**DEMOCRACIA Y EDUCACIÓN**

Harold Andrés Piedrahita Sánchez[[1]](#footnote-1)

El presente texto busca mostrar reflexiones de algunos pensadores en torno a la filosofía política y de la educación, específicamente, en el tema de la democracia y la formación ciudadana conveniente a dicha forma de organización política propuesta por Platón, Freire, Schmitt y Foucault, autores considerados como fuentes principales. Teniendo en mente este propósito me apoyare en algunas fuentes secundarias que ayuden a iluminar, contrastar y valorar las tesis y argumentos de los pensadores señalados anteriormente.

**Abstract**

This text seeks to show the reflections of some thinkers on the political philosophy and education philosophy and education, specifically, on the subject of democracy and the formation of citizenship and the formation of citizenship appropriate to this form of political organization proposed by Plato, Freire, Schmitt and Foucault, authors considered as main sources.

With this purpose in mind, I will rely on some secondary sources to help illuminate, contrast and evaluate the theses and arguments of the thinkers above mentioned.

1. **El Concepto de lo Político y la Democracia en Schmitt**

En este apartado pretendo dar cuenta de algunas de las características de lo político y de la democracia que tanto para Schmitt como Kelsen son importantes para delimitarla y diferenciarla de otras formas de gobierno, considerando las diferencias que los dos autores exponen. Para tal efecto trataré dos aspectos: el valor fundamental de la democracia y el proceso para la formación de la voluntad estatal.

En primera instancia, Schmitt manifiesta que en la actualidad existe un malentendido en torno a concepto de lo político, dicha equivocación se expresa al considerar al Estado como concreción de lo político[[2]](#footnote-2), para este autor lo político es anterior al Estado y tiene que ver con la asociación de los individuos hecha a través de identificaciones sustantivas que permiten la aparición de grupos que se comprenden según la distinción amigo-enemigo[[3]](#footnote-3).

Esta distinción sirve para separar e identificar grupos que se enfrentan en la esfera pública por el dominio; de hecho, esta distinción se hace teniendo en cuenta rasgos o características sustantivas de los otros, es decir el enemigo es aquel diferente a mí. Este carácter existencial marca una diferencia explicita con otras formas de considerar lo político en las cuales al diferente se le puede comprender como un adversario que compite conmigo por algún recurso en particular.[[4]](#footnote-4)

Aunque el problema principal es la democracia, es necesario manifestar que ambos juristas lo abordan en relación con el parlamentarismo ya que en la situación actual existe la democracia expresada como un sistema democrático–parlamentario, pero cada uno de ellos estudia dicha situación con propósitos diferentes; Schmitt intentando diferenciar ambos conceptos con el fin de descreditar al parlamentarismo y Kelsen, por el contrario, defendiendo la conjunción de ambos.

El punto de partida implica reconocer que ambos juristas consideran a la democracia como identidad: tanto el jurista austriaco afirma que democracia significa identidad de dirigentes y dirigidos, gobierno del pueblo por el pueblo (1934); como que, el jurista alemán define de democracia como una identidad entre gobernantes y gobernados (2008).

Sin embargo, la identidad para Kelsen simplemente tiene una realidad jurídica que permite en un principio la formación de la voluntad estatal con el propósito de posteriormente, realizar la libertad como fundamento de la democracia. En cambio, para Schmitt este concepto tiene un fuerte carácter existencial y vital para la democracia. Esta distinción da pie a la primera diferencia sobre el valor fundamental de la esta forma de gobierno.

* 1. **Fundamento de la democracia: libertad versus homogeneidad**

Para Kelsen la democracia es la búsqueda de la autodeterminación, es decir, la búsqueda de la libertad. Sin embargo, este ideal visto como no someterse a una voluntad extraña no significa simplemente una anulación de lo social, más bien, es necesario un cambio en el significado de ésta. Dicho cambio comienza al considerar la existencia del Estado, es decir, la existencia de la autoridad; si debemos ser gobernados, entonces lo deseable es que nos gobernemos nosotros mismos.

Por supuesto, ese gobernarse uno mismo en la actualidad no puede considerarse como una unanimidad de las voluntades individuales para la formación de la voluntad estatal, ya que es un dato fáctico que en la cotidianeidad del Estado existe una gran diversidad de intereses por parte de los individuos que lo conforman. Sin embargo, aun en esta situación es posible formar la voluntad estatal por medio del voto al considerar el principio de la mayoría y seguir considerando la libertad como fundamental ya que con dicho principio tenemos que si la libertad se entiende como autodeterminación, entonces -en un sistema democrático ordenado según el principio de la mayoría- tendríamos que aceptar que son libres la mayor cantidad de personas que están sujetos a dicha voluntad estatal[[5]](#footnote-5).

Por su parte, Schmitt siendo fiel a su concepto de la distinción amigo-enemigo como lo propio de la política, considera que la esencia de la democracia es la homogeneidad, y si la situación lo exige incluso será necesario aniquilar lo heterogéneo. Ahora bien, esta homogeneidad no es igualdad basada en “juegos abstractos o de lógica aritmética, sino de la propia sustancia de la igualdad” (2008), es decir, la homogeneidad que proclama Schmitt no es fruto de la igualdad abstracta del liberalismo que se puede expresar en la existencia de los derechos humanos ni en igualdad matemática de conseguir la mayoría de los votos en un proceso electoral. Para Schmitt estas dos formas de homogeneidad son expresiones de un pensamiento económico que expulsa la vitalidad del ámbito de la política, por el contrario, esta vitalidad y sustancia de la homogeneidad es real y se puede encontrar en determinadas cualidades físicas, morales, o en creencias religiosas, o en sentimientos de identidad nacional pero nunca en una simple coincidencia de intereses económicos. De esta manera Schmitt puede afirmar “[e]s lógico que el sufragio universal y el derecho al voto igual sean la consecuencia de una igualdad sustancial en el interior de un círculo de iguales.” (2008)

* 1. **Formación de la voluntad estatal**

Para Kelsen la formación de la voluntad estatal implica que en la actualidad el pueblo produce dicha voluntad “a través de un órgano colegiado [el parlamento] elegido por el pueblo en base al sufragio universal e igual, por tanto, democráticamente, según el principio de la mayoría” (2002). Esto obviamente significa que en la actualidad la democracia y el parlamentarismo están firmemente unidos, y que en esta unión se materializa la libertad al ser considerada como autodeterminación popular en oposición a la voluntad extraña que se impone en la autocracia. Sin embargo, el autor reconoce que al unir democracia y parlamentarismo tenemos una voluntad estatal formada indirectamente por el pueblo.

Pero dicho carácter indirecto no puede llevarnos a despreciar los beneficios del parlamentarismo como forma de lograr la libertad, más bien, Kelsen propone algunas correcciones al sistema parlamentario para sintonizar a este con el ideal democrático, estas correcciones son: el referéndum, en el cual el pueblo puede consentir si una ley promulgada por el parlamento debe ser sancionada. En caso de que el referéndum contradiga la decisión del parlamento, entonces este debería ser disuelto y por lo tanto, sería necesario convocar a nuevas elecciones con el objetivo de eliminar la discordia entre la voluntad del pueblo y la decisión del parlamento, estas nuevas elecciones permitirían la posibilidad de que la voluntad del nuevo parlamento sea concorde con la voluntad popular; segunda forma de participación del pueblo es la iniciativa popular como manera de expresar la voluntad, en la cual una parte del electorado puede presentar al parlamento sugerencias de leyes que puedan servir de guía para la actividad propia del parlamento, tercera, la perdida de la curul por parte del representante cuando se aleja de las directrices ideológicas del partido que representa.

Por otra parte, el principio de la mayoría no implica un desprecio por las minorías, al contrario, posibilita la protección a la minoría, esta protección se expresa en el *compromiso* “que es posponer lo que separa a los asociados en favor de lo que los une. Todo trueque, todo acuerdo, es un compromiso; pues compromiso significa *tolerarse*” (Kelsen, 2002). En este sentido el parlamentarismo con su método de discusión permite la construcción de esos compromisos, puesto que no hay sociedad humana que presente una armonía total de intereses vitales en cuanto a la formación de la voluntad del Estado, tal armonía siempre debe ser creada a partir de la deliberación.

Al contrario, Schmitt considera que el parlamentarismo es fruto de la ideología liberal y que su unión con la democracia conduce a una crisis democrática, es decir que actualmente hemos confundido los conceptos y para colmo de males la política ha sucumbido ante la economía.

Es preciso comenzar recalcando que para el jurista alemán lo importante en la democracia es la igualdad de los iguales, es decir, la homogeneidad y que la voluntad estatal se forma a partir de la voluntad de los iguales. Ahora bien, para Schmitt ¿cómo se puede expresar tal voluntad? Antes de responder a esta pregunta, el autor critica el sistema electoral actual como procedimiento para formar la voluntad estatal, para él -dicho sistema basado en el voto secreto y el escrutinio posterior que permita calcular una mayoría[[6]](#footnote-6)- simplemente es un “olvido [de] verdades totalmente fundamentales” (Schmitt, 2008). Es decir que la unión entre parlamentarismo (fruto de la ideología liberal) y la democracia fue una equivocación que ha debilitado a la política y en su lugar ha entronizado al pensamiento económico representado en los intereses privados e individuales que dan forma a la voluntad estatal en el actual sistema político.

Para Schmitt la verdad olvidada es el carácter público del pueblo y por ese motivo manifiesta que “la voluntad del pueblo se puede exteriorizar igual de bien, e incluso mejor, desde un punto de vista democrático, mediante la *acclamatio*, mediante el hecho natural e incuestionable de estar ahí[[7]](#footnote-7)”. Ahora bien, incluso esa *acclamatio* al ser considerada una manera de expresión popular puede dar cabida a considerar a la dictadura como una forma de gobierno democrática. Es decir, lo vital de la política es la publicidad que permite mostrar el carácter sustantivo de la homogeneidad propia de la democracia y en consecuencia no perder de vista la esencial confrontación amigo-enemigo. Como podemos apreciar, para el jurista alemán, el individuo que vive en una democracia no necesita de una educación particular que le habilite para vivir bajo esta forma de organización política, únicamente le basta con que él pueda hacer una clara distinción entre el amigos y enemigos[[8]](#footnote-8).

