

(DESTRU)YENDO
A LA EDUCACIÓN

TEXTOS DE
PEDAGOGÍA
POLÍTICA

(DESTRU)YENDO
A LA EDUCACIÓN
TEXTOS DE
PEDAGOGÍA
POLÍTICA



6 de Diciembre N26-97 y La Niña, 3er. piso
Telf.: 222 79 48 / 222 79 49
e-mail: info@editorialconejo.com
www.editorialconejo.com
Quito-Ecuador

(Destru)yendo a la educación

Sebastián Endara

©Editorial El Conejo, 2019
Director: Santiago Larrea
Editor: Fabricio Cerón Rivas
Diseño: Hernán Cárdenas

ISBN: 978-9978-87-578-0

Este libro fue sometido al proceso de revisión por pares o *peer review* por parte de las siguientes personas: David Guzmán Játiva, PhD, y Mgtr. Elena Cruz.

SEBASTIÁN ENDARA

Prólogo

Lo propio de las utopías posiblemente no sea un fin. Posiblemente, sea un motivo que sostiene y organiza el sentido de las acciones humanas. Invisible, apenas como una sugestión que se mueve al lado de las cosas y de los seres humanos, se muestra en todo su esplendor en la imagen del mundo. Entonces, el hacia dónde de la existencia, de ese modo, se hace visible en la esperanza. Es esta, posiblemente, la palabra o la expresión más universal, presente en toda cultura. En los códigos lingüísticos propios de la cultura occidental, esa invocación del ser respecto de su propia vida se muestra como futuro. Y su urdimbre, la historia. Se desprende esto que la utopía, en su vigor, es también el vigor de una sociedad. Y se desprende, asimismo, que la ausencia de utopía es el síntoma visible, como la falta de pulso en el agónico, de la decadencia de una civilización. Así, con la civilización occidental, sin utopía y sin historia, sin futuro, ahogándose toda ella en la debacle de sus propios postulados: humanismo deshumanizado, paradoja de la bestia.

Pero la vida continúa, porque pertenece a la naturaleza y no a la civilización.

De las utopías que la razón occidental y el capitalismo rampante han dejado intocadas, aunque olvidadas por completo, ya sea porque no pudieron ponerlas a su servicio, o simplemente porque el espíritu de la modernidad no estuvo allí presente, quizá porque sus pueblos eran recónditos, inalcanzables en medio de la selva vasta o el desierto, o porque en la contabilidad de los negocios no daban para mucho, es de donde la humanidad que ha de venir, o que está ya viniendo, ha de tomar los elementos para levantarse de nuevo de los escombros de lo que pronto será pasado.

De estas utopías, la más cercana a nosotros, no tanto por la cercanía física, porque está aquí mismo en el continente, sino más bien por la cercanía de la sangre, apegada a la piel, quizá, como una piel más profunda y más auténtica, por debajo de la piel exterior que la colonización de occidente nos ha puesto, está la utopía guaraní. Dice ella en su enunciado que el hacia dónde de la existencia, que la esperanza muestra a los seres de la tierra, no es otro que la Búsqueda de la Tierra sin Mal. ¿Qué es ella? Nadie lo sabe. Pero no es un enunciado que deba ser interpretado. Es sencillamente otra vida. Pero no otra vida en el más allá de los tiempos finitos, como la doctrina religiosa de occidente

que nos ha soplado en la oreja, sino, más bien, un más allá en los tiempos reales del ser, que ni de lejos son lineales, como el tiempo de los judeo-cristianos, ni circulares, como el tiempo de los helenos, sino helicoidales, como zarcillo de poroto o de culebra enroscada, algo parecido al descubrimiento de los nuevos tiempos en los que se conecta el universo. ¿Dónde está? Nadie lo sabe tampoco, aunque el predicado dice: no allá, sino aquí mismo, solo que en otro lugar. Espacio y tiempos nuevos de la utopía guaraní que forma para nosotros, seres atontados de la civilización occidental madrastra, el mundo del misterio: La Tierra sin Mal.

Aquí está el reto, el gran reto, reto para nosotros y para los venideros: indagar en ese mundo cuajado de misterio, restituir la sustancia de la nueva utopía para los hombres, y para los animales, y para las plantas, es decir, reconstruir la esperanza en la que se sostiene la vida.

El tema es cómo hacer ese recorrido. O esa danza. Sí, ¿por qué no?, ¡esa danza!, la expresión es justa.

Seguramente, no con el pensamiento asfixiado de la razón instrumental, que ya no da para más. Seguramente, no con el pensamiento de las proposiciones lógicas vigiladas por las abstracciones sistemáticas. Ni siquiera por el pensamiento de la verdad. Menos aún por el pensamiento de las ideologías oficiales y de los

discursos con los que las academias engañan a los necios. Posiblemente el desvelamiento del misterio del nuevo hacia dónde de la vida presente en la utopía guaraní corra a cargo de la epistemología de la inocencia. Epistemología de preguntas como las de los niños. Más sabias que las preguntas acotadas de los adultos. De los adultos sabios que languidecen de fatiga. Estas preguntas, más que al orden de los conceptos y de las series lógicas y de las grandes abstracciones, corresponden al campo de la inquietud. De la inquietud como saber del mundo.

Dice René Girard que el hombre es un animal de inquietud. ¿Pero qué es la inquietud? Una actitud. Pero no la actitud del guerrero que se lanza sobre el mundo, valga la reiteración, con la lanza en ristre. Más bien la actitud del místico, o del poeta, que antes de hablar contempla. La naturaleza está allí, naciendo con su luz dorada, es el amanecer. La poesía, antes de ser poesía, es oración, ese diálogo honesto y sincero del hombre consigo mismo. Ese estado de imbricación o de preñez. La inquietud de la que nos habla Girard no es tampoco esa actitud o estado de ánimo exaltado de ese ser tristísimo del que se apropia la psiquiatría. Es el ser en la integridad de su existencia que se anticipa a la conciencia del mundo, aquel que logra vislumbrar, aunque solo sea por un instante, lo nuevo que ya viene en camino, y lo enuncia con la pre-

gunta. Pregunta que es regocijo del contemplar, gozo y placer de la existencia de lo nuevo, de lo no dicho, y es también deseo de aquello que ya viene. En las épocas sombrías de los saberes hechos ya de una vez y para siempre, de las verdades que no han de ser discutidas, de los discursos que circulan rampantes por los espacios desolados de las academias llenas de gente, las preguntas surgidas de la mera inquietud que la contemplación de la tierra asaltada por el mal hace posible, como que cayeran en tierra infértil. Fuera de las convenciones establecidas. Pero es solo como si... Porque, aunque no parezca, hay muchos que están en lo mismo. Contemplando, permeándose de mundo, embriagándose de él aunque sea en el horror que provoca, escuchando sus insinuaciones y dejando que, desde lo más profundo de su inquietud, en la acepción de Girard, aflore la pregunta. Corresponde a esta actitud el texto que ha puesto en mis manos Sebastián.

Milton Benítez

¿Quién educa a los educadores y dónde está la prueba de que ellos poseen “el bien”?

Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*

#Educación

La pedagogía de la oposición

No hay momento histórico (por más totalitario que este haya sido) en el que, entre sus fisuras, no se haya deslizado el néctar de la libertad. Este néctar se expresa en el rechazo a la reproducción automática de las reglas, en la desobediencia a la autoridad, en la transgresión al paradigma y en las ganas de transformación. Así nace la *pedagogía de la oposición*, una pedagogía necesaria para enfrentar no solo las aberraciones de la democracia representativa (como la restricción de derechos), sino la perversa estructura cultural de la homogeneización global del capital.

La *pedagogía de la oposición* tiene como fundamento el contribuir a la construcción de sociedades donde se respete la vida, donde se alienten permanentemente mejoras cualitativas, tanto para la estructura social (teniendo como horizonte la justicia), como para la vida individual, de cara a la máxima aspiración terrenal posible: la felicidad. Desde luego, la *pedagogía de la oposición* empezará criticando a la pedagogía oficial, que es una de la conformidad,

pues tiene como fin solo el perfeccionamiento de la funcionalización.

En esta última no se forman seres humanos sino funcionarios; no se forman ciudadanos –en cuanto a sujetos del cambio social– sino votantes; no se forman educadores sino reproductores y voceros. Las personas formadas bajo esta pedagogía deben asumir la paradoja de ser competidores competentes dentro de la más profunda conformidad. Al contrario, la *pedagogía de la oposición* es disconforme con la organización de la realidad, y sus resultados son disfuncionales ya que están orientados a la negación de lo establecido.

De ahí que sus criterios de éxito no están centrados en la acumulación de riqueza ni en la extracción de plusvalía, sino en la creación de nuevas condiciones para la organización social. Por ello es normalmente vista como una educación política, y lo es.

¿Para qué nos educamos?

¿ Para qué nos educamos? Para perfeccionar el sistema de control o para ampliar la libertad. Naturalmente, hay quienes piensan que para alcanzar un mundo mejor sencillamente hay que cumplir con la ley, pero ella es un marco de regulación que nunca es absoluto. Si bien regula la interacción de la sociedad, como producto histórico debe corregirse constantemente, ya que es un instrumento estático; mientras que la vida de la sociedad es dinámica y cambia, así como los criterios de lectura y valoración de la realidad. Es verosímil pensar que en un momento dado la ley podría entorpecer no solo la dinámica y el cambio social, sino la libertad. La historia está repleta de ejemplos. Por eso, el criterio de verdad no puede ser normalista sino que debe ser político, y ello nos ubica en una tensión contemporánea que es definitiva: la sociedad frente al Estado. Mientras mejor organizada esté la Sociedad Civil, menos dependerá del Estado, y serán mayores sus instrumentos de defensa contra las precariedades a las que nos somete el capitalismo, así como a las imposiciones y even-

tuales arbitrariedades del sistema de regulación que, por naturaleza, es conservador.

Es necesario mencionar que una buena política requiere nuevas personas, y estas demandan otro tipo de educación, una que no cree ciudadanos que se satisfacen solo con el cumplimiento de la norma y el ejercicio del voto cada cierto tiempo; sino personas humanistas, que puedan dialogar entre sí a pesar de sus diferencias, que ejerciten su opinión y hagan oír su voz frecuentemente en los espacios públicos destinados a pensar y decidir como un colectivo sobre aquellos aspectos que son consustanciales para la vida en conjunto (como la defensa del agua, por ejemplo), sin intermediarios, y hasta alcanzar acuerdos válidos para todos.

La pregunta *¿Para qué nos educamos?* es una de las variantes de la pregunta *¿cómo construimos un mundo mejor?*

Educación y desarrollo

La dinámica del mundo está traspasada por tensiones y conflictos, pero también por sueños y anhelos de transformación. En realidad, no se trata de cosas distintas. Un sueño de cambio puede propiciar un conflicto social. El problema radica en que las ideas aparecen como desconectadas de la realidad, cuando, en efecto, provienen de la misma; es más, nacen de un punto específico de esa realidad histórica en permanente movimiento.

Las ideas actúan como vectores que inciden en el devenir. Una de esas ideas, que ha tenido un profundo impacto en nuestras sociedades, es sin duda la idea del desarrollo. Ese sueño colectivo, forjado en los inicios de la modernidad, logró articular dos conceptos que originalmente se repelían: el de orden, que apelaba a la preservación de lo alcanzado; y el de progreso, que pretendía una superación evolutiva de lo establecido.

Orden y progreso son los baluartes de un proyecto civilizador, impuesto, en primera instancia, a sangre y fuego, y luego gracias a la educación. No es casual que hasta ahora el objetivo

de la educación haya sido el “desarrollo de los pueblos”, sobre todo de los salvajes y subdesarrollados como los nuestros. Lo malo es que no nos acabamos de percatar de que el desarrollo nunca fue una idea transformadora, sino que sirvió solo para preservar y acentuar una estructura económica irracional con impactos ambientales y humanos negativos, extensamente documentados.

Entonces, es momento de utilizar la razón crítica, no solo para librarnos de construcciones intelectuales caducas (como la idea de un desarrollo puramente económico y de sus antivalores), sino para propiciar el apareamiento de renovados anhelos de transformación, y superación cualitativa de la realidad, la construcción de nuevas utopías. La educación debe impulsar el surgimiento de nuevos imaginarios que nos guíen en el camino irresuelto hacia la justicia social en libertad.

El futuro y la educación

Hasta hace poco, se pensaba comúnmente que la educación era fundamental para el desarrollo de los pueblos, pero ¿qué pasa cuando el concepto de desarrollo entra en crisis? ¿Cuándo se cuestiona la idea de que el tan ansiado desarrollo es un horizonte útil para nuestros pueblos? El desarrollo de un pueblo debería medirse por el grado de convivencia, en armonía, entre las personas; por el grado de libertad de opinión y pensamiento; por el grado del desarrollo de la justicia y los derechos humanos; por el grado de equidad y equilibrio económico entre los habitantes; en definitiva, por el grado del acceso concreto de todas las personas a los beneficios y ventajas de la cultura, la ciencia y la tecnología.

Un vistazo rápido a nuestras realidades nos revelará que aún estamos alejados de tener todos estos beneficios de la supuesta sociedad desarrollada. Incluso si miráramos a las llamadas sociedades desarrolladas, nos encontraríamos con atrocidades y contradicciones sociales que las descalificarían como tal.

