

Reflexión sobre el sujeto que podría encarnar el maestro en una intención de formación y de narración estética de sí*

Lina María Herrera Montoya**

Recibido: 15 de marzo de 2014

Aprobado: 28 de mayo de 2014

RESUMEN

En lugar de materializar, por medio de este artículo, cualquier pretensión por derrumbar viejos paradigmas o por instaurar un perfil al que todo maestro deba dirigirse, procuré de forma narrativa y teórica abrir un espacio diferente, en el cual nuestro oficio y nuestra condición de sujetos sean pensados de otra manera: un espacio complejo en el que praxis y teoría convergen en un punto en común reivindicativo de la pregunta que vuelve

sobre la mismidad, donde los sujetos en la dignidad del sitio y la situación interrogativa se reconocen irreductibles e inacabados, y que en un ejercicio narrativo apuestan hacia la construcción del sujeto y a la unicidad del ser, deviniendo así en una ética del cuidado de sí y en una estética de la existencia del maestro.

Palabras clave: sujeto, pedagogía, formación, narrativa, ética, estética, cuidado de sí.

* Este texto hace parte de la investigación que lleva el mismo título, la cual fue presentada en 2013 para optar al título de Licenciatura en Lengua Castellana de la Facultad de Educación de la Universidad de San Buenaventura Seccional Medellín, dirigida por la profesora Alexandra Villa Urrego.

** Docente provisional de la Secretaría de Educación de Medellín en la Institución Educativa Doce de Octubre. Licenciada en Lengua Castellana de la Facultad de Educación de la Universidad de San Buenaventura Seccional Medellín. Correo electrónico: linamhm@gmail.com

Reflections on the individual that the teacher could embody with the purpose of displaying an idea of education from a narrative and aesthetic perspective

ABSTRACT

Instead of giving shape with this article, as a means, of any pretention for overthrown paradigms, or in order to set up a profile which every teacher should direct himself to; in a narrative and theoretical way, I tried to open a different kind of region, a complex setting in which praxis and theory would converge in a common place; where in its dignity, the subjects would recognize themselves as not

reduced or unfinished, and in a narrative exercise they wager on the construction of the subject and the oneness of the self. Progressing themselves once more ethically on a care for the self and aesthetically of one's existence, this would entrench the subjects as work of art and as composer.

Key words: individual; pedagogy; education; narrative; ethics; aesthetics; self-care.

Introducción

En el presente texto se recogen ideas que en el transcurso de mi pregrado se fueron gestando, se recogen cavilaciones referentes al maestro que podría encarnarse, un maestro que opta por el riesgo que significa hacer las rupturas necesarias que superen el servilismo de sí y que en sus prácticas asume su historicidad. Aquí pues, se pone de manifiesto la emergencia, desde la reflexión sobre el sujeto y la pedagogía, de ese maestro con una dimensión ética y estética que deviene en una postura política, donde, además, convergen verdad y deber, en la idea y la praxis de la justicia, la dignidad y la libertad, puesto que el referente del maestro trasciende las particularidades de sentido para discernir y obrar en una intención axiológica, donde la humanización del hombre implique, a su vez, la humanización de la sociedad en su conjunto.

Breve aproximación de lo que concierne a la pedagogía y de la posibilidad de reconfigurar la imagen del maestro como sujeto estético

Hablar del maestro en sentido pedagógico implica hacer lugar, hacer espacio y recobrar sentido en lo que respecta al maestro. Hacer lugar porque nos da la base sobre la cual será posible hablar y construir saber; hacer espacio porque allí convergen personas, discursos y prácticas; recobrar sentido porque es posible volver atrás la mirada que permita deconstruir y rastrear lo primordial de ese quehacer que nos ocupa para lograr así la coherencia y la consistencia a las que nos obligan el hablar, el estar y el hacer en lo pedagógico.

Es por ello que este primer momento será destinado para actualizar unos referentes acerca de la pedagogía, como el saber que se deja interpelar por diferentes discursos para configurar un campo disciplinar y profesional que atiende el pensar la educación como praxis social. Y como reflexión de dicha praxis, esta acoge al maestro como sujeto en sus prácticas de sí, que indiscutiblemente tendrán reflejo en lo que hace.

Puede ser pertinente entonces, hacer lectura del autor Klaus Runge Peña, dado que sus planteamientos concernientes a la práctica educativa y pedagógica, y a la formación, se ofrecen como conceptos integradores para el propósito reflexivo sobre la pedagogía en este texto.

Pero antes se esbozará, desde *Breve introducción al campo disciplinar y profesional de la pedagogía: Consideraciones básicas sobre pedagogía, práctica educativa y saber pedagógico*, el concepto de campo de Bourdieu con el fin de definir la pedagogía; según Barbosa Moreira (Citado en Runge),

[...] no como una disciplina que se deriva de determinada materia, sino “como un campo que se constituye a partir de los estudios y de la práctica de los que en ella participan. Por tratarse de una construcción histórica, el campo es afectado por dife-

rentes demandas culturales, sociales e institucionales" {...}; su rasgo distintivo como campo disciplinar y profesional es el de su complejidad y pluralidad (Runge, s. f., p. 18).

Por esta razón, el diálogo de la pedagogía con disciplinas y ciencias cercanas a su discurso es concebible. Y en esta conversación realizable, y para lo que busca este texto, pueden formularse preguntas desde lo filosófico en sus diferentes formas de decir, puesto que como la pedagogía, la filosofía se cuestiona por el hombre en sus diferentes maneras de ser y de estar en el mundo. De este modo, la estética en sus meditaciones sobre lo más profundo que yace en el hombre, a saber, su espíritu, y de cómo este accede a la contemplación estética de lo bello y de su arrojamiento para alcanzar lo sublime, nos pone de frente con la idea de ese maestro ético y estético del que nos habla Freire, y cuya imagen ocupa al lenguaje que se va materializando aquí.

Habría que anotar, también, que no es incidental la lectura de estas fuentes; ellas están estrechamente relacionadas desde ese pensar al maestro como sujeto irreductible, inacabado, en sus prácticas de sí, y en lo que a nosotros respecta, en la práctica educativa, si recordamos que ya se enunció que la pedagogía es un campo conceptual que piensa todos estos asuntos.

