

Formación e imperio, una perspectiva humanista¹

Training and empire, a humanistic perspective

Formação e império, humanista perspectiva

Recibido: septiembre de 2012

Aceptado: diciembre de 2012

Wilmer Hernando Silva Carreño²

Sedientos de dinero, los estados nacionales y sus sistemas de educación están descartando sin advertirlo ciertas aptitudes que son necesarias para mantener viva a la democracia. Si esta tendencia se prolonga, las naciones de todo el mundo en breve producirán generaciones enteras de máquinas utilitarias, en lugar de ciudadanos cabales [...]

Nussbaum (2010, p. 20)

Resumen

Se intenta establecer el lugar y el sentido de la formación como elemento fundante de lo humano frente al devenir del imperio según lo caracterizan Hardt y Negri. Por esto, inicialmente se aproxima una comprensión del imperio como condición posmoderna, para luego mostrar a la luz de otros autores, especialmente desde la propuesta de Martha Nussbaum, perspectivas de análisis de los retos que tiene la formación frente a la búsqueda de una sociedad o mundo global más humano, esto es, evidenciar la necesidad de producir una subjetividad humana frente a la producción de una subjetividad imperial.

Palabras clave: posmodernidad, formación, imperio, humanidad, alteridad, globalización.

Abstract

In what follows we try to set the place and meaning of training as a basic element of the human versus the empire become characterized as Hardt and Negri. Therefore, initially approaching an understanding of empire as postmodern condition, and then show the light of other authors, especially from Martha Nussbaum's proposal, prospects analysis of the challenges facing education is finding a company or global world more human, that is, demonstrate the need to produce a human subjectivity against the production of imperial subjectivity.

Keywords: postmodernism, training, empire, humanity, otherness, globalization.

1 Este artículo hace parte del proyecto de investigación doctoral "Análisis fenomenológico del enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum: perspectivas para la formación", desarrollado en el marco del programa Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional.

2 Docente de la Secretaría de Educación Distrital y de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá - Colombia. Contacto: wisilca@gmail.com

Resumo

No que se segue, tentamos estabelecer o lugar eo significado da formação como um elemento fundamental do império humano contra os caracterizam como Hardt e Negri. Para isso, se aproxima inicialmente uma compreensão do império como condição pós-moderna, e, em seguida, mostrar a luz de outros autores, principalmente porque a proposta de Martha Nussbaum, perspectivas de análise dos desafios da educação é encontrar uma empresa ou mundo global mais humana, isto é, demonstrar a necessidade de produzir uma subjetividade humana contra a produção de subjetividade imperial.

Palavras-chave: pós-modernismo, a formação, o império, a humanidade, a alteridade, a globalização.

Introducción

Con Hardt y Negri se puede indicar que la historia actual tiene como característica respecto de la formación el hecho de que “contribuye a formar y educar el personal administrativo de la máquina imperial, al entrenamiento de una nueva élite imperial” (2005, p. 52), lejos de posibilitar, reivindicar y promover la defensa de lo humano desde una comprensión global e integral. En este sentido, la formación bajo un enfoque mercantilista y tecnocrático está orientada a configurar nuevas formas de proletariado, por lo que, tomando como horizonte la construcción de humanidad, tiene como reto principal deconstruir el espectáculo de lo dominante.

No se quiere indicar con esto que en el devenir del imperio la *formación* sea negada; al contrario, es propio del poder imperial hacer de esta un elemento fundacional de subjetividades. Se pretende, precisamente, desnaturalizar dicha *formación*, pensarla en el plano de la inmanencia sí, pero de lo expresamente humano. Dicho espectáculo de lo dominante puede tematizarse como una condición posmoderna que ha llevado a que los ámbitos de lo humano, como la política, la economía, el mundo de la vida, la ética, entre otros, no sean más que medios de despliegue y dominio de los procesos alienadores del imperio. Será oportuno, entonces, mostrar algunas perspectivas de la formación como búsqueda de lo humano frente a esta condición imperial.

La condición posmoderna imperial

La modernidad, ¿una sociedad transparente? es uno de los capítulos y problemas que aproximan esta comprensión posmoderna imperial y que puede entreverse en Vattimo en su obra *En torno a la posmodernidad* (2003), donde un análisis del sentido progresivo de la historia denota cómo esta no ha sido más que la referencia a las vicisitudes de una sociedad jerárquica, alienadora, dominante y elitista. Ante la aparición libre y espontánea de ‘otras historias’, otras culturas, otros pueblos y sus valores, pero sobre todo, ante la aparición e irrupción masiva en la sociedad de los medios de comunicación, la historia concebida como un proceso unitario pierde sentido. Por eso los medios de comunicación están a la base de la sociedad posmoderna y la caracterizan no como una sociedad *transparente*, sino como una sociedad compleja y caótica. Paradójicamente, es allí mismo, en ese caos, donde residen las esperanzas de liberarse a sí misma.