Esto me lleva a pensar que la educación juega un papel determinante en la construcción de la sociedad del futuro, pero para ello debe cuestionar y criticar no solo la realidad en la que se vive, sino sus ideas movilizadoras (como la idea del desarrollo). Decir que “la educación es el motor del desarrollo”, sin poner en duda los alcances reales del desarrollo, es realizar un ejercicio irreflexivo, que compromete su razón de ser, es decir, como una posibilidad crítica de “transformación” social para el beneficio de todos. Más bien la educación se alinea a los intereses de un sistema *maldesarrollador*, inequitativo, antisolidario y antisocial, que va empeorando las condiciones reales de vida de los pueblos.

Por ello, la educación debe propender a crear un ser humano feliz de vivir su vida en la maduración de todas sus capacidades; mas ello no se puede dar si la comunidad entera de seres humanos no tienen esa posibilidad concreta. Que haya gente feliz viviendo a expensas del padecimiento de otros es la mayor evidencia de que el desarrollo es una idea que se debe superar.

La gente feliz y florecida será gente amable, generosa, solidaria, a condición de que todos lo sean. Será gente diversa y respetuosa de las diferencias, que no actuarán por miedo, sino por amor, y plenamente conscientes de que la libertad empieza en la libertad de todos.

La educación de la conciencia

Según Zygmunt Bauman, la sociedad contemporánea puede ser entendida como una sociedad líquida, “una sociedad donde las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas puedan consolidarse en unos hábitos y en una rutina determinada”. Esto ocasiona que la vida colectiva se vea definida más que por la certeza, por la incertidumbre, producto de la tensión entre lo obsoleto y lo actual. En términos sociopolíticos, ello implica la imposibilidad de la reproducción estable de estructuras valorativas, gnoseológicas críticas; mientras que en términos individuales, produce el vértigo por adquirir nuevas capacidades funcionales al sistema de organización basado en la centralidad del capital.

En este escenario adquiere relevancia la “precariedad”, como resultado de una situación de enajenación política de grupos y de individuos –mejor definidos por ser consumidores, que por su rol activo como ciudadanos. La precariedad desemboca en la restringida incidencia de la población civil en la (re)organización so-

cial, lo cual se traduce en un empobrecimiento de la sociedad y de la democracia, en cuanto al acceso y ampliación de derechos.

No obstante, y por paradójico que parezca, en este escenario, donde aparentemente no caben alternativas, se presentan propuestas que desafían el ordenamiento impuesto. El *Buen Vivir* (genuino) es una de estas propuestas, que exige un análisis crítico de los contextos, la construcción de nuevos valores y la posibilidad de experimentar aquellas alternativas sociales que intentan superar el sórdido escenario actual. En esa medida, la educación para el *Buen Vivir* es fundamental, pues es claro que no será por la toma del poder sino por la toma de conciencia que podremos transformar el mundo.

La educación para el *Buen Vivir* es una educación de la conciencia en clave de resistencia al depredador sistema de la modernidad capitalista. Es una educación de la conciencia crítica a los imaginarios y las formas pre-establecidas de organizar el mundo. Es educación de la conciencia creativa para transformar los discursos dominantes y las prácticas que legitiman su hegemonía. La educación de la conciencia es la posibilidad de un nuevo ciudadano, que de ninguna manera restrinja su acción política al voto.

La educación en y para la diversidad

Nadie es igual a otro. La identidad, o aquello que hace que seamos nosotros y nadie más que nosotros, está determinada, en gran medida, por ese carácter de originalidad que es inherente a nuestra existencia como seres humanos. Somos únicos y esa particularidad es nuestra mayor riqueza, como seres humanos y como seres sociales. Nuestra originalidad personal es la posibilidad de la diferencia y la diversidad social.

Entre los diferentes se gestan los intercambios más significativos. La igualdad genera el aburrimiento. La diferencia es la aventura de lo distinto. Pero es necesario reconocer que el fructífero intercambio entre seres diferentes solo es posible sobre dos premisas:

1. A pesar de las diferencias, reconocemos en el otro a un ser humano con los mismos derechos que los que nos atribuimos a nosotros mismos.

2. Respetamos y apreciamos aquella condición original y única de cualquier persona, como condición de libertad de nuestra propia existencia.

El reconocimiento de la igualdad en los diferentes implica reconocer que nos necesitamos unos a otros. La originalidad no significa, en ningún caso, autosuficiencia. No existe en el mundo una sola persona que no necesite de los demás; por lo tanto, el reconocimiento de la originalidad y de la diversidad nos lleva al de la solidaridad.

No obstante, a pesar de las bondades de la diferencia, nuestras sociedades han sido construidas sobre la negación de ella, y, por ende, del menosprecio de la originalidad. Nuestras sociedades han sido construidas en el miedo. Nuestro contrato social se levanta sobre el terror al diferente, y el riesgo que para el poder acarrea la aceptación de la diferencia, para impedir la conformación de un ordenamiento en el cual todos quedemos sometidos.

El ordenamiento social basado en el miedo no reconoce la diferencia; solo distingue a aquellos que se adaptan a los términos de la mejor versión de la normalidad. Con ello va disminuyendo la posibilidad de construir ordenamientos superiores, más humanos, equilibrados e incluyentes.

Educación en y para la diversidad nos propone el reto de transformar el ordenamiento basado en el miedo, por uno basado en la libertad y en la dignidad. Esto no es un asunto menor, ya que es la posibilidad de contribuir definitivamente a la profundización de la democracia, en la medida en que por encima de todo reconocemos en el diferente a nuestra propia condición de diferente, y por ello nuestro lugar en la construcción de una sociedad incluyente que nos agrupe y permita la vida a todos.

Educación en la diversidad es educación en la libertad, y esta educación requiere de maestros libres, distintos y profundamente solidarios. Maestros que –parafraseando a Jacques Derrida– deseen un pensar nuevo, y que hagan germinar esa promesa.

Educación en la diversidad requiere de verdaderos estudiosos de la condición humana, que no será humana sin justicia y equidad, sin equilibrar las capacidades y oportunidades de las personas, y sin un sistema de gobierno, en donde la participación sea solidaria y la solidaridad sea participativa. Educación en la diversidad requiere prácticas concretas en donde vivamos efectivamente esa diversidad.

En suma, *Educación en y para la diversidad* requiere que asumamos la diferencia como un tema transversal en la transformación de la educación y la sociedad.

El saber sobre la educación

E*l saber sobre la educación* es una capacidad compleja, que nos permite mirar las condiciones del desarrollo de un saber que se pregunta por su razón de ser, por sus propias bases de constitución y de transmisión, y por ende por su sentido en determinado proceso histórico.

La pregunta por el ser de la educación no puede dejar de remitirnos a una preocupación por el ser de las cosas en general, la cual es desplazada en la sociedad global del capital desde las consideraciones ontológicas a las evidencias fácticas, por lo que adquiere un carácter positivista que niega la condición de proceso, de inacabamiento y perfectibilidad de la educación. Esto último hace que la pregunta por el ser se traduzca en una pregunta por el deber ser de la educación, y por su devenir en cuanto a proyecto político de transformación social, el cual nos remite a dos consideraciones previas. La primera, que tiene que ver con nuestra visión del poder.

El poder, por sí mismo, es pedagógico. A más de la brutalidad de su expresión básica, el

poder ha conformado una cantidad de dispositivos culturales y simbólicos que desembocan en el control y el debilitamiento de la democracia. Estos dispositivos pueden ser adquiridos en la escuela. La educación no enseña primordialmente a interiorizar normas del comportamiento, sin embargo lo hace al momento de preparar ciudadanos funcionales al ordenamiento dado. No está en el esquema de la educación oficial el preparar ciudadanos disfuncionales al poder, aunque ante la profundización de las perspectivas antidemocráticas es lo deseable.

La segunda es la imagen de futuro que construimos para valorar la realidad. Esa imagen requiere de la recuperación del uso no enajenado de la razón.

Por ello, es necesario retomar la idea del *Sumak Kawsay*, no solo como la ruptura de un proyecto civilizatorio fracasado, sino como la seria posibilidad de continuar con el proyecto humanista y socialista que no pudo cumplir la modernidad eurocéntrica.

(Re)pensando la universidad

Para (re)pensar la universidad debemos ubicarnos en el contexto actual, no tanto para redundar sobre sus condiciones sociales –que la sabemos atravesada por el neoliberalismo–, sino para comprender cuál es la relación contemporánea entre lo pedagógico y lo político.

En primer lugar, es necesario afirmar que la expresión actual de esta relación aparece como la imposibilidad del reconocimiento de la correlación pedagogía-política, como si, por naturaleza, la educación se constituyera como un dispositivo al servicio del ordenamiento de la sociedad en los términos del Estado y del mercado, o como si las formas políticas que se adoptan –desde movimientos y partidos– no fueran esencialmente educadoras.

En segundo lugar, no solo tenemos que repetir la obviedad de que la universidad es un terreno de disputa, sino que a pesar de ello es el lugar de validación de un conocimiento a través de procesos de legitimación funcionales al poder dominante. La distribución y redistribución del conocimiento se da siempre y cuando se

reproduzcan los dispositivos de tal validación, y por tanto se dé una sumisión implícita.

En tercer lugar, debemos aseverar que el contexto hace que sea muy difícil comprender aquella petición de que la educación se vuelva un acto de conocimiento (Paulo Freire). El contenido programático de la educación ya no está marcado por los ritmos y las pausas históricas de la sociedad, sino por los parámetros de la macroeconomía global del capital, cuyas necesidades implican cierta ingenuidad ante el funcionamiento de la realidad, que se mezcla con la posesión seria de facultades que permitan el cálculo del beneficio a todo nivel, pero en los términos prescritos.

Finalmente, resta decir que la universidad, como lugar de la diversidad y de la resistencia tiene, por paradójico que parezca, un claro límite operativo-administrativo. No se puede combatir el orden de producción de los sentidos, que permitiría a la sociedad recomponerse y gestar días mejores, sin cuestionar las reglas que le son impuestas para su funcionamiento, y sin proponer nuevas formas organizativas. En definitiva, sin una verdadera autonomía.

El pensamiento fácil

No es fácil el pensamiento independiente, que no responda a los condicionamientos coyunturales. Nadie, por más independiente que se pretenda, piensa sin estar ligado a las limitaciones históricas de su tiempo y a los intereses que impone la propia supervivencia. Lo mencionado incluye a los académicos, pues este particular profesional de igual manera tiene que preocuparse por el desarrollo de sus propias capacidades y por las condiciones que le brinda la institución en la que está obligado a desarrollar su pensamiento.

Desde esta vía de análisis, la revolución, por ejemplo, no se podría hacer con fórmulas académicas. El académico es el más inútil en el proceso revolucionario, pues quién podría confiar en una persona que siempre fue asalariada. Su condición de obrero, incapaz de producir la revolución, no anula su capacidad de elucubración, pero sí devela una interesante falacia sobre el proletariado en general, elevado a sujeto histórico con condiciones políticas sobreestimadas para la transformación.

No es, pues, el saber de uno u otro proletario, ni siquiera de los supuestamente más lúcidos, lo que determina la posibilidad de la revolución, sino la capacidad del hacer, del acto de la organización, de la acción real. Tenemos que hacer una ruptura epistémica, y dejar de centrarnos en el sujeto histórico para advertir que las condiciones para la transformación histórica están paradójicamente en los no-sujetos, en los excluidos, en los marginados, en aquellos que viven fuera de las categorías tradicionales de la “revolución”, que resuelven su vida en el vértigo de los márgenes, en el trabajo “informal”, pero que conocen las formas de organización espontánea y solidaria para la reproducción de su vida, y donde muchas veces se destruye, para bien o para mal, la política.

Ser asalariado, desde luego, no necesariamente implica conformismo o acomodo; solo significa incapacidad política para acceder a las nuevas formas de organización transformadora, no ya desde lo teórico (pensamiento fácil), sino desde lo real.

La historia y las nuevas memorias

Imaginar días mejores para la sociedad no solo significa pensar en el futuro, sino, y sobre todo, significa pensar en crear nuevos pasados. La creación del pasado es un ejercicio de autonomía y de emancipación, en la medida en que la configuración del pasado es objeto de una memoria que deviene como el producto de una voluntad política explícita, que nos indica qué debemos o no debemos recordar. De ahí que desde una ruptura epistemológica, un quiebre de los fundamentos del saber, que intenten transformar la realidad y su proyección al futuro, pueda emerger legítimamente la adecuada gestión del recuerdo.

Entonces, el pasado es más que nunca un objeto de la imaginación, que no se reduce a la reconstrucción de los hechos sucedidos; y tampoco a anticipar su ocurrencia (ni como determinismo ni como profecía), sino fundamentalmente a precisar el valor y su importancia para el flujo de un proceso deseado, que debe estar inspirado en la ampliación de las libertades y la emancipación de la dominación.

