo las muestras de compasión y condescendencia no faltaron, lo cual le irritaba pues él quería ser tomado en cuenta como un verdadero músico virtuoso y no como una curiosidad, de la que se espera poco o nada. En *Has de cambiar tu vida*, Sloterdijk recupera un fragmento de *Das Pediskript*, donde Unthan afirma lo siguiente:

Yo no me siento en nada disminuido en relación con personas físicamente íntegras [...] Todavía no me he topado con ningún hombre con el que, consideradas todas las circunstancias, hubiera querido cambiarme. He luchado de buena fe, más aún contra mí mismo que contra mi entorno, pero los gozos espirituales más finos, obtenidos por mí precisamente en las luchas libradas a causa de mi ausencia de brazos, a ningún precio quería yo ceder al mundo.¹¹⁴

De acuerdo con la cita anterior, para Sloterdijk, el lisiado no es un disminuido, sino alguien que hace de las dificultades de su mundo circundante el escenario de la lucha consigo mismo. Desde esta perspectiva el lisiado es aquel que toma su condición en déficit sólo como punto de partida para una *autoelección* y una *autoterapéutica*.¹¹⁵ Para Sloterdijk, la experiencia del lisiado nos brinda una mirada más compleja acerca de las motivaciones que caracterizan al hombre como un animal técnico, el cual optimiza su capacidad inmunitaria a través del ejercicio. De esta manera, el concepto de antropotécnica se ve ampliado por la experiencia del lisiado en relación con tres elementos a destacar, los cuales me servirán para dar cuenta en qué sentido se puede hablar de la educación como ejercicio y de la dimensión antropotécnica de las prácticas educativas neoliberales: en primer lugar, lo que muestra la experiencia antropotécnica del lisiado es cómo la vida ejercitante puede ser pensada como una *autoelección*, entendida como la capacidad del sujeto de hacer algo distinto de aquello que fue hecho de él.¹¹⁶ De esta manera, podríamos decir, recuperando las precauciones metodológicas relacionadas con la historia del pensamiento y la genealogía en Foucault, que no sólo se trata de remitirnos a las relaciones de poder como matrices normativas de comportamiento que nos convierten en sujetos, sino que en la pregunta por la formación del hombre también sería importante dar cuenta de aquella dimensión ética de las técnicas de subjetivación entendidas como modos de existencia virtuales para sujetos posibles. En otras palabras, la autoelección de la vida ejercitante del lisiado es otra manera de pensar la libertad en el neoliberalismo como la posibilidad de hacer de sí mismo algo mejor, aun cuando se espere poco o nada de la propia condición de desigualdad. En ese sentido, escribirá Sloterdijk:

En realidad, la libertad es otra palabra para aquella convicción de que en cualquier

¹¹⁴ *Ibid.* pp. 65-66.

¹¹⁵ *Cfr. Idem.*

¹¹⁶ *Cfr. Ibid.* p. 66.

circunstancia cada uno puede orientarse a lo mejor, a lo más difícil, incluso porque es lo suficientemente libre para hacer lo menos probable, lo menos vulgar, lo menos humano. En ese sentido, la libertad es la disponibilidad para lo improbable. [...] ¹¹⁷

En segundo lugar, y relacionado con el punto anterior, la experiencia del lisiado muestra cómo la vida ejercitante sirve para salir de la *situación ontológico-social* que se experimenta sobre sí mismo en relación con la mirada del otro. En la experiencia del lisiado relatada por Sloterdijk, Unthan se niega a ser tratado con la “compasión esclavizante de los otros”¹¹⁸, que verían en él a un impedido que ya ha hecho suficiente con intentar tocar el violín y ser felicitado aunque toque mal.

El lisiado es un obstinado que se niega a hacer de la compasión del otro su propia identidad a la manera de una víctima. Para Sloterdijk, la identidad es el derecho a la pereza¹¹⁹, pues ésta hace del lamento acerca de “lo que hicieron de mí” el motivo para permanecer idéntico a sí mismo y hacer de ello un valor. Tal como afirma Danielle Giglioli:

La víctima es el héroe de nuestro tiempo. Ser víctima otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento, activa un potente generador de identidad [...] La víctima no ha hecho, le han hecho; no actúa, padece. En la víctima se articulan carencia y reivindicación, debilidad y pretensión [...] No somos lo que hacemos, sino lo que hemos padecido, lo que podemos perder, lo que nos han quitado.¹²⁰

De esta forma, para Sloterdijk el lisiado no es la víctima que busca ser tomada con condescendencia por reconocimiento de sus limitaciones, sino es aquel que a través de su vida ejercitante muestra la importancia que la técnica posee para el hombre en el desarrollo de sus propios sistemas inmunitarios los cuáles le permitan vivir. De tal manera que el lisiado es alguien que no puede permitirse ser tratado con condescendencia, principalmente por él mismo, pues el desarrollo de su capacidad de vivir como alguien normal dependen de su propio ejercicio virtuoso. El lisiado es alguien para el que “la normalidad debe convertirse en el premio de su anormalidad”¹²¹ Y la anormalidad del lisiado no es propiamente su condición en déficit, como en el caso de Unthan el haber nacido sin brazos; la anormalidad del lisiado es su voluntad, pues, como

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ *Cfr. Ibid.* p. 67.

¹¹⁹ *Cfr. Ibid.* p. 244.

¹²⁰ Giglioli, Danielle. *Crítica de la víctima*. Ed. Herder. Barcelona. 2017. p. 11.

¹²¹ Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar...* *Op.cit.* p. 68.

afirmará Sloterdijk, “en una época donde los normales se han entregado a la locura, esas personas, pese a que sean existencias rotas, recuerdan posibilidades mejores de ser hombres”¹²² El lisiado es un anormal pues, a diferencia de los normales, es alguien que no se permite fingir acerca de la importancia de su propia formación. De tal manera, que el lisiado con el ejemplo de su vida ejercitante se convierte en un maestro de la antropotécnica y de la voluntad humanas.

De esta forma, la figura del lisiado hace explícito lo implícito de toda práctica de formación del hombre, incluyendo a la educación, que es su dimensión técnica y ejercitante como mejora de uno mismo. Entender las prácticas educativas neoliberales como ejercicio implica reconocer que la situación ontológico-social que se experimenta sobre sí mismo en relación con la mirada del otro, es decir la identidad, no es determinante, sino sólo el punto de partida de la posibilidad de hacer de uno mismo algo mejor. De acuerdo con esto, presentar la educación como ejercicio implica, tal como muestra la experiencia de lisiado, que las propias prácticas educativas neoliberales también pueden ser pensadas como una autoelección respecto a la identidad asignada a partir de la mirada del otro.

En ese sentido, respecto a las prácticas educativas neoliberales, la experiencia del lisiado nos muestra la obligación de salir de la identidad de la víctima, donde “soy lo que hicieron de mí”, para mostrar cómo la voluntad puede ser puesta al servicio de todo un conjunto de técnicas de superación de sí mismo, a través del ejercicio. De esta manera, como parte de un diagnóstico de nuestro presente, el lisiado se revela como un maestro de la voluntad que nos enseña que no necesariamente somos víctimas del neoliberalismo y que la libertad, en su sentido paradójico, puede ser pensada como la obligación de hacer lo improbable en condiciones de riesgo.

Un tercer elemento por recuperar para mostrar cómo la experiencia del lisiado amplía la comprensión del concepto de antropotécnica, se encuentra en lo que llamamos anteriormente la función *autoterapéutica* de la vida ejercitante. Para Sloterdijk, el punto de inicio y el más importante para pensar la experiencia del lisiado como un maestro de

¹²² Cfr. *Ibid.* p. 69.

la voluntad no es propiamente Unthan, sino Nietzsche. Y es a través de una cita de Nietzsche de su libro *Ecce homo* desde la cual Sloterdijk muestra en un primer momento en qué consiste este sentido autoterapéutico del propio concepto de antropotécnica, cuando dice: “Me puse a mí mismo en mis manos, yo mismo me hice de nuevo sano [...]”¹²³ De acuerdo con esto, será el propio Nietzsche en el apartado de *Ecce homo* titulado “Por qué soy tan sabio” quien nos ofrecerá una primera mirada en torno a la dimensión autoterapéutica de la vida ejercitante desde su experiencia con el dolor, la cual resultaba ser, al igual que en el ejemplo del lisiado, un punto de partida para la superación de sí mismo. En ese sentido, Nietzsche relatará cómo a la edad de treinta y seis años alcanzó su punto más bajo de vitalidad: Dolores de cabeza intensos e ininterrumpidos, los cuales podían durar hasta días, acompañados de náuseas, vómitos y dolores de vista que se aproximaban a la ceguera son algunos de los síntomas que él mismo manifestaba, lo cual provocó que en 1879 renunciara a su cátedra en Basilea. “[...] aún vivía, pero no veía tres pasos delante de mí [...] sobreviví durante el verano parecido a una sombra.”¹²⁴ A pesar de lo anterior, Nietzsche al inicio del segundo apartado de “Por qué soy tan sabio” nos dirá: “Descontado, pues, que soy un *decadent*, soy también su antítesis. Mi prueba de ello es, entre otras, que siempre he elegido instintivamente los remedios justos contra los estados malos [...] En *summa summarum* [conjunto] yo estaba sano.”¹²⁵ Es decir, a pesar de los recurrentes dolores que padecía y de los períodos de más baja vitalidad, Nietzsche, al igual que el lisiado, no era un disminuido, ni una víctima, ni un enfermo, sino un médico para sí mismo.

Tal como mostramos anteriormente, tanto el virtuosismo del lisiado como el de Nietzsche, permiten mostrar, a la luz de la vida ejercitante, cómo las prácticas educativas neoliberales también pueden ser vistas como experiencias autoterapéuticas, donde la autoelección de no hacer de la carencia o del dolor una identidad son el punto de partida que obliga a la libertad de hacer de sí mismos algo mejor. Tanto para Nietzsche como para Unthan, el dolor o la carencia no significa estar enfermo, al mismo tiempo que la enfermedad no es lo contrario de estar sano, ni una forma de negación de la vida. Para

¹²³ Nietzsche en Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar... Op.cit.* p.65.

¹²⁴ Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es.* Ed. Alianza. Madrid. 2005. p. 26.

¹²⁵ *Ibid.* 27.

Nietzsche la capacidad autoterapéutica de la vida ejercitante, es decir ser un médico para sí mismo, sólo es a condición de estar sano. Pues el sano, a diferencia de la víctima, no es aquel que ve en el dolor o la enfermedad una forma de debilitamiento de la vida, sino parte de la vida misma. Pero no como quien ve en ello un pretexto para la resignación, el lamento o el cinismo. Por el contrario, para el que es sano o para el lisiado aunque el dolor forma parte de la vida misma, es al mismo la oportunidad y el medio para darse a sí mismo su propia salud. En ese sentido, valdría la pena preguntarse ¿en la función autoterapéutica de la vida ejercitante qué significa que el lisiado sea un médico para sí mismo? Si su carencia o el dolor forman parte de su vida misma, ¿de qué es médico? ¿cuál es la enfermedad y cuál es la salud que debe cuidar para sí mismo? ¿qué significa estar sano en el fondo como condición para ser médico de sí mismo? ¿cuál es la diferencia entre ser típicamente enfermizo y estar enfermo? ¿qué es ese más-vivir para el cual la enfermedad sirve de fuerte estimulante y qué permite mostrar de las prácticas educativas neoliberales como parte de un diagnóstico de nuestro presente?

Para ello, habría que volver nuevamente a la cita donde Nietzsche escribe sobre ser médico de sí mismo y nos dice:

Me puse a mí mismo en mis manos, yo mismo me hice de nuevo sano [...] la condición de ello -cualquier fisiólogo lo concederá- es *estar sano en el fondo*. Un ser típicamente enfermizo no puede sanar, aún menos sanarse a él mismo; para un ser típicamente sano, en cambio, el estar en enfermo puede constituir incluso un enérgico estimulante para vivir, para más-vivir.¹²⁶

Retomando lo antes dicho, en Nietzsche así como en la experiencia del lisiado, tener una enfermedad o una condición como la de no tener brazos, no significa estar enfermo. Pues estar enfermo o ser típicamente enfermizo tal parece que se encuentra relacionado con aquella situación ontológico-social que se experimenta sobre sí mismo en relación con la mirada del otro. Esto es, una cosa es tener dolores de vista hasta casi quedarse ciego o haber nacido sin brazos y otra es ser típicamente enfermizo, es decir, alguien que hace de ello su propia identidad de víctima, a partir de la cual valora la propia enfermedad y la vida. De esta manera, estar *sano en el fondo*, como posibilidad de ser médico de sí

¹²⁶ *Ibid.* p. 28.

mismo, no se reduce a un estado ideal donde la enfermedad no se presente, sino a una forma de valorar la vida y la enfermedad. Unthan aunque no tenía brazos no era un enfermo o discapacitado. Por el contrario, su capacidad de autoelección era un signo de su buena salud, pues lo que es típicamente enfermizo es la identidad de la víctima que uno se da para sí mismo y las formas de valoración que de ésta se desprenden.