A modo de conclusión si bien ambos autores coinciden en definir a la democracia como identidad entre gobernantes y gobernados, y al parlamentarismo como fruto del liberalismo. Difieren tanto en las consecuencias de la realización del ideal democrático, para Kelsen la autodeterminación basada en la deliberación y la tolerancia de las diferencias; para Schmitt la afirmación de la homogeneidad sustancial del pueblo a costa de la eliminación de la diversidad que amenace dicha esencia popular. Como en considerar a la dictadura- un gobierno autocrático- opuesto a la democracia (Kelsen), o como una forma de gobierno democrático (Schmitt).

1. **Democracia, placer, educación y felicidad en la *República***

Ahora analizaremos la cuestión de la democracia y el carácter de individuo democrático que nos propone Platón, este análisis parte de la pregunta sobre la justicia y la felicidad y nos llevara a considerar la arquitectura del alma y del estado (el análisis de las formas de gobierno en el estado nos brinda una perspectiva más grande de lo que ocurre en el alma del individuo)[[9]](#footnote-9).

“Тhе thesis that the just man is happier than the unjust is, arguably, the most important thesis to Plato's project in the *Republic.*”(Erginel, 2011, p. 289) Teniendo en cuenta esta afirmación, el dialogo *La República* versa principalmente sobre el desafío propuesto por Glaucón y la respuesta de Sócrates. El análisis de la respuesta a la pregunta por cuál hombre es más dichoso entre el hombre justo y el injusto hace que Sócrates exponga pruebas acerca del placer y su relación con la división tripartita del alma. Este apartado pretende hacer una revisión de los argumentos expuestos por Sócrates sobre el placer de los guardianes, la pureza y realidad del placer, la importancia de la educación y, además de las interpretaciones publicadas por Reeve (1988) y Erginel (2011).

Siguiendo el plan propuesto de utilizar la analogía entre el individuo y la ciudad para poder determinar qué es un hombre justo, y luego de analizar tanto los estamentos de la ciudad: magistrados, auxiliares y artesanos, como las virtudes presentes en ella: prudencia, valor, templanza y justicia, Sócrates, propone completar el estudio analizando si el alma tiene la misma composición que la ciudad y así poder resolverla pregunta planteada.

Primero, Sócrates expone que el alma tiene una parte apetitiva, que “privada de razón, amiga de los goces y de los placeres, […] es el principio del amor, del hambre, de la sed y de los demás deseos.” (*República* 439d). Segundo, propone la existencia de una parte racional, que puede oponerse a la anterior, en consecuencia, es posible explicar el hecho de que los hombres no siempre siguen sus deseos sino que en ocasiones se abstienen de ellos y no por este motivo existe una contradicción interna en nosotros[[10]](#footnote-10), más bien se puede decir que seguimos las indicaciones de la razón. Tercero, los interlocutores analizan el comportamiento colérico de los seres humanos, Glaucón sugiere que éste se relaciona con la parte apetitiva del alma, pero Sócrates disiente de esa opinión y narra la anécdota de Leoncio[[11]](#footnote-11) con el propósito de explicar la existencia de una clase de deseo que se opone al sentimiento de la parte apetitiva del alma.

En el caso de Leoncio, el temor lo impulsa a pasar de largo sin prestar atención al dantesco espectáculo, pero es necesario tener en cuenta, que existe otro deseo que se impone al temor y finalmente conduce a Leoncio en la dirección contraria y lo lleva a contemplar a los ejecutados y al verdugo. Entonces, y siguiendo lo expresado en 436b es imposible que una misma parte del alma pueda responder al mismo tiempo con dos pasiones contrarias (miedo y deseo) ante un mismo objeto (los cadáveres), no hay otra opción sino que debemos concluir que la parte fogosa del alma es distinta de la apetitiva.

A continuación, analizamos si esta parte fogosa del alma no es igual a la parte racional, y fácilmente nos podemos dar cuenta que es diferente porque tanto Glaucón como Sócrates proponen los ejemplos de los animales y los niños, los cuales pueden manifestar la cólera sin tener el uso de la razón, y además, Sócrates refiere el pasaje homérico donde se exponen “dos principios increpándose mutuamente: lo que razona sobre qué es mejor o peor contra lo que se enardece irracionalmente” (*República* 441b). De esta manera, hemos encontrado que el alma de los hombres posee tres partes que se corresponden con los tres estamentos de la ciudad (racional- magistrados, fogosa- auxiliares, apetitiva- artesanos), entonces, falta por analizar el papel del elemento fogoso en la justicia.

El desafió mencionado expresa que la justicia es perjudicial y penosa para el individuo mientras que la injusticia es la que otorga placer y bienestar. Para sostener esta tesis Glaucón considera que la justicia es una convención cuya aparición en el mundo se da porque los hombres se agredían mutuamente y que en algún momento era imposible devolver el daño recibido; en consecuencia, la justicia surge como un medio entre un bien sublime —agredir impunemente— y un mal abominable —no poder vengar las injurias recibidas—.

Posteriormente, expone que es un bien placentero para los hombres poder dar rienda suelta a su ambición y demás pasiones, y así cumplir todos sus deseos sin tener un especial cuidado por el bienestar de los otros ni por las consecuencias de satisfacer todas las pasiones. De esta manera lo natural y bueno en sí mismo es “el deseo de adquirir más y más” (*República* 359c) y nuevamente lo convencional es refrenar los deseos y comportarse respetuosamente con los demás. Por último, el interlocutor de Sócrates explica que siguiendo la opinión común que alaba la justicia por la utilidad para la sociedad y no para el individuo, Glaucón dice que si se pudiera comparar a dos hombres, uno dotado de una injustica perfecta que le permitiera cumplir todos sus deseos y que además lograra engañar a todos sus compatriotas haciéndose pasar por justo; y otro hombre perfectamente justo pero que su virtud es ejercida sin conseguir la aclamación de los demás sino por el contrario, le crea una reputación de hombre malvado, entonces, la opinión común podría afirmar que la dicha le corresponde al primer hombre, puesto que se deja arrastrar por sus deseos y además es alabado por sus conciudadanos, mientras que el otro, que reprime sus pasiones y, por si fuera poco, sufre el desprecio público, entonces se podría considerar como desdichado.

Entonces tenemos que Glaucón se propone plantear a Sócrates la tarea de alabar la justicia como un bien en sí misma y también por sus consecuencias. Sócrates acepta esta propuesta y su respuesta comienza por plantear la dificultad de analizar el problema de la justicia en un individuo y, por lo tanto, propone analizarlo en una ciudad. La razón expuesta para este desvío es que al ser más grande la ciudad será más fácil definir la justicia allí, y luego por analogía, encontrarla en el individuo. Para el propósito de este texto no entraré en detalles sobre esto.

Teniendo en mente esta revisión y el argumento de Platón sobre las distinciones del placer y el dolor, el hilo conductor del texto será la reflexión sobre los argumentos del valor neto hedonista de Erginel y el análisis de Reeve acerca de las actividades placenteras, su intensidad y la experiencia necesaria para hacer un juicio correcto sobre placer y dolor. Como producto de dicha reflexión espero señalar coincidencias y disensos que hagan posible complementar la interpretación de los dos autores.

Para llevar a cabo esta tarea primero, expondré brevemente el tema del placer en los guardianes en el libro IV; posteriormente, la relación entre dicha, placer y dolor expuesta en el libro IX de la *República*; a continuación, la descripción del argumento del valor neto hedonista que pretende explicar los errores de apreciación que confunden al placer, la calma y el dolor; luego, el argumento del placer dulce, puro y verdadero del filósofo; y finalmente, exponer algunas conclusiones. Antes de comenzar es necesario resumir que el alma se divide en tres partes: racional, fogosa y apetitiva; y la ciudad tiene tres estamentos: magistrados (estos son una especie de guardianes que tiene la función de legislar), guardianes y productores o artesanos. Estas tres partes del alma y la ciudad se corresponden con los apetitos de cada parte: sensibles, honor y sabiduría.

* 1. **Placer y felicidad para los guardianes**

Teniendo en cuenta la analogía señalada por Sócrates entre el alma y la ciudad para poder descubrir qué es un hombre verdaderamente justo y dichoso, y luego de sentar los principios de una ciudad sana (en la cual sus ciudadanos con el objetivo de satisfacer únicamente sus necesidades y vivir sencillamente se dividen los trabajos según su habilidad natural y se dedican únicamente a éste), Glaucón objeta vehemente este tipo de ciudad al considerar que esa vida frugal no es la que merecen los hombres, es decir, él aboga por una vida con lujos y placeres. Para poder responder a esta objeción Sócrates afirma que la pequeña y sana ciudad es insuficiente y será necesario hacer la guerra para poder conseguir los recursos que satisfarán los deseos de los ciudadanos. En consecuencia, aparece el arte de la guerra como un nuevo oficio, y para ser exitosos, al igual que los demás trabajadores de la ciudad, los hombres que se dedicarán a esta labor deberán regirse según el principio de división y especialización del trabajo.[[12]](#footnote-12)

De esta manera, en el dialogo aparecen los guardianes como los ciudadanos que dedican su vida a defender a la ciudad. Sin embargo, para Platón la actividad de guardar la ciudad implica no solamente unas capacidades naturales y una repetición de la actividad laboral (que corresponderían a los otros trabajos de los ciudadanos), sino que se necesita especialmente una educación estructurada y dirigida que les permita a los guardianes alcanzar la excelencia en su trabajo. Es preciso aclarar que para el propósito de este texto no es necesario explicar detalladamente esta educación, sino, más bien, que los guardianes no pueden poseer propiedad privada[[13]](#footnote-13), ya que perderían su condición de guardianes de la ciudad y se transformarían en artesanos y en consecuencia, “de defensores del Estado se convertirían en sus enemigos y tiranos” (*República* 417a). Ante esta frugal y austera vida propuesta por Sócrates para estos ciudadanos, Adimanto objeta que estos hombres son muy desdichados al no poder gozar de las comodidades de la propiedad privada. Pero la respuesta del filósofo manifiesta que lo importante no es que todos los ciudadanos tengan el mismo grado de felicidad, sino más bien que cada uno dependiendo de sus aptitudes y ocupación pueda participar de la felicidad de la ciudad sin perder de vista su lugar dentro de la misma y que su trabajo sirve tanto a cada uno como a la comunidad[[14]](#footnote-14). Resumiendo, podemos seguir la afirmación de Reeve: “no doubt that the best rulers are those who securely believe that their own advantage and happiness and that of the polis are biconditionally tied” (1988, p. 181).