De acuerdo con lo anterior, y retomando a Klaus, el campo disciplinar y profesional de la pedagogía presupone una práctica, sin la cual no habría reflexión; y a su vez, la práctica sin la teoría no sería más que un oficio estático y sin perspectiva alguna, cuando de lo que se trata es de producir un saber pedagógico que se nutra en la comprensión y saber de la experiencia, donde "los conceptos que aparecen se definen, se aplican y se transforman y que pertenecen a los acontecimientos agrupados en la práctica" (Runge, s.f., p. 43) con el fin de otorgarle unidad y de conformar allí un conjunto de reglas por medio de la investigación.

Cabría, además, decir que es la teoría la que hará de la práctica algo consiente, y esto compete al maestro como profesional; él podría ser capaz de llevar a cabo su oficio, comprenderlo y dar cuenta coherentemente de lo que hace y por qué lo hace. De esta suerte es como la reflexión pedagógica y la educación (praxis social) trascienden los límites de la escuela, pues el pensamiento pedagógico puede atender, no solo a la escolarización y a los agentes que allí participan en ese momento y lugar específicos, sino también al maestro desde sus prácticas de sí.

Aclarado esto, podría tenerse en cuenta al maestro primordialmente como sujeto en continuo devenir. Un sujeto que no está dado, que se reconoce en un proceso histórico y se sabe parte de una realidad siempre contingente: "yo nunca termino de estar en la realidad, ya que esta está siendo siempre diferente, y es en ese estar constante de lo histórico, donde el sujeto está siempre estando,

está siempre siendo" (Zemelman, 1998, p. 128); y como tal, es un sujeto que se asume en una práctica de sí inextinguible, siempre volviendo sobre sí mismo y que, a su vez, desde allí produce saber: resultado de las relaciones entre individuos y sujetos, de las normativas, los reglamentos, de los discursos que buscan imponerse o que van cayendo en la oscuridad del rechazo, de los eventos que se suceden, de las manifestaciones de las voluntades, de todo lo que llamamos experiencia; dando paso a proposiciones, descripciones, verificaciones y teorías (Foucault, 1970).

Es así como el sujeto del devenir, que no es por nadie conocido, irreductible, inacabado, desasegado, siempre en la contingencia y en un proceso histórico, puede saberse en una perspectiva que le llevaría a comprender cómo los otros y él mismo acceden al mundo, la forma en que lo habitan, lo dicen y lo conocen, lo cual implicaría comprender que estos lugares se configuran en las lógicas de poder y de lucha, de oposición y de dominio; para el sujeto en sus múltiples dimensiones, esto es saberse político. Esos lugares de enunciación, de construcción, de interrogación y de interpretación tomarían para el sujeto, ya no un estatuto de verdad, sino de desconocimiento; de un lado el sujeto podría reconocer cómo el saber, la verdad y sus relaciones se comportarían en un momento histórico dado, de qué manera y desde dónde se habla para nombrar el mundo y a su contenido; por el otro, partiendo de ese desconocimiento y aventurarse a pensar, a conocer y a estar de otra manera en él.

Por ende, el sujeto político en el reconocimiento de las relaciones de poder de las que participa activa o pasivamente, puede saberse también libre; dimensión del sujeto tan profunda como extensa porque la libertad comportaría una conciencia de lo que ella significa en la historicidad del sujeto y, por lo tanto, también en el discernimiento de sus límites; la libertad entonces, sujeta a estas condiciones, se constituiría como práctica reflexiva para devenir ética.

Como práctica reflexiva la libertad requeriría, desde este punto de vista, un sujeto presto a desarrollar unas prácticas de sí que lo pongan en la permanencia del movimiento, lo cual supone la subsistencia en la pregunta como actitud de reconocimiento del camino, del sentido vital de mirarse y saberse en el horizonte de su búsqueda. Se trata entonces, no del movimiento del errante que no tiene conocimiento de sí ni un eje en las maneras de proceder, sino de un movimiento que sustraiga al sujeto de su rigidez como individuo, y así, ser dueño en lugar de esclavo de sí mismo. Este sujeto que cuida de sí, a su vez, cuidaría de los demás, en un sentido en el que ya no siendo siervo de sí mismo, de su voluntad, ni de sus equívocos, no cosifica su ser ni al otro en nombre del egoísmo o del capricho, y es capaz de asumir la realidad en su complejidad y desde diversas formas que la comuniquen con la pluralidad y la inclusión de nuevas perspectivas.

Asumir esa realidad tendría que sumarse a la aprehensión de la misma; de lo contrario, el sujeto no podría tomar a cabalidad esas formas reflexivas de la libertad, de lo ético y de lo político. Entrar en diálogo con las relaciones de poder que lo afectan, sea para resistirse, para transgredirlas o para nutrirlas, es necesario a la hora de transformar la realidad y a sí mismo, dado que dichas relaciones no permanecen estáticas; es condición inherente al sujeto en su movilidad que entre en esos juegos de verdad que dictaminan las reglas con las que se dice el mundo para construir otras formas de comprensión, de elaboración y de acceso a la verdad y a sí mismo.

En síntesis, dicho sujeto en su condición inacabable prosigue en un cuidado de sí, en el que se ocupa de sí mismo, y se construye en la contingencia y en la reflexión sobre la forma en la que percibe el mundo, en cómo lo nombra y en cómo produce saber. Este cuidado de sí catapulta la formación del sujeto ético, que es aquel que, atendiendo a la manera en que se ocupa de los principios que orientan sus acciones, no cesa de formarse. Y es en esta dinámica, donde la experiencia es ese proceso que transforma la manera como ve, percibe y dice, produce saber al construir sentido en una narrativa de lo que le sucede, y en una práctica de sí que permite nuevas formas de experiencia y de ser.

El sujeto, entonces, en su carácter mutable, trasciende la experiencia al permitirse salir de sí mismo para formarse mientras se plantea una nueva imagen: llegar a ser lo que aún no es; así, tomando distancia de sí mismo, el sujeto percibe su yo equívoco, busca liberarse de él volviendo sobre sí mismo para devenir otro, formándose y deformándose una y otra vez; y que al unísono con la teoría y la praxis (cuidado de sí), acoge el saber en tal proceso llevándolo a ser el maestro idóneo para ejercer la posición y el papel que la relación pedagógica precisa: maestro referente de autoformación; (hay que recordar que la figura del maestro no puede separarse de la praxis educativa).