Memoria e imaginación interrumpen el presente y su esquema, planteado por el desarrollo colonial, patriarcal, eurocéntrico, racista, lineal, sin fin ni finalidad, y lo retuercen en una espiral simbólica para cuestionar su monótona obsolescencia. Ellas también investigan el fundamento de su exigencia y de su racionalidad instrumentalizada al servicio de la productividad del capital, asentada en la explotación de la vida, posponiendo indefinidamente la adquisición de la felicidad –a pesar de que se cuenta con los mecanismos tecnológicos para acercarnos, como sociedad, a ella–, y se la reemplaza con sucedáneos que aumentan, paulatinamente, la crudeza de la enajenación, la desconexión, el individualismo y la deshumanización hasta el paroxismo, lo cual nos hace pensar que en esta vía, a pesar de su dureza, todo tiempo pasado fue mejor.

La investigación científica

La revista científica debería ser concebida como una propuesta de innovación educativa, y estar dedicada a consolidar plataformas de exposición de investigaciones sobre nuestra realidad para transformarla. Con ello, no solo se aportaría a un mejoramiento de las condiciones de divulgación académica, sino que se crearía una comunidad de aprendizaje sobre nosotros mismos.

Pero en un mundo académico influido por una dudosa industria editorial transnacional, que limita la autonomía académica a las instituciones de educación superior (IES), y reduce la perspectiva de sus docentes e investigadores, esto es decir mucho. Esa industria es responsable de la gradual privatización del acceso al conocimiento, y de la desertificación de publicaciones locales, que por no ajustarse a los parámetros hegemónicos, son menospreciadas, infravaloradas y condenadas a su desaparición.

Que no se nos malentienda. No estamos en contra del ejercicio editorial serio y la investigación calificada, estamos en oposición de la estulticia irreflexiva, que se pliega a los requerimientos

del poder sin cuestionarlos. Este poder, a través de esa industria editorial transnacional, ha organizado un complejo sistema de restricciones gnoseológicas y de recompensas extra académicas, que han disminuido calidad y público a las publicaciones científicas. Consideramos que es necesario recuperar la autonomía para investigar y publicar.

Siguiendo a José Revueltas, la autonomía, en el caso de las IES, de ninguna manera se debe restringir al plano jurídico-administrativo, sino que debe ampliar la tarea fundamental de la educación, esto es la realización del pensamiento y la maduración de la conciencia.

La conciencia, al enfrentarse a la realidad, usa el conocimiento como herramienta de trabajo privilegiado para impugnar todo aquello que amenace la libre posibilidad de reflexionar, conocer y transformar esa realidad; en otras palabras, de construir el saber. Conciencia y saber se conjugan en una relación directamente proporcional. A mayor saber, mejor conciencia. A más conciencia, mayor necesidad de saber. La conciencia se transforma gracias al conocimiento. La conciencia sabe algo, y se sabe a sí misma, pero también puede ser conocida por el otro. La conciencia es saber de la conciencia de los otros que saben de mi conciencia, mediante un acto idéntico al de la mía. Una identidad basada en un acto de conocimiento autónomo, que nos permite defender la investigación científica como un camino de humanización y de comunidad.

La formación política

O rtega y Gasset dijo que una nación es un proyecto de vida común, y una adhesión de las personas a ese proyecto. Ese proyecto ha sido generalmente viabilizado por una estructura estatal encargada, según determinadas condiciones históricas, de ejercer funciones en defensa militar, cohesión política, estructura jurídica o regulación administrativa. En la actualidad, siguiendo a Lorenzo Luzuriaga, el Estado, fundamentalmente, debería impulsar y garantizar las condiciones para mejorar la vida social, esto es la salud, el trabajo, la seguridad y, naturalmente, la educación y la cultura. Por eso vemos con preocupación que en no pocas ocasiones el Estado realiza acciones que contradicen esta función esencial: ser garante e impulsor de los derechos efectivos.

Es probable que en no todos los niveles de la estructura sea perceptible la función sustantiva del Estado. Por ello, resulta saludable recurrir a la formación política para que el gobernante no se equivoque dos veces, e impulse ordenamientos que no se corresponden con la función sustan-

tiva del Estado ni con las necesidades objetivas de la población que le sustenta y le da sentido. Si bien cualquier persona, por el solo hecho de existir, tiene el derecho de participar en la vida pública y de dirigir el Estado, sería muy conveniente que la sociedad civil se organice para solicitar, a través del Estado, el cumplimiento de una formación política mínima a cualquiera que desee participar en elecciones, y que debería ser provista de manera gratuita y permanente. Además, solo aquellos que logren superar con éxito ese proceso deberían estar habilitados para el eventual manejo de la *cosa pública*.

Si a un médico se le exige que demuestre sus aptitudes a través de rigurosos exámenes (pues trabaja con algo tan delicado como la vida individual); si a un chofer se le examina su conocimiento y capacidades de conducción (pues es responsable del transporte de personas), a un político no se le debería excluir de una preparación mínima ni de su correspondiente evaluación, pues ejercerá su actividad sobre la vida colectiva, y ya sabemos lo que pasa cuando hay improvisación o falta de control en estos campos.

La llama de la palabra

En gran medida, puede decirse que nosotros somos nuestra palabra. La palabra nos define, nos permite identificar la sustancia de nuestro ser, nos diferencia del otro que la percibe, la lee, la escucha, y nos integra a todos y todas en una comunidad de hablantes que comparten el código y sus inmensas posibilidades. Con la palabra ordenamos el mundo, creamos realidad, pero también re-ordenamos y re-creamos el pensamiento. Con la palabra, pensamos. El sentido de la palabra es la posibilidad del propio sentido, que es una perspectiva compartida sobre la que edificamos, cada uno a su propio modo, la vida.

La palabra no es solo el vehículo del significado; es esa fantástica amalgama que une el deseo, la expresión y la satisfacción. Es el umbral donde se une el afuera y el adentro en sus múltiples niveles. Es la expresión de la dialéctica. La palabra es depositaria de la historia, cristalización ambulante del devenir social, y augurio del porvenir. Su uso adecuado nos permite construir sensaciones, consolidar voluntades y desplegar

las inagotables formas del conocimiento. De ahí su importancia, la necesidad de su ejercicio y el cultivo de sus figuras y estados; la palabra hablada, la palabra escrita, pero sobre todo la palabra propia.

Es indudable que el principal proceso de reproducción de las condiciones de lo humano se genera ahí donde se enciende y aviva la llama de la palabra, en un complejo proceso de educación que no concluye nunca, y que desde luego supera a la institución educativa. El aprendizaje de la palabra no es una cuestión técnica que finaliza en la adquisición de una destreza (habilidad para realizar alguna actividad automáticamente); es la posibilidad de crear un mundo nuevo a través del apareamiento de nuevas y mejores ideas, y de nuevas y mejores condiciones para su transmisión y entendimiento.

La palabra propia, autónoma, es ciertamente más que una voz de resistencia: es la raíz de nuestro devenir emancipado de la más profunda servidumbre: la simbólica y cultural. Enardecámos esa llama.

La música y la nueva educación

*Gracias por la música,
misteriosa forma del tiempo.*

Jorge Luis Borges

¿Es legítimo que un profano pueda pensar sobre la música? ¿Es legítimo que un no-artista puede opinar sobre arte? Considero que la legitimidad de la opinión no está sostenida en aquella idea romántica de que el arte, o en este caso la música, es un lenguaje universal y por lo tanto común a todos (idea que, por lo demás, es muy interesante y me gusta mucho); sino en la capacidad reflexiva y racional de las personas, capacidad esta sí común a todos. Lo que me propongo en este breve escrito es trazar algunas ideas que me sugiere la reflexión sobre la música, desde la perspectiva de la educación y la cultura.

Bien, partamos de lo más evidente: gozamos cuando escuchamos música, pero el significado de este gozo, como muestra Vidal Peña, carece de sentido al margen de la propia música. Esta perspectiva de definir a la música como un aspecto

cercano a las sensaciones surge en los remotos orígenes del pensamiento humano. El filósofo chino Confucio, casi cinco siglos antes de Cristo, afirmaba que la música produce un tipo de placer sin el cual la naturaleza humana no podría vivir. La música es goce, pero uno construido de manera consciente, aunque su significación debe enfrentar muchas veces el peso de lo inefable. Es más fácil utilizar los recursos del discurso simbólico para representar el mundo objetivo, que para hacerlo desde la más profunda subjetividad. No obstante este sesgo (probablemente construido por el énfasis político estatista aplicado a la representación de lo inteligible, que interrumpe lo que sería la posibilidad de transformación sensible de la representación), aquí se opera la participación activa y real del individuo, no solo sobre la construcción del discurso político, sino sobre la propia creación discursiva y sus pilares centrales: la idea de razón y la de verdad. Esta perspectiva es clave para la consideración de la relación entre la música y la nueva educación. Vamos a verlo.

Desde la perspectiva de la nueva educación, no existe mayor logro que hacer que las personas piensen por sí mismas. Crear una práctica pensante, sin tutores ni censores, un pensar libre, que nos convoque a ese utópico futuro compartido donde, parafraseando a Bukowski, la certeza inamovible de la muerte sería razón suficiente

para unirnos en un abrazo solidario. La nueva educación tiene ese gran reto, más aún cuando el soporte cultural del capitalismo pretende limitar la incidencia del individuo, ampliar el uso de los códigos del mercado para organizarlo todo, precarizando la inteligencia y, como muestra Sánchez Parga, atrofiando y disecando las facultades imaginarias y las funciones simbólicas del ser humano. Todo ello afecta la libertad, que se asienta precisamente en la casi desaparecida, pero fundamental, capacidad de la imaginación.

La música –como elemento para el desarrollo integral del ser humano– ha sido esencial en la educación a través del tiempo. Por citar solo los ejemplos más conocidos, se cuenta que Pitágoras de Samos enseñaba matemática, aritmética, geometría, astronomía y música. Él llegaba, en todo caso, más lejos: planteaba que la escala musical era un elemento de la estructura del cosmos, y un lenguaje capaz de comunicarse con los dioses. Guardando las distancias, Platón también afirmó que la música era un arte educativo y que los jóvenes debían formarse en ella para constituir el alma, en la gimnasia para el cuerpo, y en la filosofía para formar la mente. Por otra parte, Aristóteles estableció cuatro aspectos fundamentales en la formación: la lectura, la escritura, la gimnasia y la música, afirmando que la música nos acostumbra a recrearnos, contribuye al reposo y tiene la virtud de gozar, amar y odiar rectamente.

Ya en la edad media, la escuela de las siete artes liberales instauró el Trivium y el Quadrivium, los tres y cuatro caminos del conocimiento de los hombres libres (en la edad media, y hasta hace poco en Ecuador, el conocimiento era proscrito a las mujeres): por un lado, gramática, dialéctica, retórica; por otro lado, aritmética, geometría, astronomía y música.

Así llegamos al siglo XVIII, donde las bases de la pedagogía contemporánea serán establecidas por uno de los pensadores anarquistas más destacados, León Tolstoi. Sus ideas sobre educación, aplicadas en su proyecto educativo en Yásnaia Poliana, estaban basadas en una pedagogía crítica, antiautoritaria, de defensa de la libertad, la educación popular y gratuita, y que recalca la importancia determinante que tiene en el aprendizaje los afectos y la sensibilidad.

Esta idea (que es posible el proceso de conocimiento y aprendizaje desde la emoción) rompe con la historia tradicional de la pedagogía e incorpora a la dimensión estética en el reconocimiento de la importancia de la experimentación sobre uno mismo, y del encuentro de la propia sensibilidad, principios que serían aplicados de manera formidable en la experiencia educativa de las escuelas de Reggio Emilia.

La incorporación del arte en la nueva educación resulta una suerte de desestructuración del modelo esquemático y lineal, para transfor-

marlo en una propuesta que desarrolla la imaginación y la creatividad del estudiante. Gracias a esto, también se rompe el sesgo con respecto a la exaltación del pensamiento sobre la sensibilidad, pues el arte, y más específicamente la música, en palabras de Eugenio Trías, sería uno de los mejores medios para cumplir el imperativo de Delfos y Sócrates: el *conócete a ti mismo*.

Al sentir la música nos experimentamos a nosotros mismos. Al pensar la música nos pensamos a nosotros mismos. No es exagerado mencionar que la reflexión sobre la música es la reflexión de la forma sobre sí misma. Quizás esta sea la razón por la cual la significación mayor de la música no provenga del lenguaje tecnológico, sino del lenguaje *poietico*, un lenguaje que produce en su uso, un nuevo objeto del pensamiento sin abandonar las leyes de la lógica. Baudelaire diría: ¡Cuántas veces la música me atrapa como un mar! Hacia mi estrella pálida. Poetizar la música es comprender el orden que la hace posible, pero desde una perspectiva distinta a la de la razón instrumental. Es centrarse en el reordenamiento de las prioridades vitales, aunque ello, en la lógica imperante, no sea útil. En efecto, se trata de valorizar aquello que en la lógica de mercado aparece como inútil, pues la propia sensibilidad no es susceptible de convertirse en mercancía. Con razón Platón recomendaba desterrar del Estado a los artistas y poetas, pues eran

potenciales peligros para el mantenimiento del orden instituido.

Conocerse a sí mismo no puede realizarse sin cierto nivel de conmoción. Se está ejerciendo la capacidad de sentir aquello que es más importante para cada uno, pero, como hemos dicho, no desde la perspectiva egoísta/individualista del capitalismo postindustrial, sino desde la conciencia de la singularidad y del respeto a la diversidad, que conlleva la capacidad de ver al otro como a uno mismo y, por tanto, la reconstrucción de las bases de la solidaridad y la reciprocidad, ya que se comparte la misma condición humana.