* 1. **Educación y placer**

Hasta este momento hemos seguido el hilo del dialogo que nos muestra a la ciudad como un reflejo ampliado del alma y como el medio apropiado para analizar el tema del placer y su relación con la justicia. Hemos visto como la ciudad llena de lujos necesita de ciudadanos que sirvan como guardianes y defiendan a sus conciudadanos en caso de guerra; pero es necesario hacer una advertencia, “it is important to recognize that the guardians are introduced to defend the polis, not simply against other hostile poleis, but also against the unnecessary appetites, which are the root cause of such conflict” (Reeve, 2006, p. 178). Esta particularidad del oficio del guardián hace que este ciudadano tenga un comportamiento agresivo hacia los extraños (útil para defender a la ciudad de sus enemigos) y un comportamiento correctivo hacia sus conciudadanos que les muestre los peligros de seguir sus deseos desmesuradamente (útil para dirigirlos hacia el bien sin usar la violencia).

Para lograr este comportamiento es menester educar a los guardianes en la templanza, y esta educación parte de la tradición griega[[15]](#footnote-15), Sócrates propone considerar tanto el contenido como la forma de los discursos que acompañan la música. En cuanto al contenido se deben considerar varias cosas: primero, los dioses debido a su condición divina son modelos útiles para inspirar a los futuros guardianes las virtudes necesarias para su trabajo y por lo tanto, estos discursos deben evitar mostrar a la divinidad como fuente de males y castigos, por el contrario, únicamente como autor de bienes. Segundo, dios no es un mentiroso que engaña a los hombres adquiriendo diferentes formas, al contrario se muestra como es y evita confundirnos. Tercero, la mejor manera de infundir la valentía en los guardianes implica desechar el temor al Hades y la melancolía por la muerte de los compañeros. Dado que los futuros guardianes son la audiencia de esta forma de educación, Sócrates argumenta que si se permite que los poetas usen el estilo narrativo que más le guste al bardo sin tener en cuenta a su público es posible que los guardianes aprendan a imitar a otros trabajadores, o incluso peor, se dediquen a imitar a esclavos, mujeres, niños u hombres viciosos; y esta imitación los distraiga de su vocación y les impida llevar a cabo exitosamente su trabajo.

Por el contrario, al cuidar forma y contenido de los discursos se garantiza que los guardianes imitaran lo excelente y bello que se encuentra en dioses y héroes y en consecuencia, nuestros aprendices de guardián “alabará[n] por la misma razón la belleza que observe[n], le dará[n] entrada en su alma, […], y se hará[n], por este medio, excelente[s]” (*República* 401e). En resumidas cuentas, la imitación es buena para la educación de los guardianes pero únicamente cuando la imitación toma como modelo a los virtuosos y bellos.

Ahora bien, este tipo de educación busca no pretende transmitir únicamente información, su propósito primordial es gobernar mediante la templanza los deseos de las partes apetitiva y fogosa del alma de los ciudadanos siguiendo a los designios de la razón (Reeve, 2006) con el objetivo de lograr la felicidad de la ciudad y de los individuos al contemplar la idea del bien[[16]](#footnote-16). Vale la pena aclarar que no todos los ciudadanos se harán sabios, más bien, serán virtuosos al ser gobernados por la mejor parte del alma (la parte racional) ya sea obedeciendo a la suya propia o la parte racional del alma del gobernante[[17]](#footnote-17).

* 1. **Placer, dolor y su relación con la felicidad**

A primera vista y sin entrar en muchos detalles parece que el placer está íntimamente relacionado con la felicidad, Glaucón y Adimanto expresan en varios apartes del dialogo que el placer y los lujos son causa de la felicidad[[18]](#footnote-18). Sin embargo, no todos los placeres son causa de la felicidad, de hecho, el análisis de diferentes formas de gobierno consideradas como defectuosas pretende mostrar, por una parte, el problema de equiparar placer y felicidad, y por otra, no todas las partes del estado y el alma son aptas para gobernar al estado ni al individuo.

En este punto me detendré para mostrar que para Platón la democracia es un régimen corrupto puesto que en él los ciudadanos no llegan a contemplar el bien y se dejan arrastrar por los deseos. Para este autor la génesis del régimen democrático es la batalla entre la facción pobre del pueblo y la facción rica, cuando la primera (a causa de su mayor número) logra vencer a la última se apropia de las magistraturas del estado y las reparte entre sus ciudadanos mediante el sorteo y buscan ante todo la libertad para que cada hable y haga lo que le plazca según su criterio (*República* 557a-b). Por lo tanto, podemos decir que a característica fundamental de la ciudad democrática es que cada ciudadano dispone de sí mismo y escoge a su placer el género de vida que más le agrada. Es así como en esta forma de gobierno no hay ningún compromiso con el bien común ni con el orden de la ciudad y no se reconoce más autoridad que la que cada uno pueda darse según su gusto, y en consecuencia, en dicha ciudad no reinan las virtudes de la templanza, justicia, prudencia y valor, al contrario, la libertad acompañada de la igualdad son lo mejor de esta ciudad.

Antes de explicar la génesis del hombre democrático Sócrates explica que existen dos clases de deseos: necesarios: que corresponden a la naturaleza de ser humano y que su satisfacción es útil para nosotros porque nos capacita para actuar y cumplir con nuestras obligaciones; y deseos superfluos cuya satisfacción generalmente nos ocasiona perjuicios[[19]](#footnote-19).

Valiéndose de la anterior distinción de los deseos Sócrates sostiene que el hombre democrático es hijo del oligárquico, y por tal razón es educado en la costumbre de satisfacer los deseos necesarios y de abstenerse de despilfarrar su fortuna consintiendo la satisfacción de los deseos superfluos. Sin embargo, al ser su educación imperfecta pronto cae en el gusto por la satisfacción de los deseos superfluos y se le aparece a su razón que la distinción entre la necesidad y la superficialidad es una ilusión, cuyo único propósito es sojuzgarlo a la voluntad del padre oligárquico. En consecuencia, terminara por confundir todos los conceptos de la tradición: “la insolencia, con el de la buena educación; la anarquía, con la libertad; el desenfreno, con el de la magnificencia; la desvergüenza, con el del valor.” (*República* 560e). La suerte es el único refugio que le impide caer en la tiranía, puesto que una vez entregado a las delicias necesarias y superfluas deja al azar la elección de cual satisfacer primero.[[20]](#footnote-20)

* + 1. **Valor neto hedonista: el mejor placer es puro**

El análisis propuesto por Erginel comienza por considerar la explicación de Sócrates sobre el placer, el dolor y la calma. Para empezar el filósofo afirma que placer y dolor son contrarios y que la calma es un estado intermedio entre los dos contrarios, además, existe una diferencia fundamental entre los primeros y el último: “both pleasure and pain, when they arise in the soul, are a kind of motion, whereas what is intermediate between them is a calm state which involves no motion at all” (Erginel, 2011, p. 290). En consecuencia, aparece una escala en la que podemos considerar un orden: placer-calma-dolor en la que nos podemos mover según los estímulos del ambiente y nuestra condición anímica. Sócrates siguiendo su exposición manifiesta que la opinión común confunde estos términos al considerar que la cesación de un dolor es placentera y su contrario, que finalice un placer es doloroso; es decir, que pasar de un estado anímico agitado a uno tranquilo usualmente se confunde con el placer o con el dolor. Por ejemplo, que cuando uno está angustiado considera como placentero dejar de experimentar ese desagradable sentimiento. En consecuencia, Sócrates al considerar el estado de calma con relación al placer y dolor expone: “Cómo, pues, se puede creer racionalmente que la negación de un dolor sea un placer y la de un placer sea un dolor? […] este estado no es en sí mismo ni agradable ni desagradable; pero se le juzga agradable por oposición al dolor, y desagradable por oposición al placer. En todas estas apariencias no hay placer real; todo esto no es más que un alucinamiento” (*República*, 584a). Erginel considera que aparte de esta confusión de placer, calma y dolor; lo importante es comprender la explicación sobre el proceso psicológico que se experimenta al liberarse del dolor, esta liberación no es un estado que corresponde al placer puro, ni al estado de calma (el cual asimila a llegar a la zona media). Para lograr esta comprensión el profesor Erginel se vale de la exposición de la analogía sobre los lugares alto, medio y bajo; y la equivocación en que puede caer alguien al no conocer el carácter absoluto de cada uno de estos lugares y pensar que cuando pasa de la “región inferior a la región media, ¿no se imagina subir a lo más alto? Y cuando ha llegado a la región media, y echa una mirada al punto de donde ha partido, ¿qué otra cosa puede ocurrírsele sino que está en lo alto, porque no conoce aún la región verdaderamente alta?” (*República,* 584d). La relación entre la analogía de los lugares y la liberación del dolor tiene sentido en tanto se comprende la liberación del dolor como un placer impuro que se puede comparar con el desplazamiento de la región baja a la media y la impresión de estar en lo más alto.