Siguiendo este derrotero, en el texto de Andrés Klaus Runge *De una crítica social a la educación a una crítica pedagógica a la sociedad: Reflexiones a partir de la pedagogía general de Dietrich Benner*, el autor hace unas precisiones desde el planteamiento histórico-praxeológico y las bases antropológico-pedagógicas de la práctica educativa, en las cuales sitúa a la misma dentro de las prácticas sociales, debido a que esta da cuenta de una necesidad humana de dar respuestas y soluciones a las peripecias inmanentes a la realidad y al mundo; por ende, el maestro debe atender a esa mutabilidad y plasticidad para responder a este reto, desde la coherencia, la consistencia y el ejemplo.

Ahora bien, lo que hasta aquí se ha dicho en función de lo pedagógico no es algo nuevo, ya ha sido manifestado en el discurso pedagógico de Paulo Freire, quien toma una posición pedagógico-crítica al afirmar que “la reflexión crítica sobre la pedagogía se torna una exigencia de la relación teoría/práctica sin la cual

la teoría puede convertirse en palabrería y la práctica en activismo” (Freire, 2004, p. 11). Y partiendo de este punto, Freire construye toda una reflexión respecto al maestro, su quehacer y su ser, aquel que se forma y erige una ética de acuerdo con una cuestión esencial: “Cuando vivimos la autenticidad exigida por la práctica de enseñar-aprender participamos de una experiencia total, directiva, política, ideológica, gnoseológica, pedagógica, estética y ética, en la cual la belleza debe estar de acuerdo con la decencia y con la seriedad” (Freire, 2004, p. 12).

Es afortunada entonces la lectura de su texto *Pedagogía de la autonomía*, en el sentido que nos aproxima de manera profunda a la realidad de nuestro contexto y pensamiento latinoamericano y en la forma en que dibuja la figura de maestro que es sujeto y es íntegro; en otras palabras, “enseño porque busco, porque indagué, porque indago y me indago” (Freire, 2004, p. 14), porque pienso acertadamente; que en términos de Freire es dar cuenta de un estar en el mundo y con el mundo, conociéndolo y reconociéndolo en su historicidad, lo cual es también inherente a nosotros; porque como sujeto devenido, soy consciente de la imposibilidad de pensar acertadamente fuera de la ética, ya que “no existe el pensar acertado fuera de una práctica testimonial que lo redice en lugar de desdecirlo” (Freire, 2004, p. 17).

Ciertamente, la práctica docente, profundamente humana, es indiscutiblemente ética; ella es esencialmente una práctica formadora: “La responsabilidad del profesor que a veces no percibimos siempre es grande. La propia naturaleza de su práctica eminentemente formadora subraya la manera en que se realiza” (2004, p. 30); práctica formadora que presupone un maestro en formación constante y sin el distanciamiento del ejercicio de la crítica.

Crítica que da cuenta de una conciencia de inacabamiento, generando así un maestro deseante del conocimiento y coherente en su praxis, donde tal coherencia en su materialización precisa llevar ese lenguaje, producto de un hacer, a un metalenguaje engendrado en el rigor investigativo que estimula el desalojo para potenciar el espíritu mayeúutico; y así, se hace el maestro un sujeto de la movilidad, inacabado, en formación, ético, en el mundo y con el mundo.

Es así, como la pedagogía, que es campo conceptual, con las tensiones que allí se generan, acoge la pregunta por el maestro en un discurso que se deja permear por saberes que piensan al hombre y al sujeto, engrandeciendo el campo y proporcionando las pistas que permitan pensar dicho rol en la congruencia del ser con lo praxeológico y lo epistemológico.

Por lo tanto, cabe preguntarse de nuevo por el sujeto que podría ser el maestro: ¿Acaso un erudito?, ¿un filántropo quizá? ¡Cómo nos elude esta figura arcana! ¡Ah! Pero arcana no porque nuestra ignorancia no nos permita sospecharla, arcana porque está en constante desdoblamiento entre sujeto y objeto,

porque se forma y de-forma, por su plasticidad que le permite moverse en la experiencia transmutando su ser. ¿Y quién es ese sujeto, a su vez maestro, que no puede circunscribirse en una forma dada, puesto que se sabe en falta de aquello que le puede dar acceso a la verdad y a sí mismo? ¿Es ese caminante del desierto acaso, que busca el oasis, no para evitar morir, sino para no morir antes de su tiempo? Un errante en la memoria del asombro; adalid de las preguntas e incansable en la búsqueda de respuestas.

Sujeto que no dependería en su significado del concepto; pues este obedece a la razón y solo desde ella puede ser comprendido y, por ende, es insuficiente; sujeto que es idea porque es sacada de la vida misma y del mundo en su contingencia. Así que este sujeto está en el mundo, siempre vital, habitando la experiencia de la que depende para poder manifestarse; porque de no hacerlo, ¿puede realmente estar en el mundo? Y de no estar en el mundo como sujeto, ¿podría alcanzar la nobleza de aquel que desde el testimonio potencia otras posibilidades de ser y de estar?

Y no es ese que deslumbra con su perspicacia y sagacidad, no es quien acalla las voces con la contundencia de su saber enciclopédico; por el contrario, es ese que se aventura a otras formas de experiencia que llegan de otras voces narrativas; pudiendo hacerlo porque ha tenido un reconocimiento de sí, porque se ha permitido desdoblarse para hacer de sí objeto de conocimiento, porque se ha arriesgado a tomar distancia de sí mismo para desvelar el engaño proyectado por su principio de individuación para así admitir y comprender la colectividad generadora de espacios y relaciones que pueden auxiliarlo en su configuración como sujeto y producir saber.

Tal sujeto es un sujeto de la inquietud, del desasosiego. Sujeto que no puede permanecer impasible porque sabe bien lo poco que es frente al mundo en su posibilidad y su verdad; puesto que lo que el sujeto es cuando este comienza a preguntar-se solo puede constituir el engaño porque de tanto carece; así, su *lógica* como individuo podría dar una tentativa de respuesta a sus cuestionamientos, pero distorsionando la pura esencia que yace tras las cosas en su manifestación, debido a que no es la apariencia quien siempre miente, sino las interpretaciones de aquel que no se conoce ni se ocupa de sí mismo; interpretaciones imprecisas por ser proyecciones subjetivas que vienen del ser mismo del individuo, otorgando a la cosa, caracteres que no posee.