La música nos permite reconocer la diversidad, pero también contribuye a desarrollar una fuerte crítica al desarrollo y el progreso homogéneo. En una analogía sencilla, podríamos decir que querer que la humanidad acepte, como fin y sentido último de su historia, el transitar el camino del desarrollo marcado por los países industrializados, es como querer que toda la música se convierta finalmente en música electrónica, o la comida en *fast food*.

La emoción del goce nos permite el goce de la diferencia. La música es una forma de conciencia histórica, no solo desde la revisión emocional (pues la música no solo nos traslada a la memoria íntima, como decía Oscar Wilde), sino desde la perspectiva de la memoria social, haciendo que la música sea el sello de la historia cultural

de nuestras sociedades, que da cuenta de sus hibridaciones, sus intercambios, y sus mezclas.

La música es la conciencia del genio creador en el terrible devenir que nos traspassa en nuestra efímera vitalidad; es conciencia del silencio y del ruido que tanto nos molesta. La música, en todo caso, es conciencia de la complejidad, lenguaje de comunicación y camino de conocimiento. Aunque sea por demás conocido, debemos reiterar que la música no está hecha para el oído (para los sentidos), sino para la mente; por eso, Ludwig van Beethoven la veía como una revelación; Schopenhauer sostenía que expresaba la emoción y los sentimientos en estado puro; y Kant afirmaba que la música era la expresión sublime de la razón.

¿Cómo no iba a ser la música un elemento fundamental para el desarrollo integral del ser humano? ¿Cómo no íbamos a celebrar la existencia de espacios vivos, para que la música nos toque con su potencia educadora y emancipadora?

El pensamiento vital

La tecnología nos muestra día a día sus avances y logros que, sin lugar a dudas, provienen del trabajo intelectual y manual de los seres humanos. En verdad, la tecnología es la expresión de una acción profundamente humana; no obstante, es interesante ver cómo mientras más tecnológico se vuelve el medio en el que vivimos, la percepción usual es que ese medio se deshumaniza. Desde la abreviatura dialéctica, la paradoja se resolvería considerando que la tecnología en su movimiento y despliegue tiende a superar lo humano. ¿Qué queda entonces? En este juego de trascendencias ha aparecido la idea de lo *posthumano*, la cual va adquiriendo mayor fuerza e interés a medida que evoca, no solo la idea de que el ser humano “involucione” hacia un cibernético con capacidades físicas e intelectuales ampliadas, sino hacia la idea de un *cyber-organismo*, que ateniéndonos estrictamente a las discusiones sobre el significado de la cibernética, configuraría un organismo artificial “organizado y controlado”, con lo que la idea de libertad quedaría clausurada, así como la de lo humano.

Por otro lado, la idea de que el ser humano no es el mismo de hace seis siglos –por mencionar, en líneas gruesas, un punto para señalar el origen de la civilización occidental–, pues efectivamente se ha modificado, a través del proceso histórico, sus propias condiciones ontológicas, nos invita a pensar que el ser humano ha podido modificar su esencia precisamente porque ella admite la modificación y el cambio como su eje definitorio. Esto último, sin embargo, no significa la eliminación de lo humano. La humanidad persiste aunque sea modificada sobre sí misma, aun cuando ello no garantiza necesariamente que el despliegue histórico de la vida sea la expresión concreta de un orden evolutivo, que de manera inexorable está orientado al progreso y al desarrollo.

De hecho, si comparáramos la relación entre el desarrollo tecnológico y los impactos que este causa a la naturaleza, tendríamos muy probablemente una relación directamente proporcional: a mayor tecnología, mayor impacto ambiental. El desarrollo socaba las condiciones del propio desarrollo. Esto de ninguna manera tiene que ver con la negación de la tecnología y sus posibilidades de mejora de la vida cotidiana, sino con las características de una tecnología puesta al servicio de los intereses que superan lo humano, pero a condición de anularlo (lo *posthumano*). La autoanulación es parte de un juego dialéctico

aberrado en el que la humanidad puede entrar, lo cual nos dejaría ver que no solo existen sintetizaciones políticamente correctas, y que la razón y la barbarie son caras de una misma moneda. En este punto deberíamos preguntarnos: ¿cómo podría aportar la tecnología para una evolución *razonada* de la vida humana, sin comprender sus propios límites?

La humanidad modificada no está exenta de modificar sus resultados. Es necesario tomar distancia de la vertiginosa circularidad de la historia dialéctica para hacer un corte, re-crear la memoria y rescatar el pensamiento. La reflexión es una condición clave del aspecto humano. A pesar de estar cada vez más ausente de nuestras prácticas cotidianas, habituales o, más precisamente, automáticas, la reflexión nos permite reordenar el mundo y evaluar sus resultados, teniendo como indicador claro nuestra propia forma de vida. Es una capacidad que no le corresponde a la máquina, sino que es propia de la vida estocástica, pensante y limitada del ser humano. A pesar de ello, contiene la posibilidad de su propia reproducción, pero en otro, en un diferente pero igual. Si el ser humano cambia, lo hace precisamente porque es vida pensante y finita.

El ideal de la máquina está centrado en una condición llamada inteligencia artificial. La inteligencia autoconsciente de la máquina no aspira a ser algo diferente de lo que ella es,

sino a perfeccionar aquello que es de manera indefinida. Como lo han mostrado las metáforas ensayísticas y cinematográficas sobre este sospechoso tipo de inteligencia, su principal y única motivación sería la autosuficiencia. Salvando las diferencias y vista con detenimiento, esta motivación no se distancia mucho de las metáforas del autarquismo neoliberal, donde la creación de la riqueza es resultado de un simple y continuo cálculo de probabilidades, en donde no intervienen ninguno de los factores necesarios para garantizar la reproducción de la vida que no hayan sido previamente cuantificados. Desde esta perspectiva, se podría decir que la economía neoliberal carece de pensamiento vital pero le sobra inteligencia artificial.

La inteligencia artificial no puede pensarse ni replegarse sobre sí misma, porque no se puede dislocar, representarse, ni suponerse como objeto de pensamiento externo y diferente a sí. En su estructura no existe la filosofía como un sistema elemental de valoración más allá del cálculo de las probabilidades. Tampoco existe la posibilidad de que la inteligencia artificial pueda generar idealmente un contexto *postmáquina*. La imposibilidad de la filosofía, desde la inteligencia artificial, la ubica como una cosa o, a lo sumo, como una herramienta. Además, la imposibilidad de la filosofía desde la máquina proviene de su incapacidad para procesar los errores lógicos, para

aceptar los fallos racionales y, en definitiva, para coexistir con las paradojas. No solo el pensamiento, tal como ha sido tratado aquí, es imposible de ser procesado para la máquina; el arte y cualquier cosa inútil e inservible a sus objetivos, carece de sentido para sus operaciones básicas. El deseo ordenado desde el poder central no es deseo. Así se puede comprender mejor cómo las desventajas tecnológicas del ser humano constituyen sus ventajas humanas.

En un momento en el que la sociedad apunta por modelos educativos que suprimen aquellas asignaturas “inservibles”, como la filosofía, esta reflexión no puede ser más actual y necesaria.

¿Por qué seguir estudiando filosofía? Para ser mejores seres humanos. El pensamiento vital es una idea recargada. El pensamiento siempre es vital, no puede no serlo. El pensamiento vital nos invita a romper las formas de control, en función de la imagen libre y solidaria del ser humano; pero además, nos incita a imaginar mejores mundos posibles y mejores ideas. Como la idea del Buen Vivir, que nos reta no solo a vivir, sino a vivir bien, pero de manera colectiva, en libertad, en equidad, en consideración y concordancia con las leyes de la naturaleza y los territorios que habitamos.

Sostener una idea, potente y transformadora, como la del Buen Vivir, es siempre producto de una decisión política. No defender ninguna

idea también es un producto político. Pero la defensa de una idea es un rasgo definitivo del pensamiento vital. La defensa –incluso con la vida si es necesario– de aquello que consideramos valioso y fundamental, como la integridad de aquellos y aquellas a las que amamos, o el medio en el cual ellos, ellas y nosotros habitamos. No se trata de una invitación tanática a armarnos, hasta los dientes, contra el otro que deviene sospechoso y enemigo. Se trata de considerar la defensa de la vida a través de la expansión de la vida. No se trata de enardecernos en la toma de las armas, creando a la fuerza una identidad colectiva que aparentemente nos dota de sentido, pero que en realidad nos vacía de significado. La identificación con un proyecto de poder y muerte, termina en la muerte. No es casual que el mayor despliegue tecnológico tenga en su vanguardia los hallazgos militares. Ahora requerimos una identidad creadora y vivificadora; necesitamos menos soldados que manejen cohetes inteligentes y más personas inteligentes que comprendan el valor de la vida. Las respuestas no están en la creación de sociedades de autómatas o en la profundización de las condiciones cibernéticas de vida. Desafortunadamente, las respuestas están en el más cercano límite del cataclismo, justo ahí, donde la primera decisión que deberíamos tomar es la de pensar las cosas que nos suceden.

Educación y pensamiento crítico

1. A estas alturas, es claro que los conocimientos y los saberes pueden ser transmitidos y aprendidos por todas las personas, pero ello amplía no solo el rango de responsabilidad de las personas con respecto a lo que pueden y deben aportar a la sociedad, sino el respeto por los saberes de todos, tanto de los que son similares, como –y principalmente– de los que son y piensan distinto.

2. El ser humano es un ser de hábitos y en el pensamiento ocurre lo mismo. La educación tradicional se caracterizaba por la repetición sin fin de fórmulas y la memorización de datos. Pero aquel caduco modelo de educación no se define únicamente por la repetición y la memorización, sino por hacernos creer que solo a través de la fórmula y la repetición podemos alcanzar la madurez de nuestro pensamiento. Parece que la nueva educación requiere, por principio, instaurar el hábito de la creatividad y la desestructuración de las fórmulas.

3. En los procesos de colonización no solo se borraron con violencia las historias y expe-

riencias, sino la capacidad de generar historia y de valorar las experiencias individuales y colectivas de los pueblos. Por eso es clave para la nueva educación recuperar la identidad, pero no como pieza museística, sino como la capacidad de construir reflexivamente nuestra propia interpretación de las cosas.

4. La nueva educación debe propender a una autonomía solidaria entre los seres humanos. En la sociedad de la libertad y la democracia, las personas solo desean la autonomía, sin comprender que esta es imposible sin la solidaridad. El individualismo, versión neoliberal de la autonomía, reniega de la solidaridad, de la equidad, y finalmente de la libertad.

5. Se necesitan personas con pensamiento independiente. Si bien la independencia tiene que ver con el alcance de un tipo de saber, el impulso fundamental a la independencia no es generado por el puro saber sino por una actitud crítica, un posicionamiento de duda, es decir, una postura política en el mejor sentido de la palabra.

Política

La ética de la revolución

Una sociedad sin violencia, hacia allí deberíamos llegar. Una sociedad de libertad, justicia y paz. Esta es para nosotros la sociedad del *Buen Vivir*. Ahora bien, la sociedad capitalista impone su reproducción, con violencia y coerción cada vez más perfeccionadas. La superación de este orden, la revolución de lo establecido, el advenimiento de lo posible sobre lo actual, supone naturalmente la violentación de tal violencia y, por tanto, la ruptura del orden instituido, sobre la base de una inexpugnable coherencia entre medios y fines.

Dice Herbert Marcuse que esta relación constituye el problema ético de la revolución. Es decir, no se puede hacer la sociedad de *Buen Vivir* ni a balazos ni a costa de quedarnos sin agua por favorecer a las lógicas desarrollistas asentadas en el extractivismo; como tampoco se puede ampliar la democracia fortaleciendo las jerarquías o limitando derechos. Entonces, no se trata de encontrar aquellos elementos que legitimen la violencia revolucionaria para la transformación, porque simplemente no es posible hacerlo.

Pero sí se puede encontrar la legitimidad de la revolución al constatar la ausencia de la razón en el ordenamiento actual, en términos de justicia, libertad y satisfacción de las necesidades para todos. De tal manera que cualquier movimiento social (revolucionario) tendría como condición el proveer de “motivos racionales que permitan la comprensión de sus aportes a la libertad y la dicha humana” (Marcuse), pero además de que sus medios sean adecuados y oportunos para tal fin.

Este es uno de los elementos claves del proceso educativo e investigativo del *Buen Vivir*, que no apela a la dictadura del ilustrado, sino que clama la toma de conciencia participativa sobre nuestras condiciones de vida, y nuestras posibilidades y necesidades de transformación de manera razonable.

La economía política de la verdad

Entendemos a la economía política como ese conjunto de reflexiones sobre las relaciones históricas que los sujetos crean para poder vivir. Se trata, en sentido estricto, de mirar las formas que ha tomado la organización de la producción y de los medios de vida (quién hace qué y cómo para poder vivir). En un sentido amplio, la economía política estudia la actividad humana, que nunca es una actividad subjetiva sino especialmente colectiva. Y, naturalmente, la producción de los medios de vida no se restringe a las cosas físicas que satisfacen una necesidad. De hecho, la producción del ser humano es esencialmente una producción simbólica. Si hay algo que lo identifica plenamente es su capacidad de crear una realidad a partir del ordenamiento simbólico de lo dado.