Para Erginel la liberación del dolor, o también llamada “placer impuro”, debe ser comprendida “as complex experiences that are mixtures of pleasure and pain” (2011, p. 299). Especialmente como una mezcla simultanea de ambos y no simplemente como la disminución del dolor hasta alcanzar la calma. Teniendo en mente esta mixtura simultánea y la analogía de los tres lugares, el autor desarrolla su concepto de valor hedonista (*hedonic value*)[[21]](#footnote-21) La riqueza del concepto se basa en que puede explicar, por un lado, la ubicación en cada una de las tres regiones de la analogía de Sócrates: alto que corresponde a valores positivos[[22]](#footnote-22); medio, valor neutro; y bajo, valores negativos. Por el otro, explica el proceso de liberación del dolor que es “the movement from the lower region towards middle” (Erginel, 2011, p. 301).

Avanzando en la comprensión de la metáfora de los lugares, el profesor Erginel plantea el ejemplo de la mezcla simultánea de placer y dolor que se encuentra en la experiencia de comer cuando se está hambriento[[23]](#footnote-23), lo interesante es darse cuenta de que este proceso se lleva a cabo desde la parte baja (dolor o hambre) hasta la parte media (calma o satisfacción), durante todo el proceso de alimentación existe una mezcla simultánea en la que hay más dolor que placer hasta que ambas sensaciones se anulan y llega la calma. En términos del valor hedónico podemos decir que el valor negativo (hambre) es mayor que el valor asociado al placer de comer, este último aumenta progresivamente en la medida en que el primero disminuye, pero esta relación solo va hasta el punto de equilibrio o satisfacción, en el cual tanto el placer como el dolor cesan[[24]](#footnote-24). De hecho, que los placeres impuros sean siempre una mezcla de placer y dolor garantiza que el valor hedónico sea siempre menor o igual a cero, puesto que, si el placer sobrepasa al dolor, ya no estaríamos hablando de una mezcla simultánea sino de una yuxtaposición. Para poder explicar los placeres puros el valor hedónico siempre es positivo porque no existe una sustracción debido al dolor, es decir, son los placeres que no son precedidos por algún dolor y cuando se extinguen tampoco ocasionan sufrimiento.

* + 1. **El mejor placer es más dulce**

Teniendo en cuenta la división tripartita del alma, Sócrates asigna a cada parte un placer que le corresponde y tres formas de vida en las cuales predomina cada una de las partes, de la siguiente manera: una parte racional dedicada a la ciencia y a la búsqueda de la verdad, que predomina en el hombre de carácter filosófico; la parte irritable que es proclive a la ambición y la gloria, predominante en el carácter ambicioso; y una parte apetitiva, que es amiga de los placeres sensuales y corresponde al carácter del avaro (*República*, 580e al 581c). A continuación, interroga a sus interlocutores sobre cuál es el más dichoso placer de esas tres formas de vida, pero sin perder de vista la objeción de que cada uno de los tres defendería la suya como la respuesta adecuada a dicho interrogante.

Para superar esta dificultad Sócrates propone valerse de la experiencia, la reflexión y el razonamiento (*República*, 581e). Por lo menos las dos últimas son más afines a la vida del filósofo y aparentemente podríamos pensar que Sócrates no ha podido superar la objeción. Sin embargo, Reeve considera que la cuestión sobre la que se juzga no son unas sensaciones privadas, por el contrario, “The pleasures in question are activities […]. And to determine their relative pleasantness is not to rank the relative intensities of the private pleasurable sensations they may produce, but to rank the activities themselves considered as a pleasures, or as essential components of pleasures” (1988, p. 145). Y en tanto actividades se pueden comprender como conductas observables y suceptibles de ser sometidas a la valoración de la reflexión y el razonamiento para determinar cuál es más placentera. Teniendo en cuenta esto, es posible afirmar que la vida filosófica es más dichosa, sin que parezca esta afirmación un capricho del filosófo.

A modo de resumen de este apartado, podemos decir que i) a lo largo de la *República* se nos muestra que los placeres mundanos no son un camino infalible para lograr la felicidad, por el contrario, muchas veces ocasionan sufrimiento. ii) La educación tiene el objetivo de dominar las pasiones del alma, bien sea a través de la parte racional de ella, o a través de la obediencia a los gobernantes. iii) La crítica a la democracia se enfoca en considerar que esta forma de gobierno desatiende los dictados de la razón (ya sea en cabeza de los magistrados en la ciudad, o de la parte racional del alma dentro del individuo) valorando la libertad de hacer y satisfacer cualquier deseo, por lo tanto, los principios y virtudes expuestos en los libros anteriores son desechados y en su puesto son colocados el deseo y la suerte.

1. **La Pedagogía de Paulo Freire: otra forma de construir democracia desde la escuela**

**3.1 Diálogo, conciencia crítica y democracia**

Para comenzar este apartado, es necesario enunciar alguna definición de la democracia. Siguiendo el pensamiento de algunos autores, tenemos que la democracia es la búsqueda de la autodeterminación, es decir, la búsqueda de la libertad, tal como Kelsen (1934) lo expresa al manifestar que “es políticamente libre quien, aun estando sometido, lo está a su propia voluntad y no a la ajena” (p. 17). Sin embargo, este ideal visto como no someterse a una voluntad extraña, no significa simplemente una anulación de lo social, más bien, es necesario un cambio en el significado de esta. Dicho cambio comienza al considerar la existencia del Estado, es decir, la existencia de la autoridad; si debemos ser gobernados, entonces lo deseable es que nos gobernemos nosotros mismos. Freire (2009), siguiendo a Tocqueville, también considera fundamental para la democracia la condición de autogobierno.

Por su parte, Foucault (2011) plantea que

la definición, digamos, morfológica, de la democracia en los textos teóricos de Platón, Aristóteles, etc., es relativamente fácil de obtener, […]. Es el gobierno del *demos*, es decir el conjunto de ciudadanos. [Para] la caracterización de aquello en que consiste [la democracia] se recurre a unas cuantas nociones como, por ejemplo, la de la *eleutheria* (libertad), otra característica que se invoca es la *isegoria*, la igualdad de la palabra, la posibilidad que tiene todo individuo, con tal de formar parte, desde luego, del *demos*, de formar parte de los ciudadanos, de disfrutar el acceso a la palabra, […], emitir opinión en el transcurso de una discusión de un debate. (p. 162)

Como resumen de estas posiciones, podemos afirmar, en primer lugar, que la democracia es el gobierno del pueblo; segundo, la caracterización de pueblo como conjunto de ciudadanos que gozan de ciertos derechos como la libertad, es decir, no estar dominados ni subyugados por otro y la igualdad en la oportunidad de pronunciar la palabra en público, mejor dicho, de participar en el espacio público. Entonces, se asume que la palabra es importantísima en la democracia, ya que es el medio para expresar las necesidades, sueños, expectativas acerca del bien común, quien es el ser; es decir, es una palabra que surge de la conciencia crítica.

Ahora bien, estos aspectos no sólo nos importan en el marco de una participación que en la sociedad se adquiere con la mayoría de edad; al contrario, interesa expandir el horizonte de la democracia a todas las esferas de la vida humana, tal y como Freire (2009) señala

La democracia que antes que forma política es forma de vida se caracteriza sobre todo por la gran dosis de transitividad de conciencia en el comportamiento humano, transitividad que no nace y no se desarrolla salvo bajo ciertas condiciones, en las que el hombre se lance al debate, al examen de sus problemas y de los problemas comunes, en las que el hombre partícipe. (p. 76)

Para tal efecto, se analizó la libertad y la igualdad del discurso desde la perspectiva de la pedagogía de la liberación.

**3.1.1 Libertad**

Para el pensamiento crítico y la pedagogía de la liberación, la libertad tiene dos connotaciones; por un lado, es el punto de partida de la praxis; y, por otro lado, es la meta a la cual esa praxis transformadora anhela llegar.

Es punto de partida en la medida en que para Freire es condición fundamental del ser humano, ya que no es posible obligar a alguien a dialogar, por mucho es posible arrancar una confesión, una repetición de un discurso alienante. Al contrario, y como se vivió anteriormente, el diálogo implica el respeto y la pluralidad.

Si la nuestra [práctica educativa] es una opción progresista, sustantivamente democrática, debemos, respetando el derecho que tienen los educandos de optar también y de aprender a optar, para lo que precisan de libertad, testimoniarles la libertad con la que optamos (o los obstáculos que tuvimos para hacerlo) y jamás intentar, subrepticiamente o no, imponerles nuestra idea. (Freire, 1993, p. 104)

De esta manera, es posible considerar que la libertad se da en un ambiente social y que debe ser elaborada constantemente, no es algo dado, ni regalado ni mucho menos impulsa a la ultra individualización. En la sociedad, se parte de considerar que, por un lado, ya presenta formas en las que la libertad es entendida como la disponibilidad de acceder a hacer y tener lo que se quiera, es decir *“hacer lo que se da la gana”*; o por la ilusión de pensar por sí mismo cuando lo cierto es que se piensa como los demás debido a un proceso de homogenización social. Por otra parte, quien no cuenta con dicha disponibilidad, se encuentra en una situación de dependencia principalmente económica, y desde luego una situación de dominación en las demás esferas de la vida humana.

Se tienen, en consecuencia, dos condiciones que amenazan la libertad y que surgen de un poder que, en el primer caso, es enfrentado con violencia; y, en el segundo con sumisión, y que son problematizados por la teoría crítica de la siguiente manera: para la supuesta libertad “la amplitud de la selección abierta a un individuo no es factor decisivo para determinar el grado de libertad humana” (Marcuse, 1985, p. 37).

En consecuencia, uno de los propósitos de la pedagogía crítica con respecto a la democracia es analizar las condiciones en las que se encuentra la sociedad y posteriormente proponer alternativas construidas solidaria y dialógicamente, que modifiquen esas condiciones actuales; es decir, partir de una libertad formal, analizarla y transitar hacia una libertad crítica y una participación efectiva.