En consecuencia, el sujeto de dicha inquietud deberá recogerse al cobijo de la meditación y de la reflexión, haciendo de sí mismo objeto, sujeto y experiencia de esa ocupación de sí que lo acercará a la verdad, pues esta no es dada al sujeto tal y como es; deberá pagar una cuota para ello: la renuncia y la transformación de sí mismo. En otras palabras, el sujeto debe ocuparse de sí, en tanto hace y dice respecto a algo, que a su vez es él mismo, ya que en este sentido, el sujeto

puede forjar solo en la medida en que tiende a ello, y así poder dirigirse en ese camino teniendo como vehículo una práctica o prácticas que le proporcionen la *tekhne* para buscar ese autoconocimiento y saber necesarios que le permitan acercar la recta a la curva, aunque nunca la toque.

Dirígete ahora mismo al campo, toma la azada, ponte a trabajar, sepúltate con tu pensamiento en un estrecho círculo, conténtate con alimentos sencillos, vive como animal entre los animales y no te niegues a estercolar los campos que cultives. {...} El arte y la ciencia no bastan, sino que es además indispensable la paciencia; necesitaría un espíritu tranquilo muchos años para confeccionarlo; solo con el tiempo adquiere su fermentación la virtud necesaria, y son todos los ingredientes de que se compone sumamente raros (Goethe, 2000, p. 53).

La emergencia de ese maestro, que es sujeto en experiencia, radica en el hecho de que él no es quien para pretender enseñar al alumno sobre esto o lo otro, y menos para lograr formarlo; su referente misional trasciende a la inmediatez de lo que el medio le exige, deshaciendo y desaprendiendo esa imagen del maestro contenedor de la ley, la verdad y el conocimiento, quien define la ruta y la hora señalada. En cambio, es ese que en sus prácticas e inquietud de sí deviene ejemplo de formación y búsqueda del conocimiento; que enseña a aprender como lo diría Heidegger, o que se preocupa por la inquietud de sí de ese otro que busca en el maestro lo que en el momento ignora.

Dentro de este marco, se hace evidente la urgencia de un maestro que se haya constituido como sujeto de la inquietud y del cuidado de sí, el cual se corresponde con el conocimiento de sí mismo. No es caprichoso, entonces, que se haga imperativa dicha insistencia y menester cuando, en lo que al magisterio respecta, el maestro es mediación de la inquietud y cuidado del otro.

Lo anterior se sustenta en el modelo helenístico que dirige, construye y significa la imagen de tal figura como un maestro que

[...] ya no es el maestro de la memoria. Ya no es aquel que, al saber lo que el otro no sabe, sabe mostrarle que en realidad sabe lo que no sabe. El maestro ya no va a inscribirse en ese juego. En lo sucesivo, el maestro es un operador en la reforma del individuo y su formación como sujeto. Es el mediador en la relación del individuo con su constitución del sujeto (Foucault, 1982, p. 133).

Dicho esto, y así como el sujeto siempre vuelve sobre sí, este texto exige volver una y otra vez a lo anteriormente enunciado. Este texto, sus preguntas, sus palabras; el sujeto que aquí procura dislocarse junto con su objeto buscan precisamente moverse y nutrirse en esa espiral que se engrandece en el retorno de la mirada. No es de olvidar entonces, que el cuidado de sí plantea toda una *tekhne* que fijará el eje alrededor del cual ese que se ocupa habrá de moverse: el yo.

Tal *tekhne* hará las veces de herramienta que brindará al sujeto las prótesis de aquello que como individuo no posee: la posibilidad de redoblar la experiencia, desde donde podrá mirarse como un sí mismo y como un otro; y desde la

divulgación testimonial del otro que rompe con los límites subjetivos del hombre en su estado primigenio.

Aquí, se podría percibir un hilo conductor del ser en sus regresos y fugas; con las tecnologías del yo, planteadas no como hábitos rígidos en una ascesis que busque negar al sujeto en tanto es humano y, como tal, libre de sentir, enunciar y actuar, sino a modo de sujeción del ser que podría evitar su dispersión, persiguiendo así un fin manifiesto: el yo, y que podría devenir en la unidad alcanzada por la relación, la complacencia y el gobierno de sí.

Las tecnologías del yo se presentarían propicias para la subjetivación de la verdad, puesto que podrían favorecer en el sujeto una permeabilidad que en un ejercicio de comprensión y de interpretación de la verdad y de sí mismo, se deje atravesar por ella, interpelado por las posiciones, lenguajes y sujetos que la dicen, y de la manera en que lo hacen. Las tecnologías del yo implican unos modos concretos de ser y de hacer, de reglas y de ejercicios que ayudan a configurar una ética de pensamiento y de movimiento del sujeto en permanente formación. A lo que nos atañe, la escritura y la lectura serán las tecnologías del yo que se estimarán aquí, las cuales, ampliamente estudiadas por Michel Foucault, han dado cuenta de la manera en que los sujetos se han ido transformando, especialmente en el modelo helenístico, persiguiendo la comprensión del sí, la adquisición de aptitudes y actitudes, etcétera, donde ese sí se refiere a un *Auto* ("lo mismo") y a una noción de identidad; dualidad que requiere del cuidado para devenir en conocimiento.

Dicho cuidado, que se refiere al cuidado de sí, va dibujándose desde aquí como una práctica de sí extensa, habitual y rigurosa; en el constante ejercicio de la reflexión que también puede narrar lo vivido y que puede ser espacio de preparación para las eventualidades, con la escritura y la lectura que propician una nueva experiencia del ser más profunda e intensa, además de abrir el espacio que ayude a determinar cuánto el ser se ha alejado de sus propósitos, de sus deberes y de la verdad en el día que termina para dar paso al siguiente; pero no para un regodeo en el remordimiento y la desesperanza, sino para volver la mirada sobre lo que se debe ser y hacer, y volver a sí.

Más aún, las tecnologías del yo actúan como formas de poner a prueba al sujeto ante la posible contingencia del mundo, confrontándolo con sus flaquezas y con las formas en que a veces ha vulnerado sus principios y posición ética, nombran las circunstancias que le han puesto en ventaja y en desventaja frente a su propia existencia y a la de los demás, otorgan las herramientas que el sujeto requiere para comprender las representaciones que él mismo se ha hecho de lo que le acontece, aprehendiendo la realidad y accediendo al mundo de forma tal que pueda transformarse en aras de la verdad, la justicia y la libertad como horizontes a los que debe dirigirse.