Es por eso por lo que, llegados a este punto, me gustaría recuperar lo dicho en el primer capítulo en relación con la genealogía, para mostrar cómo dicha función autoterapéutica de la vida ejercitante permite pensar de otro modo las prácticas educativas neoliberales, así como de sus formas actuales de valoración. Anteriormente, decíamos lo común que resulta ver cómo el neoliberalismo es valorado como un mal que corrompe, degrada, desaparece, “enferma” la educación, la cual es vista como un ideal que es afectado por éste. De ahí que defender la educación, la escuela pública, el sentido democrático de lo educativo sean pensados como aquellos estados ideales de salud perdidos por dicha enfermedad llamada neoliberalismo.

De ahí que sería importante mostrar cómo para Deleuze, siguiendo las huellas de Nietzsche, la genealogía como filosofía de los valores es la verdadera realización de la crítica. Esto significa que una de las tareas más importantes de la genealogía en su sentido crítico es la valoración de los valores, pues muchas veces aquello que consideramos un valor, por ejemplo la democracia, no son valores sino modos de vivir de los que juzgan el valor de las cosas y de los cuáles se desprende su valor intrínseco. Por ello para Deleuze, lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil, a lo cual añadiríamos, lo sano y lo enfermo no son valoraciones sino prácticas, como modos de existencia, de los que se derivan los valores. En ese sentido, afirmara: “Esta es la razón por la que tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida.”¹²⁷

De acuerdo con lo anterior, el sentido autoterapéutico del ejercicio, permite pensar cómo el neoliberalismo no es propiamente un arte de gobierno que enferme la salud de la

¹²⁷ Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Ed. Anagrama. Barcelona. 2006. p. 9.

educación y nos haga víctimas, sino que estas formas de valoración se encuentran íntimamente ligadas no sólo a lo que el neoliberalismo es, sino a nuestros modos de vivir a partir de los cuáles se desprenden nuestras valoraciones. De ahí la importancia de pensar esta genealogía de las prácticas educativas neoliberales como diagnóstico del presente en un sentido autoterapéutico. Es decir, diagnosticar el presente desde la genealogía no consiste en realizar una crítica al neoliberalismo desde nuestros propios valores, sino que, al poner en cuestión el valor del origen y el origen del valor de nuestras formas de valorar, lo que se busca es hacer del neoliberalismo el propio instrumento de la crítica de nuestros modos de vida y nuestras formas de valorar.

En ese sentido, habrá que insistir cómo para Foucault¹²⁸ el diagnóstico del presente es una actitud experimental que permite, desde precauciones de carácter genealógico, extraer de las prácticas que hacemos que nos hacen ser lo que somos, la propia posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos.

De esta manera, la experiencia del lisiado como un médico de sí mismo que hace de su condición tan sólo el punto de partida para lo improbable nos permite mostrar que el carácter antropotécnico de la formación del hombre es siempre una superación de los impedimentos. En palabras de Sloterdijk, “Allí donde aparezca el ser humano, le antecede su *status de impedido* [...]”¹²⁹ A lo que añadiremos, allí donde nos preguntemos por la formación del hombre, por ejemplo en las prácticas educativas neoliberales, habría que dar cuenta de las técnicas que le permiten hacer de su condición de lisiado o de enfermo un ejercicio de autoelección para hacer lo improbable. En la experiencia del lisiado, la pregunta por la educación es la pregunta por las técnicas autoterapéuticas de superación de los propios impedimentos. De la misma forma que en lo que respecta a las prácticas educativas neoliberales, el lisiado es un maestro de la voluntad que no sólo nos enseña que no somos víctimas del neoliberalismo, sino que a partir de su condición de salud es aquel que hace del neoliberalismo el instrumento de la crítica de nuestros modos de vivir y valorar en un sentido autoterapéutico. De acuerdo con lo anterior, si el

¹²⁸ Cfr. Foucault, Michel. “¿Qué es la ilustración?” en *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós. Barcelona. 1999. p. 348.

¹²⁹ Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar...* *Op.cit.* p. 83.

neoliberalismo fue caracterizado como un arte de gobierno en donde de lo que se trata es aprender a vivir en el riesgo y el lisiado es un obstinado que hace de su condición el punto de partida para hacer lo improbable a través de una fuerte vida ejercitante, en el neoliberalismo el lisiado se convierte en un atleta y en un artífice de su propia vida. Es decir, el lisiado en el neoliberalismo es un acróbata.

b) El acróbata: el artista y el atleta

Ahora bien, a partir de lo dicho anteriormente en el análisis de la figura del lisiado, se muestran algunos aspectos relevantes acerca de la pregunta por la técnica en la formación del hombre desde la teoría de la vida ejercitante, tal como Sloterdijk lo plantea: en primer lugar, la figura del lisiado muestra cómo las prácticas autoterapéuticas y de autoelección que él mismo opera en relación con su situación en déficit, no pueden ser desarrolladas sino sólo a partir de una fuerte vida ejercitante. Es decir, si el ejercicio, tal como lo expone Sloterdijk, es definido como aquella operación que en su repetición busca la mejora de la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación¹³⁰, en el lisiado las posibilidades de autoelegir ser un virtuoso del violín a pesar de no tener brazos, sólo fue gracias a la repetición de todo un conjunto de operaciones encaminadas a la mejora de la ejecución, así como de la cualificación del que actúa, se le reconozca o no como ejercicio. En ese sentido, en su carácter fuertemente ejercitante el lisiado se convierte en un atleta, que se da a sí mismo su propia salud, como en la experiencia de Nietzsche; en segundo lugar, la práctica autoterapéutica del lisiado muestra cómo dentro de este conjunto de operaciones ejercitantes tendientes a la mejora de la ejecución existe toda una dimensión artística, propia del carácter retroactivo de la vida ejercitante, donde lo que se mejora, en este caso, no es sólo la técnica de tocar el violín con los pies, sino principalmente la capacidad del sujeto en relación consigo mismo. Esto es, el lisiado en su vida ejercitante es un artista no sólo por ser un virtuoso del violín, sino porque, justamente, es a través del carácter retroactivo del ejercicio de tocar virtuosamente el violín que se convierte en un técnico de su propia vida. En el carácter retroactivo del ejercicio el artista es creado por su propia obra.

¹³⁰ Cfr. *Ibid.* p.17.

En ese sentido, Sloterdijk escribirá:

El *Pediskript* podría ser leído como una especie de performance de toda «una filosofía de la vida» entendiéndola en un sentido popular. Unthan aparece, ante su público, con la actitud de un artista, cuyo virtuosismo con el violín, y después con el fusil y con la trompeta, va incrustado en un virtuosismo de conjunto, un ejercicio del arte de vivir que penetra todos los aspectos de su vida.¹³¹

De acuerdo con lo anterior, es precisamente en este cruce entre las dimensiones atlética y artística de la vida ejercitante que emerge la figura del acróbata, la cual me permitirá profundizar en la genealogía de las prácticas educativas neoliberales entendidas como arte de gobierno de sí y de los otros, tendientes al desarrollo de nuestra capacidad inmunitaria en el marco de la exigencia de aprender a vivir en el riesgo. Es decir, el acróbata es un atleta y un artista que, en palabras de Nietzsche, “[...] hace del peligro su profesión.”¹³²

En ese sentido, resulta interesante cómo, con la finalidad de ampliar sus exploraciones en relación con el concepto de antropotécnica, Sloterdijk dedica todo un apartado extenso a la figura del acróbata, con el objetivo de mostrar cómo dentro de la dimensión técnica de la formación del humano, el hombre puede ser entendido de forma más precisa como el animal técnico que se juega la vida en el modelamiento y superación de sí mismo, a través del ejercicio. Es a esta forma de vida atlética y artística del acróbata, como permanente superación de sí mismo, lo cual más adelante relacionaremos con el concepto no de modelamiento, sino de modulación de las prácticas educativas neoliberales. De acuerdo con lo anterior, el ejemplo al que Sloterdijk regresará una y otra vez es el funámbulo¹³³ de Zaratustra.

Para comenzar con el análisis de las dimensiones artística y atlética de la figura del acróbata, es preciso iniciar con Nietzsche. En el prólogo de *Así habló Zaratustra*,

¹³¹ *Ibid.* pp. 64-65.

¹³² Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todo y para nadie*. Alianza Editorial. Madrid. 2018. p. 56.

¹³³ Del lat. *funambŭlus*, de *funis* cuerda y *ambulāre* andar. El funámbulo es un tipo de acróbata que camina sobre la cuerda tensada en lo alto.

Nietzsche narra el descenso de Zaratustra a la ciudad, después de pasar diez años gozando de su espíritu y soledad. Al descender a la primera ciudad, la cual se encontraba en los linderos del bosque, Zaratustra se encuentra con una enorme muchedumbre reunida en el mercado para ver la exhibición de un funámbulo. Al presenciar esto, escribirá Nietzsche, Zaratustra se dirigió al pueblo para hablarles del superhombre y les dijo: “Yo os enseño al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado [...]”¹³⁴ Después de un extenso discurso, el pueblo se burló de Zaratustra pues creían que al hablar del superhombre se refería al funámbulo, y el propio acróbata al creer que hablaban de él comenzó su acto sobre la cuerda floja.

Pero ¿qué significa todo esto? ¿qué es lo que muestra la figura del acróbata en relación con la vida ejercitante y cómo esto nos puede permitir pensar las prácticas educativas neoliberales como aparte de un diagnóstico de nuestro presente?

Para ahondar en el análisis en torno a la figura del acróbata, Sloterdijk dedicará un extenso apartado de su libro *Has de cambiar tu vida*, titulado “La conquista de lo improbable. Hacia una ética acrobática”, el cual inicia con todo un conjunto de reflexiones sobre el carácter vertical de las relaciones humanas, lo que permitirá tener un panorama más claro acerca de la naturaleza ascendente de la vida ejercitante. Desde lo cual, se preguntará: “¿Qué significa «ascendente»? ¿Qué significa y a qué final nos empuja considerar la vida como un ejercicio? [...] ¿Cómo y mediante qué cosas puede, en ese campo, estar una forma de vida, una manera de ser estar por encima de otra?”¹³⁵

En ese sentido, antes de adentrarse en la pregunta por el carácter ascendente del ejercicio, Sloterdijk hace una primera delimitación y advierte que dentro de las valoraciones acerca del carácter vertical de la vida humana, nada tiene que ver el aspecto genético-biológico, como mal se ha interpretado su obra.¹³⁶ Por el contrario, nos dirá el

¹³⁴ Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. *Op.cit.* p. 46.

¹³⁵ Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar...* *Op.cit.* p. 151.

¹³⁶ Sobre este asunto habría que recordar la polémica con Habermas a raíz de su conferencia *Normas para el parque humano*. Véase: Rocha Barco, Terea. “La polémica de Sloterdijk” en Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. Ed. Siruela. Madrid. 2006. pp. 9-15.

filósofo alemán, si se ha de hablar acerca de la naturaleza ascendente de la vida ejercitante, en las que unas formas de vida puedan estar por encima de otras, es importante tomar en cuenta que ésta se remite a una dimensión estrictamente pedagógica y artística, donde puede mostrarse con toda claridad que existen individuos mejor ejercitados que otros, los cuales demuestran una mayor capacidad en ámbitos de carácter técnico, tal como muestra la propia figura del acróbata.

De acuerdo con lo anterior, para Sloterdijk, el acróbata de Zaratustra es aquel que, en un primer momento, se muestra como alguien que está por encima de la muchedumbre debido a la naturaleza ascendente de su vida artística y atlética. Es decir, en la obra de Nietzsche, el acróbata es un artista que se coloca por encima de la mayoría, debido a la naturaleza peligrosa de su vida ejercitante como atleta. En este sentido, la figura del acróbata da cuenta de cómo las prácticas educativas neoliberales pueden ser pensadas como ejercicios ascendentes que permiten realizar diferencias en un sentido ético en el marco mismo de la competencia. Es decir, sería la propia técnica de la competencia del arte de gobierno neoliberal el lugar de veridicción del carácter atlético y artístico de nuestra vida ética en el presente.