Segundo, para la vida en medio de la dependencia económica Freire (2009) afirma que

El gran peligro del asistencialismo está en la violencia de su antidialogo, que imponiendo al hombre mutismo y pasividad no le ofrece condiciones especiales de desarrollo o apertura de su conciencia, que en las democracias auténticas debe ser cada vez más crítica. (p. 50)

Entonces, el asistencialismo al poner condiciones a la población para poder calificar para recibir las ayudas propuestas, impide las condiciones necesarias para que los seres humanos se apropien de sus condiciones históricas y tengan conciencia de su carácter de sujetos en la transformación del mundo, “a industrialização vem intensificando formas ‘assistencializadoras’ de ação, já analisadas por nós e que , ‘domesticando’ o homem, lhe dificultam a promoção da consciência ingênua à crítica …” (Haddad, 2019, p. 5); por ejemplo, en este caso, los programas de asistencia social y promoción de salud se enfocan en el cumplimiento de determinadas tareas y requisitos por parte de la población como que tengan determinado puntaje en el SISBÉN, asistencia a controles de salud, permanencia en el sistema educativo, entre otras; requisitos y tareas que son impuestos sin una articulación histórica y dialógica con la población. Por el contrario, son impuestos por un saber antidialógico que se revela en la palabra oficial de un funcionario, palabra que por ser oficial obviamente no puede ser discutida o contextualizada simplemente obedecida.

Por otra parte, la democracia se sustenta en pluralidad de puntos de vista, diversidad de opiniones, pero con libertad e igualdad en las opciones de acceder al espacio público para sustentar esas opiniones y puntos de vista. En esta democracia, “el hombre radical en su opción no niega el derecho a otro de optar. No pretende imponer su opción, dialoga sobre ella. Está convencido de su acierto, pero respeta en otro el derecho de juzgarse también dueño de la verdad; intenta convencer y convertir, pero no oprime a su oponente” (Freire, 2009, p.41). Por consiguiente, y como Zuleta (1995) expresa *“*la democracia no es el derecho de la mayoría, es el derecho del otro a diferir ¡esa es la democracia que vale la pena alcanzar!” (p. 47); para el pensamiento crítico, la democracia es libertad de decir pero con responsabilidad de lo que se dice, además de respeto por la diferencia. Por consiguiente, la voluntad popular no se logra simplemente por la adición de individuos que imponen su punto de vista en razón a su mayor número como sucede en la democracia liberal; por el contrario, para la teoría crítica tanto el uso de la razón o conciencia crítica (libertad), como el respeto expresado en la protección a las minorías (participación) son los fundamentos de la democracia.

**3.1.2 Participación ciudadana y esfera pública**

De lo anteriormente expuesto, se extrae que es difícil considerar una situación de igualdad en el uso de la palabra como herramienta para la construcción del bien común; en el primer caso, la apatía como consecuencia del individualismo acérrimo.

Un analfabeta político –independientemente de que sepa leer y escribir– es aquel que tiene una concepción ingenua de las relaciones de la humanidad con el mundo. Este tipo de persona tiene una visión ingenua de la realidad social absolutamente determinada (Freire, 1990, p. 116).

En el segundo caso, oprimidos por el miedo y mudos debido a la situación de dominación, “el hombre trágicamente asustado, que teme la convivencia auténtica y que duda de sus posibilidades, al mismo tiempo se inclina a un gregarismo” (Freire, 2009, pp. 34-35).

El analfabetismo y apatía política es resultado de la conciencia cerrada o ingenua que considera el mundo como algo ya hecho e inmodificable, ya en nuestra práctica educativa escuchamos respuestas de este tipo *“la sociedad es así”,* *“pero siempre ha sido así”*; por el contrario, la transitividad crítica de la conciencia posibilita la comprensión de la relación dialéctica entre hombre y mundo, y el carácter existencialmente transformador del ser humano.[[25]](#footnote-25)

En consecuencia, para la sociedad es más fácil callarse y adherirse a otros que indiquen de manera técnica y antidialógica el camino que se debe seguir y eliminar ese sentimiento de angustia que es propio de la democracia, “la democracia es frágil. Su fragilidad procede de que es difícil aceptar el grado de angustia que significa pensar por uno mismo” (Zuleta, 1995, p. 77); en efecto, es necesario aceptar la responsabilidad de los discursos que se puede pronunciar en el espacio público para buscar el bien común.

Además, las élites que nunca se han interesado en la emancipación de sus congéneres, consideran que la “democracia se deteriora cuando las clases populares están demasiado presentes […] denunciando la fealdad del mundo y anunciando un mundo más bello” (Freire, 1993, p. 58); es decir, sus intereses particulares de dominación se fundamentan en mantener la situación en un estado de mutismo de las masas, y, si por algún motivo se presenta un cambio, este es controlado y asimilado para mantener el *status quo*.

Entonces, para las elites, la democracia es participación, pero vedada para aquellos que no cumplan ciertas características*: “que no sean gente de bien”*, que no sepan hablar, que digan en público lo que no se debe decir, o bien que sean ignorantes.

Por el contrario, el pensamiento crítico busca la participación de todos los miembros de la comunidad y de esta manera posibilitar la transformación de la realidad, ya que dicha “[participación] adecuada es aquella que rompe la relación de dominación y dependencia entre gobernantes y gobernados y la transforma en simétrica como debería ser” (Fals Borda, 1987, p. 38). Esta simetría se da en el respeto y la igualdad efectiva para participar en el cuidado de lo público, en la posibilidad de que exista pluralidad de discursos en un espacio público incluyente, en el cual esta pluralidad de voces lucha por la transformación.

En consecuencia, el reto es construir una unidad en medio de la diversidad, y se cree que la participación fundamentada en el diálogo es definitiva para esta construcción de unidad en cualquier dimensión de la vida humana, y además que si se opta por la pedagogía crítica y se compromete con la emancipación propia y de sus congéneres, debe considerar “la participación, en cuanto ejercicio de voz, de tener voz, de injerir, de decidir en ciertos niveles de poder, en cuanto ejercicio del derecho ciudadano, se halla en relación con la práctica progresista” (Freire, 1993, p. 70).

Entonces, para el pensamiento crítico es fundamental que, en la democracia, la participación por medio del ejercicio de la palabra sea efectiva y no simplemente en el ejercicio de un sufragio. Esto no significa la recomendación de una democracia directa; por el contrario, es el reclamo de situar la toma de decisiones en “[la esfera pública que] constituye el ámbito sociocultural de la sociedad como un terreno importante en la batalla ideológica por la apropiación del estado, la economía y la transformación de la vida diaria”(Giroux, 1992, p. 294) a través del diálogo comprometido.

Pero, en la situación actual, la palabra popular como fundamento de legitimación en la esfera pública, ha sido opacada por la tecnocracia administrativa que, además de callar al pueblo, lo oprime y aísla de la lucha por el bien común; en oposición a estas prácticas actuales, las investigaciones críticas y entre ellas la pedagogía de la liberación, proponen una aperturidad a la diversidad y al trabajo comunitario tal como lo dice Fals Borda (1987)

Estas redes pluralistas se van expandiendo en el espacio geopolítico de la ciudad o el campo para promover entre todos, la ayuda mutua, unidad popular, defensa de la vida, investigación social, concientización y educación de adultos. Proceden de las bases hacia arriba y de la periferia al centro, en lo cual contradicen a la ortodoxia y rutinas partidistas (p. 25).

En consecuencia, para el pensamiento crítico, el diálogo y la afirmación práctica y real de las características de la democracia, se despliegan en la esfera pública para promover la emancipación. Allí, de manera especial, la educación

Tiene un vínculo con la creación de esferas públicas alternativas. […]. Se refiere a formas de aprendizaje y acción basadas en un compromiso por eliminar formas de opresión, […]. Se refiere a la crítica y a la reconstrucción de experiencias sociales en formas nuevas de interacción comunicativa. (Giroux, 1992, p. 298)

Ahora bien, no hay que creer ingenuamente que, con la creación de esas esferas públicas alternativas, se ha solucionado el problema de la inexperiencia democrática y la opresión, solamente se ha abierto el espacio para que la tarea sea ocupar este lugar con la participación efectiva de la comunidad, y fruto de esta ocupación seguramente se abrirán nuevos caminos y vivencias de la democracia, tal como lo expone Freire (2009) “la posición transitivamente crítica implica un regreso a la verdadera matriz de la democracia.” (p. 55).

Como conclusión podemos afirmar que tenemos por lo menos dos puntos a los que debemos prestar atención: no dejarnos embaucar por la novedad de las prácticas que podrían ocultar formas insospechadas de opresión; la transitividad crítica de la conciencia nos alerta ante soluciones mágicas, como que lo nuevo es bueno simplemente en virtud de su novedad; y poder diferenciar claramente el diálogo de la polémica, ésta última es la herramienta del sectarismo, que “tiene una matriz preponderantemente emocional y acrítica, es arrogante, antidialogal y por eso anticomunicativa, […]. El sectario nada crea porque no ama. No respeta la opción de los otros. Pretende imponer la suya —que no es opción sino fanatismo— a todos.” (Freire, 2009, p.42).

Por otra parte, la lógica neoliberal impulsó la reducción del tamaño del estado, desregularización de relaciones comerciales, y expansión de la racionalidad económica a esferas diferentes al intercambio de bienes; una muestra de estas expansiones se muestra en el mundo educativo, en tanto que «la educación deja de ser un derecho humano, y la escuela deja de ser un lugar de vigencia de lo público, para convertirse en “servicio transable”, abriendo las puertas a una plena organización mercantil de la educación.» (Torres y Díaz, 2017, p. 49).

Una de las consecuencias de esta propuesta económica, es que «el Estado de hoy experimenta la injerencia de grandes corporaciones y organizaciones de origen privado y la correspondiente delegación de competencias públicas a sectores no estatales. Es una tendencia mundial, en la que el “achicamiento” del Estado constituye una urgencia para los capitales transnacionales.» (Peralta, 2009, p.170). Otra de las consecuencias del modelo neoliberal, es un exacerbado ánimo que defiende la idea de la libertad del individuo de escoger entre una multitud de opciones, de fomentar

“a igualdade de oportunidades” para os “cidadãos” (também recorrentemente concebidos como “consumidores”) competirem no mercado global. O fato de que a “oportunidade”, a liberdade e a escolha estejam diminuindo cada vez mais em outras esferas de vida da maioria dos cidadãos-consumidores, sujeitas às demandas das necessidades das grandes corporações (Diniz-Pereira y Soares, 2019, p.7).