De este modo, la avanzada comunicación ha contribuido a que se multipliquen las concepciones del mundo, en las que las minorías, distintas culturas y subculturas participan; pero que a su vez, desde este aporte de los medios de comunicación, han dejado de lado el ideal de una sociedad transparente. Se fragua la idea de construir una realidad, de dar sentido propio a la existencia; se pierde el sentido de la realidad ante la multiplicidad de imágenes y situaciones que ofrecen estos medios. Por

ello se hacen necesarias acciones para emancipar o liberar las diferencias, los elementos locales.

Este proceso libertario tiene camino en la vuelta del hombre al mundo, en la recusación de los valores trascendentales y por tanto en la primacía de la vida inmanente. Sin embargo, aun cuando, como señalan Hardt y Negri: “el plano de la inmanencia es el único en el cual se materializan los poderes de la singularidad y el único en el que se determina histórica, técnica y políticamente la verdad de la nueva humanidad” (2005, p. 93), también es cierto que este concepto de la inmanencia ha sido equívocamente interpretado. Es cierto que el sujeto contemporáneo se ha instalado en un sentido de la vida inmanente, en una realidad en la que lo trascendente carece ya de sentido y se presenta ausente del horizonte de la humanidad. ¿Qué factores han contribuido a esta realidad? Dos elementos pueden indicarse: la producción económica industrial y el Estado burocrático administrativo, que han llevado a que el hombre posmoderno se reafirme en sus capacidades creadoras y manipuladoras de la naturaleza y, de manera particular, termine configurando su existencia alrededor del desarrollo tecnológico y del control tecnocrático. A esto ha contribuido el fuerte desarrollo del neoliberalismo, desde el cual el hombre es más proclive a eliminar los valores y finalidades trascendentales y fundarse en la tenencia y disfrute de los bienes naturales.

Se quiere señalar con esto que dicho devenir inmanente, lejos de posibilitar la liberación y el despliegue de lo humano, se revela como una importante fuente de poder, influencia y rendimiento económico en el que sobresale el programar, organizar e informar y con lo cual se confluye a la *formación* de una sociedad tecnocrática, programada, caracterizada por el automatismo, la informática y el *marketing*. Así, el modo de producción capitalista y la organización racional-burocrática sobreviven en la sociedad contemporánea en la que se destaca un estilo de vida social tecnologizado y una mentalidad operativo-funcional, esto es, el pensamiento se reduce a la funcionalidad de las cosas, impidiendo la crítica y la trascendencia en el mismo pensar. Se trata, pues, de una racionalidad tecnológico-instrumental que cosifica y empobrece al ser humano, prescindiendo de las cuestiones últimas del sentido

y de los valores. Hardt y Negri indican al respecto: “los grandes poderes industriales y financieros producen, entonces, no solo mercancías, sino también subjetividades. Producen subjetividades que a su vez son agentes dentro del contexto político: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes, lo que equivale a decir que producen productores” (2005, p. 53).

Aunque se trata sí del devenir de una sociedad secularizada, y no pretendiendo una vuelta a la trascendencia, se entrevé la necesidad de secularizar o promover lo humano, es decir, afirmando su desarrollo no en la industria capitalista y por tanto en la racionalidad que estos fenómenos sociales conllevan, donde lo humano ha perdido referencia frente al hombre tecnológico y cientifista, sino que la realidad como construcción de la actividad humana, de las aspiraciones del hombre, de la propia subjetividad, tome como base un proyecto de lo humano en el que se dé el proyecto de la persona o desarrollo auténtico de la persona. Este proyecto exigiría, entre otros aspectos, construir críticamente el mundo, promover una jerarquía de valores, fundar el compromiso y la apertura al otro, construir la alteridad; además, el devenir de la libertad fundada en la razón y en la autonomía de juicio y valor.

La vuelta a la inmanencia no puede significar una adhesión a un hedonismo radical, por la inmediatez, por el vivir aquí y ahora, por la ausencia de normas morales para vivir, por una visión fragmentada de la realidad, por un pensamiento relativizador, por la renuncia al compromiso y la simple libertad institucional. Esto frente a la posibilidad de configurar un hombre que se pregunte por su existencia, por el sentido último de su vida; incluso, por la valoración trascendente de su quehacer.

Un ejemplo de este camino equívoco de la inmanencia puede verse en torno a la cotidianidad actual de los Estados Unidos. Precisamente el francés Jean Baudrillard (1996) reflexiona y critica a la paradójica sociedad norteamericana como construcción ideal de la historia. Al plantear a los Estados Unidos como la ‘sociedad primitiva del futuro’, denota cómo esta sociedad (imperial) no tiene raíces, no es sino lo que imagina, la manera

como se proyecta, por lo que carece de acciones autorreflexivas y autorrepresentativas que la conviertan realmente en el paraíso anhelado por las demás naciones (1996, p. 219). Por esto, frente a la formación biopolítica que ha inducido al capitalismo y que ha tomado como horizonte el deseo de acumular bienes y en este sentido ha alimentado, por ejemplo, el sueño americano o la utopía estadounidense como medios para lograr este horizonte, está la posibilidad de una *formación* humana que revierta esta perspectiva desbocada de la historia y la humanidad.