De lo anterior, se desprende una interpretación muy interesante de Sloterdijk sobre el concepto de *Übermensch* en la obra de Nietzsche, desde la cual el propio término *Über* significaría «sobre» o «súper», en el sentido de «estar por encima» del resto. El acróbata de Zaratustra es *Übermensch* específicamente en referencia al tipo de actividad artística que lo coloca en las alturas, al cual se dirigen las miradas del resto como un *atractor vertical*. En ese sentido, nos dirá Sloterdijk, por *atractor* hay que entender vidas ejercitantes que funcionan como magnitudes direccionales de tensiones verticales, las cuales producen, como su nombre lo indica, una atracción de la mirada, así como el cambio en el estilo de vida de quienes las contemplan. A propósito de esto escribirá Sloterdijk:

Quien se balancea en el alambre en las alturas vive de proporcionar a los espectadores un motivo para mirar hacia arriba. Nadie miraría hacia arriba si no hubiera allí *atractores efectivos*: el riesgo que se cierne permanentemente sobre el artista, la bravura que le

salva a cada paso, la superación de lo imposible, caminando como un vencedor con el abismo a su derecha y a su izquierda, igual que haría un hombre ordinario cuando va desde la puerta de su casa a su confortable salón. Sea lo que fuere este ominoso término de *Übermensch*, trae consigo un conjunto de características que lo diferencian de los hombres ordinarios, como el funámbulo se diferencia de los espectadores [...] El «*über*» («por encima», «sobre», «super») implicaría aquí esa dimensión de la mirada dirigida hacia arriba. El *Mensch* del *Über* es el artista que atrae las miradas hacia donde él actúa. Para él, existir significaría estar allá arriba.¹³⁷

De esta forma, es a través de la dimensión artística y atlética de la figura del acróbata, que se muestra la tensión vertical de la teoría de la vida ejercitante, tal como Sloterdijk la plantea. Lo que significa adentrarse aún más en la pregunta ¿qué es lo que determina que podamos valorar ciertos estilos de vida por encima de otros? En este caso, cuando Zaratustra llega al mercado de la ciudad se encuentra con una muchedumbre mirando hacia arriba, esperando la salida del acróbata que es quien, en el carácter de su fuerte vida ejercitante, arriesga su vida desde lo alto. Es decir, como *Übermensch*, el acróbata es un artista que demuestra estar por encima de la toda muchedumbre, pues en principio es un atractor, en el sentido de ser aquel que atrae las miradas o merece ser visto.

En ese sentido, vale la pena recordar las palabras de Zaratustra cuando contempla al pueblo mirando al funámbulo hacia lo alto, en el marco de la reflexión sobre la tensión vertical de la vida ejercitante:

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, - una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso.¹³⁸

Sobre esta cita, llaman la atención dos aspectos del nada claro término *Übermensch* en la obra de Nietzsche, que permiten seguir analizando en qué consiste el carácter vertical de la vida ejercitante, a través de la dimensión artística y atlética de la figura del acróbata. En primer lugar, cuando Zaratustra afirma “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, - una cuerda sobre un abismo.”, nos dirá Sloterdijk “¿no se deja oír ahí, entre otras voces, ante todo la voz del biólogo, que insiste en que respecto al

¹³⁷ Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar...* Op.cit. pp.154-155.

¹³⁸ Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Op.cit. p. 49.

Homo sapiens no ha sido dicha aún la última palabra de la evolución?”¹³⁹

En ese sentido, vale la pena recordar cómo, dentro del planteamiento del concepto de antropotécnica en Sloterdijk, la pregunta por la técnica en la formación del hombre, la cual se encuentra dirigida al desarrollo y optimización de su capacidad inmunitaria, es una pregunta de carácter cultural y técnica estrechamente relacionada a la pregunta por la vida misma en términos biológicos. Además, para Sloterdijk es en la dimensión artística y atlética de la figura del acróbata que desaparece la separación malentendida entre naturaleza y cultura, pues, desde la antropotécnica, en toda práctica cultural, como la educación, se deja entrever la importancia del ejercicio para crear en el hombre un equipamiento técnico, dirigido a la mejora de su capacidad inmunitaria. De esta manera, nos dirá Sloterdijk:

Si entramos en un ámbito más plano de autointervenciones antropotécnicas, tocamos aquel terreno que desde antiguo constituye el campo privilegiado de actuación de unos seres humanos sobre otros; a saber, lo que los griegos llamaban *paideia* (dicho modernamente, la pedagogía).¹⁴⁰

Lo que muestra la dimensión artística y atlética de la figura del acróbata, es que en esa cuerda tendida entre el animal y el superhombre, la técnica no sólo funciona como una actividad compensatoria sobre la carencia orgánica del hombre, sino que además el propio concepto de antropotécnica permite hacer explícito, en un sentido técnico y biológico, cómo todo organismo que sobrevive a su mundo circundante lo hace gracias a una alta prestación de ejercicios de carácter repetitivo y ascendente. Como el mismo Sloterdijk afirmará: “[...] sin una «Crítica de la verticalidad» no podemos avanzar en estas consideraciones sobre la esencia de los distintos rumbos del ejercicio vital.”¹⁴¹ En ese sentido, para Sloterdijk, todo pensamiento que nos hable de la manera en que los organismos biológicos sobreviven a su medio, sólo tiene sentido si se le considera como una larga y rica historia acerca de la actividad ejercitante de la naturaleza. Bajo la mirada del biólogo, afirmará Sloterdijk, pensar en la dimensión artística y atlética de la figura del

¹³⁹ Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar... Op.cit.* pp. 155.

¹⁴⁰ Sloterdijk, Peter. *La herencia del Dios perdido*. Ediciones Siruela. Madrid. 2020. p.172.

¹⁴¹ Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar... Op.cit.* pp. 152.

acróbata, significa dar cuenta de cómo la misma naturaleza se transforma en un enorme circo donde cada especie demuestra los espectáculos más increíbles de sobrevivencia a su entorno, gracias a ininterrumpidos ejercicios de los procedimientos más sencillos, que les permiten niveles de prestaciones cada vez mayores. “Lo que llamamos vida no sería otra cosa [...] que una *varieté* de una inmensa riqueza de formas, donde cada departamento artístico, es decir, cada especie, trata de realizar la mayor obra de arte, que consiste en sobrevivir.”¹⁴²

Desde la mirada antropotécnica, la pregunta por el carácter vertical de la vida ejercitante permite mostrar cómo la misma sobrevivencia implicaría el despliegue de todo un conjunto de prácticas repetitivas de mejora de sí mismo, tendientes al desarrollo de mayores y más amplias capacidades inmunológicas, entre las cuales incluye la educación misma. Es decir, es la propia sobrevivencia al mundo circundante la que daría cuenta en términos técnicos en qué sentido podemos considerar que ciertas formas de vida están por encima de otras. La figura del acróbata permite hacer explícito cómo en el arte de gobierno neoliberal es la propia sobrevivencia la que se convierte en el principal atractor vertical al que se dirigen las miradas de la muchedumbre. Desde una mirada antropotécnica, la vida del hombre que se ejercita es un sobrevivir en una cuerda tendida verticalmente. Sobrevivir para el hombre es un acto acrobático que se da entre la técnica y la vida. De acuerdo con lo anterior, nos escribirá Sloterdijk en una cita muy relevante para mostrar cómo puede entenderse el carácter vertical de la vida ejercitante y de las prácticas educativas neoliberales en un sentido antropotécnico:

También aquí se hace evidente la tesis de que el ser humano no es todavía como tiene que ser, sino que solo por un proceso pedagógico de elevación se le modelará como es debido. [...] Antropotecnia ha de significar ahora mera pedagogía. No obstante, la pedagogía es y sigue siendo una actividad que, al menos cuando se ejerce con ambición, dignifica al ser humano como un ser que puede ir más allá de sí mismo y que lo hace no solo virtualmente, sino también de modo real y legítimo, puesto que su destino se basa en el desarrollo y elevación de sus fuerzas.¹⁴³

En segundo lugar, en lo que respecta a la frase “Un peligroso pasar al otro lado, un

¹⁴² *Ibid.* p. 156.

¹⁴³ Sloterdijk, Peter. *La herencia del Dios perdido*. *Op.cit.* p.173.

peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso.”¹⁴⁴, llama inmediatamente la atención la dimensión del peligro. En ese sentido, y de acuerdo con lo dicho anteriormente, habría preguntarse ¿qué es el peligro y cómo se relaciona la dimensión artística y atlética de sobrevivencia del acróbata con éste? ¿Dónde está el peligro en ese tránsito vertical que se da entre la técnica y la vida? ¿Cómo en la figura del acróbata se puede mostrar más claramente en qué consiste las prácticas educativas neoliberales como una forma de aprender a vivir en el riesgo? ¿Cómo esta figura del acróbata es una forma de diagnóstico de nuestro presente?

Para seguir analizando las dimensiones artística y atlética de la figura del acróbata y cómo éstas se articulan con el problema del peligro, vale la pena recuperar lo dicho en el capítulo anterior sobre el liberalismo y el neoliberalismo como artes de gobierno de sí y de los otros, caracterizados por sus formas particulares de tratamiento del peligro y el riesgo.

En principio, una de las principales innovaciones que introdujo el arte de gobierno liberal a través de los dispositivos de seguridad era el tratamiento de los acontecimientos peligrosos. Pues lo que muestra esta forma particular de arte de gobernar es que si bien hay ciertos acontecimientos que en sí mismos podrían considerarse peligrosos, como la criminalidad, la enfermedad o la pobreza, a su vez existen casos individualizados donde el riesgo puede ser mayor o menor, el cual es estimado por un cálculo de costos. Es por ello que en el liberalismo, a diferencia del modelo disciplinario, ya no se trataba de corregir o eliminar las situaciones riesgosas, sino de regularlas para el buen funcionamiento del mercado.

De acuerdo con lo anterior, es en el arte de gobierno neoliberal que se produce un nuevo desplazamiento en el tratamiento del peligro y del riesgo, lo cual vincula de forma aún más estrecha lo dicho hasta ahora en relación con la vida artística y atlética de la figura

¹⁴⁴ Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. *Op.cit.* p. 49.

del acróbata. Sobre esto hay que considerar cómo el neoliberalismo como arte de gobierno de sí y de los otros no representa una continuidad respecto de las prácticas de gobierno liberales, sino una forma de ruptura. Pues en lo que respecta al tratamiento de los acontecimientos peligrosos, mientras el liberalismo se presenta como una forma muy particular de cálculo de probabilidades, donde el Estado interviene a través de los dispositivos de seguridad en todos aquellos ámbitos riesgosos de la vida de las poblaciones, siempre y cuando deje hacer y deje pasar la libertad del mercado, en el neoliberalismo es el propio Estado quien interviene creando ciertas políticas de marco, para que todos aquellos ámbitos que no eran considerados propiamente como económicos se incorporen a este entramado, permitiendo que sea el propio “vivir en el riesgo” de los individuos el que haga funcionar de forma correcta al mercado. Lo que significa de forma muy esquemática, que mientras en el liberalismo aquello que se considera peligroso depende de un cálculo de probabilidades y de una forma muy particular de regulación del medio para dejar hacer y dejar pasar la libertad del individuo y del mercado, en el neoliberalismo el buen funcionamiento del mercado depende de que sean los individuos quienes experimenten el peligro y el riesgo en relación con sus propios modos de vida éticos. Es decir, lo que muestra el análisis del neoliberalismo en relación con la figura del acróbata es que el peligro no está en el acontecimiento mismo del andar sobre la cuerda tendida, sino que es algo que depende de la propia vida ejercitante del individuo, lo que se refleja en gran parte nuestra constitución como sujetos históricos a la manera de un diagnóstico de nuestro presente. Un ejemplo de esto es el problema de la enfermedad: en lo que respecta al arte de gobierno liberal, la enfermedad no es un peligro que deba ser eliminado, sino que es a través de los dispositivos de seguridad que el Estado regula y deja circular una cierta cantidad de enfermedad, siempre y cuando ésta no represente un riesgo para el buen funcionamiento del mercado; como forma de ruptura y radicalización de lo anterior, para el arte de gobierno neoliberal la enfermedad no es algo en sí mismo peligroso, sino sólo en la medida en que son los individuos quienes experimentan esa forma de vida en riesgo a través del desarrollo de su capacidad inmunitaria producto de su propia vida ejercitante, en la cual se incluyen las propias prácticas educativas, lo que recuerda aquellas palabras del propio Zaratustra

cuando llama al acróbata como aquel quien “[...] ha hecho del peligro su profesión.”¹⁴⁵ Como parte de un diagnóstico de nuestro presente, es el propio individuo en su modo de vida ético que aprende a vivir en el riesgo para convertirse en médico de sí mismo, tal como se mostró en la propia figura del lisiado.