Del desasosiego del sujeto que en un ejercicio narrativo apuesta por una contemplación y construcción estética de sí y del mundo

“Conócete a ti mismo” es la sentencia del Oráculo Delfico; desde allí, y con ingenuidad, en nuestros días creemos haber configurado una identidad que se nutre desde nuestras formas fragmentadas de ser; una pieza da cuenta de nuestro oficio, otra de los roles sociales que asumimos, otra de una intimidad cuando se cierra la puerta de la habitación, pasatiempos, preferencias comerciales, discursos, en fin, todo ello pretende cumplir esta máxima.

Pero, para conocer algo, primero habrá que preguntarse y pre-ocuparse por ello, dedicarse a su conocimiento. Entonces nos precisamos íntegros, así el apotegma delfico cobraría de nuevo vida para completar su sentido con un cuidado de sí que otorgaría polifonía al ser, la cual tomaría el lugar del caótico conjunto de murmullos que nos llegan desde un afuera que también nos determina (lo que no quiere decir que sea una condición inamovible) y desde lo profundo en nosotros mismos.

Así pues, lo anterior pone de manifiesto una necesidad antropológica que se ha enunciado desde hace milenios y que continúa en nuestros días: la pregunta por la vida, cuestionamiento precedido por el lenguaje, ese elemento que nos permite acceder al mundo y que, a su vez, le permite al hombre saber como humano lo que como animal ignora, y si no encontrara respuestas allí, aún significaría medio, camino y representación. El lenguaje nos pone de frente a la muerte, es el espejo que refleja la caducidad del mundo y, sin embargo, puede, a su vez, cubrirnos para alejarla:

Los dioses envían las desdichas a los mortales para que las cuenten; pero los mortales las cuentan para que las desdichas nunca lleguen a su fin, y que su sufrimiento se sustraiga en la lejanía de las palabras, allí donde éstas no quieren callarse, cesarán al fin. La desdicha innúmera, donación ruidosa de los dioses, marca el punto en que comienza el lenguaje; pero el límite de la muerte abre por delante del lenguaje, o más bien en él, un espacio infinito; ante la inminencia de la muerte, prosigue con una aceleración extrema, pero también vuelve a comenzar, se cuenta así mismo, descubre el relato del relato y aquella encajadura que bien podría no acabar nunca (Foucault, 1996, p. 144).

Pero la muerte, en lo que nos atañe, no se reducirá a la muerte biológica; ella, como sabemos, es parte de la vida y, por ende, inevitable; la muerte aquí es la vida no narrada, que se dispersa confundándose con las demás formas que toma la existencia.

En mayor o menor medida narramos esta experiencia vital, sea desde el recuerdo, sea desde la reflexión, o simplemente desde un ejercicio lúdico con el otro. Sin embargo, esta narración debería ser susceptible de ser atravesada por una historicidad del sujeto, en la que se deja ver la voluntad de encargarse

de la propia vida después de un concienzudo reconocimiento de lo que nos determina y de cómo nos sobreponemos a ello. Solo así, la narrativa como técnica vital, propiciaría la transformación del sujeto, le liberaría y otorgaría la plasticidad necesaria que lo lleve a pensarse de otra manera, a ser lo que aún no es. Y en este punto es donde se comienza a suscitar un cuidado de sí que podría llevar al desdoblamiento del sujeto que también es objeto, a la preocupación por esta dualidad, aspecto primordial del conocimiento, conduciéndolo incluso, a una metodología investigativa que responda a los retos epistemológicos que su saber y su oficio le presentan; y yendo más allá todavía, a perseguir una unicidad en el ser.

Y el sentido es el de poner la vida en el signo que es palabra, desde donde podemos transformarla y darle significado, reconfigurándola desde el relato cuando el sujeto en su desdoblamiento hace las veces de espectador para así transfigurar su doble experiencia: que es vital y de sujeto del conocimiento que toma distancia de sí mismo para leerse, cuestionarse y modificarse, donde, además, la vida en el signo es “palabra exterior que desciende y una palabra interior que se exterioriza” (Pineau, 2009, p. 262).

Palabra exterior que desciende porque el otro también narra y conoce un algo que nosotros ignoramos, porque sin otras voces corremos el riesgo de ahogarnos en nuestra propia imagen, de limitar el mundo en sus posibilidades y de detener la fluidez de ese río que no nos baña dos veces en sus mismas aguas; así pues, el mundo y el otro nos interpelan generando la maleabilidad de quien no cesa de formar-se. Caso concreto es el de la literatura, dadora de los aspectos universales de la condición humana que nos sustraen, por lo menos parcialmente, de los equívocos individuales, colectivos y de interpretación del mundo.

Palabra interior que se exterioriza porque en ella fijamos un pensamiento que da cuenta de lo profundo en nosotros, concretado por un afuera con las tensiones que ocasiona, pero que, a su vez, puede potenciar espacios de resistencia y/o de esclarecimiento que transfiguren nuestra realidad. De este lado se retoma la pregunta por la vida, ya no desde la simple reflexión, sino que trasciende a niveles más altos de conciencia, reuniendo lo captado por los sentidos con respecto al mundo y al pensamiento desde lo más íntimo y sujetándolo por medio de una escritura de sí; ejercicio que busca la constitución de sí, que se configura de forma praxeológica, pragmática y poética, planteando un cultivo de diferentes técnicas integradoras del ser; escritura de sí mismo y lectura del sí y del otro.

Es pues desde la escritura de sí y enmarcándose en una intención narrativa, como finalmente se da una forma más concreta a lo que en este texto se ha expuesto. La escritura potenció y transformó el pensamiento y la conciencia humana desde su surgimiento; puso la experiencia en signos y en lenguaje; vehículo que permitió asir los fenómenos y el mundo de las cosas en la configuración

de los conceptos, representaciones, significaciones y resignificaciones. De este modo, la escritura que sistematiza, organiza, y sobre todo, crea, ha dado lugar a una narración del conocimiento, de la anécdota, de las ficciones, de la sensación, del sentimiento, pero siempre fijando para no dar lugar a la dispersión; integrando, reintegrando, formando y de-formando; técnica que, al unísono con la lectura, lleva a una práctica regulada de un cuidado de sí, siempre vigilante y transmutador del ser.

Escribir-se para comprender-se, para no morir, para otorgar dignidad a una vida que sin narración se enajena en el silencio inútil sin signo; escribir-se para narrar-se buscando así la unicidad de polifonía de voces que configure una ética y una estética de la existencia para poder sobrevivir; es la apuesta y la emergencia del sujeto que busca sobreponerse a sus circunstancias.