Tenemos entonces que la libertad de escoger se da, pero dentro de una esfera de opciones dominadas por la mano invisible del mercado y la rentabilidad, en la cual los individuos dejan de ser considerados ciudadanos con responsabilidades políticas, sociales, estéticas, entre otras, y se convierten en agentes económicos interesados en maximizar sus ganancias. Por lo tanto, se “impone una subjetividad individualista, consumista, conformista, pasiva e intolerante. Cada quien busque salvarse por su cuenta y aplastando a los demás si es necesario, promoviendo la resignación ante esta realidad que aparece como la única posible y no tiene sentido querer cambiarla.” (Jara, 2019, p.3).

Finalmente y siguiendo la conclusión de Torres y Díaz (2017), tenemos una fuerte contradicción con “la coexistencia de una Constitución Política que se abre a las posibilidades de la democracia participativa concebida como forma de vida ciudadana y la adopción de un modelo neoliberal que gradualmente niega los ideales de la democracia, limita los derechos y restringe los espacios para el ejercicio de la ciudadanía” (p. 48). Tenemos en la pedagogía de Freire, herramientas interesantes que nos pueden ayudar en la comprensión de esta contradicción actual y nos animan a actuar para superarla.

1. **Democracia, subjetividad y parrhesia, el análisis de Michel Foucault**

**4.1 La emergencia del sujeto como efecto del poder-saber**

Una de las maneras como Foucault define su trabajo intelectual tiene que ver con la historia del sujeto en occidente, este es el momento de hacer un breve recorrido por esa historia. En la tragedia de Edipo, Foucault marca un hito que puede servir de inicio para esta historia, el testimonio de los sirvientes que vieron e hicieron, que se convierten en testigos de lo ocurrido.

El procedimiento que sirve para la producción de esta verdad se llama indagación y el propósito de Foucault es mostrar como la indagación y el testimonio darán forma a unas nuevas formas de conocimiento.[[26]](#footnote-26)

Para comprender este proceso podemos considerar la forma en la que la verdad de Edipo es manifestada en tres niveles diferentes, pero solo en el último, el nivel de los esclavos es que la verdad aparece como testimonio ya que cada uno de los sirvientes es interrogado por Edipo, lo primero es que Foucault quiere llamar nuestra atención sobre la aparición del derecho popular a juzgar a los reyes y oponer la verdad del testimonio a los designios reales; sin embargo para el filósofo francés, este procedimiento judicial de la indagación y el testimonio desaparecieron del panorama judicial y se recuperaran en la edad media con la practica diocesana de la *inquisitio*, en la cual el obispo interrogaba a los feligreses de una parroquia con el ánimo de averiguar si en su ausencia se había cometido alguna falta y en caso afirmativo determinar la circunstancias de modo, tiempo, lugar y culpable. (Foucault, 1995a)

Este procedimiento eclesiástico se desplazó hacia el campo jurídico y apareció la figura del procurador, quien usando el mismo procedimiento indagaba sobre los crímenes y los criminales en determinado territorio con el propósito de administrar justicia en el nombre del rey; posteriormente, la indagación se deslizó hacia el campo administrativo y su objeto fueron las riquezas, los recursos disponibles, datos demográficos que dieron comienzo a “todo un saber económico acerca de la administración de los Estados y es de esta forma regular de administración de los estados, de transmisión y continuidad del poder político, que nacieron ciencias como la Economía Política, la Estadística, etc.”(Foucault, 1995a, p. 88) Claramente aquí podemos apreciar que este análisis genealógico de la indagación como técnica de poder se relaciona íntimamente con temas foucaultianos: el análisis del poder político en relación con el poder pastoral, desplazamiento de técnicas usadas por el cristianismo y su iglesia que terminan siendo integradas al poder político, y el surgimiento de la ciencia de la policía[[27]](#footnote-27).

Volviendo al tema del sujeto, tenemos que la indagación como técnica judicial abre la puerta a considerar al individuo que comete una falta como alguien que inflige un daño tanto a la víctima del crimen como al orden y la ley instaurados por el poder soberano, y ambos merecen una compensación por parte del victimario. Pero, ¿cómo se puede saldar la deuda con la ley y el orden? Para responder a esta pregunta Foucault muestra que los teóricos de la ley penal proponen cuatro tipos de castigo para restaurar el orden social: “deportación, trabajo forzado, vergüenza, escándalo público y pena del Talión” (1995a, p. 99).

Para sorpresa nuestra, el análisis foucaultiano muestra la aparición de la prisión como forma predilecta de retribución impuesta a los criminales, ¿por qué? Porque, a los ojos de Foucault, el trabajo teórico penal se desliza desde la idea de la retribución social a la noción de corregir al criminal e impedir que reincida; para poder alcanzar esta meta es necesario controlar y vigilar al criminal y el espacio indicado para esta tarea es la prisión.[[28]](#footnote-28) Con este desplazamiento tenemos que la indagación ya no es la técnica estrella del procedimiento judicial, si bien es necesaria para exponer al criminal y a su crimen; ahora lo importante es determinar si el criminal se puede corregir, eliminar su peligrosidad y hacer que este individuo sea útil a la sociedad[[29]](#footnote-29). Ahora, tenemos que el examen es la técnica que nos permite objetivar al criminal, conocerlo y saber si se puede corregir.

El examen es una forma de vigilancia que pretende saber si el individuo vigilado “se conduce o no como debe, si cumple con las reglas, si progresa o no, etcétera,” (Foucault, 1995a, p. 105) ya no es importante determinar la culpabilidad, por lo tanto, la indagación sin perder su utilidad, cede su lugar de primacía en el ámbito judicial; lo que interesa es conocer al individuo a profundidad, lo conocemos a través de la vigilancia, consignado todos sus gestos, ojala sus pensamientos y sentimientos, registramos su conducta. Con este conocimiento individual podemos hacer comparaciones con otros individuos, construir tablas, hallar la normalidad tanto de los criminales como de los buenos ciudadanos, calcular la probabilidad de la ocurrencia de un crimen teniendo en cuenta variables de la conducta individual.[[30]](#footnote-30) Estos registros detallados, estas comparaciones meticulosas; por una parte, servirán de insumo para las ciencias del hombre- las cuales se valen de los estudios de caso, los registros clínicos, las anamnesis, tablas de frecuencia y demás procedimientos para construir sus teorías-;[[31]](#footnote-31) y en la contracara, nos dan la posibilidad de controlar a los individuos, de hacerlos útiles en diversos ámbitos de la vida social que van más allá de la prisión, nos permiten disciplinarlos. (Lemke, 2019) La disciplina es una técnica distribuida a través de la sociedad en varias instituciones y cuyo fin es entrenar a los individuos para hacerlos productivos, hacer que sus desarrollen aptitudes, que sean capaces y eficientes, que estén calificados para trabajar (Foucault, 1995a).

De esta manera, el poder que pretende controlar a los individuos se relaciona con el saber que le permite ejercer dicho control, y de este maridaje entre poder y saber surgen sujetos como los locos, los enfermos, los tarados; los cuales ya no son abominaciones que nos espantan, sino sujetos que se deben ubicar en algún punto de cuerpo social y, en la medida de las posibilidades del conocimiento que las ciencias humanas producen, con su particular estilo de verdad, curarlos y hacerlos útiles para la sociedad[[32]](#footnote-32).

**4.2 Subjetividad, crítica y verdad**

Foucault desea mostrar una estrecha relación entre la actitud crítica y la gubernamentalización de las relaciones de poder. Y esa relación comienza con el poder pastoral dentro de la iglesia cristiana a través del procedimiento de la dirección de conciencia y su objetivo de la salvación del alma[[33]](#footnote-33), luego, a partir del siglo XVI muestra como esa forma de ejercicio del poder enunciada como arte de gobernar se desplaza a otros ámbitos como la familia, la escuela, los enfermos, entre otros. Pues bien, como respuesta a la gubernamentalización aparece, por un lado, la preocupación de cómo no ser gobernados de una forma particular. Por otro lado, el problema de la crítica se vincula la verdad, ambas vertientes de la crítica están conectadas; en este texto mostraremos la especificidad de cada una de ellas y su relación.

En primera instancia, para Foucault la crítica toma, por lo menos dos formas: i) un estilo particular de hacer filosofía que es fruto de la reflexión kantiana; ii) también se puede concebir como una forma de ser, de relacionarse con nuestros saberes, con los otros y con lo que hacemos, una actitud crítica. (Foucault, 1995b, p. 5)

Esta última, la actitud crítica, está emparentada con el ejercicio del poder que se despliega en la cultura occidental – en un comienzo a través del poder pastoral[[34]](#footnote-34)-, este poder se comprende a través de la noción de gubernamentalidad; la cual es definida como “la confluencia entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí mismo.” (Foucault, 1999, p. 445) Las técnicas de dominación son prácticas y procedimientos que permiten controlar la conducta de los otros, mientras que las técnicas de sí “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.” (Foucault, 1995c, p. 48). Ahora bien, tenemos que la actitud crítica puede ser comprendida como una oposición a la gubernamentalidad operante, es decir, poner en cuestión a los objetivos, técnicas, discursos que se nos plantean como deseables y buenos. (Foucault, 1995b) esta oposición, para nuestro autor, se da a través de la noción de contraconducta, la cual es entendida “in the sense of struggle against the processes implemented for conducting others” (Foucault, 2009, p. 201).