La misma realidad física de los EEUU destaca una ‘nausea estética’, afirma Baudrillard: “Estados Unidos está más allá de la estética” (1996, p. 223). En efecto, esta se sacrifica en el proceso en que se confunde la realidad con los ideales (por ejemplo, un automóvil equivale al concepto de felicidad). El sueño de un futuro mejor es allí la materialización del mismo. Por esto, se plantea a los Estados Unidos como la utopía lograda, como el horizonte para realizar los sueños y el pensamiento europeos. Sin embargo, es evidente que los norteamericanos no están interesados en conceptualizar la realidad sino en materializar las ideas, moldean la realidad, le dan forma, mientras que en otros lugares se vive de lo imaginario y la nostalgia por el futuro. Pero esta utopía lograda aparece también como el neutralismo de los valores, como la indiferencia, la anti-utopía, el sueño mal logrado; en efecto, una característica de su cotidianidad es la tolerancia a cualquier diferencia. Esta es precisamente su indiferencia. Se vive en medio de una yuxtaposición de fenómenos y coexistencia de fragmentos de ideales realizados, de sueños materializados. Denuncia Baudrillard cómo Estados Unidos simula, vive en la inautenticidad, es decir, si es la autenticidad la que da sentido, el norteamericano se destaca por carecer de originalidad, vive a la intemperie de lo imprescindible (1996, p. 224).

Puede sí indicarse que los Estados Unidos son una nación mundial en la que están representadas todas las nacionalidades y etnias; sin embargo, unidas por valores mercantiles en lugar de atributos nacionales o patrióticos, por lo que devienen un poder imperial por cuanto se reconstruye y rearticula mediante “relaciones diversas y singulares en

red a lo largo y ancho de un territorio sin fronteras” (Hardt & Negri, 2005, p.203). Paradójicamente, el capitalismo norteamericano, que ha sido capaz de desarrollar fuerzas productivas globales, ha sido incapaz de dotarse de un sostén espiritual propio y un proyecto de humanidad auténtico. El pragmatismo, que en su acepción más pedestre domina el pensamiento norteamericano, confunde las categorías y asume como patrón el éxito a cualquier precio. Estado Unidos es el sueño de éxito para muchos, pero lo que no se prevé es que la humanidad se pierde o se confunde en medio de la innumerable demanda de fenómenos dominantes que suplen valores éticos, mediados especialmente por el despliegue de las fuerzas imperiales.

Así, una perspectiva que ayuda a examinar el sentido de la *formación* frente al desarrollo y despliegue de dichas fuerzas imperiales es que la sociedad asiste al devenir de tiempos de subsunción real. En efecto, en palabras de Hardt y Negri, “la legitimación de la máquina imperial nace, al menos en parte, de las industrias de la comunicación” (2005, p.54). Estos tiempos de subsunción real son los tiempos de una sociedad mediática que tiene como elemento fundante a los medios masivos de comunicación. De manera que en la sociedad contemporánea la omnipresencia de los medios los convierte en centros de identidad, en constructores de subjetividad. Es evidente la manera como estos medios aportan a la subjetividad y delimitan los parámetros de su existencia; en efecto, aportan casi toda la percepción de la realidad o ponen en contacto la subjetividad con las realidades no inmediatas. Se llega así a la subsunción real o clonación ideológica de esquemas que se valen de la necesidad de consumo y de deseo para constituir la identidad de la sociedad actual.

Ahora, la realidad que construyen y que enseñan dichos medios es el privilegio de una sociedad de consumo, el alcance de intereses o beneficios particulares. Es decir, en la mayoría de los casos, estos medios están orientados por intereses económicos y por una determinada visión de la realidad o perspectiva ideológica y política. De ahí que construir subjetividad no es obra de sí misma sino que está mediada y definida por unos esquemas establecidos, los cuales terminan alienando la sociedad,

‘formando’ o, mejor, afirmando la soberanía del imperio.

Si lo que es transmitido por los medios termina por construir el devenir del imperio como un fenómeno en el que el modelo político-cultural genera una identificación ideológica universal y en el que los medios no solo reproducen sino que producen realidad, se puede plantear como tarea de la sociedad posmoderna la afirmación de la subjetividad no mediatizada sino fundada en sí misma de manera que humanice objetivamente la realidad y facilite el encuentro y la receptividad de lo externo no como esencia de su constituir, sino como un elemento que aporta sentido pero no agota la existencia. Si la realidad que producen los medios es definida de antemano por quienes dominan la comunicación y de esa manera producen subjetividad, la realidad que sea aprehendida depende de cómo sea interiorizada y lo que se pretenda con ella. Cada subjetividad está ‘capacitada’ para leer y aprehender la realidad y configurarse a sí misma y, por tanto, para localizarse en el despliegue del imperio.