De este modo, es el contexto en el que aquellas políticas neoliberales denominadas *empresario de sí* y *competencia* adquieren una dimensión acrobática. Pues, dentro del arte de gobierno neoliberal sobrevivir significa asumir los riesgos de la propia existencia con base en un cálculo de inversión, y un elemento fundamental en esto lo constituyen las propias prácticas educativas neoliberales.

Desde una mirada antropotécnica, el acróbata del neoliberalismo es el artista y el atleta que hace del peligro su profesión y que sobrevive a los riesgos de su propia existencia, paradójicamente, arriesgando su vida desde lo alto. El empresario de sí, es aquel atractor vertical al que están dirigidas todas las miradas, que hace de su sobrevivencia una cuerda tendida entre la técnica y la vida. Al igual que en el Zaratustra, para el acróbata como empresario de sí aprender a vivir en el riesgo neoliberal es un acto peligroso, en la medida de que su propia vida biológica depende del desarrollo de su vida ejercitante. De tal manera que el arte de gobierno neoliberal es un modo de vida ético, donde el ejercicio, como prácticas educativas, se convierten en una segunda naturaleza para todos aquellos individuos que realizan la mayor obra de arte que consiste en sobrevivir. Es a través de la genealogía de arte de gobierno y de las prácticas educativas neoliberales que se revela el carácter acrobático y atlético de nuestra vida ejercitante, a la manera de un diagnóstico de nuestro presente.

3.2 Modulación y neoliberalismo: la educación como individuación

Al inicio de su escrito “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, Deleuze afirmará que los centros de encierro, como espacios tradicionales de la formación disciplinaria, se encuentran en crisis. Lugares de clausura como la fábrica, el hospital o la cárcel, donde

¹⁴⁵ Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. *Op.cit.* p. 56.

ocurría un tipo de formación del sujeto que es caracterizada como de modelación, ha cedido terreno a un tipo de formación al aire libre, permanente y autodeformante que denominará de modulación. En ese sentido, afirmará Deleuze, en las sociedades neoliberales de control la formación permanente, en su carácter modulador, es el medio más eficiente para sustituir a la escuela en su carácter de moldeamiento.¹⁴⁶

En ese sentido, cabe preguntarse ¿qué es la modulación?, ¿cuál es la diferencia entre modulación y moldeamiento como prácticas de formación de los individuos?, ¿Cuál es la relación entre la modulación y los discursos y prácticas educativas neoliberales de formación permanente, como el “aprender a aprender”? ¿Cómo pueden ser entendidas las prácticas educativas neoliberales, como modulación y moldeamiento?

De acuerdo con lo anterior, el objetivo de la presente investigación es analizar las prácticas educativas neoliberales, a la luz de los conceptos de modulación y moldeamiento desde el pensamiento de Simondon. Para lo cual, el siguiente ejercicio se organizará en tres momentos: en primer lugar, se analizarán los conceptos de modulación y moldeamiento desde las reflexiones sobre la individuación y las operaciones técnicas en la obra de Simondon; posteriormente, se hará una aproximación a las prácticas educativas neoliberales desde el análisis que elabora Gilles Deleuze sobre las sociedades de control y la manera en cómo caracteriza las crisis de los mecanismos de poder disciplinarios como espacios de moldeamiento de formación del individuo; finalmente, recuperaremos la teoría simondoniana sobre la individuación y la técnica para problematizar cómo las prácticas y discursos educativos neoliberales, asociados a la formación permanente (aprender a aprender), pueden ser entendidas como prácticas que oscilan entre la modulación y la moldeamiento.

a) La pregunta por el ser en devenir: individuación, modulación y moldeamiento.

Coincidimos con Pablo “Manolo” Rodríguez cuando en el prólogo de la edición argentina de *La individuación a la luz de las nociones de forma e información* de Simondon, afirma:

¹⁴⁶ Deleuze, Gilles. *Conversaciones...* Op.cit. p. 247.

“He aquí un libro a partir del cual hay que pensar todo de nuevo.”¹⁴⁷

Publicado por primera vez en 1958, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información* de Gilbert Simondon es un ejercicio del pensamiento desafiante, que nos obliga a ser contemporáneos de nosotros mismos y de nuestros procesos de formación en devenir, entre la vida y la técnica. Al inicio de su extensa introducción, Simondon¹⁴⁸ nos adentra en la pregunta por el ser en devenir, a la cual le llamará *ontogénesis*, y nos dice que comúnmente los cuestionamientos que hasta ahora nos hemos hecho desde el pensamiento ontológico, en relación con el ser y la formación del individuo, parten de una serie de supuestos erróneos, que ponen mayor énfasis en la realidad de un individuo ya constituido, para posteriormente describir las condiciones que dieron lugar a su existencia. En ese sentido, nos dirá Simondon, el pensamiento ontológico tradicionalmente recorre dos vías para dar cuenta de la formación del ser del individuo: una vía sustancialista-atomista, que parte de la descripción de una cierta unidad indisociable en el que el individuo ya es respecto a sí mismo y, una vía hilemórfica, en la cual el individuo es el producto del encuentro entre una forma preestablecida y una materia. De acuerdo con Simondon, el error de estas dos vías tradicionales del pensamiento ontológico radica en que “[...] suponen que existe un principio de individuación anterior a la individuación, susceptible de explicarla, de producirla, de conducirla.”¹⁴⁹ Esto es, tanto el atomismo-sustancialista como el hilemorfismo, buscan un principio de individuación que explicaría de antemano a la individuación misma. Por ejemplo, para el atomismo el individuo, en este caso el átomo, es una sustancia inmutable respecto a sí misma, en el que el devenir constituye un carácter simplemente accidental que no afecta al ser. Mientras tanto, para el esquema hilemórfico el individuo es el resultado del encuentro entre una materia y una forma ya constituidos. Una muestra de ello es el ejemplo recurrente del ladrillo en la obra de Simondon, el cual, según el esquema hilemórfico, sería el simple resultado del encuentro entre dos realidades ya constituidas por la arcilla (materia) y el molde (forma).

¹⁴⁷ Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. *Op.cit.* p. 11.

¹⁴⁸ *Cfr. Ibid.* p. 23.

¹⁴⁹ *Ídem.*

Para Simondon, estas dos vías tradicionales del pensamiento ontológico coinciden pues, en ambas, existe una zona oscura que impide dar cuenta de aquello que permite la adquisición de forma por parte del individuo, esto es la *operación de individuación*. Siguiendo el análisis de Simondon antes mencionado, afirmará que tanto en la vía hilemórfica como en la vía sustancialista la operación de individuación es pensada como aquello que sólo es preciso describir en la medida en que existe el individuo como algo ya constituido y no como aquello que permite explicar la individuación misma. Es decir, tanto el sustancialismo como el hilemorfismo, pasan con demasiada rapidez tal proceso de individuación y más que pensar al individuo individuándose, lo piensan en tanto individuo formado, donde la individuación no es pensada como devenir del ser, sino como un principio desde el cual se constituye el individuo que es la realidad última. Ante esto, afirmará Simondon:

Quisiéramos mostrar que es preciso operar una inversión en la búsqueda del principio de individuación, considerando como primordial la operación de individuación a partir de la cual el individuo llega a existir y cuyo desarrollo, régimen y modalidades él refleja en sus caracteres.¹⁵⁰

Es decir, lo que pretende la ontogénesis es tratar de invertir las vías de aproximación del pensamiento ontológico y buscar conocer al individuo a través de la operación de individuación y no a la individuación a través de la idea de un cierto individuo ya constituido. De esta forma, el concepto de ontogénesis en Simondon podríamos afirmar participa de inquietudes relativamente semejantes con el concepto de ontología histórica de nosotros mismos en Foucault, pues en ambas la pregunta por la formación es la pregunta por un proceso abierto y devenir. De ahí que tanto en Foucault como en Simondon, lo que interesa son más los procesos de subjetivación y de individuación, que la pregunta por el sujeto o el individuo respectivamente.

De acuerdo con lo anterior, habría que preguntarse ¿Qué es la operación de individuación para Simondon? En principio, escribirá el filósofo francés, la operación de individuación es la resolución de un problema existencial, un problema consigo mismo y

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 26.

un problema que emerge de su relación con el medio, la cual tiene tres características que me gustaría resaltar: En primer lugar, la operación de individuación es una resolución de un problema existencial, en tanto ésta es entendida como una resolución de carácter técnico; en segundo lugar, la operación de individuación nunca es definitiva, es siempre parcial y en fases. Lo que implica que bajo esta mirada de carácter no ontológico, sino ontogenético, el ser se encuentra siempre en devenir; por último, la operación de individuación, tal como Simondon la presenta, no se limita a lo humano. Es decir, la operación técnica de devenir del individuo comprende también a los objetos técnicos, a los cuerpos físicos y a todos los seres vivientes. Sobre este último rasgo, es importante apuntar que en la obra simondoniana se pueden distinguir tres gradaciones de la individuación articuladas entre sí que, si bien tienen su carácter específico, existe la posibilidad de pensarlas analógicamente entre ellas: la operación de individuación en el mundo físico, en el mundo biológico y en el mundo psíquico-colectivo. En ese sentido, habría que recordar cómo en el arte de gobierno liberal y neoliberal, los cuales tienen su procedencia en los dispositivos de seguridad, el medio era pensado no como el espacio, sino como el soporte natural y técnico que es organizado para la correcta gestión del carácter aleatorio de los elementos de circulación de la conducta de los individuos y de las poblaciones. Es por ello que la gestión del medio, que incluye los cuerpos físicos, los objetos técnicos y la vida misma, resulta tan relevante para pensar las prácticas educativas neoliberales en el marco de un proceso más amplio como el de la individuación.

De esta forma, nos dirá Simondon en la operación técnica de individuación lo que importa resaltar es cómo ésta se da a partir de un tipo de mediación muy particular. Retomando el ejemplo del ladrillo antes mencionado, la operación técnica de individuación no es mediación simplemente porque represente el encuentro entre una materia (arcilla) y una forma (molde), tal como se explicaría desde el esquema hilemórfico. La operación de individuación, desde una mirada ontogenética, es una mediación que se constituye a partir de una operación de operaciones¹⁵¹. Es decir, para Simondon el ladrillo no es el resultado del simple encuentro entre la arcilla y el molde, como relación entre individuos

¹⁵¹ *Ibid.* p. 48.

ya constituidos, sino de una operación que es una mediación entre “[...] dos semicadenas de transformaciones que se encuentran en un cierto punto, cuando los dos objetos elaborados poseen caracteres compatibles, están a la misma escala.”¹⁵² Desde esta mirada, la arcilla no es materia pasiva que se moldea de acuerdo con una forma ya constituida, sino una fase de un proceso de individuación que se va actualizando, a través del gesto técnico del obrero, hasta convertirse en una materia que tiene una positividad plástica muy particular para ser activamente deformable. De la misma manera, el molde del ladrillo no es cualquier tipo de forma y, al igual que la arcilla, es tan sólo una fase de un proceso de individuación que incluye la operación técnica para construir y preparar un tipo de estructura muy particular que sirva de límite a la expansión y deformación de la materia. “La relación entre materia y forma no se lleva a cabo entonces entre materia inerte y forma que viene de afuera; entre materia y forma existe operación común y a un mismo nivel de existencia; este nivel común de existencia es el de la *fuerza* [...] Es en tanto fuerzas que materia y forma son puestas en presencia.”¹⁵³

De esta forma, más que hacer énfasis en el individuo constituido y estático, para Simondon es importante la constitución de una teoría que capte el proceso de individuación, como descripción del devenir del ser, antes que el individuo mismo. Es decir, en la operación de individuación no sólo se produce al individuo como una fase del ser, también éste producirá efectos sobre su medio asociado, a partir de una resolución de las tensiones entre fuerzas, mediante las cuales se transforman mutuamente, se modifican, devienen. En el ejemplo antes mencionado, el molde no actúa desde afuera dando forma a la materia. Para Simondon, la materia es activa en el sentido de que posee una propiedad de plasticidad, su propia *resonancia interna*, como condición de su capacidad de deformación. “Uno no puede decir que el molde da forma; es la tierra la que toma forma según el molde [...]”¹⁵⁴ Es decir, desde una mirada ontogenética, el molde no es una fuerza activa que otorga forma, de manera externa, a una materia pasiva. La forma es una fuerza que entra en relación con individuación de la materia y le otorga límites y cierta estabilidad a su carácter deformable, producido por su propia

¹⁵² *Ibid.* p. 51.