Este vínculo entre actitud crítica y contraconducta nos lleva a considerar la relación que se establece entre el sujeto, la verdad y el poder, tenemos que dentro de la forma particular de gobierno que es el poder pastoral encontramos una especificidad de la relación entre sujeto y verdad, dicha relación se muestra en tres niveles: la profesión de la verdad, el conocimiento por parte del pastor de todos y cada uno de los gobernados, y el trabajo que cada individuo hace sobre él mismo con el objetivo de transformarse y así alcanzar la salvación; entonces, la crítica deberá tener una función que ponga en cuestión no solo la conducta de los sujetos gobernados sino también, el papel que desempeña la verdad en esta trama[[35]](#footnote-35); es el momento de analizar éste papel.

Siguiendo con la definición de crítica, Foucault ubica su trabajo intelectual como heredero de la tradición crítica kantiana, este trabajo es concebido como una historia crítica del pensamiento[[36]](#footnote-36). Al considerarse como un heredero de la crítica kantiana es necesario mostrar el hilo que une la reflexión del profesor del Collège de France con el pensador de Königsberg.

El texto de Kant sobre la respuesta a qué es Aufklärung es el hilo conductor que el pensador francés usa para declararse heredero de la tradición kantiana, en este artículo periodístico Kant muestra que la Aufklärung tiene las siguientes características: es un estado de minoría de edad de la humanidad se mantiene por falta de coraje, este estado se ejerce de forma autoritaria y no es posible valerse del propio entendimiento. (Foucault, 1995b, p. 8). Como podemos apreciar, existe una continuidad entre la Aufklärung kantiana y la crítica foucaultiana en tres aspectos: i) La sujeción en la que se encuentran los individuos en la cultura occidental (para Kant expresada como minoría de edad, para Foucault, conducción de las conductas), ii) la sujeción implica una relación de la autoridad y el conocimiento, y iii) la crítica como actitud o coraje de los individuos para modificar esa situación de dependencia. En resumen, Foucault encuentra una resonancia entre la definición que él propone de crítica y la Aufklärung kantiana (comprendida como coraje); ahora bien, en la interpretación ofrecida por el profesor del Collège de France tenemos que Kant desfasa la crítica de la Aufklärung ya que la primera tiene que ver con los límites del conocimiento, y la segunda, como ya lo vimos, es un llamado al coraje para salir de la minoría de edad. La crítica kantiana y su relación con el conocimiento, a los ojos de Foucault, se puede comprender una interpelación a la verdad demostración; mientras que la crítica foucaultiana (tan próxima a la Aufklärung) puede pensarse como ejercicio de la subjetividad para producir una verdad evento que modifique las relaciones entre gobierno, verdad y sujeto[[37]](#footnote-37), en otras palabras tenemos que el profesor francés muestra dos vertientes críticas que son herederas de la tradición kantiana: “an epistemological critique that establishes the necessary and universal conditions that make legitimate knowledge possible and a political critique that uncovers the historically contingent and singular conditions that have delimited the range of what we can say, think, and do.” (Penfield, 2013, p. 87)

Ahora bien, dentro del trabajo de Foucault podemos encontrar un momento en el cual este autor se dedica a analizar la relación entre democracia, subjetividad y verdad; es durante el año 1983 en el curso *El Gobierno de sí y de los otros*. En la clase del dos de febrero el filósofo francés sostiene, siguiendo a Polibio, que la democracia verdadera (2011) es aquella en la cual la *parrhesia[[38]](#footnote-38)*se convierte en un elemento esencial para la democracia, -incluso más importante que la libertad o la igualdad-. Este tipo de *parrhesia* busca manifestar la verdad en el espacio público de la democracia con el propósito de gobernar la ciudad[[39]](#footnote-39). Por lo tanto, podemos apreciar que i) la verdad del sujeto se manifiesta en la comunidad política y entra en una relación agonista con otros individuos para ganar el derecho de dirigir la ciudad, ii) la democracia es una forma de gobierno en la cual ni la libertad ni la igualdad son condiciones necesarias y suficientes para garantizar un gobierno eficaz, más bien, encontramos que la libertad y la igualdad permiten que el decir veraz sea la condición fundamental de la democracia.

En resumen, podemos afirmar que la contraconducta “no consiste en sostener que las cosas no están bien, sino, sobre todo, en mostrar en qué evidencias o pensamientos se apoyan las prácticas con las que hacemos lo que hacemos y, de este modo, exponer también que las cosas no son tan evidentes como se cree, ” (Castro, 2018, p. 101) siendo más precisos podemos afirmar que es una manera de subjetivación que nos permite poner en cuestión las relaciones entre gobierno y verdad con el propósito de modificar dicha relación y en consecuencia, abriendo la posibilidad de nuevas formas de gobierno y subjetivación.

**Referencias**

Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores* (1°). Siglo Veintiuno Editores.

Diniz-Pereira, J. E., y Soares, L. J. G. (2019). *Formação de educadoras/es, diversidade e compromisso social*. Educação em Revista, 35, e217314. <https://doi.org/10.1590/0102-4698217314>

Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (R. Paredes, Trad.). Nueva Visión.

Erginel, M. M. (2011). *Plato on the psychology of pleasure and pain. Phoenix*, 65(3/4), 288-314. JSTOR.

Fals Borda, O. (1987). *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*. Carlos Valencia Editores

Foucault, M. (1995a). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.

Foucault, M. (1995b). ¿Qué es la crítica? *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, *11*, 5-25.

Foucault, M. (1995c). *Tecnologías del yo y otros textos afines* (M. Morey & M. Allendesalazar, Eds.; 2. ed). Ed. Ibérica.

Foucault, M. (1999). Las técnicas de sí. En Á. Gabilondo Pujol (Trad.), *Estética, ética y hermenéutica.* (pp. 443-474). Paidós.

Foucault, M. (2004). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno Editores.

Foucault, M. (2009). *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France 1977-78* (M. Senellart, Ed.). Palgrave Macmillan.

Foucault, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France* (1982-1983). Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Freire, P. (1990). *La naturaleza política de la educación*. Paidós

Freire, P. (1993). *Política y educación*. Editorial Laboratorio Educativo

Freire, P. (2009). *Educación como práctica de libertad*. Siglo XXI Editores

Freire, P. (2012*). Pedagogía de la autonomía: Saberes necesarios para la práctica educativa*. Siglo Veintiuno.

Giroux, H. (1992). *Teoría y resistencia en la educación; una pedagogía para la oposición*. Siglo XXI Editores.

Haddad, S. (2019). *Política, educação atualidade do pensamento freiriano*. Educação em Revista, 35, e214048. <https://doi.org/10.1590/0102-4698214048>

Jara, O. (2019). Palavra abierta - educación popular, contexto latinoamericano y el legado de Paulo Freire. Educação em Revista, 35, e215005. <https://doi.org/10.1590/0102-4698215005>

Kelsen, H. (1988). El problema del parlamentarismo. En J. Ruiz Manero (Trad.), *Escritos sobre la democracia y el socialismo* (pp. 85-108). Debate

Kelsen, H. (2009). *De la esencia y valor de la democracia* (J. L. Requejo, Trad.). KRK.

Lemke, T. (2019). *Foucault’s analysis of modern governmentality: A critique of political reason*. Verso.

Lorenzini, D. (2016). Foucault, Regimes of truth and the Making of the Subject. En L. Cremonesi (Ed.), *Foucault and the making of subjects* (pp. 63-75). Rowman & Littlefield International.

Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional.* Planeta de Agostini

Penfield, C. (2013). Critique. En L. Lawlor & J. Nale (Eds.), *The Cambridge Foucault Lexicon* (pp. 87-93). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139022309.090>

Peralta, B. (2009). La formación ciudadana en el sistema educativo de Colombia: ¿una mirada reactiva o transformadora? Eleuthera, 3, 165-178

Platón. (1986). *Fedón; Banquete; Fedro* (C. García Gual, M. Martínez Hernández, & E. Lledó, Trads.). Gredos.

Platón (2014). *La República.* (P. d. Azcárate, Trad.) Barcelona: Espasa Austral.

Reeve, C. (1988). *Philosopher Kings: The Argument of Plato’s Republic*. Oxford: Princeton.

Schmitt, C. (2006*). El concepto de lo político: Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (4. reimpresión). Alianza Editorial.

Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual.* Madrid: Tecnos.

Torres, J., y Díaz, A. (2017). Las vías de la educación ciudadana en Colombia. Revista Folios, 47. <https://doi.org/10.17227/01234870.21folios47.64>

Zuleta, E. (1995). *Educación democracia, un campo de combate*. Fundación Estanislao Zuleta