La crítica de la economía política marxista muestra que las relaciones de producción entre los seres humanos, gestadas en la sociedad capitalista, son de explotación y desigualdad, a pesar de que el capitalismo se erige sobre el valor de la libertad y del derecho que garantiza la

igualdad. Es posible suponer que una “crítica a la economía política de la verdad” nos permitiría entender cómo se han producido, y se producen, nuestras certezas, pues podría ser que estas estén operando como un mecanismo de dominación y explotación.

La verdad impuesta nos modela (nos hace pensar lo que pensamos y sentir lo que sentimos), nos hace ser lo que no somos y negar lo que somos, tornando imposible un proyecto de sociedad propia. En nuestros pueblos subalternizados y tercermundizados, sabemos que el sistema de conocimiento predominante fue impuesto por la fuerza para legitimar un tipo de producción salvajemente colonial, con lo que se hizo patente la fórmula: poder-saber-poder aumentado (el sujeto portador del conocimiento era también el sujeto mandante). Así ha sido, hasta la fecha, la historia de la dominación epistemológica (la historia de las formas de nuestra producción de conocimiento en condiciones de sometimiento), que culmina enalteciendo una única verdad y celebrando a sus supuestos expertos.

Por fortuna, es esa misma condición subalterna la que nos provee la posibilidad de la duda. Nuestra condición periférica con respecto a la producción de “la verdad”, permitió no solo el mantenimiento y el cultivo de otras epistemologías, sino el surgimiento de la duda sobre cómo está ordenado el mundo. La duda sobre ese pen-

samiento y sus categorías sagradas: progreso, desarrollo, democracia, estado, mercado; y en todas las expresiones de ese proyecto de verdad, que representa, ni más ni menos, que la posibilidad de la liberación.

La duda, la primera y la más importante desobediencia. Una desobediencia epistémica, que cuestione la forma hegemónica del sentir, del conocer y de sus estructuras pedagógicas. Una desobediencia que aborrezca el dogma y la hipocresía. Una desobediencia que haga posible el conocimiento sin complejos y en colectivo. Una desobediencia que prefiera el diálogo a la conferencia magistral. Una desobediencia que nos permita disfrutarnos, y aprovechar la riqueza y la valía de nuestras propias perspectivas.

Reflexiones sobre la confianza

No es exagerado afirmar que la confianza es la base del funcionamiento de una sociedad saludable. Se trata de un don y una entrega voluntaria que nos conferimos, unos a otros, para poder vivir juntos. Nadie puede obligarnos a sentirla; de hecho, no hay nada más lejano a ella que la imposición. La confianza no tiene su base en el control ni en la tutoría permanente. La confianza es un acto de libertad que implica al otro, le confiere dignidad y le hace partícipe de la responsabilidad.

Parecería que la democracia se sustenta en la confianza (que no es fe ciega, sino la capacidad de respuesta recíproca; por tanto, una capacidad colectiva). Se trata de un pacto tácito donde se producen las certezas, aquel marco de convenciones fundacionales de la existencia de una comunidad. Al confiar en las personas, también la construimos en las instituciones que sostienen la acción. Confiamos en que el automovilista respetará las señales de tránsito, pero también confiamos en la señal. Confiamos en el panadero al consumir el pan, pero también con-

fiamos en el comercio. Confiamos en el maestro, pero también en la educación. Así podríamos ir rastreando la huella de la confianza, que une directa o indirectamente a todos los miembros de la sociedad.

El debilitamiento de la confianza se traduce en corrupción y decadencia, en inseguridad, apatía e incivilidad. Y ese debilitamiento, en esencia, ocurre por la falta de honestidad, que no solo afecta a los vínculos sociales de las personas, sino que también lo hace al sentido de las instituciones que cristalizan la seguridad colectiva y permiten la libertad.

No es casual que la lista de las instituciones menos confiables esté encabezada por las de la política, como un triste reflejo de la descomposición social. Así se allana el camino para que las estructuras de la desconfianza, como las del mercado, por ejemplo –que responden a las fuerzas de la especulación, el beneficio individual y el lucro–, se erijan como las opciones más cercanas a la “naturaleza” humana, al tiempo que aumentan la vulnerabilidad social frente al meta-poder del capital.

Hacia la participación

El ideal de una sociedad plenamente democrática es la participación de los ciudadanos en la construcción de la cosa pública. Nunca será suficiente insistir en que esta “cosa” pública, la *rēs pūblica*, determina las condiciones para la existencia de la “cosa” privada, la *res-privatae*. De tal manera que si estamos ocupados en mejorar las condiciones de vida personal o familiar, deberíamos pre-ocuparnos también de la mejora de las condiciones de vida pública.

Ahora bien, la participación social no debe ser concebida como una concesión del poder; todo lo contrario, el único asidero firme del poder público está precisamente en la consistencia de la participación social, por lo que el político debería ser el primero en cuidar de ella. Claro que una cosa es “cuidar”, y otra muy diferente es “detentar” la participación. Que lance la primera piedra aquel político que cree que tiene una base social inamovible. Naturalmente, la participación social efectiva siempre resulta riesgosa. Al ser el sustrato último de la estructura institucional, por leves que sean sus movimientos, siempre

tiene repercusiones en la configuración de aquel poder legitimado en las discursividades, o en el ámbito jurídico producido por el propio poder.

La participación social, más la organización social, son definitivamente el germen del futuro de nuestras sociedades, y habría que preguntarnos hasta qué punto aquellos que no solo hablan de revolución y cambio, sino de profundización de la democracia, están dispuestos a que la organización social se vaya robusteciendo y complejizando las discusiones. Estas fundan efectivamente una sociedad de derechos, que está amparada en la razón moderna, la cual sobrepasa las verdades sagradas y propone la deliberación razonable de posiciones diversas y la construcción negociada de argumentos, que por supuesto siempre implican intereses y formas diversas de ver la “cosa”.

En todo caso, la participación es una posibilidad que estructura mejores condiciones de vida, pero que implica las responsabilidades de los diferentes actores y, sobre todo, de quienes ocupan temporalmente el poder.

Libertad e igualdad

La libertad no puede darse en ambientes desiguales. Si la libertad es erigida como un valor universal, y no puede ser expresada en la vida de todos los miembros de una comunidad, o bien no es un valor fundamental, o bien requiere que todos los miembros puedan acceder a ella de manera equitativa, con lo cual la equidad se convierte en una condición necesaria de la libertad. En esta línea de pensamiento, es obvio que la sociedad debe cuidar el sostenimiento de la equidad, si quiere que sus miembros puedan desarrollar todas sus potenciales en libertad. La libertad no puede atentar contra sus propios principios; por ende, directa o indirectamente, su despliegue queda ligado a la profundización cualitativa de la equidad.

Evidentemente, no somos iguales ni queremos serlo. Las particularidades constituyen una riqueza social y fortalecen las consecuencias del pleno ejercicio de la libertad, pues qué mejor que la diversidad para su profundización y expansión. Pero diferenciarnos a partir de la posibilidad o no del real ejercicio de la libertad, es una

de las principales contradicciones de la sociedad capitalista y la más perversa forma de corrupción intelectual. La libertad, en cuanto a valor, no está, ni debería estar sujeta a la posesión de recursos. De hecho, ocurre exactamente lo contrario. La necesidad de libertad es implacable en situaciones de carencia y exclusión, contextos normales dentro del esquema de acumulación y crecimiento economicista, donde el deseo de libertad se traduce en deseo de justicia, en lucha por remediar una contradicción social que ciertamente no debería culminar en la destrucción de la libertad, aunque ello haya sido la tónica en varias “luchas revolucionarias”, las cuales pensaban que por medio de la dictadura se podía garantizar la restitución de la libertad.

Repensar lo justo y la justicia, en las condiciones de inequidad, es, por lo tanto, uno de los principales y necesarios aspectos para la recomposición de la libertad; un ejercicio que, por cierto, no estamos haciendo como ciudadanos.

Los límites de la razón liberal

Una adecuada aproximación a la libertad, como fundamento de una organización social justa, requiere comprender de manera precisa aquellos conceptos políticos que han servido para pensarla. Al tenerla como centro reflexivo, la razón liberal propone que la autonomía de las personas es la expresión más acabada de la razón histórica. Y es así, de hecho. El liberalismo, en su momento, fue una corriente subversiva frente al pensamiento conservador, dominado por el clero y sus dogmatismos. La razón liberal impulsó las fórmulas de organización de la democracia representativa, basada en los derechos humanos, así como de muchos avances en la actividad cultural moderna, pero su límite siempre ha estado en el terreno de la economía política.

Parecería que en este terreno la razón liberal deja de lado todos los avances que propuso, para convertirse en la más destacada teoría defensora de la sociedad capitalista, aun cuando las contradicciones que esta supone terminen negando los principios del propio pensamiento liberal. Según

la razón liberal, el Estado no debería intervenir en las transacciones entre individuos (aunque estas sean injustas), y debería garantizar que estas transacciones sean cumplidas en el marco de la ley. De esta forma, hay una tensión entre lo legal y lo justo, sabiendo que es lo justo y no lo legal aquello que garantiza la organización social en libertad. Si la libertad conlleva responsabilidad, el omitir las relaciones de injusticia social implica la decadencia y perversión de la sociedad liberal.

Desde luego, la razón liberal no hace responsable a un individuo ante un ente tan ambiguo como el Estado, sino ante los otros individuos libres; por lo que la irresponsabilidad desemboca en la restricción a la libertad de los otros, y por tanto en la negación de la libertad como un valor universal. Este límite indica el momento exacto en el que la razón liberal se transforma en socialismo libertario, que se basa en la autonomía pero sobre las ideas de justicia, de responsabilidad y de apoyo mutuo.

El diálogo

El diálogo es una de las vías para la transformación social. La palabra proviene del griego *dia* (a través de) y *logos* (razón, palabra, verdad). Con cualquiera de estas podemos acercarnos a aquello que determina la condición humana, la capacidad de reflexión colectiva. En el diálogo nos pensamos como individuos y como sociedad, mientras nos definimos y nos transformamos. No es un mero intercambio de palabras. Eso es quedarse en la superficie. El diálogo es una construcción de sentidos.

La expresión del sentido es evidentemente la de un interés. Pero al confrontar esos intereses y esas perspectivas con otras de igual valor, pero diferentes, surge el reto de la democracia. El diálogo solo se puede dar entre equivalentes, y sus resultados de la necesaria modificación de las posiciones de los dialogantes en función de un bien mayor. Esta construcción de sentido es, en sí mismo, un bien, pero el bien mayor es la conjunción de los intereses compartidos. De tal manera que el diálogo es la condición previa para la construcción de cualquier proyecto integral e incluyente.

Un Estado en diálogo es un Estado que tiene que asumir los riesgos de su transformación. Aquello nos muestra los horizontes de un proyecto político preocupado, más que en su sostenimiento en la estructura institucional tradicional, en la construcción de horizontes alternativos. Pero, al mismo tiempo, una sociedad en diálogo tiene la oportunidad de plantear ese proyecto (de una sociedad mejor, de vida plena para todos) más allá de las condiciones ideológicas que organizan la lectura de la historia. Es la oportunidad para refundar las condiciones de funcionamiento de un proyecto de sociedad, en el que no ha habido diálogo sino la imposición de una sola visión de la realidad.

Por ello el diálogo es una herramienta para la libertad, pues su estructura reclama la voz de los otros, y sobre todo de aquellos que sufren la imposibilidad de hablar y de ser escuchados. Como plataforma del diálogo están los medios de comunicación, su responsabilidad es gestar las mejores condiciones para la expresión diversa; y ser un instrumento pedagógico propio de una sociedad globalizada, que además de la información busca profundizar la conciencia para una sociedad mejor.

Eficiencia y eficacia

Bajo un esquema de planificación central, los problemas sociales están frecuentemente definidos, por la superficialidad de las soluciones. Estas llevan implícita la deformación que imprime el fetiche de la legalidad o, lo que es lo mismo, el cumplimiento irrestricto e irreflexivo de los parámetros de la autoridad, cuestión que se agrava si consideramos las presiones temporales en las que se expresa la urgencia de una obtusa organización jerárquica. Así, las soluciones que damos a nuestros problemas sociales desde este tipo de esquemas organizativos podrán ser legales y eficientes, pero inefectivas y falsas.

Pero si se aplica un pensamiento pausado y deliberado antes de realizar cualquier acción colectiva (civil y política), probablemente tendríamos una gestión por completo ineficiente, pero muy eficaz. Por supuesto, habría que preguntarse cómo conciliar aquello que se espera que produzca un efecto determinado (lo eficaz), con la agilización de sus procedimientos (lo eficiente), en el marco de la razón, porque es claro que la

eficiencia y la eficacia no necesariamente van de la mano.

Nos ubicamos frente a la ruptura de la ideología capitalista para afirmar que si fines y medios no coinciden, es el momento justo para cuestionar aquello que es menos importante y prioritario. Citemos dos ejemplos: la democracia debe permitirse la ineficiencia de la opinión pública para ser eficaz; o la educación debe denunciar la ineficiencia de la burocracia que le permite existir para precautelar el fin del aprendizaje y el desarrollo del pensamiento que, a pesar de ser incómodo, nunca deja de ser conveniente.