¹⁵³ *Ibid.* pp. 53-55.

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 57.

resonancia interna. En ese sentido, escribirá Simondon:

El principio de individuación es una operación. Lo que hace que un ser sea él mismo, diferente de todos los demás, no es ni su materia ni su forma, sino la operación a través de la cual su materia ha adquirido forma en un cierto sistema de resonancia interna [...] el principio de individuación es la operación que lleva a cabo un intercambio energético entre la materia y la forma, hasta que el conjunto desemboca en un estado de equilibrio.¹⁵⁵

De esta forma, el individuo, en la obra simondoniana, no está agotado en sí mismo. El ser es devenir y la individuación es captada mediante la operación técnica de resolución de una tensión interna. En el ejemplo del ladrillo, el molde servirá para poner límites a la energía potencial de deformación de la materia, para pasar a una fase de cierto equilibrio estable. Y a esta operación de imponer límites a la energía potencial de deformación de la materia, para otorgar un equilibrio estable Simondon llamará moldeamiento. De acuerdo con esto, es importante resaltar cómo en la obra simondoniana moldeamiento y modulación son dos operaciones de individuación que se distinguirán de acuerdo con la duración del equilibrio, producto de la resolución interna. En ese sentido, afirmará el filósofo francés: “Moldear es modular de manera definitiva; modular es moldear de manera continua y perpetuamente variable.”¹⁵⁶ Esto significa que, mientras en el moldeamiento la operación de individuación se encuentra dirigida hacia un equilibrio estable, la modulación es siempre metaestable.

Ahora bien, a partir de lo anterior, Simondon advertirá que, si bien, este *paradigma tecnológico* que nos permite comprender el proceso de individuación a través de la operación técnica comprende tanto a los objetos técnicos, a los cuerpos físicos y a todos los seres vivientes, dicho paradigma no se puede utilizar de forma puramente análoga a la individuación de todos los seres. Pues en el mundo de lo viviente y en lo psico-colectivo, existen operaciones muy particulares que no pueden ser comprendidas desde el ejemplo del ladrillo, aunque la individuación del ladrillo sea un muy buen ejemplo para introducirnos en la reflexión sobre la operación técnica.

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 69.

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 60.

De esta forma, nos dirá Simondon, una de las principales diferencias entre la individuación en el mundo físico y en el mundo de lo viviente es la temporalidad: mientras en la individuación física, como en el ejemplo del ladrillo, la operación técnica de adquisición de forma es cerrada, en el sentido de estar completada en un tiempo determinado, en el mundo de lo viviente, el ser no está cerrado en sí mismo, sino que su individuación es siempre abierta y en devenir con su medio asociado¹⁵⁷. Es decir, a diferencia de los cristales o el ladrillo, lo viviente posee una interioridad, que entra en comunicación permanente con su mundo circundante, lo que provoca tensiones recurrentes consigo mismo, en un proceso de individuación en devenir constante. Lo viviente, escribirá Simondon, no es solamente resultado de individuación, sino también “teatro de individuación.”¹⁵⁸ En el viviente, las fases de su individuación son siempre abiertas pues, a diferencia del ladrillo o los cristales en el que su operación técnica de adquisición de forma posee una cierta estabilidad, su interioridad provoca un estado permanente de metaestabilidad. Es decir, para Simondon en la operación técnica de individuación del viviente el agotamiento de la energía potencial no es completo y el individuo mantiene siempre un residuo, una reserva de energía que le permitirá seguir deviniendo. En la individuación de lo viviente, existe una fase psíquico-colectiva que deviene luego del proceso de individuación vital, en el que el “ser, para resolver su propia problemática, está obligado a intervenir él mismo como elemento del problema a través de su acción, como sujeto.”¹⁵⁹ Desde esta perspectiva, lo viviente es presentado por Simondon como ser problemático, al mismo tiempo agente y teatro de individuación, que va produciendo por él mismo y en colectivo operaciones de resolución de problemas existenciales que siempre están en devenir. Así, podríamos afirmar con Simondon que la individuación de lo viviente se caracteriza por ser más moduladora, entendida como un tipo de individuación continua y perpetuamente variable, que de moldeamiento. De esta manera, podríamos afirmar, como parte de un diagnóstico del presente, que debido a la estrecha relación entre técnica y vida en el arte de gobierno neoliberal la formación cada vez se aproxima más al carácter modulador y metaestable de la individuación de la vida biológica, descrito por Simondon.

¹⁵⁷ Cfr. *Ibid.* 27-29.

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 30.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 32.

En síntesis, para Simondon la pregunta por el ser en devenir, esto es la ontogénesis, nos permite reconocer al individuo no agotado en sí mismo, sino como ser inacabado en constantes procesos de individuación. Dicho proceso remite a la operación técnica de resolución de un problema existencial, que conlleva necesariamente la transformación del ser mismo y de su medio¹⁶⁰. Especialmente, en el mundo de lo viviente la operación de individuación es más de carácter modulador, pues la resolución de los problemas consigo mismo y con el medio son siempre abiertas. Como afirma Simondon: “El individuo viviente es sistema de individuación, sistema individuante y sistema individuándose.”¹⁶¹. Ahora bien, una vez presentadas algunas reflexiones sobre la modulación, como condición siempre abierta y metaestable de individuación de lo viviente, trataré de profundizar en las reflexiones hechas por Deleuze relativas a las sociedades de control y a la crisis de los espacios de encierro disciplinarios, con el objetivo de mostrar la naturaleza de las prácticas educativas neoliberales, las cuales se dan entre la modulación y el moldeamiento.

b) Sobre las sociedades de control y el aprender a aprender: El neoliberalismo como modulación del individuo al aire libre.

Publicado en mayo de 1990, “Post-scriptum sobre las sociedades de control” de Deleuze es un texto frecuentemente visitado por quienes tratamos de elaborar un diagnóstico de nuestro presente en torno a los modos y prácticas de formación en aquello que solemos denominar neoliberalismo.

Al inicio del Post-scriptum, Deleuze afirmará: “[...] las sociedades disciplinarias son nuestro pasado inmediato, lo que estamos dejando de ser.”¹⁶². Para Deleuze, en la actualidad asistimos a una crisis generalizada de los espacios de encierro disciplinarios, que comienza a dar paso a nuevos modos de formación y regulación de la conducta de los individuos, a la cual denominó *sociedades de control*. De acuerdo con Deleuze, los

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 26.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 31.

¹⁶² Deleuze, Gilles. *Conversaciones... Op.cit.* p. 247.

espacios de encierro donde se desarrollaban de forma exhaustiva ciertas prácticas de gobierno orientadas a la formación de los cuerpos y de los individuos, como en el modelo de la escuela, han cedido terreno en las sociedades neoliberales a formas abiertas, variables e incesantes, donde el control se desarrolla al 'aire libre', a través del modelo de la empresa. Para Deleuze, en las sociedades de control, las cuales son entendidas como efecto de las mutaciones profundas producidas por el capitalismo, se instaura un tipo gobierno a la manera de un régimen empresarial, en el que sujeto ya no sólo se produce en espacios cerrados análogos entre sí (escuela, fábrica, hospital, cárcel), sino que ahora la formación se producirá a través de una compleja red de espacios variables, en los que no se busca tanto la producción de individuos, como su multiplicación en entidades siempre mutables. En ese sentido nos dirá Deleuze, mientras en las sociedades disciplinarias la formación se efectuaba a través de sucesivas operaciones de moldeamiento, donde el individuo, por decirlo de alguna manera, adquiriría la forma del propio espacio cerrado que funcionaba como molde, en las sociedades de control la formación es moduladora. Esto es, la modulación entendida, tal como analizamos en el apartado anterior, como una forma de individuación siempre abierta y metaestable. En ese sentido, cabe preguntarse, ¿qué significa pensar a las sociedades neoliberales de control a partir del modelo del régimen empresarial? ¿cuál es la relación entre este régimen empresarial, propio de las sociedades neoliberales, y el carácter modulador de la formación de los individuos?

Con la finalidad de analizar en qué consiste dicha modulación empresarial, Deleuze retoma el ejemplo de los salarios y explica cómo la fábrica, que durante mucho tiempo constituyó junto con la escuela y la cárcel el modelo por excelencia de los espacios de formación disciplinarios, era un cuerpo organizado dirigido a la búsqueda de un equilibrio entre las fuerzas de producción internas y los salarios. Del mismo modo, podríamos afirmar que la escuela como lugar por excelencia de formación disciplinaria, consistía en un espacio de moldeamiento el cual buscaba imponer ciertos límites estables a la individuación, según una forma bien definida. De esta forma, se puede observar cómo lo que caracteriza a la operación de moldeamiento en los espacios disciplinarios es la búsqueda de una cierta estabilidad durable, la cual va de equilibrio en equilibrio, a través

del paso del individuo en los distintos lugares de encierro que son análogos entre sí. Por ejemplo, la escuela, la cárcel, la familia, la fábrica. Por el contrario, escribirá Deleuze, en las sociedades de control el moldeamiento estable del salario de la fábrica es sustituido por un sistema de modulación del salario, en el que los individuos se ven obligados a competir entre sí de forma abierta y permanente.¹⁶³ Es decir, en las sociedades de control, entendidas como neoliberales, el sistema de competencia es un estado de permanente de metaestabilidad en el que se busca generar los marcos de libertad para que sea el propio individuo quien se convierta en un empresario de sí. En un gestor de su propia vida.

Asimismo, en lo que respecta a la educación, nos dirá Deleuze, en las sociedades neoliberales de control el principio de la *formación permanente* comienza a desplazar a la escuela como espacio histórico de moldeamiento del individuo. Tal como muestra un escrito de 1996 de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI de la UNESCO, titulado “Formar a los protagonistas del futuro” en el que Jacques Delors, el entonces presidente de dicha comisión recomienda redefinir y ampliar el concepto de *educación para toda la vida* al de *aprender a aprender*. De acuerdo con esto, Delors escribe:

Es preciso redefinir y ampliar el concepto de educación permanente. En efecto, al margen de las necesarias adaptaciones exigidas por los cambios profundos de la vida profesional, esa educación debe ser una construcción constante de la persona humana, de su saber y de sus aptitudes, pero también de su capacidad de juicio y de acción [...] Es más, conviene que la escuela le inculque aún más el deseo y el placer de aprender, la capacidad de aprender a aprender [...]¹⁶⁴

En ese sentido, es importante destacar cómo el discurso del *aprender a aprender*, como expresión de una radicalización de la anterior noción de *formación permanente* comienza a ganar terreno en el campo de la educación y la pedagogía desde hace casi veinte años. La manera en que se presenta el discurso y las prácticas que de éste se derivan coinciden con lo analizado por Deleuze, relativo al desplazamiento de la escuela como

¹⁶³ Cfr. *Ibid.* p.249.

¹⁶⁴ Delors, Jacques. “Formar a los protagonistas del futuro” en *El correo de la UNESCO*, 59, 6-11. 1996. p. 9. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000102622_spa.

espacio de moldeamiento cerrado de formación de los individuos. En el ejemplo que este tipo de discursos, propios de las sociedades de control, la escuela se presenta como un espacio en crisis frente a los permanentes cambios de la sociedad, el cual representaría el escenario siempre metaestable donde sean los propios individuos quienes deben aprender a aprender. O, en otras palabras, aprender a modularse como operación técnica de individuación permanente.