Por otra parte, desde el proyecto de la ‘deconstrucción’ de Jacques Derrida (1997) cabe plantearse la posmodernidad como un desenmascaramiento ideológico de aquello que ya no contribuye o posibilita una sociedad humanizada y digna del ser humano mismo. No se ha de comprender la posmodernidad, fundamentalmente, como la creencia en la muerte de la razón o el afianzamiento del nihilismo, sino como el progreso de las ideas que faciliten una cultura del desarrollo dignificante de la actualidad. De ahí que tal vez sea una falacia identificar la posmodernidad como un rechazo a lo moderno. Es más bien la oportunidad de una nueva historia que no aparece de la nada, sino que ha estado en continua construcción.

Hay que señalar que esta nueva historia tiene la desventaja de que “el poder y el Estado producen la sociedad” (Hardt & Negri, 2005, p.107), por lo que no hay cabida para que esta tenga como fuente y horizonte construir humanidad. En este sentido, se entrevé en la *formación* la tarea de posibilitar que la nueva historia se consolide como el devenir de una sociedad más humana, esto es, cultivar la

humanidad, aun en medio de la expansión de lo que se comprende como imperio.

La formación como cultivo de la humanidad

Martha Nussbaum pone de manifiesto el riesgo al que conduce una educación tecnocrática que pone en entredicho no solo el futuro de la democracia sino, ante todo, la autonomía de la persona, su capacidad crítica y el reconocimiento del otro, como elementos claves para la emergencia de una comunidad más humana, esto es, “la capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y comprender la importancia de los logros y sufrimientos ajenos” (2010, p.20).

Por esto, la *formación* puede pensarse y orientarse siguiendo dos enfoques metodológicos expuestos por Hardt y Negri:

El primero es el enfoque *crítico y deconstructivo*, que apunta a subvertir los lenguajes y las estructuras sociales hegemónicas para revelar así una base ontológica alternativa [...] el segundo es *constructivo y ético-político* y procura llevar los procesos de la producción de subjetividad hacia la constitución de una alternativa social y política efectiva, hacia un poder constitutivo (2005, p.68).

Aun cuando en la sociedad imperial la producción de subjetividad no está definida en un lugar específico, Hardt y Negri llevan a pensar el despliegue de un archipiélago de lugares en los que se produce subjetividad, por demás aislados y confrontados, con sus propias reglas y formas de subjetivación: “las instituciones ofrecen ante todo un lugar separado donde se realiza la producción de subjetividad” (2005, p.217), por lo que, sin dejar únicamente en manos de la escuela la *formación*, esta sí que tiene la tarea de facilitar dinámicas para construir subjetividades capaces de vivir en el imperio (porque no es posible huir al mismo), pero sin ser del imperio, es decir, “dentro del imperio, contra el imperio” (2005, p. 81). Esto reclama, entonces, gestionar prácticas que desinstitucionalicen la escuela del orden imperial.

Lo que podría consolidarse como cultivo de la humanidad desde este enfoque liberador implica, a la luz de lo expuesto por Hardt y Negri, “negarse a la servidumbre voluntaria” (2005, p.226), pero va más allá de la simple negación a la autoridad imperial: “debemos construir además un nuevo modo de vida y sobre todo una nueva comunidad. Este proyecto no conduce hacia la vida desnuda del *homo tantum* sino al *homohomo*, la humanidad al cuadrado, enriquecida por la inteligencia colectiva y el amor a la comunidad” (2005, p. 226), puesto que “es la comunidad la que produce y la que, al producir, se reproduce y se redefine a sí misma” (2005, p. 325).

En Sin fines de lucro (2010) Nussbaum expone tres habilidades que se requieren para cultivar la humanidad en el mundo actual, a saber:

La primera es la habilidad para un examen crítico de uno mismo y de las propias tradiciones [...], [la segunda, la] capacidad de verse a sí mismos no solo como ciudadanos pertenecientes a alguna región o grupo, sino también, y sobre todo, como seres humanos vinculados a los demás seres humanos por lazos de reconocimiento y mutua preocupación. [...] La tercera [...], se puede llamar imaginación narrativa. Esto significa la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona; ser un lector inteligente de la historia de esa persona, comprender las emociones, deseos y anhelos que alguien así pudiera experimentar (pp. 28-31).

De este modo, la autocrítica, una comprensión cosmopolita del sujeto, de ciudadanía y compromiso universal y el reconocimiento e inclusión de la realidad del Otro, constituyen un horizonte humano definido de la *formación*. El desarrollo de dicho proyecto pasa, entonces, como se verá, por formar contra la indiferencia complacida como herramienta imperial, formar y promover el reconocimiento del sentido humano de la alteridad y formar contra todas las formas globales alienantes; en último término, formar para que no se repita la tragedia: “Los campos de concentración, las armas nucleares, las guerras genocidas, la esclavitud, el *apartheid*” (Hardt & Negri, 2005, p.67). Caso

contrario, señala Nussbaum: “Sería catastrófico convertirse en una nación de gente técnicamente competente que haya perdido la habilidad de pensar críticamente, de examinarse a sí misma y de respetar la humanidad y la diversidad de otros” (2001, p. 35).