Y para narrar-se hay que saberse obra y compositor, cuya dualidad exige el deshacer el simulacro del ser y el recoger los pedazos para decirlos nuevamente desde el firme cimiento del fenómeno que deje ver las relaciones que la contingencia ha tejido en esto que llamamos vida. Esa ley de causalidad, ese fenómeno, puede hacer de hilo conductor de la razón que permita realizar ese trabajo hermenéutico del propio sujeto construyendo lo que llamamos trama, pero que después de tal comprensión, como el ovillo de Ariadna, servirá para mostrar una posible ruta de fuga a la ilusión laberíntica de la subjetividad que se presenta como respuesta quimérica a lo que cree es el ser, nos permitirá ver con qué estamos vestidos y nos dará la oportunidad de ver con el lente de lo trágico, en el que la tragedia significa la destrucción del individuo, el umbral que al ser cruzado nos colocaría frente a la posibilidad de devenir en obra estética.

Dicha obra estética como proyecto de narración vital y continuo no podría referirse solamente a poner en la palabra un conjunto episódico de hechos o una reflexión que por exceso suscite el letargo del sujeto que se entrega a un estado habitado solo por abstracciones de lo que le ha ocurrido, omitiendo así cualquier posibilidad de acción. En su lugar, ella precisa un sistema, una disposición del proceder que dé cuenta de una mimesis que clarifique y vehiculice el qué, el cómo y el porqué de ese objeto que la obra representa: la vida. Y esa obra debe redoblar su realidad en una mimesis que sujete su realidad a la composición, así como el sujeto se fija por el eje del sí, manteniendo siempre vecindad con una praxis que ponga acento en una perspectiva ética del sujeto; en otras palabras, en un ejercicio narrativo devenido de unas tecnologías del yo para un cuidado de sí en el continuo desdoblamiento del sujeto que es también objeto, y del compositor que es obra y espectador.

Ello es esa trama que representa al verbo siempre en gerundio; que aun en la imposibilidad de finitud del proyecto sujeto, nos permite construirlo de manera tal, que nos aproximemos de forma asintótica a un todo. Unicidad que

se constituye en un principio, medio y fin; que no es ausencia de antecedente o conclusión, y que no es obra que se cierra en sí misma; es, en cambio, posibilidad de sucesión y de regulación que lleva a la comprensión para luego depurar la obra de sus equívocos deviniendo el sujeto en otra cosa, listo para habitar otros espacios, o los mismos de antes, pero de diferente manera.

Al devenir en otra cosa, el sujeto, el compositor, ha tenido que establecer una ley de causalidad en esa unicidad enunciada, ha buscado esclarecer las certezas a las que puede aferrarse, para sobrevivir y sobreponerse a sus circunstancias, encontrando así solo una certidumbre: estar en el mundo es morar el cambio. Conocimiento que es de carácter discordante, porque escapa a nuestro control y rompe con el espejismo de la armonía, pero que también se presenta como oportunidad para establecer un vínculo interno que traduzca el aparente carácter aleatorio de lo episódico en una nueva geografía causal, en un nuevo panorama coherente, en una totalidad que convoque a la concordancia una vez más a salir a escena. Este arduo camino, entonces, nos va presentando un guion en el que las manifestaciones de la voluntad de la naturaleza y de los hombres son las que determinan el acontecer humano e individual; así, la causalidad hace verosímil la elaboración de una obra mediante la imagen y la semejanza de lo verdadero racional, confiriéndole con lo universal dado por la coherencia y por lo discordante-concordante. De este modo,

[...] la trama engendra tales universales cuando la estructura de la acción descansa en el vínculo interno a la acción y no en accidentes externos. La conexión externa es el inicio de la universalización {...} Componer la trama es ya hacer surgir lo inteligible de lo accidental, lo universal de lo singular, lo necesario o lo verosímil de lo episódico (Ricoeur, 1985, p. 96).

En este sentido, la trama, en esa dialéctica causal es, a su vez, lúdica y método de investigación, abriendo el espacio para el ejercicio interpretativo que desvele los aciertos y desaciertos del sujeto, de los demás actantes y de la cultura. La trama nos permite la ilación de esos eventos generadores de lo concordante y lo discordante en nuestro ser y estar que afectan nuestras acciones y la forma en que pensamos y decimos, nos convierte en jueces que admitan la vulnerabilidad del ser humano y podemos llegar a una agnición en el reconocimiento del ser y de nuestras propias emociones provocadas por el redoblamiento de la mirada sobre la obra que se construye en la composición y la lectura; así, la trama nos traza la posible ruta que se dirija a la lucidez y al conocimiento de sí y de lo otro.

La trama, entonces, es elemento indispensable e ineludible en ese ejercicio narrativo que debe encontrar correspondencia de y en sus elementos, donde carácter y pensamiento, expresión y puesta en escena (no de lo que puede pretenderse, sino de lo que se es,) son representación y voluntad de lo mismo: del sujeto y objeto de la obra; y la obra en esta lógica podrá constituirse como el

diáfano espejo en el que el sujeto pueda reconocerse y construirse; configuraría el espacio en el que el sujeto se pregunte sobre su identidad, su proceder y lo pondría en la movilidad del desasosiego, pues “toda obra actúa, añade al mundo algo que no estaba en él” (Ricoeur, 1984, p. 404). Donde ese *algo*, podría significar para la trama la posibilidad de dar un paso más adelante: abrir la fisura que vulnere la muralla del determinismo de nuestras propias circunstancias, pues como obra, la composición debe permitirse un juego ficcional en el que tanto la realidad como el sujeto puedan alcanzar no solo la inteligibilidad, sino su trascendencia y su transmutación; el juego ficcional que ponga al sujeto frente a su potencia de ser y de estar de otro modo.