De acuerdo con Deleuze, algo que caracteriza a los espacios de encierro disciplinarios como lugares de formación, radica en ese doble gesto que implica su operación de moldeamiento, el cual, por un lado, es creadora de individuos, al mismo tiempo que su objetivo más amplio es la de hacer integrar a esos individuos a un colectivo llamado masa. En ese sentido afirmará, el poder disciplinario es, al mismo tiempo, masificador e individualizante.¹⁶⁵ No existe incompatibilidad, pues como muestra muy bien Foucault en *Vigilar y castigar* el objeto de poder de los espacios disciplinarios es el cuerpo del individuo, el cual es corregido de acuerdo con todo un conjunto de procedimientos de carácter regular, que van constituyendo los parámetros de aquello que se considera normal y anormal, al mismo tiempo que esa sanción normalizadora va constituyendo el parámetro mismo de corrección. Es decir, los espacios de clausura disciplinarios operan en un doble desplazamiento en la formación del individuo-masa: los cuerpos de los individuos son moldeados de acuerdo con todo un conjunto de procedimientos regulares, al mismo tiempo que esos procedimientos regulares forman a todos y cada uno de los individuos de acuerdo con ciertos parámetros de lo que se constituye como lo normal. Esto es, la individuación al interior de los espacios de encierro disciplinarios va constituyendo lo que se considera normal (el molde), al mismo tiempo que ese molde (lo normal) es el límite con el que se moldeará a todos y cada uno de los cuerpos de los individuos.

A diferencia de lo anterior, para Deleuze, en las sociedades neoliberales de control la formación ya no sólo se produce en espacios cerrados, con características y prácticas análogas entre sí (escuela, fábrica, hospital, cárcel), sino que ahora la formación se

¹⁶⁵ Deleuze, Gilles. *Conversaciones...Op.cit.* p. 250.

producirá también, a través de una múltiple trama de fuerzas, las cuales van constituyendo los propios medios asociados dónde actualmente la individuación ocurre en un sentido moduladorio.¹⁶⁶ De acuerdo con lo anterior, en las sociedades de control la operación de modulación permanente ya no produce individuos. Entendiendo al individuo como el producto de una formación cerrada, estable e indivisible conforme a sí misma, que está asociado estrechamente con el cuerpo que se corrige. En ese sentido, podríamos afirmar que algo que muestra la genealogía del arte de gobierno neoliberal es que, a diferencia de lo que ocurría en los espacios de encierro disciplinarios que buscaban la formación del cuerpo del individuo en su carácter estable y cerrado sobre sí mismo (normal), es su naturaleza metaestable lo cual producirá ya no individuos, sino aquello que el propio Deleuze llamará lo *dividual*. Entendido lo *dividual* en este contexto en particular, como aquello que se duplica del individuo en términos de datos y cifras informáticas. Es a través del concepto de lo *dividual* que se dará cuenta de mejor manera del carácter moduladorio de la formación permanente del sujeto en el presente.

En ese sentido, nos dirá Pablo Rodríguez, en relación con la noción de *dividual*, que aparece en la lectura sobre las sociedades de control: “Ya no es posible identificar con sencillez al individuo con la persona y con el cuerpo. Lo *dividual* como nombre provisorio de esa imposibilidad, se sitúa, pero sólo parcialmente, en una posición de sustitución o de duplicación respecto del individuo.”¹⁶⁷. De esta forma, afirmará Deleuze, mientras las sociedades disciplinarias moldean individuos en relación con un cuerpo, las sociedades de control neoliberales modulan en relación estrecha con lo *dividual*, es decir de división y multiplicación de esa individualidad, desde la proliferación e intercambio de cifras y datos.¹⁶⁸ En la actualidad, uno de los ejemplos más claros de la modulación en las sociedades de control, como división y multiplicación incesante de la individualidad en cifras datos informáticos, se relaciona estrechamente con la vida producida a través de la internet, las redes sociales y las prácticas de creación de perfiles. Un botón de muestra en relación con lo anterior es la creación de perfiles, la cual se desprende de la

¹⁶⁶ *Ídem*.

¹⁶⁷ Rodríguez, Pablo. *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Cactus. Buenos Aires. 2019. p. 487.

¹⁶⁸ Deleuze, Gilles. *Conversaciones...Op.cit.* p. 251.

proliferación e intercambio de datos, que ocurren mientras navegamos por la internet: las páginas que visitamos, la información que buscamos, los productos que compramos, las opiniones políticas que compartimos, todo ello va permitiendo la creación de ciertos perfiles individuales, que se organizan de forma algorítmica, a partir de lo que nosotros mismos producimos y los datos que intercambiamos. La internet y las redes sociales producen lo individual, de la misma forma que lo individual organiza de manera particular nuestra modulación en las redes sociales y la internet. En ese sentido afirmará Deleuze, la individuación neoliberal es la serpiente que se crea a sí misma, a través de sus trayectorias ondulatorias en espacios de libertad. Como la serpiente nos modulamos con cada trayecto.¹⁶⁹ La modulación en las sociedades de control es un tipo de individuación siempre abierta, como la del aprender a aprender, que se va configurando permanentemente, a partir del rastro que vamos dejando en forma de datos y cifras informáticas.

En el “Post-scriptum sobre las sociedades de control” Gilles Deleuze hace un diagnóstico del presente fundamental para nuestros días, pues nos permite seguir reflexionando sobre las prácticas de formación en el marco de aquello que solemos llamar neoliberalismo. Desde el inicio de su texto, Deleuze nos muestra cómo aquello que él mismo llamará *sociedades de control* se caracteriza, en primer lugar, por una crisis de los espacios de encierro disciplinarios como lugares privilegiados de moldeamiento de los individuos. Sobre esto, resulta muy interesante la coincidencia de aparición, en tiempo y espacio, entre el diagnóstico de Deleuze y la proliferación de todos aquellos discursos que hoy en día insisten acerca de la importancia del aprender a aprender, entendida esta noción como una forma de radicalización del planteamiento mismo de la formación permanente.

De acuerdo con lo anterior, lo que nos permite el pensamiento simondoniano en relación con el diagnóstico del presente acerca de la crisis contemporánea de los espacios de clausura hecho por Deleuze, es la posibilidad de pensar dicha crisis no como mera desaparición de las prácticas disciplinarias, sino una como una oportunidad para volver

¹⁶⁹ *Ídem.*

a preguntarnos qué implicaría pensar la formación del individuo contemporáneo entre el moldeamiento y la modulación, tal como ocurre en nuestros días.

En primer lugar, pensar la individuación como moldeamiento, desde una mirada ontogénica, significaría evitar caer en el error de mirar dicha formación del individuo, desde el esquema hilemórfico, lo que implicaría dejar de considerar, por ejemplo, a la escuela o la fábrica como moldes activos que formarían a ciertos cuerpos entendidos estos como materia pasiva. Tal como vimos en el ejemplo puesto a disposición por el propio Simondon para analizar la particularidad del moldeamiento del ladrillo, lo que permite la mirada ontogénica es considerar que, incluso dentro de la validez del esquema hilemórfico, hay la posibilidad de no pensar la operación técnica de individuación como moldeamiento desde una mirada que considera a la forma como una fuerza activa y a la materia como pura pasividad. Desde esta perspectiva, podríamos afirmar que el diagnóstico del presente hecho por Deleuze en torno a la crisis de los espacios de encierro también implica considerar al moldeamiento al interior de dichos espacios como una operación de operaciones, entendidas como ejercicios. Esto es en las escuelas como en las fábricas la individuación de los sujetos también se juega mediante la operación técnica de resolución de una tensión de los propios individuos, de tal forma que el moldeamiento no implica pasividad, sino una relación de fuerzas en las que el molde busca imponer límites a la energía potencial de deformación, al mismo tiempo que la individuación de quienes lo habitan terminan por impactar a los espacios de encierro. Es decir, pensar las sociedades neoliberales de control, desde la mirada de Simondon, significa no sólo pensar la crisis de los espacios de encierro como el paso de las prácticas de moldeamiento a la modulación, sino pensar también cómo el moldeamiento disciplinario se modula permanentemente. De la misma forma que, recuperando lo escrito en el apartado anterior, la propia genealogía de las prácticas educativas neoliberales nos permitiría qué significa pensar dichas prácticas de modulación como ejercicios tendientes a la optimización de nuestra capacidad inmunitaria relacionado a nuestra vida biológica.

En segundo lugar, y a partir de lo antes dicho, recuperar el pensamiento simondoniano

para pensar la individuación en las sociedades de control, significa tratar de mostrar cómo la modulación de lo viviente se encuentra estrechamente relacionada con la posibilidad que tienen los propios individuos de producir por ellos mismos todo un conjunto de operaciones técnicas en contextos siempre metaestables. En ese sentido, vale la pena recordar la forma en que el propio Foucault caracterizó al neoliberalismo como un arte de gobierno que a través de la competencia produce el juego de lo económico, en la cual son los propios sujetos los que deben aprender a gestionar el riesgo que esto implica en relación con sus vidas¹⁷⁰. Caracterizar de este modo al neoliberalismo como una forma particular de aprender a vivir en el riesgo significa pensar el carácter siempre metaestable en el que ocurren los procesos de modulación de los individuos. Esto significa que el aprender a aprender que se encuentra presente en los discursos y prácticas educativas es entendido como aprender que la modulación es un proceso de formación permanente en el marco de aprender a vivir en el riesgo neoliberal.

En síntesis, en las sociedades de control entendidas como neoliberales, son los propios individuos quienes se encargan de aprender a aprender en un proceso de formación permanente y modulador. En adelante, al ser gestores de su propia vida a la manera de un capital, los individuos mismos invertirán en todos aquellos ámbitos inmateriales que les permitan ser competitivos, pero también lo suficientemente flexibles en un mercado siempre cambiante. En las sociedades de control la formación se produce al aire libre, la cual va dejando rastros en términos de datos y cifras informáticas, lo que a su vez retorna hacia el propio proceso de individuación, en su carácter siempre abierto y permanente.

¹⁷⁰ Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Op. Cit. pp. 177-178.

Reflexiones finales

Para Deleuze, genealogía es valor del origen y origen del valor. Hacer una genealogía de las prácticas educativas neoliberales significa realizar un tipo de ejercicio crítico que se pregunta por la procedencia e invención de nuestros valores como sujetos históricos.

Insistir permanentemente en miradas críticas sobre la manera en que el neoliberalismo desaparece, corrompe o pervierte ciertos valores relacionados con lo educativo, dejando intacta la pregunta por el valor del origen y el origen del valor de nuestros propios valores es hacer una crítica a medias. Una crítica que se conforma con repetir las verdades de nuestro tiempo. Esto es, que el neoliberalismo es un modelo de gobierno económico, donde priman los intereses del mercado, predominantemente individualista, apoyado en formas de vida altamente técnicas, las cuales se oponen permanentemente a cierto carácter ideal de la educación. Por el contrario, hacer una genealogía del neoliberalismo desde una mirada foucaultiana permitió realizar un ejercicio de inversión de ciertos valores como mercado, individuo y técnica, para dar cuenta cómo el neoliberalismo no sólo no desaparece lo educativo, sino que este arte de gobierno incorpora todo un conjunto de técnicas de carácter ético para el cumplimiento de sus propios objetivos. Competencia y empresario de sí son dos técnicas que dan cuenta de forma clara que el neoliberalismo es un arte de gobernar que se da entre la técnica y la vida, la cual conlleva en sí misma una apuesta de carácter educativo.

De acuerdo con lo anterior, no se trata, por tanto, de conformarse con sólo hacer una crítica del neoliberalismo y de las prácticas educativas neoliberales como simple relación de oposición. La crítica, para Foucault, no es actitud de rechazo. De la misma forma que criticar no es polemizar. Como escribimos anteriormente, dentro de la propia genealogía de la actitud crítica ésta puede ser entendida como “el arte de no ser tan gobernado.”¹⁷¹ y de no ser gobernado de tal forma y bajo tales discursos verdaderos. Es decir, la crítica es al mismo tiempo una forma de interrogación por la verdad y sus efectos de poder, así como una interrogación por el poder y por sus efectos de verdad. Lo que significa que, tanto para Foucault como para Nietzsche, para que la crítica sea radical necesita de la propia interrogación acerca de la emergencia y procedencia de nuestras maneras de

¹⁷¹ Foucault, Michel. ¿Qué es la crítica? *Op.cit* p. 50.

pensar, hacer y decir como sujetos históricos, las cuales se encuentran relacionadas a nuestras propias relaciones de poder y formas de valorar. La crítica, desde esta mirada, es en sí misma genealógica.

En ese sentido, no se trata de sólo hacer una crítica del neoliberalismo y las prácticas educativas neoliberales, como forma de denuncia o de rechazo; por el contrario, al hacer una genealogía de las prácticas educativas neoliberales lo que se busca es hacer del neoliberalismo la herramienta misma de la crítica que nos permita interrogarnos acerca de la procedencia e invención de nuestras formas de valoración. Esto es, la genealogía de las prácticas educativas neoliberales es una manera de interrogar nuestras formas de valorar, entendida como un diagnóstico de nuestro presente, pues el neoliberalismo se encuentra especialmente en aquello que hacemos, decimos y pensamos. Y lo que hacemos, decimos y pensamos en relación con los discursos y prácticas educativas neoliberales contemporáneas como el de aprender a aprender o formación permanente, son principalmente modos de vida éticos relacionados con ejercicios modulatorios para aprender a sobrevivir.