Formar contra la indiferencia complacida

La *formación* como búsqueda y cultivo de la humanidad tiene como reto revertir la indiferencia complacida hacia los marginados del mundo que denunciaba hace algunos años François Mitterrand (1996). Este expresidente francés indicaba cómo en la actualidad millones de personas padecen problemas deshumanizadores que los convierten en blancos de la miseria. Sin embargo, esto no constituye el punto final de tal iniquidad, sino que siendo esta realidad conocida universalmente, muy poco se está haciendo para enfrentarla. La compasión, indica, ha sido expulsada de las gentes, de los pueblos con la capacidad de ayudar. Sostiene Mitterrand: “quienes vivimos en los países del Norte, los países ricos, hemos pasado de sentir una desconcertada indiferencia a una indiferencia complacida” (1996, p. 300). Esto significa que ya todo, el subdesarrollo, por ejemplo, hace parte de la cotidianidad del evolucionismo neoliberalista. La desigualdad crece desmedidamente aun a pesar de que el mercado global ha sido considerado como un camino para combatirla.

Frente a esto, Mitterrand plantea la posibilidad de establecer un “contrato de desarrollo” entre el Norte y el Sur. Un contrato que involucraría no solamente el avance y el desarrollo económico de los países del Sur, sino también un nuevo código ético y moral internacional, como la oportunidad para favorecer mejores relaciones humanas entre las naciones. Si bien la economía es necesaria, lo social asume un papel preponderante en la búsqueda de un futuro habitable y justo. Tal contrato implicaría, por ejemplo, crear una mentalidad de reciprocidad en los países del Norte y la vivencia de estados democráticos en los países del Sur (1996, p. 301).

Según Mitterrand, este proyecto comprende tres elementos. El primero corresponde a una ayuda

cooperativa, se trata de posibilitar e incrementar el aporte económico de los países ricos para corresponder con las necesidades de aquellos más pobres del mundo. Un segundo elemento sería el respeto mutuo, esto es, crear lazos de unión en los que la solidaridad sea la bandera y la realización del sueño de un futuro mejor y validar los derechos fundamentales, la justicia y la independencia de las naciones, respecto de fenómenos empobrecedores como son el egoísmo nacional y la violencia. Finalmente, la creación de acuerdos ingeniosos constituiría el tercer elemento, es decir, fomentar acuerdos entre los mismos países para que se conviertan en los agentes de su desarrollo.

Esta denuncia de la indiferencia complacida no lleva a exponer una crítica radical al capitalismo. Al contrario, el capitalismo adquiere significado porque reivindica el derecho de lo personal, por ejemplo, la propiedad privada; aunque como sistema se ha caracterizado por deshumanizar y despersonalizar al hombre por cuanto dicho derecho de lo personal queda supeditado a intereses subjetivos que pretenden dominar. En este caso, a futuro sería utópico e irrealista pensar una sociedad al margen de una forma de vida capitalista, pero lo que sí es posible es pensar una forma del sistema capitalista abierta a lo humano, es decir, frente al advenir de un capitalismo salvaje, cabe pensar un capitalismo solidario.

Esta forma del sistema capitalista puede entreverse al crear y promover un código ético y moral internacional que implique del capitalismo favorecer la evolución de mejores relaciones humanas entre las naciones y las personas, es decir, donde las relaciones no estén dadas en primera instancia por la economía, sino por el interés de defensa y salvaguarda de la persona; en efecto, no están la persona ni la nación al servicio de la economía, sino al contrario. Así, la ayuda económica, el respeto mutuo entre las naciones y la construcción de una conciencia de coexistencia recíproca permiten que la indiferencia complacida que ha inundado la realidad de las naciones ricas dé lugar a la construcción de un mundo solidario y de reconocimiento humano y no imperial del otro, lo que es, siguiendo a Ha bermas (1989), la búsqueda de identidades nacionales y posnacionales.

Formar contra la globalización alienante

Otra perspectiva de la *formación* tiene que ver con un horizonte en contra de todo aquello que enajena y que traen consigo los procesos globales alienantes, por lo que deviene la necesidad de formar como resistencia a la globalización, pues lejos de ser esta un proceso de homogeneidad cultural, política o económica, es ante todo “un *régimen* de la producción de identidad y diferencia” (Hardt & Negri, 2005, p. 66).

La globalización mercantil, por ejemplo, mediante “el *marketing* posmoderno reconoce la diferencia de cada mercancía y de cada segmento de la población y adapta sus estrategias de acuerdo con tales diferencias” (1996, p. 172). Este camino constituye diferencia e identidad, y no se trata más que de producir subjetividad imperial, es decir, se asume la diferencia y la singularidad como herramientas no para integrar sino para insertar las características de dominio y control imperial y, por tanto, de exclusión.