Este sujeto, que es sujeto irreductible, produce saber en esa dialéctica causal que le narra la forma en que, como individuo, accede al mundo: admitiendo la existencia de la cosa, siempre, en relación con su cuerpo, como representación; para luego aprehender la realidad inmediata que se sigue, a saber, como voluntad en el movimiento de su cuerpo. Sin embargo, este sujeto ha sabido comprender que tanto sus representaciones, como su voluntad hacen parte de la infinitud de manifestaciones humanas y de la naturaleza; y aunque ello le produzca horror al individuo, el sujeto prefiere romper el sortilegio creado por el enajenado reflejo que lo enamora y que lo fragmenta al asomarse al arroyo del principio de individuación invitándolo a ahogarse en él; en vez, vuelve la mirada a la naturaleza libre de las relaciones causales, reconociendo finalmente su avasalladora presencia y belleza en una contemplación emancipada de los designios de su voluntad, en una contemplación estética. Dicho esto, y ante la eterna pregunta por el maestro, la pedagogía y la escuela, ¿no podría constituir la estética, una posible salida a la coyuntura de la injusticia, la deshumanización de nuestro quehacer, del hombre y de la sociedad en su conjunto?

Podría ser así. Cuando ese sujeto comprende que la subjetividad, inherente al individuo en sociedad, cubre también a otros y que, a su vez, ello genera manifestaciones que amenazan su propia voluntad, que se resisten a sus propósitos y objetivos y que tales individuos están también en potencia de constituirse como sujetos, el sujeto estético desempeñaría su oficio con mayor ecuanimidad y menor contradicción respecto a lo que su posición le exige. Su misión sería ya la de trascender las particularidades del sentido de su quehacer en una apuesta por lo bello, lo sublime, que se materializa en la contemplación de lo que amenaza con aniquilarle como individuo, y de constituirse como obra de arte que dé testimonio de búsqueda, compromiso y composición.

Así, se iría construyendo el sujeto estético, que en la expresión más profunda de su ser ha dejado de ser solo voluntad, volviendo el rostro a la incertidumbre de la deformación para devenir otro, y se arroja a la nada de sí mismo en su posibilidad de obra de arte,

[...] arrancándose con violencia y conscientemente a las relaciones del objeto, que conoce como hostiles para él, y elevándose libre y deliberadamente por encima de su voluntad y del conocimiento, de todo lo que con ella se relaciona. Pero este estado de elevación hay que conquistarlo y conservarlo, y va constantemente acompañada de una reminiscencia de la voluntad humana en general (Schopenhauer, 1818, p. 164).

Reminiscencia que se legitima, pues la propuesta que aquí se fija no pretende crear la imagen de un sujeto que deja de atender a lo que sanamente su voluntad le reclama, sino que sabrá apartarse de ella en el momento oportuno en que la contingencia lo llame a ello en pro de una praxis ética, de contemplación y de composición.

Y esta forma de ser y de estar comprometería al sujeto en tanto tal, tendiendo siempre hacia sí mismo en un ejercicio penoso de indeterminación, donde proyecte y persiga el deseo por su yo; única cosa que el hombre está en la capacidad de querer en la libertad, y en la renuncia de los acontecimientos y de las inclinaciones pasajeras de la subjetividad. Solo así, el sujeto, en continuo dolor, podría elevarse a la contemplación y construcción estéticas.

No tenemos más que extender esta capa para emprender un viaje aéreo, pero te encargo que no lleves grandes líos, porque no deja de ser nuestra ascensión bastante atrevida. Voy a preparar un poco de aire inflamable que no tardará de elevarnos del suelo y ya verás, si no pesamos demasiado, cuán rápido va a ser nuestro viaje (Goethe, 2000, p. 46).

Para estos propósitos, la tragedia nos llega con su espíritu embriagador para hacer las veces de Mefistófeles, nos arranca de nuestra reclusión conceptual y nos reconcilia con el mundo y la fertilidad de la naturaleza. La precisamos para comprender que, aun cuando la ley de causalidad nos permita establecer las relaciones entre circunstancias, voluntades y sus manifestaciones entre sí, no es la única forma de acceder al conocimiento del mundo, y además, puede engañarnos erigiendo una nueva apariencia enceguedora, porque la causalidad es un método del que la apariencia puede valerse para relatarse, pero al que no le es posible penetrar en la esencia íntima de las cosas.

El compositor de la obra no debe entonces, insertarse solamente en la lógica de la trama; en vez, podría trascenderla en un pacto con la Naturaleza, celebrando el bello espectáculo de sus formas y contenido. Así, el compositor, el sujeto, emancipado de la servidumbre de sí mismo podría constituirse como sujeto puro del conocimiento que, aunque no pueda mantenerse en esta condición a causa de lo que su voluntad le demanda en el reconocimiento de lo que le cubre como especie, como género, como ser social, siempre podría volver a la contemplación serena de la Naturaleza y a la transformación de sí y de su realidad. De esta manera, el sujeto ya no sería solo compositor sino obra de arte.

No siendo aquella obra de arte esculpida gracias al influjo de las musas, ni partiendo de esa quimérica inspiración susurrada por el individuo que proyecta nada más que murmullos de su propia voz enajenada, ni por las atractivas y placenteras formas aparenciales poniendo un segundo velo sobre el mundo, sino como obra lacerada porque ha visto. Y lo ha hecho porque lo trágico le ha herido con la visión de un “mundo desgarrado en individuos”, cuyo sufrimiento no tiene otra causa, más que el principio de individuación (Nietzsche, 1872).

Ante el dolor insoportable del sujeto que ve destruida su individuación y observa aterrado el colapso de la cómoda apariencia que el silogismo soportaba como verdad y axioma, además, dadora de palabra que nombraba su ser, el sujeto sospecha que este nuevo conocimiento trágico le exige sustentar la existencia de otro modo: estéticamente. Con tal certeza, el sujeto experimenta una renovada alegría desplazada de la apariencia a la unidad que se restablece con la Naturaleza y la Humanidad en su conjunto, reconociendo en el mundo su presencia persistente y de belleza imperturbable; se sabe en un juego de la voluntad consigo misma en la apariencia, y puede finalmente fluir en la complacencia de nuevas formas, movimientos y lenguaje deviniendo otro.

A esta intención, le es menester al sujeto un reconocimiento en el otro, que no se deja alcanzar sin ponerle ante la penosa y áspera tarea de salir de sí mismo. Por ello, el medio estético, que celebra la vida en su alegría con el mundo que permanece bello y fecundo a pesar de la variabilidad de las apariencias, desde tiempo inmemorial ha construido rutas posibles para satisfacer tal necesidad. La tragedia dionisiaca pues, como obra de arte estético, ha convocado a poetas y a espectadores para crear y mirar las imágenes del hombre, de la voluntad y de la Naturaleza, donde

[...] el hombre griego se sentía también aniquilado en presencia del coro de sátiros, y el efecto más inmediato de la tragedia dionisiaca es que las instituciones políticas y la sociedad, en una palabra, los abismos que separan a los hombres los unos de los otros, desaparecían ante un sentimiento irresistible que los conducía al estado de identificación primordial de la Naturaleza (Nietzsche, 1872, p. 42).