De esta manera, recuperar la genealogía para pensar las prácticas educativas neoliberales, significó dar cuenta, de que ésta más que un método perfectamente unificado y delimitado que resuelve de antemano el problema del pensamiento es una caja de herramientas que permite, a partir de todo un conjunto de precauciones metodológicas, echar mano de ciertos conceptos y categorías para intentar pensar de otro modo nuestra constitución como sujetos históricos, a partir de una crítica de nuestros valores.

De acuerdo con lo anterior, la genealogía fue presentada como herramienta teórico-metodológica para pensar de otro modo las prácticas educativas neoliberales, según tres precauciones metodológicas muy generales recuperadas desde el propio pensamiento de Foucault. En primer lugar, la genealogía no es búsqueda del origen, sino búsqueda de la emergencia y procedencia de nuestros valores. Cuando se afirma que la genealogía es valor del origen y origen del valor, significa que el objetivo principal de esta forma

particular de hacer crítica no es buscar fundar un origen ideal de nuestras prácticas, sino el de disolverlas. Es decir, pensar la genealogía como búsqueda de la emergencia y la procedencia de nuestras prácticas como sujetos históricos, de lo que se trata es de intentar mirar que en aquello que hacemos, decimos y pensamos, como en este caso las prácticas educativas neoliberales, no hay un origen ideal que permita siempre describirlas de la misma forma. No existe un origen ideal de la educación y del neoliberalismo, el cual nos permita siempre otorgarles el mismo valor a uno y otro. Por el contrario, la genealogía como análisis de la procedencia y la emergencia de nuestros valores lo que muestra es su carácter heterogéneo y la manera en que éstos son productos de enfrentamientos y luchas, entendidas como relaciones de poder. De esta manera, se buscó mostrar cómo la genealogía propia del neoliberalismo puede ser pensada como un arte de dirección de las conductas, que se da entre la técnica y la vida, la cual posee una procedencia heterogénea, que emerge producto de relaciones de fuerza, como gobierno de sí y de los otros, y no sólo como relaciones de dominación de una clase social sobre otra.

Según lo antes dicho, una segunda precaución teórico-metodológica, de carácter mucho más general que la anterior, presenta a la genealogía como una forma de acoplamiento entre los conocimientos eruditos y los saberes locales o saberes de la gente, entendidos éstos últimos por el propio Foucault como:

[...] toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos. Y por la reaparición de esos saberes de abajo, de esos saberes no calificados y hasta descalificados: el del psiquiatrizado, el del enfermo, el del enfermero, el del médico –pero paralelo y marginal con respecto al saber médico–, el saber del delincuente, etcétera [...]¹⁷²

De esta forma, el objetivo principal de esta precaución metodológica en la que Foucault presenta a la genealogía como un acoplamiento entre los saberes eruditos y los saberes de la gente es, relacionado con el punto anterior, una exploración acerca de la

¹⁷² Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. *Op.cit.* p. 21.

procedencia heterogénea de nuestros valores y prácticas, así como lo que nos permite ver que la emergencia de nuestra constitución como sujetos históricos también se encuentra en las memorias locales y la manera en las que éstas se relacionan con otra clase de saberes que son descubiertos por el ejercicio mismo de la erudición. En ese sentido, al intentar hacer una genealogía de las prácticas educativas neoliberales hay dos ejemplos de ciertos tipos de saberes que, frente a ciertas instancias institucionales del propio campo de la pedagogía y la educación que busca descalificarlos por responder a las exigencias del mercado o referir a un modo de vida demasiado individualista, son poco tomados en cuenta y que terminan por revelar gran parte del carácter heterogéneo de la procedencia de las prácticas educativas neoliberales. Por un lado, saberes acerca del neoliberalismo, que describirían de mejor manera la procedencia de este arte de gobierno como aquellos relacionados a la regulación de las epidemias o al tratamiento de la delincuencia desde el modelo propio de la economía, más que la propia filosofía política y su marcado énfasis en utilizar al Estado como grilla de inteligibilidad. Es en el saber de los economistas y no en la filosofía, que el neoliberalismo tiene su propio lugar de veridicción. Es por ello que una de las principales tareas en el ejercicio de análisis genealógico que hace Foucault acerca del arte de gobierno liberal y neoliberal fue leer directamente a autores que en el campo de la filosofía son desacreditados como Friedman y Von Hayek. Por otro lado, saberes relacionados a la vida ética de los sujetos entendidas como formas de vida ejercitante y modulatorias, los cuales también podrían revelar lo que significan las prácticas educativas neoliberales, pero que al ser demasiado singulares o locales son poco tomados en cuenta. Es decir, lo que muestra la genealogía como acoplamiento de los saberes eruditos y las memorias locales, es que lo que llamamos prácticas educativas neoliberales, incluso puede ser mostrado en experiencias singulares como las del acróbata y el lisiado que pertenecen al campo de lo llamamos la pragmática de sí, como modos de existencia virtuales para sujetos posibles, pero que pasan por ser saberes descalificados al no ser considerados como propiamente educativos por su carácter individualista.

Como tercera consideración relativa a la genealogía de las prácticas educativas neoliberales, tratamos de mostrar cómo esta inquietud crítica acerca de la emergencia y

la procedencia de nuestros valores y prácticas era principalmente una inquietud relacionada a aquello que el propio Foucault denominará una *ontología histórica de nosotros mismos* o un *diagnóstico de nuestro presente*. Entiendo por diagnóstico del presente todo un conjunto de herramientas teóricas-conceptuales, las cuales tienen por principal característica participar de una actitud ética y política de relación con la actualidad. Esto es, el diagnóstico del presente como una mirada acerca de nuestra constitución como sujetos históricos. Dichas herramientas conceptuales forman parte de aquel itinerario intelectual a partir del cual suele caracterizarse toda la obra de Michel Foucault: saber, poder y subjetivación. En ese sentido, en esta inquietud genealógica como diagnóstico del presente la pregunta por lo que acontece hoy es una pregunta dirigida específicamente en torno a nuestras prácticas de subjetivación en relación con los tres conceptos anteriormente mencionados: El saber, como análisis histórico de nuestras formas de veridicción, las cuales nos permiten el desarrollo de una subjetividad relacionada a los juegos de lo verdadero y falso; el poder, como análisis histórico acerca de nuestras prácticas de gubernamentalidad, las cuales nos constituyen como sujetos que actúan sobre la conducta de los otros; la subjetivación, como análisis histórico de nuestros modos de existencia virtuales, que nos permiten reconocer cómo nos constituimos como sujetos éticos que realizan prácticas sobre sí mismos. En palabras de Foucault, el diagnóstico del presente es un tipo de inquietud genealógica que busca responder a tres preguntas que podemos hacer en relación con las propias prácticas educativas neoliberales: “¿cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber?; ¿cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen relaciones de poder?; ¿cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones?”¹⁷³ O bien, ¿qué modos de veridicción se juegan en relación con el neoliberalismo que nos permiten constituirnos como sujetos de nuestro propio saber?, ¿qué técnicas de gobierno emergen con el neoliberalismo que nos constituyen como sujetos que ejercen relaciones de poder? ¿qué técnicas de sí, entendidas como ejercicios, operan en el neoliberalismo como modos de existencia virtuales para sujetos posibles en su sentido moduladorio?

Estas tres preguntas son las que acompañaron todo el desarrollo de esta genealogía de

¹⁷³ Foucault, Michel. “¿Qué es la ilustración?” *Op.cit.* p. 350.

las prácticas educativas neoliberales para tratar de aproximarse a esa doble pregunta relacionada con la actitud crítica como el arte de no ser tan gobernado. Es decir, la pregunta sobre ¿qué son las prácticas educativas neoliberales? es la misma pregunta sobre ¿qué acontece hoy?, la cual se desdobra como parte del propio ejercicio crítico de la genealogía como diagnóstico del presente en un tipo de inquietud que se pregunta por ¿qué es lo que hacemos, decimos y pensamos que nos hace lo que somos? y al mismo tiempo, como modo de existencia virtual para sujetos posibles, ¿qué podemos hacer para “[...] extraer de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos”¹⁷⁴ O bien, a partir de la experiencia del lisiado y el acróbata podríamos preguntarnos, ¿qué modos de vida éticos a la manera de ejercicios podemos operar sobre nosotros mismos para modular permanentemente lo que hacemos, decimos y pensamos?

De acuerdo con lo anterior, nos gustaría hacer el siguiente ejercicio de reflexión final acerca de nuestras prácticas educativas neoliberales, a la manera de un diagnóstico del presente.

Como parte de una primera y muy general aproximación a la pregunta por el neoliberalismo, se intentó dar cuenta de cómo dentro del carácter heterogéneo de su procedencia existen dos grandes dimensiones que se entrelazan en la genealogía de este arte de gobierno, que se da entre la técnica y la vida: por un lado, la dimensión política, como análisis histórico acerca de las tecnologías de gobierno de la vida de los individuos y de las poblaciones, las cuales tienen su principal referencia en los dispositivos de seguridad; segundo, una dimensión ética, como análisis histórico de ciertas antropotécnicas, las cuales permiten dar cuenta de ciertos modos de existencia virtuales para sujetos posibles. En ese sentido, el neoliberalismo es un arte de gobierno, pues su procedencia y emergencia son problemas, principalmente, de carácter técnico, como tecnologías políticas de gobierno de la vida de las poblaciones y como técnicas formadoras de hombres, a la manera de un régimen antropotécnico a gran escala.

¹⁷⁴Foucault, Michel. “¿Qué es la ilustración?” *Op.cit.* p. 348.

De acuerdo con lo anterior, una de las más relevantes procedencias del neoliberalismo como arte de gobierno de la vida en su dimensión política, se encuentra relacionado a la invención de los dispositivos de seguridad como tecnología de gobierno y a la manera como ésta significó un cambio radical en las prácticas y valoraciones acerca del tratamiento de la conducta indeseable. En la emergencia de los dispositivos de seguridad, la conducta indeseable ya no será algo que deba ser corregido o eliminado al interior de los espacios disciplinarios, sino que, en adelante, la propia práctica de gobierno incluirá el problema de la libertad, como la posibilidad de dejar circular cierta cantidad de conductas peligrosas, bajo el cálculo de costos. En la procedencia de este cambio en las formas de gobierno, ya no se corregirá disciplinariamente la conducta indeseable, de acuerdo con una norma que funcionará como la forma, sino que en ese primer viraje la conducta indeseable se dejará circular de acuerdo con una racionalidad de tipo económico que permitirá estimar los procesos de normalización, entendidos ya no bajo la forma impuesta por la norma, sino como actividades de regulación. Es en el paso de la formación disciplinaria a la regulación, la cual toma como principio de veridicción el mercado al que hay que dejar actuar en su naturaleza, que encontramos la emergencia de nuevas relaciones de fuerza que darán paso a parte de lo que el filósofo Gilles Deleuze caracterizará como la crisis de las sociedades disciplinarias, entendidas como neoliberales.

Relacionado con lo anterior, un segundo aspecto que me parece importante señalar como parte de este ejercicio genealógico de las prácticas educativas neoliberales, es la relevancia que poco a poco fue adquiriendo la relación que el sujeto establece consigo mismo, en aquel cambio en la propia racionalidad de dirección de las conductas de los otros como actividad política, a la cual Foucault le llamará gubernamentalidad o arte de gobierno. Este es el momento en el que el ejercicio crítico del modelo pastoral de dirección de las conductas va dando paso a nuevas relaciones de poder en el que van adquiriendo cada vez mayor relevancia la propia dimensión ética del sujeto para las tácticas y estrategias de gobierno. Pensar en la genealogía del liberalismo y del neoliberalismo implica necesariamente considerarlas como artes de gobierno en el que se entrelazan tecnologías de gobierno de los otros y técnicas, apoyados en elementos

de carácter ético como la libertad, el deseo, la voluntad y la vida ejercitante de los individuos. La gubernamentalidad como la invención de nuevas relaciones de poder de regulación de la vida de los individuos y de las poblaciones, forma parte del aquel ejercicio crítico de dio emergencia al liberalismo y el neoliberalismo, de tal manera que no hay forma de entender las prácticas, como las educativas, que se dan en el marco de estas artes de gobierno sin ese fuerte entrelazamiento de la vida política y ética de los sujetos. Es decir, pensar en la genealogía de las prácticas educativas neoliberales significa dar cuenta de éstas como formas de gubernamentalidad, entendidas como gobierno de sí y de los otros. De tal manera que, como hemos insistido, la educación no desaparece en el neoliberalismo porque ésta se articule con una racionalidad de gobierno de tipo de económico, con un marcado componente individualista. Por el contrario, en la relación que el sujeto establece consigo mismo y con los otros, como gobierno de sí y de los otros, se encuentra la procedencia misma del carácter heterogéneo de las prácticas educativas neoliberales.