Los límites de la mercancía

Es evidente que para el mercado absolutamente todo tiene la posibilidad de convertirse en mercancía. Desde el más elemental, hasta el más complejo producto de la acción y de la inteligencia humana, puede ser comercializado. Y esto no constituiría un problema si no existieran cosas sobre las cuales hasta el sentido común dice que comercializarlas sería un error.

Por ejemplo, no se debería comercializar el amor de los padres, o el respeto de los hijos. Muchas personas estarán de acuerdo en que no se deberían comercializar los principios ni la ética. Y definitivamente no se debería comercializar la muerte y, menos aún, la vida. Llegados a este punto, sería interesante preguntarnos: ¿cómo es posible que hayamos sido capaces de permitir que se comercialicen aquellos elementos fundamentales para la vida?

En el caso de los alimentos, para citar solo un caso, lo más patético es que ni siquiera comercializándolos los campesinos pueden salir de la pobreza, a la cual están confinados gracias a la extracción de plusvalía en la cadena de interme-

diación de un comercio que es, por naturaleza, injusto. Si el desarrollo se mide en términos del aumento gradual de las capacidades humanas, ¿cómo no hemos podido, como sociedad, establecer mecanismos que nos permitan salir de la perversión a la que nos somete el ordenamiento de la mercancía? Con este cuestionamiento no estoy negando las posibilidades de confort que nos permite el desarrollo tecnológico actual; pero sí cuestiono las condiciones de organización de la producción, y de acceso a estos beneficios en la lógica actual del comercio. Con seguridad es un claro indicador del fracaso de las ciencias humanas y sociales, y del proyecto de sociedad, que crea seres incapaces no solo de advertir las contradicciones del sistema, sino de crear alternativas.

Para eso sirve la comercialización del saber y la educación en este sistema: para crear mercancías con dos piernas y un título universitario, que responden a las necesidades de ese fetiche (de la mercancía).

Sobre el criterio técnico

A quién no le ha pasado (sobre todo en espacios burocráticos) que en determinada discusión, cuando alguien afirma, en última instancia, que un procedimiento es técnico, o que una decisión ha sido tomada bajo criterios técnicos, parece que, lejos de establecerse los márgenes de la certeza, se establece la clausura de la posibilidad del diálogo. En mi criterio, esto ocurre porque, siguiendo a María Teresa Andruetto, todas las relaciones humanas están mediadas por la política; es decir, atravesadas por diferencias de poder y, por ende, no hay ningún punto de vista técnico que no responda a una concepción política.

Por otro lado, la destrucción de la política, en lo que se refiere a la negociación de diversos criterios epistémicos, se apoya paradójicamente en la imposición del criterio técnico como ideología final de la certeza. Este es un esquema típico en estos tiempos donde el progreso unidimensional es la bandera de una democracia tecnocrática, que abandona el juicio en función del cumplimiento de metas impuestas y absolu-

tamente miopes, que no comprenden lo que significa el pensamiento crítico y no soportan la interrogación. El tema es que nunca se abandona la política, y la ideología del criterio técnico, en su versión irracional, produce la negación del valor de la técnica como herramienta del pensamiento, para erigirla como un aberrado fin último que termina en el fetichismo de lo técnico y el rechazo de la argumentación.

Desde esta perspectiva, la ideología del criterio técnico es un peligro para la democracia y el ejercicio de la ciudadanía, pero también revela sus profundos límites. Si consideramos que en el mundo científico la idea de verdad absoluta es normalmente cuestionada (pues la ciencia –y lo técnico– apenas se acercan a un momento del conocimiento de la realidad siempre cambiante y condicionada históricamente), es francamente absurdo que la tecnocracia quiera imponer su lógica totalitaria siendo apenas un elemento, entre otros, para la toma de decisiones apropiadas. Como afirman teóricos como Christian Cox, existen otras formas más potentes de organización que decirles a otros lo que tienen que hacer. Deben interesarse por la palabra del otro, por sus saberes y por la posibilidad de generar consensos, para así abandonar, de una vez por todas, esa sensación bestial, pero efímera, de poseer la razón gracias a la simple imposición del poder.

La prosperidad

Hay quienes aún piensan que la prosperidad solo puede darse en el capitalismo. Pero su corta visión y, en cierto sentido, su dogmatismo les impide ver que la prosperidad de una sociedad tiene que necesariamente alcanzarse incluyendo a todos sus miembros.

Así, puede decirse que una sociedad es próspera en la medida en que genera la mejora gradual de las condiciones de vida de todos y todas sus integrantes. El sistema capitalista, que está basado en la extracción de plusvalía, en la acumulación de riquezas, y en la competencia, por definición es incapaz de llevar a cabo una sociedad próspera, tal como la hemos definido. ¿Cómo es posible que se haya articulado la idea de que la prosperidad está atada al capitalismo?, ¿cómo es posible entender la prosperidad fuera del capitalismo? Estas son preguntas muy importantes para destruir algunos mitos inmovilizadores de un futuro mejor para todos.

El capitalismo es un sistema que genera, entre otras cosas, una imagen de lo que es deseable para la sociedad, y lo hace normalmente a través

de los medios de comunicación. Pero el capitalismo, en sí mismo, es indeseable, y son muy pocos los que lo reivindican o se dicen capitalistas. Muchos capitalistas apoyan sus principios de acción en ideas de libertad, paz y prosperidad, con el conocimiento de que el capitalismo termina destruyendo esos anhelos colectivos, y ejemplos de esto sobran. Desde otras lecturas, decimos que no se puede dejar de pensar y profundizar en la libertad, en la paz y en la prosperidad; pero para ello hace falta salir del capitalismo y entender que sin equidad, sin responsabilidad y sin solidaridad, ninguna sociedad puede ser apta para vivir.

La educación tiene una gran tarea por delante. Debe discutir los términos en los que los seres humanos se dan un régimen social equilibrado, pero de manera participativa y democrática. ¿Estamos, acaso, planteando alguna posición irracional?

La opinión pública

La democracia puede ser entendida, en gran medida, como la posibilidad de existencia de la opinión pública. Es decir, un punto de vista plural, polilógico, heterogéneo y diferente al punto de vista del Estado o del sistema político. Es decir, la opinión pública no responde a intereses que no están inscritos en su propia estructura, y que tal opinión es, más que nada, la expresión de una tensión constitutiva de aquello que denominamos ciudadanía. La opinión pública requiere dos garantías: que la libertad de pensamiento y expresión va a ser respetada por los poderes oficiales y fácticos; y que nadie puede ser discriminado por emitir públicamente sus criterios, sean a favor o en contra de determinado régimen, de determinada acción o situación.

La posibilidad de la opinión pública no es el resultado de una perspectiva jurídica; al contrario, el orden jurídico es el resultado del ejercicio de esta opinión, y no de la imposición de un solo punto de vista. De la potenciación y fortalecimiento de esta opinión se desprende una mejor democracia. Esto nos acerca a las discu-

siones sobre la educación y el papel que juega en la edificación de una democracia saludable. Pero no se trata de cualquier educación, sino de una política en sentido estricto, que se defina por las capacidades que determinado individuo pueda madurar y asumir, para defender y argumentar sus propios puntos de vista y las decisiones que toma sobre la administración autónoma de su vida, más allá de las hegemonías mediáticas o institucionales, y de las profundas carencias de información.

Una opinión pública, así concebida, nos libraría de las atroces minimalizaciones que restringen cualquier opinión pública a solo estar a favor o en contra. La vida pública es más compleja que darles la razón a los que tienen el poder o a los que quieren el poder. Al ejercer la autonomía solo se fortalece el respeto a la ciudadanía, a ti, a mí, a cualquiera.

El trabajo

La modernidad surge en la conciencia del trabajo. Para Marx, el trabajo es la fuente de riqueza fundamental. Ni la tierra, ni el oro, por sí mismos, generan y agregan valor. Solo el trabajo lo hace; es decir, esa capacidad fundamental del ser humano destinada a la producción de algo socialmente relevante.

Esa capacidad se expresa en determinadas actividades que organizan y determinan la fisonomía de la sociedad actual, y que sin duda definen la vida de las personas. El ser humano no fue, como dice La Biblia en uno de sus mitos (Génesis 3:19), expulsado del jardín del paraíso para ganarse el pan con el sudor de su frente. La sociedad capitalista nos ha mostrado que el paraíso puede ser construido en la tierra gracias al trabajo y a la idea fundamental de la libertad, que permite precisamente la existencia del trabajo.

Pero gracias a esa misma sociedad capitalista sabemos que la acumulación desproporcionada de riquezas –que exceden en determinado momento el poder de la organización social democrática–, anula la libertad y la posibilidad del

trabajo. También sabemos que cada vez es más difícil la organización social para la defensa del trabajo, en un contexto en el que la libertad es puesta al servicio de la pura extracción de excedentes. El neoliberalismo afirma que la riqueza produce riqueza, pero olvida el hecho de que la riqueza es producida por el trabajo. No se puede usar la idea de la libertad para socavar la importancia del trabajo, sin caer en la disolución de la sociedad democrática.

Tampoco se puede restringir el ejercicio de la libertad para corregir las fallas de un sistema que, en verdad, no se sustenta en el poder del Estado, sino en la estricta acción ciudadana o, en otras palabras, de los trabajadores. El paraíso puede ser construido en la tierra. Tenemos las condiciones técnicas (trabajo acumulado) para ello, pero por lo visto no es suficiente. Es la conciencia de la libertad, una conciencia política dirigida de manera enfática hacia la defensa y la promoción de la vida (y del trabajo de las personas), la que nos puede dar alguna oportunidad para resolver las contradicciones estructurales del sistema de vida moderno.

La sociedad civil

En la actualidad, ¿cuál es el rol de la sociedad civil? Para poder responder con cierta justicia esta pregunta, debemos adoptar una mirada desde la sociedad civil y no desde el Estado. Resulta muy ilustrativo mirar el proceso seguido por los diferentes tipos de Estados en Latinoamérica, junto con sus diferentes modelos de desarrollo (liberal, desarrollista, neoliberal, etc.). Aunque sus políticas pueden generar un impacto en la sociedad civil, considero que no es lo estrictamente determinante para poder entender lo que ocurre en la sociedad.

Es probable que la teoría política actual tenga un sesgo estatista; por eso es importante mirar y generar una aproximación política hacia la sociedad civil, desde la perspectiva de su complejidad. Es decir, las dinámicas de los movimientos de la sociedad civil, y la interacción de los ciudadanos en general, tejen un entramado cultural y simbólico que tiende a modificar a las instituciones políticas, y a transformar los puntos de vista jurídicos, éticos y filosóficos que sostienen a la institucionalidad. Pensemos en cualquier tema

que hoy ocupa la vanguardia de la discusión ciudadana, y veremos que ninguno de ellos ha sido puesto en la agenda política por el Estado, sino por la sociedad civil.

La sociedad civil impulsa los contenidos del cambio social, unas veces bajo la aquiescencia del Estado, otras a pesar y en contra de este. Pero suponer que los cambios comienzan y terminan en el Estado es un error. Solo desde esta perspectiva se puede ver la importancia de la sociedad civil en los cambios sobre la profundización de la democracia en los últimos años; pero, paradójicamente, también en la reconstrucción del poder (incluso el poder de tipo totalitario, que termina restringiendo derechos), justo cuando el accionar del Estado no coincide con las demandas generales de la sociedad civil. Es decir, la sociedad civil también es un contrapoder para el Estado, y no existe, en consecuencia, una simbiosis necesaria entre la sociedad y el Estado.

Los extravíos de las tendencias progresistas —que fueron acuñadas en las luchas de la sociedad civil—, hacia el populismo o el neoconservadurismo, tienen que ver mucho con ello. El reto está en prever, de manera anticipada y respetuosa, las tendencias y necesidades de la sociedad, para canalizarlas y robustecer la democracia.

El ejercicio de la política

Aunque la política tiene como base de acción un eje ético valórico, el ejercicio político, como juego de decisiones, está muy lejos de moverse entre lo bueno y lo malo. Muchas veces este ejercicio se encuentra traspasado por situaciones y coyunturas, que hacen imposible una decisión que se dirija al horizonte de lo deseado; a veces, simplemente se conforma con lo conveniente.

De ahí que un político podría tener que decidir entre lo malo y lo menos malo. Por supuesto, el no resolver cuestiones sobre lo deseado nos muestra los límites de determinado ejercicio político, y la aberración del concepto de la política como teoría de la acción para la convivencia. No se trata solo de la realidad, que es siempre cambiante y supera permanentemente al concepto y la teoría, sino de la imposibilidad de realizar correcciones dentro de la acción política, para generar una realidad beneficiosa al bien común, lo cual demuestra una carencia en cuanto a la formación sobre la política.

La política no es solo el procesamiento de intereses diferentes sobre un espacio común,

sino la posibilidad de construcción de este espacio común. La tensión entre lo público y lo privado se resuelve en la comprensión de la política como teoría de lo público, como aquello que es común a los diferentes, y que reconoce la existencia de lo privado como libertad. Por el contrario, el ahondamiento de las tensiones entre lo público y lo privado se recrudece en la medida en que la política es vista como la generalización de un tipo de visión sobre lo privado.