Así, un punto neurálgico en este proyecto de formar contra (y en medio) la globalización tiene que ver precisamente con el reconocimiento, o mejor, la ausencia del mismo, respecto de las culturas y diferencias étnicas. En tal caso, el reto de la *formación* es precisamente reedificar la humanidad como integralidad, identificando y denunciando las formas posmodernas del racismo y sus estrategias en la sociedad imperial. Siendo evidente el paso de “una teoría racista basada en la biología a una basada en la cultura” (1996, p. 212), la *formación* ha de propiciar los elementos para una cultura que asuma como estrategia no una inclusión diferencial, sino fraterna. En esta perspectiva, cobra sentido, por ejemplo, la lucha por la inclusión de género por cuanto se entrevé que el fundamento de la igualdad de género va más allá de la esfera política y pública (Postigo, 2006).

Por otra parte, y retomando lo indicado como condición posmoderna imperial, que toma como eje y camino los medios de comunicación, la emergencia de una economía informática es la emergencia de la pregunta por lo humano, por el sentido y el horizonte de la *formación* en un ‘mundo de la vida

tecnologizado'. Esta economía informática trae consigo procesos que van más allá de transformar geográficamente la escuela y las prácticas educativas; tiene que ver especialmente con la pregunta por lo humano. Como indican Hardt y Negri, "[...] tendremos que observar con mayor atención el proceso para ver claramente los cambios experimentados en nuestra noción de ser humano y en la humanidad misma que emerge en este tránsito a la economía informática" (2005, p. 312). En este sentido, si los adelantos en las tecnologías de la información y la comunicación han descentralizado y desterritorializado la producción, la escuela no es ajena a dicha dinámica y reclama que este tránsito tenga como horizonte reivindicar una *formación* humanista.

Dadas las características de la constitución piramidal global descrita por Hardt y Negri (2005, pp. 332-336), sería pertinente analizar el lugar y el sentido de la *formación* en dicha pirámide. De entrada podría entreeverse que esta, siguiendo el camino de la biopolítica, es un proyecto vertical que tiene como fuente de agenciamiento el angosto pináculo de la pirámide, de tal modo que en el tercer tercio piramidal, donde se encuentran el pueblo y la multitud, la *formación* deviene como un dispositivo base para el sostenimiento biopolítico de la pirámide que produce y mantiene las subjetividades imperiales. Transformar el sentido de este dispositivo tiene que ser el proyecto del contraimperio; por ejemplo, aprovechando el no lugar de la producción de subjetividad, se asuma el control de producir y regular la subjetividad como el lugar y el punto clave de la resistencia (Hardt & Negri, 2005, p. 334). En efecto, no es la negación absoluta el camino para revertir las consecuencias del imperio, sino, ante todo, tomar el control, como indican Hardt y Negri: "la verdad no nos hará libres, pero tomar el control de la producción de la verdad, sí" (2005, p. 176).

Frente al despliegue del imperio, puede anotarse desde Nussbaum, en *Las fronteras de la justicia* (2007), que este ha dejado tras de sí, y quizá a su servicio, principalmente tres problemas no resueltos de justicia social: "[...] el problema de la justicia hacia las personas con discapacidades físicas y mentales [...] el problema urgente de extender la

justicia a todos los ciudadanos del mundo, de desarrollar un modelo teórico de un mundo justo en su totalidad [...] (y) las cuestiones de justicia relacionadas con el trato que dispensamos a los animales no humanos" (2007, p. 22). El primer problema indicado respecto de excluir los discapacitados físicos y mentales cobra sentido por cuanto, lejos de ser integrados a la sociedad, se les califica, identifica y excluye desde sus diferencias respecto de los demás. El segundo porque las teorías de justicia social no pueden tener como unidad básica y punto de partida el Estado-nación, sino que requieren trascender, por ejemplo, la occidentalización de la justicia hacia comprender e integrar el Oriente, por lo que emerge el concepto de transnacionalización de la justicia. El tercero, no menos significativo, permite entrever, desde la indignidad que sufren los animales, la barbarie de lo humano.

Formar para la alteridad y la integración social

Frente a la producción colonialista y posmoderna de una alteridad negativa, en efecto, "la identidad colonial se construye, ante todo, a través de una lógica maniquea de exclusión, [y por cuanto] el sujeto colonizado se construye en el imaginario metropolitano como el Otro y, por lo tanto, en la medida de lo posible, se lo sitúa fuera de las bases que definen los valores civilizados europeos" (Nussbaum, 2007, p. 143); el cultivo de la humanidad propone una lógica de lo humano que se funda en construir una alteridad positiva, acogedora, a la manera de Levinas, en la que el otro no es Otro, sino otro modo que ser. En este sentido, cabe indicar que el modelo de estratificación social que define e identifica a la sociedad actual es la réplica de este modelo colonialista de configuración de la alteridad negativa. Por lo que, siguiendo a Nussbaum: "la escuela puede desarrollar la capacidad del alumno de ver el mundo desde la perspectiva del otro, en especial de aquellas personas que la sociedad suele representar como 'objetos' o seres inferiores" (2010, p. 73).