En ese sentido, la naturaleza del ejercicio genealógico permite problematizar un malentendido muy común relativo a la supuesta continuidad entre las artes de gobierno liberales y neoliberales, lo cual suele dificultar el diagnóstico de nuestro presente en tanto nuestra constitución como sujetos históricos. Pues si bien hay procedencia de una respecto de la otra como artes de gobierno, el neoliberalismo no es propiamente la continuación o radicalización del arte de gobierno liberal, sino una forma de ruptura, especialmente en lo relativo al problema del Estado como práctica gubernamental. Como se mostró, una de las principales características del liberalismo como arte de gobierno es el tratamiento particular que se hace en la relación entre libertad y seguridad. Para que exista un correcto funcionamiento en el ejercicio de gobierno, según la racionalidad económica, el arte de gobierno liberal requiere que en el juego entre libertad y seguridad, el Estado no eleve las seguridades de tal manera que atente contra la libre circulación de las mercancías y de los individuos. De esa manera, el liberalismo es un arte de gobierno caracterizado como un “dejar hacer y dejar pasar”, donde el Estado se mantiene al margen, por ejemplo, de intervenir en la desaparición de las conductas indeseables y que sean los propios sujetos en su vida ética y ejercitante los encargados de modularse

frente a los acontecimientos peligrosos. Es en este punto donde la educación, como técnicas de sí, comienza a adquirir una relevancia fundamental para el propio ejercicio de gobierno, pues lo que está en juego en la relación entre libertad-seguridad del liberalismo es la vida de los individuos y de las poblaciones. A partir de este momento, técnica, vida y educación se encuentran fuertemente articuladas como parte de un ejercicio de producción de libertades según el cálculo de seguridad de la racionalidad económica. O en otras palabras, en el liberalismo y posteriormente en el neoliberalismo las prácticas educativas neoliberales son prácticas de gubernamentalidad que se dan entre la técnica y la vida.

Ahora bien, como escribimos anteriormente el neoliberalismo no es la continuación del arte de gobierno liberal, sino un punto de ruptura. Y este es un aspecto fundamental para entender la genealogía de las prácticas educativas neoliberales como diagnóstico de presente. En el arte de gobierno neoliberal, la fobia al Estado ya no se presenta más como un mantenerse al margen de intervenir en la regulación de la vida de los individuos y de las poblaciones, tal como ocurre en el liberalismo. En el neoliberalismo, y esto es importante subrayarlo, la producción de la libertad para el correcto funcionamiento del mercado requiere de un tipo de intervención para que todos aquellos escenarios que antes no eran pensados como propiamente económicos se incorporen por completo a dicha dinámica, a través de técnicas que dan cuenta en gran parte de nuestras maneras de hacer, pensar y decir en la actualidad: la competencia y el empresario de sí. Para que se cumpla el objetivo del arte de gobierno neoliberal de que exista el mercado en todas partes, el Estado interviene generando las suficientes condiciones de desigualdad para que sean los sujetos en su propia vida ética, quienes asuman el riesgo permanente de convertirse en empresario de sí para competir en un mercado que se muestra siempre cambiante. La genealogía del neoliberalismo muestra que en la procedencia de lo que llamamos prácticas educativas, la relación que los sujetos establecen consigo mismos en su modo de vida éticos, adquieren su verdadero valor como formas de aprender a asumir el riesgo de su propia vida. Es por ello que, no es en la crítica al neoliberalismo, sino en la utilización del neoliberalismo como herramienta de crítica de nuestra constitución como sujetos históricos que este arte de gobierno nos recuerda en el origen

de la educación no hay ningún ideal, sino sólo un conjunto de procedimientos de carácter técnico que desde siempre nos han permitido a los humanos sobrellevar nuestras propias carencias orgánicas. Es decir, que en la procedencia de lo que llamamos educación no hay otra cosa que técnicas formadoras de humanos, es decir antropotécnicas.

De acuerdo con lo anterior, es a través de la genealogía de las prácticas educativas neoliberales que se muestra un último elemento que me gustaría recuperar como parte de este ejercicio de reflexión final, el cual es revelado por los propios conceptos de antropotécnica y modulación. Como dijimos anteriormente, en el neoliberalismo como arte de gobierno se encuentran fuertemente articuladas tres dimensiones fundamentales para comprender nuestra constitución como sujetos históricos a la manera de un diagnóstico del presente: nuestros modos de veridicción, que en el caso del neoliberalismo se encuentran fuertemente vinculados a la racionalidad económica; nuestros formas de gubernamentalidad, como gobierno de sí y de los otros, relacionadas a las técnicas de la competencia y el empresario de sí; y nuestras técnicas de subjetivación como modos de existencia virtuales para sujetos posibles.

Sobre este último aspecto, son los conceptos de antropotécnica y modulación, los que permitieron realizar de mejor forma este ejercicio de genealogía de las prácticas educativas neoliberales relativas ya no sólo a la pregunta acerca de nuestra constitución como sujetos de nuestras propias prácticas de gobierno, sino como *actitud crítica* en el sentido de tratar de extraer de la singularidad que nos hace hacer lo que hacemos, las posibilidades de ya no hacer, decir y pensar exactamente de la misma forma. Es esta actitud crítica como arte de la inservidumbre voluntaria y de la indocilidad reflexiva, que permite reconocer aquello que Foucault llama modos de existencia virtuales, donde lo virtual no significa lo falso o lo no real, sino lo posible. Pensar la genealogía como diagnóstico del presente para mostrar los modos de existencia virtuales es pensar ya no ser gobernado de la misma forma, no como simple relación de oposición de lo que somos, sino como línea de fuga en un sentido crítico.

De acuerdo con lo anterior, los conceptos de antropotécnica y modulación me permitieron

recuperar ese doble carácter de la subjetivación del propio ejercicio genealógico. En el caso del concepto de antropotécnica a través del análisis de las figuras del lisiado y del acróbata, donde la educación es ejercicio de superación de sí mismo y, en el caso de la modulación, a través de una reinterpretación de lo que podría significar pensar la educación como proceso siempre abierto y metaestable.

Insistir una y otra vez en que el neoliberalismo es un modelo de gobierno económico de carácter marcadamente individualista y apoyada en una vida altamente técnica, no es del todo falso. El problema con este tipo de miradas negativas que intentan oponerse al neoliberalismo y a las prácticas educativas neoliberales sin hacer una crítica de los valores, no terminan por ser muy claros ni en la descripción de lo que representa este arte de gobierno en su singularidad desde nuestra constitución como sujetos históricos, ni mucho menos qué sería posible en el terreno de la propia crítica como el arte de no ser tan gobernado. En ese sentido, las figuras del lisiado y del acróbata son acontecimientos singulares que en el marco del arte de gobierno neoliberal como un régimen antropotécnico al por mayor, permitieron adentrarme en todo un campo de experiencias relativas a la importancia del ejercicio para el desarrollo y optimización de nuestra capacidad de vivir en un tiempo que es caracterizado por el riesgo.

El lisiado como un obstinado que hace de su propia carencia el punto de partida para darse a sí mismo su propia salud a través de una fuerte vida ejercitante y el acróbata como un artista y un atleta que se juega la vida en la permanente superación de sí mismo, son dos figuras desde las cuales las prácticas educativas neoliberales también puede representar, en su dimensión técnica y ética, modos de existencia virtuales para sujetos posibles. El lisiado y el acróbata son figuras que en sí mismas muestran como el neoliberalismo puede ser pensado como una crítica de nuestros valores como sujetos históricos, pues no hacen de la carencia, la enfermedad o el riesgo, una simple actitud de rechazo, sino la condición misma para hacer de esa libertad la disponibilidad para lo improbable. De esta forma, es en el carácter siempre abierto y metaestable de nuestras formas de vida neoliberales, donde la educación como modulación permanente de nuestra vida ejercitante a las exigencias del mercado, más allá de ser el motivo para el

lamento, nos recuerda que nuestra constitución como sujetos históricos nunca es definitiva.

Referencias

- Castro, Edgardo. *Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI Buenos Aires. 2011.
- ----- “¿Un Foucault neoliberal?” Centro de Investigaciones Filosóficas. Revista Latinoamericana de Filosofía Política. VII; 2; 2-2018; 1-32
- Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo*
- -----. *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá. 2016.
- ----- “Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk”, Revista de Estudios Sociales [En línea], 43 | Agosto 2012, Publicado el 01 agosto 2012, consultado el 20 abril 2019.
- De Lagasnerie, Geoffroy. *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. FCE. México. 2015
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama. Barcelona. 1997.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones. Pre-textos*. Madrid. 1996.
- -----. *Nietzsche y la filosofía*. Ed. Anagrama. Barcelona. 2006.
- Delors, Jacques. “Formar a los protagonistas del futuro” en *El correo de la UNESCO*, 59, 6-11. 1996: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000102622_spa
- Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós. Barcelona. 1999.
- -----. *Microfísica del poder*. La piqueta. Madrid. 1980.
- -----. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa. Barcelona. 1996.
- -----. *Nacimiento de la biopolítica*. FCE. México. 2007.
- -----. *Seguridad, territorio, población*. FCE. México. 2014.
- -----. *Defender la sociedad*. FCE. Buenos Aires. 2014.
- -----. *El gobierno de sí y de los otros*. FCE. Buenos Aires. 2011.
- -----. *Estrategias de poder*. Paidós. Barcelona. 1999.
- -----. *¿Qué es la crítica? Seguimiento de cultura de sí*. Siglo XXI editores. Buenos Aires. 2023. Pp. 47
- Giglioli, Danielle. *Crítica de la víctima*. Ed. Herder. Barcelona. 2017

- Giroux, Henry y Laura Proasi, "La pandemia del Covid-19 está exponiendo la plaga del neoliberalismo" en *Praxis educativa*, Vol. 24, No 2; mayo - agosto
- Leonard, Jacques. "El Historiador y el Filósofo" en *La Imposible Prisión. Debate con Michel Foucault*. Cuadernos Anagrama. Barcelona. 1982.
- Morey, Miguel. *Escritos sobre Foucault*. Sexto Piso. Madrid. 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Alianza editorial. Madrid. 2017.
- -----*Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Ed. Alianza. Madrid. 2005.
- Puiggrós, Adriana. "Educación neoliberal y quiebre educativo" en *Nueva Sociedad* Nro. 146 Noviembre-Diciembre 1996
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo: política y filosofía*. Nueva visión. Buenos Aires. 1996.
- Rodríguez, Pablo. *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Cactus. Buenos Aires. 2019.
- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires. Cactus. 2009.
- ----- *Sobre la técnica*. Ed. Cactus. Buenos Aires. 2017.
- ----- *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Ed. Prometeo Libros. Buenos Aires. 2007.
- Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Ed. Pre-Textos. Madrid. 2012.
- ----- *Muerte aparente en el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. Siruela. Madrid. 2013. P.17
- ----- *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. Ed. Siruela. Madrid. 2006.
- ----- *La herencia del Dios perdido*. Ediciones Siruela. Madrid. 2020
- Stiegler, Bernard. *La técnica y el tiempo. El pecado de Epimeteo*. Ed. Galilee. 1994.
- Torres, Carlos Alberto. "Estado, privatización y política educacional. Elementos para una crítica del neoliberalismo" en Pablo Gentili. *Pedagogías de la exclusión. Crítica al neoliberalismo en educación*. Universidad Autónoma de la Ciudad de

México. México. 2004

- Valle, Ana, & Jiménez, Marco. "Pragmatismo y educación. Aproximaciones a la noción de método en Foucault" en Ó. Pulido, M. Suárez, & Ó. Espinel (Comps.). *Pensar de otro modo. Herramientas filosóficas para investigar en educación* (pp. 29-49). Editorial UPTC. Colombia. 2017.
- Veyne, Paul. *Foucault. Pensamiento y vida*. Paidós. Barcelona. 2015.