Mirar lo común requiere mirar al otro, al diferente, en condiciones de igualdad. Se trata de un esfuerzo por teorizar el espacio de lo común, que es diverso, y no de reducir la idea de lo común a la perspectiva del interés privado.

La educación y la ciudadanía

Carlo Galli, en su libro *El malestar de la democracia*, afirma que en la actualidad, mientras la democracia real está en crisis, la democracia como ideal triunfa y está plenamente saludable. ¿Cómo es esto posible? La educación, desde un inicio, comprendió la importancia que tiene en la formación de ciudadanos, pero en la actualidad la ciudadanía no proviene de un proyecto educativo, sino de un proyecto nacional estatal. La idea de la ciudadanía, desde la educación, es distinta y hasta opuesta a la idea de ciudadanía desde el proyecto estatal.

La visión estatista de la ciudadanía comienza y termina en el Estado, que es su contenedor y su límite; mientras que la visión educativa de la ciudadanía integra otras posibilidades de organización y gestión de lo público, gracias al concepto de participación y empoderamiento. La ciudadanía activa es imposible de desarrollarse en los asfixiantes límites del estado nacional, pues ciertamente tiende a su superación. En vano se habla de una ciudadanía participativa cuando, en los límites del proyecto estatal, ella se restringe al

ejercicio de las formas previstas, desde un poder administrativo que se resiste a su modificación. El poder requiere permanencia y reproducción, y la educación auspiciada por el Estado no puede aspirar a otra cosa.

La educación va perdiendo la perspectiva de su tarea fundamental, no solo como posibilidad de realización de un proyecto de formación de ciudadanos activos (es decir, de ciudadanos con capacidad de transformación de lo real), sino como capacidad crítica de interpelación de las formas del poder. Su terrible síntesis es la generación de un discurso democrático con nulas o débiles repercusiones en la vida real de las personas, es decir, democracia real en crisis y democracia ideal saludable.

Esta esquizofrenia es funcional para los discursos del neoliberalismo capitalista, que finalmente terminará comiéndose al Estado “democrático”.



Utopía

Re-definiendo el *Buen Vivir*

El *Buen Vivir* es la máxima aspiración de la humanidad. No es solo de uno o de un grupo, sino de todos los seres humanos y, probablemente, de todos los seres vivos. Pero esa aspiración debe concretarse de alguna manera, así que la pregunta por el *Buen Vivir* no debe estar centrada en sus posibilidades ópticas, que redundan en lo obvio, sino en las formas de su concreción. Desde luego, no hay una sola fórmula para alcanzar el *Buen Vivir*, pero sí hay condiciones que, como sociedad, podemos construir.

Contradiendo a los documentos tradicionales de los Derechos Humanos, se me ocurre que una de las primeras condiciones para el *Buen Vivir* no es solo el derecho a la vida, sino el derecho a la *buena* vida. Pero si en las sociedades democráticas actuales, ni siquiera estamos seguros de que se cumpla a cabalidad el respeto a los Derechos Humanos para todos, debido a la inequidad que impera y avanza, es lógico que plantear el Derecho a la *Buena Vida* resulte una propuesta incomprensible, utópica y sea directamente descalificada.

Pero aquí aparecen otras dos condiciones para construir el *Buen Vivir*: por un lado, la libertad de acción y el pensamiento propio (capacidades que, por cierto, son cada vez más difíciles de encontrar, debido a un sistema de educación que no está pensando en dar pasos para una superación social cualitativa, sino en el perfeccionamiento de lo existente); y por otro lado, la capacidad de organización social para el *Buen Vivir*, que ya no esté animada por las ficciones de la empresa capitalista, sino por el simple beneficio de la felicidad, y que permita la transformación de la política (del Estado, los partidos, los intereses, la corrupción consustancial) en lo político (el ejercicio permanente de defensa de la identidad personal y colectiva), en un marco de convivencia sustentada en el Derecho al *Buen Vivir* de todos.

El *Buen Vivir* de los nadie

La civilización occidental muestra, todos los días, signos de decadencia y cansancio. Desde la constante actitud inhospitalaria hacia los refugiados y migrantes, por parte de ciertos países que tienen todas las posibilidades económicas para acogerlos (actitud que en la Grecia antigua, cuna de la civilización, fue considerada como salvaje); hasta la miopía que se expresa en una tecnología destinada, exclusivamente, a mantener la tasa de ganancia. Es probable que dos mil quinientos años después se levante la figura del cíclope Polifemo (el de muchas palabras), como una de las mejores representaciones de un nuevo ser humano, sin aprecio por los otros, o por la ética, o por la vida. Un ser humano individualista, que justifica sus actos mediante una compleja industria lingüística y política, que pretende la reproducción infinita de las condiciones de reproducción y ordenamiento funcional a sus intereses dentro de una geopolítica capitalista, acuñada con esmero en años de bárbaro colonialismo.

Siguiendo la metáfora planteada, es posible imaginar que a ese monstruo incivilizado solo

se lo podrá derrotar con astucia. Los ardides de la inteligencia, en batalla contra la soberbia de la tecnología. La cerebralización del porvenir contra la descerebralización del presente. Y ese pensamiento que libera de la hostil cueva donde habita el salvaje, ha sido construido precisamente por los nadie, por aquellos que ostentan una inhumanidad como un cruel subproducto de la enajenación del trabajo y de la cultura. Ese pensamiento se denomina, sencillamente, como *Buen Vivir*.

El *Buen Vivir* es, en primer lugar, resistencia y crítica a los imaginarios hegemónicos para ordenar el mundo, como el concepto del “desarrollo”. En esa medida, el *Buen Vivir* es una revalorización epistémica de los saberes locales; un acto político puro, que retoma la posibilidad de transformación de la vida bajo criterios propios.

El *Buen Vivir* como proyecto educativo

Como educador, quisiera expresar una idea que he elaborado durante algún tiempo y que tiene que ver con las relaciones que se tejen entre el *Buen Vivir* y la educación. El *Buen Vivir*, lo sabemos, es un paradigma epistémico que orienta el levantamiento o la reconstrucción de un proyecto social de carácter local, nacional y, ojalá, regional y mundial.

Este paradigma debería tener impactos, tanto en los aspectos de organización productiva y político-administrativa, como en el marco simbólico que permite el ordenamiento y lectura de la realidad. Desde esta perspectiva, el *Buen Vivir* “debe ser comprendido como un proyecto educativo”, en la medida en que tiene la misión de dotar a la sociedad de aquellos elementos que le permitan transformarse a sí misma, a partir de la crítica y de la emancipación ideológica de modelos de organización injustos e imaginarios, que no se corresponden con las aspiraciones de equidad, de solidaridad, de justicia y de libertad.

Sin la educación del *Buen Vivir*, nada puede cambiar. En este esquema vuelve a ser importante la figura del docente políticamente formado, que en su labor de enseñanza permite el aprendizaje y el florecimiento de los aprendices, pero que además se constituye como un sujeto propulsor del cambio social y de la transformación de la historia.

El docente del *Buen Vivir* tiene la gran responsabilidad de contribuir al apareamiento de nuevas identidades y subjetividades que configuren la nueva ciudadanía global, articulada sobre el respeto a la vida y el cumplimiento de los Derechos Humanos, uno de los cuales es, sin lugar a duda, el derecho a la educación de seres humanos completos. En todo caso, la realización de ese perfil docente es una de las prioridades del nuevo proyecto político del *Buen Vivir*.

Sobre la reciprocidad

Un problema ontológico irresoluble del neoliberalismo es que anula la reciprocidad. Esta ideología y su elogio de la competencia hacen que veamos rivales en, prácticamente, todos los espacios sociales compartidos. Aquello está lejos de convertirse en una motivación para ser cada vez mejores que los demás, y que en ese supuesto mejoramiento continuo de la competencia, suba el nivel general de la vida social. La perspectiva de la competencia nos encierra en la peor de las mezquindades y la mayor miopía, pues nos impide ver tres cosas: 1. Que ningún logro es posible en solitario, sino que solo tiene sentido en y para el colectivo. 2. Que ni la mayor capacidad individual puede compararse con la que en conjunto despliega una sociedad y 3. Que la vida social (y la libertad) es imposible entre opositores.

La relación entre adversarios es de sospecha, anula la espontaneidad y la somete al cálculo (para el beneficio propio, se entiende), eliminando la intención altruista. Por consiguiente, no solo se elimina el deseo de procurar apoyo al otro, sino el deseo de que alguien procure nuestro

propio bienestar (si trasladamos esta situación al ámbito de la administración del Estado, tendremos un panorama tenebroso). Así, desaparece la reciprocidad, porque de un desliz humanista de apoyo desinteresado uno no saca ningún beneficio; al contrario, podría verse perjudicado por otro que seguro sacará provecho.

La lógica neoliberal ha logrado apropiarse tanto de la estructura del deseo, como de los principios axiológicos de la convivencia, conformados desde épocas premodernas y precapitalistas, que no son, por cierto, cosas de un pasado lineal que hay que superar, sino la posibilidad deteriorada del mantenimiento de la vida digna. El neoliberalismo no es la panacea de los problemas sociales, sino su muy cercana causa. Y lo dicho no significa que este autor esté preparando el camino para el totalitarismo que, en nombre de un comunismo, deja las cosas igual.

Complejicemos un poco las cosas: la construcción de nuevos valores éticos –reclamo tan persistente en momentos de decadencia– no puede ser la oportunidad para el apareamiento de nuevos charlatanes y demagogos, que en la misma lógica solo quieren el poder. La construcción de una nueva sociedad es necesariamente una “construcción colectiva”, y si queremos cambiar requerimos dejar a un lado la competencia para centrarnos en las relaciones de solidaridad, apoyo mutuo y reciprocidad.

El *Buen Vivir* y la crítica a la economía política de la significación

El afán por operativizar el *Buen Vivir* nos ha llevado a un efecto indeseable, pues se han simplificado sus conceptualizaciones y significaciones. Por ejemplo, su oposición al neoliberalismo, la reivindicación de la igualdad y la justicia social, el ecologismo y la oposición al concepto del desarrollo, entre otros aspectos.

Aunque estamos de acuerdo en lo anterior, hay que decir que la simplificación conceptual del *Buen Vivir* está dada porque la proyección de estas significaciones críticas todavía se encuentra dentro de la perspectiva epistemológica del pensamiento moderno occidental, y de sus estructuras valorativas.

Desde una perspectiva epistemológica intercultural crítica, agotar el concepto del *Buen Vivir* en lo instrumental, sin llegar a una comprensión profunda de sus posibilidades de transformación civilizatoria, es un error que debe ser corregido si no se quiere su funcionalización al paradigma hegemónico, que termina convirtiéndola en otra

propuesta utópica e irrealizable, y deja intacta la organización y el ordenamiento dominante que constituye lo real.

La relevancia del *Buen Vivir*, como una forma diferente de organización de la vida desde una epistemología intercultural, radica en que nos permite ver la colonización a la que ha quedado expuesta la razón en la sociedad moderna, la cual es traspasada por los límites y contradicciones de la forma de reproducción social capitalista. La reflexión sobre el *Buen Vivir*, en estas condiciones, no expresa los anhelos para una sociedad donde las personas disfruten de su “estar-vivos”, y se restringe a la orientación de la conciencia para solventar, de manera cada vez más eficiente, las condiciones de reproducción de una sociedad esencialmente enajenante. Al contrario, el *Buen Vivir* no funcionalizado apela a la satisfacción de las necesidades humanas, pero también a la reorganización de las prioridades humanas, que deberían retomar el cultivo de la propia “condición humana”.

Entonces, el énfasis en la teorización propiamente política del *Buen Vivir* no puede quedarse solo en enunciar la transformación del Estado o la creación de nuevas formas de producción y distribución de la riqueza, sino en la creación de “nuevos valores”, de nuevos quereres, de nuevos sentires.

En defensa de Cantuña

Desde una perspectiva crítica a los imaginarios y a las formas de ver el mundo, impuestas por la colonización eurocéntrica, la figura de Cantuña aparece como una revelación. Hablamos del personaje que logró burlarse del mismo Diablo (el reverso más hostil de la ideología de la dominación). Esta hazaña subvierte los dispositivos legitimadores de un sistema de sometimiento y explotación, anclado esencialmente en el ámbito de lo simbólico y lo cultural.

A través del ejercicio de la astucia, y en rechazo de un contrato social desigual, la “viveza criolla” de Cantuña –tan menospreciada por el servil puritanismo del extravío mestizo–, se muestra como una lúcida expresión de la resistencia, asentada en el amor por su identidad, por su alma y, en última instancia, por su vida. Los principios en los que se afirma su racionalidad le permiten la emancipación de un régimen sígnico, que reniega de su existencia como runa (como ser humano no occidental). No hacemos una apología del engaño, desde luego, sino que

tratamos de visibilizar aquel *ethos* popular entendido como una estrategia de supervivencia contra el exterminio de una forma cultural subalternizada, que, no obstante, permanece dislocando las formas del poder, hoy expresadas en la dominación global del capital.

Para nosotros, Cantuña es el adalid de una cultura popular que nos remite a la valoración de la vida por sobre el valor de cambio, superando y rompiendo la razón instrumental. Él debe ser considerado como el temprano ícono de un voluble movimiento obrero, que todavía no ha logrado entender que lo político se define desde el terreno de lo epistemológico, y que no es lo mismo pensar y aceptar una justicia construida desde arriba, que una justicia pensada y construida desde abajo.