Por su parte, en *El Tiempo y el Otro* (1993), Levinas señala que tiene por objetivo mostrar que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás (1993, p. 77). Para sostener esta

tesis, Levinas recurre al concepto de soledad que, como la colectividad, hace parte de la dialéctica del ser. La soledad aparece como una categoría del ser, pues lo característico del sujeto son las relaciones en las que fluctúa; estas señalan la identidad del sujeto limitado a la confrontación con el Otro. Pero no se es el otro, sino que se es en soledad. Se recurre en este sentido al concepto de colectividad en la perspectiva fenomenológica de Husserl al exponer la colectividad como una “personalidad de orden superior” (2002, p. 23), en cuanto deviene un ideal consciente común que guía su acción, por lo que es la relación con el otro lo que funda la humanización del sujeto.

Otro horizonte de la pregunta por una formación humanizadora tiene que ver con reivindicar la libertad. Levinas (2001) señala la mutua relación entre el hecho de mandar y el concepto de libertad que aparece como fenómeno real. Afirma, por una parte, que mandar es actuar sobre una voluntad. Es actuar sobre una realidad independiente, sobre aquello que ofrece una resistencia. Pero la libertad es lo que se niega a sufrir una acción. De ahí que mandar es estar de antemano de acuerdo con la voluntad sobre la que se manda, mandar es cumplir la voluntad de quien obedece (2001, p. 98).

Así, la libertad del mando no es una fuerza ciega sino un pensamiento razonable. La libertad aparece como la posibilidad de existencia. En efecto, la voluntad no puede recibir la orden de otra voluntad, a no ser que encuentre dicha orden en sí misma. La existencia se hace y realiza desde sí misma, pero en el encuentro con lo Otro. Por eso, el pensamiento libre no es simplemente conciencia de una tiranía ejerciéndose sobre nuestra animalidad. Es la realización existente del ser libre en expresión hacia lo exterior. De modo que, si el despotismo de los sentidos constituye la fuente de la tiranía, la propensión de la racionalidad hace de la libertad la oportunidad de comunidad.

Al respecto, Levinas señala: “Que se pueda crear un alma de esclavo no es solo la experiencia más sobrecogedora del [individuo] moderno, sino tal vez la refutación misma de la libertad humana que consiste en instituir fuera de sí un orden de razón” (2001, p. 53). Por esto, la libertad humana

es esencialmente no heroica, es fuera de sí donde encuentra la posibilidad de ser libre; de hecho, frente al imperio, la construcción de subjetividad encuentra en esta el camino para negarse a cualquier forma de esclavitud o, mejor, de nuevo proletariado, por cuanto se es libre porque se es persona y como tal aparece frente al mundo, como indica Nussbaum: “En un mundo gobernado por jerarquías de poder y moda, [...] Siempre será radical efectuar la demanda de ver y ser visto como un ser humano, antes que como el señor o siervo de alguien” (1999, p. 80).

De ahí que formar para la alteridad es no solo un reto de la *formación* en medio de la indiferencia, es también un imperativo para que las naciones, lejos de perder sus fronteras culturales y políticas, no sucumban a las demandas del imperio. El otro y lo otro está ahí dado no para hacerlo dominio, sino para reconocerlo e integrarlo. Además, se es libre frente al otro. La cara, el rostro, que se coloca ante mí, es el hecho de que una realidad se me pone y por tanto, como expresión, es la posibilidad de la libertad. En efecto, lo expresado no es un pensamiento que llega a otro, es también el otro presente en ese pensamiento. En la expresión del otro aparece la posibilidad de libertad, por cuanto se posibilita lo exterior.

Podría desde luego plantearse un interrogante: se es libre, pero, ¿libre de qué? En la sociedad posmoderna se lucha a favor de la libertad, se desea el ser libre; pero se quiere renunciar a encontrarse frente a lo otro. Pareciera que lo otro me determina y me subordina, pero es en esa relación en la que la libertad se consume. Soy libre ante un mandato, esto es, una realidad hace aparecer mi ser libre. No se es libre ante la nada. Habría que plantearse también, en el devenir del imperio, ¿ante qué realidad debe aparecer mi libertad? La *formación* ha de posibilitar el despliegue de la libertad y la singularidad de lo humano, de la persona.