1. Doctorando en filosofía Universidad Santo Tomás, Magister en filosofía. Correo electrónico: haroldpiedrahita@usantotomas.edu.co ; ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7219-9125 [↑](#footnote-ref-1)
2. “la ecuación estatal = político se vuelve incorrecta e induce a error en la precisa medida en la que Estado y sociedad se interpenetran recíprocamente; en la medida en que todas las instancias que antes eran estatales se vuelven sociales y, a la inversa, todas las instancias que antes eran «meramente» sociales se vuelven estatales, cosa que se produce con carácter de necesidad en una comunidad organizada democráticamente. Entonces los ámbitos antes «neutrales» —religión, cultura, educación, economía— dejan de ser naturales en el sentido de no estatales y no políticos. Como concepto opuesto a esas neutralizaciones y despolitizaciones de importantes dominios de la realidad surge un Estado total basado en la identidad de Estado y sociedad, que no se desinteresa de ningún dominio de lo real y está dispuesto en potencia a abarcarlos todos. De acuerdo con esto, en esta modalidad de Estado todo es al menos potencialmente político, y la referencia al Estado ya no está en condiciones de fundamentar ninguna caracterización específica y distintiva de lo «político».” (Schmitt, 2006, p. 53) [↑](#footnote-ref-2)
3. “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo.” (Schmitt, 2006, p. 56) [↑](#footnote-ref-3)
4. “El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo.” (Schmitt, 2006, p. 57) [↑](#footnote-ref-4)
5. “Es políticamente libre quien, aun estando sometido, lo está a su propia voluntad y no a la ajena” (Kelsen, 1934) [↑](#footnote-ref-5)
6. “la opinión unánime de 100 millones de individuos privados no constituirá la voluntad del pueblo ni una opinión pública” (Schmitt, 2008) [↑](#footnote-ref-6)
7. Estar ahí que puede ser relacionado con lo existencial del *dasein* de Heidegger [↑](#footnote-ref-7)
8. “En cualquier caso aquí no nos interesa saber si es rechazable o no el que los pueblos sigan agrupándose de hecho según que se consideren amigos o enemigos, ni si se trata de un resto atávico de épocas de barbarie; tampoco vamos a ocuparnos de las esperanzas de que algún día esa distinción desaparezca de la faz de la tierra, ni de la posible bondad o conveniencia de hacer, con fines educativos, como si ya no hubiese enemigos. No estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óntica y de la posibilidad real de esta distinción.” (Schmitt, 2006, p. 58) [↑](#footnote-ref-8)
9. El tema de la analogía entre el gobierno del alma y el gobierno de la ciudad y su relación con la justicia también aparece en el *Banquete* “el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es mesura y justicia. (209a) [↑](#footnote-ref-9)
10. “es cierto que el mismo sujeto no es capaz, al mismo tiempo, en la misma parte y con respecto al mismo objeto, de acciones y pasiones contrarias” (*República* 436b) [↑](#footnote-ref-10)
11. quien ante el espectáculo de unos cuerpos ajusticiados siente al mismo tiempo deseo y miedo de mirarlos, y en un primer momento se tapa la cara, pero luego sucumbe a su deseo y en medio de auto reproches contempla la macabra escena. [↑](#footnote-ref-11)
12. “cuanto más importante es el cargo de estos guardianes del Estado, tanto más han de estar exentos de otras actividades y dedicarse a la suya con competencia y celo” (*República*, 374e) [↑](#footnote-ref-12)
13. *República,* 416 d-e: “no tengan nada de suyo, a no ser lo absolutamente necesario; que no tengan casa ni despensa donde no pueda entrar todo el mundo. […] Que coman sentados en mesas comunes, y que vivan juntos como deben vivir los guerreros en el campo. […] que no tienen necesidad del oro y de la plata de los hombres.” [↑](#footnote-ref-13)
14. *República,* 411 d-e: “Podríamos, si quisiéramos, vestir a nuestros labradores con mantos señoriales, cargarlos de oro y no hacerlos trabajar la tierra sino por placer. […] Podríamos hacer dichosos de la misma manera a todos los de las demás condiciones [es decir a todos los ciudadanos sin importar su ocupación], para que el Estado entero gozase de una perfecta felicidad; pero no nos des semejante consejo, porque si lo siguiésemos […]; cada cual saldría de su condición y no habría ya sociedad.” [↑](#footnote-ref-14)
15. “formar el cuerpo mediante la gimnasia y el alma mediante la música” (*República* 376e) [↑](#footnote-ref-15)
16. “Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí.” (*Banquete* 211b-211c) En este punto vale la pena recordar que lo bello también es bueno y por lo tanto, la búsqueda de la belleza es búsqueda de lo bueno. [↑](#footnote-ref-16)
17. “y para que semejante hombre [el productor] sea gobernado por algo semejante a aquello que gobierna al mejor, ¿no diremos que aquél debe ser esclavo de este mejor, que posee en su interior lo divino que gobierna? Y no lo diremos pensando que ha de gobernarse al esclavo en perjuicio de éste, como creía Trasímaco de los gobernados ", sino con la idea de que para cualquiera es mejor ser gobernado por lo sabio y divino, sobre todo conteniéndolo en su interior como propio, pero si no, dándole órdenes desde afuera. De este modo todos, bajo el mismo gobierno, seremos semejantes y amigos en lo posible. (República 590c a 590d) [↑](#footnote-ref-17)
18. *República,* 359c; 372d y siguientes; 419a; entre otros. [↑](#footnote-ref-18)
19. Parafraseando los ejemplos de Sócrates se puede considerar como un deseo necesario una alimentación saludable y deliciosa; mientras que un deseo superfluo es sucumbir al gusto de la comida chatarra. [↑](#footnote-ref-19)
20. Esta forma de educación la podemos considerar propia de los ignorantes que “ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.” (*Banquete* 204a) [↑](#footnote-ref-20)
21. “By ‘hedonic value’ I mean values such as pleasure, pain, or neutrality with respect to pleasure and pain” (Erginel, 2011, p. 301). [↑](#footnote-ref-21)
22. “What we have in the upper region, then, is not just any pleasure, but pure pleasure” (Erginel, 2011, p. 301). [↑](#footnote-ref-22)
23. “When I start eating again, not only does the pain of my hunger start to lessen but I also feel the pleasure of eating, until I reach fullness, at which point both the pain of hunger and the pleasure of eating cease” (Erginel, 2011, p. 302). [↑](#footnote-ref-23)
24. “The pain and pleasure involved in any impure pleasure are quantifiable” (Erginel, 2011, p. 302). [↑](#footnote-ref-24)
25. “una de las tareas principales de la práctica educativo-progresista es exactamente el desarrollo de la curiosidad crítica, insatisfecha, indócil. Curiosidad con la que podemos defendernos de “irracionalismos” resultantes de, o producidos por, cierto exceso de “racionalidad” de nuestro tiempo altamente tecnificado” (Freire, 2012, p. 33) [↑](#footnote-ref-25)
26. “desarrollo de un nuevo tipo de conocimiento: conocimiento por testimonio, recuerdos o indagación. Es éste un saber que, historiadores como Heródoto poco antes de Sófocles, naturalistas, botánicos, geógrafos y viajeros griegos habrán de desarrollar y que Aristóteles totalizará y convertirá en un saber enciclopédico.”(Foucault, 1995a, p. 67) [↑](#footnote-ref-26)
27. Temas que fueron estudiados por Foucault, sus inquietudes investigativas y conclusiones aparecieron en *Seguridad, territorio, población*; *Omnes et singulatim*; *La tecnología política de los individuos* [↑](#footnote-ref-27)
28. “El castigo ya no busca la representación pública significativa y la enseñanza didáctica moral, sino intentar una modificación de la conducta -tanto de la del cuerpo como de la del alma- a través de la aplicación precisa de técnicas administrativas de saber y de poder.” (Dreyfus & Rabinow, 2001, p. 182) [↑](#footnote-ref-28)
29. Foucault indica que ese objetivo de corrección inaugura la edad de la ortopedia social (1995a, p. 102) [↑](#footnote-ref-29)
30. “Gracias a todo este aparato de escritura que lo acompaña, el examen abre dos posibilidades que son correlativas: la constitución del individuo como objeto descriptible, analizable; […] y de otra parte la constitución de un sistema comparativo que permite la medida de fenómenos globales, la descripción de grupos, la caracterización de hechos colectivos, la estimación de las desviaciones de los individuos unos respecto de otros, y su distribución en una "población".” (Foucault, 2004, p. 195) [↑](#footnote-ref-30)
31. “hay que mirar del lado de esos procedimientos de escritura y de registro, hay que mirar del lado de los mecanismos de examen, del lado de la formación de los dispositivos de disciplina, y de la formación de un nuevo tipo de poder sobre los cuerpos. ¿El nacimiento de las ciencias del hombre? Hay verosímilmente que buscarlo en esos archivos de poca gloria donde se elaboró el juego moderno de las coerciones sobre cuerpos, gestos, comportamientos.” (Foucault, 2004, p. 196) [↑](#footnote-ref-31)
32. “One of the main philosophical and political issues Foucault wants to raise is that of the contemporary domination of what he calls ‘confessional sciences’ (sciences-aveu). These ‘hybrids’—like psychiatry, psychoanalysis, criminology and so on—rely (paradoxically) on the technologies of both truth-event and truth-demonstration: indeed, the truth they ‘discover’ about the subject is supposed to be universal and objective (like every other scientific truth), but at the same time they promise to the subject nothing less than his or her ‘salvation’ in the lay form of healing” (Lorenzini, 2016, p. 67) [↑](#footnote-ref-32)
33. “Para hacer la historia de esta actitud crítica hay muchos caminos. Quisiera simplemente sugerirles éste, [..] la pastoral cristiana, o la iglesia cristiana en tanto que desplegaba una actividad precisa y específicamente pastoral, ha desarrollado la idea […] de que cada individuo, cualesquiera que sean su edad, su estatuto, y esto de un extremo al otro de su vida y hasta en el detalle de sus acciones, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, es decir, dirigir hacia su salvación, por alguien a quien le liga una relación global y al mismo tiempo meticulosa, detallada, de obediencia” (Foucault, 1995b, p. 6) [↑](#footnote-ref-33)
34. “the objective of the pastorate is men’s conduct”(Foucault, 2009, p. 194) [↑](#footnote-ref-34)
35. “la crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar. con una palabra, la política de la verdad.” (Foucault, 1995b, p. 8) [↑](#footnote-ref-35)
36. “es un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible.” (1999a, p. 363) [↑](#footnote-ref-36)
37. “Foucault distingue dos grandes corrientes críticas surgidas de la filosofía kantiana. […] Ahora bien, una se interroga acerca de las condiciones formales o trascendentales que hacen posible la existencia de la verdad […]. La otra, en la que se inscribe la empresa foucaultiana, en cambio, se pregunta por las formas de veridicción, por cómo se han constituido históricamente los diferentes juegos de verdad y las maneras en que los sujetos se vinculan con estos.” (Castro, 2018, p. 100) [↑](#footnote-ref-37)
38. Definida como “la libertad de tomar la palabra y, en la palabra, ejercer el hablar franco.” (Foucault, 2011, p. 164) este hablar franco implica una relación estrecha entre la verdad pronunciada y el sujeto que enuncia dicha verdad. Dicha relación incluso puede poner en riesgo la vida de quien usa el hablar franco [↑](#footnote-ref-38)
39. “Hablar con veracidad para dirigir la ciudad, en una posición de superioridad en la que se está en lidia perpetua con los otros” (Foucault, 2011, p. 169) [↑](#footnote-ref-39)