La mirada del otro

El reflejo de nuestra mirada sobre el espejo no nos dice algo sobre quiénes somos. Es nuestra mirada sobre la mirada del otro que nos mira, la que nos dice, con exactitud, quiénes somos. La presencia del otro nos transforma en seres humanos.

Saber que miramos al otro, ese es el primer dato objetivo de que nuestra vida se construye junto a la de los demás. Nuestro sentido, anclado felizmente a la posibilidad del otro, surge en un universo de significaciones provisto por el espacio común. No somos en cuanto pensamos, como afirma el racionalismo positivista eurocéntrico; pensamos en la medida en que estamos inscritos en el entramado sógnico de la vida social, y somos únicamente en la mirada del otro. “Yo soy” es una afirmación dicha para uno mismo, que no significa nada, no es nada, no tiene sentido. La única forma de que tal afirmación tenga sentido es cuando existe otro sobre el cual despliego el mensaje. La mirada del otro nos *reconoce*, la mirada con el otro nos *religa*, y ambos momentos constituyen la dialéctica de la subjetivación, la

cual nos identifica en las insondables raíces del ser colectivo.

La identidad, construida desde la razón del poder y desde el inacabado proyecto nacional, privilegió el apareamiento de unos cuantos protagonistas, excluyendo y marginando a los otros. Aquella supuesta identidad nacional, asentada sobre difusos fines políticos y económicos, exige su reconfiguración crítica desde el *ethos* más profundo de la comunidad empoderada, y desde las nuevas perspectivas interculturales de una ciudadanía supra-nacional.

La democracia y el neoliberalismo

¿Cómo salir del neoliberalismo sin dejar de ser democráticos? Esta es una pregunta clave para la sociología política actual, pues tal como están dadas las condiciones de organización de nuestra vida, la democracia parece funcional al neoliberalismo. Es una paradoja: a mayor fortaleza de la democracia y la libertad, mayor fortaleza del sistema capitalista, un sistema cuya estructura de funcionamiento deteriora de manera paulatina las condiciones de la democracia y de libertad, aunque pueda mejorar relativamente las condiciones instrumentales para la vida.

Y si no se puede resolver el problema del capitalismo, a costa de perder la democracia y la libertad entre los miopes horizontes del totalitarismo, quizá debamos pensar en apretar el acelerador de la democracia, para que revienten los resortes que permiten que el capitalismo se beneficie de este gran esfuerzo social por precautelar la democracia y la paz, deformando la democracia exclusivamente para sus intereses. De esta forma, se restablecerán los mecanismos

racionales del funcionamiento de un mercado responsable con los fundamentos de su propio funcionamiento, es decir la democracia y la paz. Ahora bien, este mecanismo de aceleración de la democracia no puede ejercerlo el Estado.

El Estado es la expresión del tipo de sistema político y de conciencia ciudadana determinado por la acción democrática de las personas. La democracia se ejerce no solo en la emisión de opiniones responsables y verosímiles, sino en las situaciones más particulares.

La micropolítica revelaría que el poder está inscrito en las esferas más íntimas de la intersubjetividad, y que en estas esferas también se encuentra la posibilidad de la democracia, del respeto al otro, de su trato en condiciones de igualdad y de justicia. Claro que eso cuesta, y representa un esfuerzo personal, pero es un esfuerzo que bien vale la pena pues podría hacer que nuestra sociedad (y nuestra vida privada) sea mejor, donde no nos atropellemos tanto y donde seamos más felices y libres.

Las limitaciones del humanismo

En los centros de enseñanza se debate sobre la crisis de las humanidades, que sucumben a las lógicas hegemónicas utilitaristas, instrumentales y pragmáticas, ligadas al capitalismo neoliberal. Se afirma su necesidad y pertinencia para el mejoramiento del ser humano, para la ampliación de la ciudadanía y de la democracia, para la construcción de principios éticos devenidos de la reflexión racional y pausada.

Se justifica a las humanidades por su potencial transformador de las creencias, percepciones y actitudes hacia el mundo, y hasta se argumenta a favor de su estatuto epistemológico y de su calidad de ciencia. Pero algo queda pendiente en todo este despliegue defensivo de las humanidades, porque ¿no es acaso la racionalidad del capital algo profundamente humano? Hablamos de que los humanismos han estado ausentes de las condiciones de producción de lo humano, cuando es posible que la comprensión actual del humanismo se exprese precisamente en esas

condiciones de producción de un mundo que ciertamente aparece no solo hostil con las humanidades, sino con la vida.

Así que situar a las humanidades en la comodidad de la alteridad, renegando su parte de responsabilidad en el apareamiento de un mundo que no admite otros mundos, constituye una deshonestidad, y al mismo tiempo expresa sus profundas carencias. Digámoslo así: la reconstitución de las humanidades pasa por devolverles la capacidad de creación de utopías, es decir, nuevas imágenes de futuro de un ser humano mejor y de una sociedad mejor, y de reconocer este aspecto como relevante y fundamental para el verdadero progreso del ser humano. No por reconocerles la legitimidad como ciencia, las humanidades van a salir de la crisis.

Es mejor que las humanidades sean ilegítimas en un mundo que produce muerte; es mejor que sean auténticamente críticas y que propendan a la creación de estrategias humanistas y solidarias al margen de toda institucionalidad del pasado, para que puedan acoger a todos aquellos que se estampan contra la pared del poder.

El carácter político de la educación

La educación es ética y es política. Y lo es en la medida en que, por un lado, se preocupa por incorporar y desarrollar ciertos principios axiológicos que nos permiten interpretar el mundo y nuestra propia vida en él; por otro lado, porque la educación tiene como objetivo el alcance de determinadas competencias que nos permiten la acción en el mundo y la transformación de la sociedad.

En la actualidad, resulta absurdo pensar a la educación desde un punto de vista conservador y retardatario, lo cual nos volvería al pasado. La educación debe permitirnos alcanzar el futuro, y ello implica la transformación del mundo. En esa transformación se van operando una serie de análisis y confrontaciones contra lo que hasta ahora ha imperado como criterios culturales o sistemas de creencias hegemónicos, y en esa medida la educación también es crítica.

Pero la educación no es solamente retórica. La educación es la posibilidad real de generación

y construcción de alternativas. Ninguna sociedad es mejor que sus escuelas. De ahí es fácil deducir que a mayor claridad y mejor calidad de la educación en los términos descritos, mejor sociedad tendremos. Este triángulo de educación, ética y política, es la base de una epistemología que podríamos denominar como epistemología de la emancipación, pues tiende a descolonizar la conciencia, a responsabilizar a la ciencia y a la técnica, y a saber valorar el saber, puesto que el saber ya no es patrimonio de las instituciones oficiales. Requerimos mirar las propuestas que subvierten el ordenamiento de lo dado con el objetivo de trascender.

Parfraseando a Alejandro Dolima, diríamos que la educación es una perpetua víspera: es lo que es pero también lo que debería ser.

La emancipación

Entre las acepciones regulares que encontramos por emancipación, vemos que se la entiende como la “liberación” de la tutela, de dependencia con respecto a algún tipo de autoridad, de la calidad de subordinado. A su vez, por libertad se entiende, o bien a ese estado de liberación en el que una persona hace uso de sus propias facultades sin estar constreñida por un poder o un deber; o a esa posibilidad de elegir cómo actuar y qué hacer dentro de determinada comunidad.

El problema que quisiera pensar es que la sociedad, como estructura, es en sí misma un sistema de poder. No importan cuáles sean sus variantes, siempre es un sistema de organización política, y por tanto un sistema de organización de la autoridad. De tal manera que una emancipación real debe propender necesariamente a la imaginación de nuevas sociedades.

La sociedad democrática, que no deja de ser jerárquica, se organiza a partir de un interesante proceso que tiene como base el reconocimiento de la libertad y de la igualdad de las personas.

Es decir, la sociedad democrática establece un proceso de subordinación a partir de la ficción de la libertad. Con esto no quiero decir que la transformación de la sociedad debe pasar por la destrucción de la libertad; sino por la transformación de la libertad en cuanto ficción, a la libertad en cuanto hecho político, es decir, en cuanto sistema de autoridad. Un problema que tiene muchas caras y matices, y desde luego nos exige nuevas formas de entender la organización social.

La educación nos provee de un marco referencial para la interpretación del mundo, y para la reflexión sobre el mismo. Por eso el cambio de interpretación se convierte en el primer acto emancipador. Ello significa que a los procesos de reflexión tradicionales se les aplica un quiebre, donde el pensamiento contraviene sus antiguas ideas. Este proceso extraordinario, sin embargo, no solo ocurre en la pura cabeza, sino gracias a la irrupción de la complejidad y pluralidad del mundo, que siempre sobrepasa lo pensado. Por eso la emancipación, más que permitirnos afirmar nuestras convicciones, nos invita a revisar nuestras creencias y valores por otros que podrían ser cualitativamente mejores.

La Educación crítica

¿Cómo ser lo que queremos ser? ¿Y por qué queremos ser eso y no otra cosa? Estas son preguntas extremadamente importantes a la hora de planearnos, con claridad, los objetivos trascendentales de una educación liberadora. Para ser lo que queremos ser es importante adquirir determinados saberes, y desarrollar una serie de capacidades que nos permitan hacer. Ser, entonces, es saber hacer, y la educación debería proveernos de estos saberes. Sin embargo, para saber hacer también se requiere saber pensar, pues la totalidad de la acción siempre puede superar el saber que debe actualizarse. Pensar es crear las condiciones del nuevo saber, tanto en la modalidad de su registro históricamente condicionado, como en la posibilidad del cambio y la transformación del despliegue histórico de la acción.

En esta misma línea, la perspectiva del pensar el cambio histórico nos remite a cuestionarnos sobre aquello que queremos ser. No estoy hablando sobre escoger entre las diferentes modalidades del apareamiento del ser en un momento histórico determinado, sino sobre las

condiciones de comprensión del ser mismo, que son precisamente históricas. En la sociedad del capitalismo financiero y tecnoburocrático, las condiciones de comprensión del ser están mediadas por una razón instrumental al servicio del perfeccionamiento de lo dado, de tal manera que el pensamiento debe desmontar esa razón. A esto se le llama pensamiento crítico, un pensamiento que es interpretado como pensamiento irracional y, por tanto, expulsado de la escuela que en este punto es una institución al servicio de la educación de esa razón instrumental.

Si la educación no crea las condiciones de superación de lo dado, y se conforma simplemente con explicar su apareamiento y perfeccionarlo, por más que hable de pensamiento crítico, en realidad aplica una intención profundamente conservadora y, a la larga, retardataria. Ser lo que queremos ser además implica la construcción de una formación integral que nos capacite para poder cuestionar la configuración política del mundo, que impide que seamos lo que queremos ser, así como cuestionar la educación instrumental que deviene en una forma psicológica de fragmentación del ser, creando personas esquizofrénicas e incoherentes, que eligen aquello que no desean, se consideran libres en la más férrea dominación, y no tienen ni el interés ni la imaginación para cambiar las cosas.

Índice

Prólogo _____ 7

#Educación

La pedagogía de la oposición _____ 17

¿Para qué nos educamos? _____ 19

Educación y desarrollo _____ 21

El futuro y la educación _____ 23

La educación de la conciencia _____ 25

La educación en y para la diversidad _____ 27

El saber sobre la educación _____ 31

(Re)pensando la universidad _____ 33

El pensamiento fácil _____ 35

La historia y las nuevas memorias _____ 37

La investigación científica _____ 39

La formación política _____ 41

La llama de la palabra _____ 43

La música y la nueva educación _____ 45

El pensamiento vital _____ 53

Educación y pensamiento crítico _____ 59

#Política

La ética de la revolución _____ 63

La economía política de la verdad _____ 65

| | |
|---------------------------------------|----|
| Reflexiones sobre la confianza _____ | 69 |
| Hacia la participación _____ | 71 |
| Libertad e igualdad _____ | 73 |
| Los límites de la razón liberal _____ | 75 |
| El diálogo _____ | 77 |
| Eficiencia y eficacia _____ | 79 |
| Los límites de la mercancía _____ | 81 |
| Sobre el criterio técnico _____ | 83 |
| La prosperidad _____ | 85 |
| La opinión pública _____ | 87 |
| El trabajo _____ | 89 |
| La sociedad civil _____ | 91 |
| El ejercicio de la política _____ | 93 |
| La educación y la ciudadanía _____ | 95 |

#Utopía

| | |
|---|-----|
| Re-definiendo el <i>Buen Vivir</i> _____ | 99 |
| El <i>Buen Vivir</i> de los nadie _____ | 101 |
| El <i>Buen Vivir</i> como proyecto educativo ____ | 103 |
| Sobre la reciprocidad _____ | 105 |
| El Buen Vivir y la crítica a la economía política de la significación ____ | 107 |
| En defensa de Cantuña _____ | 109 |
| La mirada del otro _____ | 111 |
| La democracia y el neoliberalismo _____ | 113 |
| Las limitaciones del humanismo _____ | 115 |
| El carácter político de la educación _____ | 117 |
| La emancipación _____ | 119 |
| La Educación crítica _____ | 121 |