Enfrentar el poder de policía, “un poder que debe producir continua y extensivamente, el milagro de incluir las singularidades en la totalidad, las voluntades de todos en la voluntad general” (Hardt & Negri, 2005, p. 107), es, así, la otra cara del mundo imperial, la cara de la humanización, el interés por

promover y posibilitar una praxis humana inclusiva y social, que puede verse al constituir tierras comunes, esto es, si el contraimperio denota un proyecto ontológico, formar para producir ‘tierras comunes’ es un horizonte que permite entrever la dignidad de lo humano: “las tierras comunes son la encarnación, la producción y la liberación de las multitudes” (2005, p. 326). Siguiendo a Hannah Arendt en su obra *La condición humana* (2009), se trata de facilitar la reivindicación de las actividades o condiciones que configuran la esfera de la ‘vita activa’: la labor, el trabajo y la acción.

Conclusiones

Si en los Estados-nación es difícil entrever un proyecto de nación claro y concreto, quizá por la misma disfuncionalidad de las divisiones geográficas entre los Estados, aún con mayor inquietud puede entreverse la ausencia de un proyecto global de humanidad. Por esto es necesario superar la perspectiva naturalista o prepolítica en la que la nación deviene como “algo que es independiente de la formación de la voluntad y la opinión política de los ciudadanos” (Habermas, 1999, p. 92). A partir de *Imperio* este proyecto de humanización pasa por posibilitar que la multitud trascienda como simple multiplicidad, como un plano confuso de singularidades, no hacia simplemente configurar o constituir el pueblo, entendido este como homogeneidad y síntesis constituida (Hardt & Negri, 2005, p. 122), sino a poner en juego el hecho mismo de que en el trasfondo de la estructura social está lo humano, como sentido y poder constitutivo.

Por esto, cabe la humanización como horizonte de la formación (Vargas, 2010) en cuanto una *formación* humanista puede emprender y promover un proyecto incruento de contraglobalización o contraimperio, de modo que frente al despliegue de la axiomática del capital económico emerja una axiomática del capital simbólico humano. Este proyecto de *formación* debe estar, en palabras de Hardt

y Negri, fuera de toda medida y más allá de toda medida. Hay que indicar, entonces, que el devenir del humanismo en la posmodernidad no puede comprenderse como la trasposición de la trascendencia ni el redescubrimiento sin sentido del plano de la inmanencia; más bien, según el enfoque foucaultiano reseñado por Hardt y Negri, se trata del “proyecto constitutivo constante de crear y recrear el mundo y a nosotros mismos” (2005, p. 111).

Es un proyecto también epistémico que debe *colonizar* las ciencias para que, lejos de legitimar las clases sociales, como sucedió con la antropología y la historia al presentar “los sujetos y las culturas no europeos como versiones subdesarrolladas de los europeos y su civilización” (2005, p. 144) y al recoger o reconstruir una historia vertical de dominación como la historia real de un pueblo, la lógica de exclusión se subvierta no en una lógica negativa, sino positiva de reconocimiento, aun cuando el reconocimiento de esta negatividad “se presenta como el primer paso necesario de una transición hacia el objetivo último de una sociedad sin razas que reconozca la igualdad, la libertad y la humanidad común de todos los hombres” (2005, p. 149).

Si la ciencia, el conocimiento, el afecto y la comunicación son las fuerzas de la virtualidad antropológica del imperio (2005, p. 386), han de ser también los medios para el devenir de una *formación* humana. Por esto, una esperanza sostiene este proyecto de *formación*, a saber: “Las ciudades de la tierra llegarán a convertirse a la vez en grandes depósitos de humanidad cooperante y en locomotoras que impulsen la circulación, en residencias y redes de la distribución masiva de una humanidad viviente” (2005, p. 417). Así, si el “imperativo del imperio es incorporar, diferenciar y administrar” (2005, p. 222), el imperativo de este proyecto de *formación* ha de ser reconocer, integrar y promover la humanidad. No es otro el camino para formar subjetividades ciudadanas cabales y frenar la producción de máquinas utilitarias del imperio.

Referencias

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Trad., Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós.
- Baudrillard, J. (1996). Después de la utopía: la sociedad primitiva del futuro. En: N. P. Gardels (ed. lit.), *Fin de siglo. Grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo*. México: McGraw-Hill.
- Derrida, J. (1997). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1989). *Identidades nacionales y post-nacionales*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura*. Barcelona: Anthropos.
- Levinas, E. (1993). *El Tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós.
- Levinas, E. (2001). *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*. Madrid: Trotta.
- Mitterrand, F. (1996). La indiferencia complacida hacia los marginados del mundo. En: N. P. Gardels (ed. lit.), *Fin de siglo. Grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo*. México: McGraw-Hill.
- Nussbaum, M. (1999). *Sex and social justice*. (Trad. al castellano por Anne Phillips). New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2001). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Andrés Bello.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: Katz.
- Postigo, M. (2006). *Género e igualdad de oportunidades: la teoría feminista y sus implicaciones ético-políticas*. Tesis doctoral, Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga.
- Vargas, G., Gamboa, S. & Reeder, H. (2010). *La humanización como formación*. Bogotá: San Pablo.
- Vattimo, G. (2003). *En torno a la posmodernidad*. 2ª ed. Barcelona: Anthropos.