Estado de identificación que, después de que el hombre ha sospechado que detrás de la realidad que habitamos hay un algo más allá, halla un espejo en la tragedia dionisiaca, donde el hombre se encuentra frente a la aniquilación del individuo en el otro y de su liberación del sortilegio de la apariencia; el hombre entonces, se metamorfosea y se ve a sí mismo en dicha visión, tal como sucedía con los espectadores griegos en los teatros con los personajes del coro:

Prometeo

Tan pronto como en el trono paterno
se sentó, al punto entre los dioses reparte sus prebendas,

a cada cual lo suyo, y así ordenaba
su reino. Mas a los desgraciados mortales
para nada los tuvo en cuenta, sino que, tras aniquilar
íntegra su raza, deseaba implantar otra nueva.
Y a esto, excepto yo, nadie se oponía.
Pero yo me atreví: libré a los hombres
de, tras ser aniquilados, ir rumbo al Hades.
Y por eso me veo sometido a estas injurias:
doloroso es sufrirlas, y lamentable verlas.
Yo tuve compasión por los mortales: pero digno
no fui de alcanzarla, sino que sin piedad
así soy yo tratado: un espectáculo infamante para Zeus.

Coro

Ha de tener el corazón de hierro, y hecho
de pedernal, oh Prometeo, quien lástima no sienta
ante tus penas. Yo misma quisiera no haberlas visto
y, al verlas, mi corazón se ha estremecido
(Esquilo, 2009, p. 45)

Como el hombre griego que experimentó la miseria, la caducidad del bienestar y el dolor y que tuvo que recurrir a la creación del Olimpo para justificar su existencia; hemos caído en la ensoñación de una apariencia que nos llega con promesas de equilibrio, control y progreso, y con vestiduras que resuelven y limitan la pregunta por el ser, pero que para el hombre inquieto y desasosegado dejan de ser suficientes, como lo fue para el hombre dionisiaco, poniéndolo en la emergencia de expresar la herejía del despojamiento de las determinaciones, proclamando y testimoniando que nada está dado, que el mundo fue antes del fenómeno, y que como hombre puede equipararse a los dioses; es dueño de su sino y solo la muerte pondrá la última palabra en el proyecto de su existencia. Y este hombre, este sujeto en su desarraigo, se sabe uno con la Naturaleza que, aunque embargado por el dolor y el temor suscitados por la aniquilación del individuo que pone de manifiesto la quimera del mundo creado por los hombres, se sobrepone en la mirada trágica dionisiaca hacia la vida, que le enseña cómo esta “en el fondo de las cosas, a despecho de la variabilidad de las apariencias, permanece poderosa y llena de alegría” (Nietzsche, 1872, p. 42).

Ese hombre dionisiaco sabrá también, que la Tragedia dionisiaca lo insta a pasar de la mera percepción de sus imágenes, a un estado diferente para conquistar esa sabiduría. El hombre dionisiaco como espectador y compositor tendría que valerse de la acción que construye obra para hacerla asequible, dado que en la tragedia dionisiaca siempre “el lenguaje de sus héroes es, en ciertos respectos, más superficial que sus actos” (Nietzsche, 1872, p. 83).

Es lícito, pues, volver la mirada sobre la figura del hombre dionisiaco y su tragedia para pensar la del sujeto: un hombre que se atreve a aventurarse fuera de sí en una apuesta por la búsqueda de ese *algo*, más allá de la apariencia que, a su vez, y en esa posición, vuelve la mirada hacia sí mismo para descifrar el contorno de su subjetividad y el sesgo que desde allí su voluntad le genera; que se arroja a la metamorfosis en la visión del otro para avistar la posibilidad del aniquilamiento del individuo, que contempla y, a su vez, compone en una ética de carácter y de acción que encuentra su objetivación en el sujeto siempre vital y en una voluntad manifiesta en el movimiento del cuerpo; en la coherencia y unicidad del sujeto que siempre está siendo en y con el mundo.

Ética de carácter y de acción objetivada en ese sujeto vital comprometido con el mundo en la tarea, no solamente de contemplación y de reconciliación con la naturaleza, sino también de composición de obra que se enuncie, que se haga visible y que tome la forma particular que el sujeto desde su propia voz y mano forjadora habría de darle. En otras palabras, la obra no podría ser realmente estética si solo atendiera a la imitación de lo que es percibido por los sentidos, cayendo así en una mímica que no podría trascender su sentido o en una simple técnica que petrificaría esa vida de la que la composición podría nutrirse y valerse para su expresión y continuidad. La obra aquí es el redoblamiento del sujeto que buscaría espacios diferentes, de ser, de estar y de decir de otro modo; es el sujeto que despojándose de determinaciones y que sabiéndose también objeto con expresión y forma propia se arroja a la posibilidad de nuevas producciones de sí que renombren su experiencia y propicien un nuevo vaciamiento del mundo. Y dado que el sujeto no está dado y no es por nadie conocido, que, además, puede disponerse en una indagación ética y estética que lo reconcilie con la naturaleza y lo humano, puede saberse único, ya que no existen dos sujetos iguales, para inventar el mundo con la palabra devenida de su propio espíritu, y que en unidad con lo otro configuraría nuevos lugares habitables y de renovada belleza.

Conclusión

Acaece entonces, a lo que al maestro respecta, que no puede ser otro, sino el sujeto de la inquietud y del cuidado de sí, que ha obrado previamente sobre sí mismo, quien asuma la ocupación por el cuidado del sí del otro. Si es el maestro quien atiende el *educere* en el otro, ese que tiende la mano porque ha tenido el atisbo del cómo, es legítimo pensar que únicamente él ejerza la posición que se encuentra en ese lugar en medio del no querer ocuparse del sí mismo del alumno, y de su constitución como sujeto.

Bibliografía

- Esquilo (2009). Prometeo encadenado. Bogotá: Random House Mondadori.
- Foucault, M. (1996). La verdad y las formas jurídicas. Recuperado de <http://ebiblioteca.org/?/ver/71245>
- Foucault, M. (1996). De lenguaje y literatura. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- Foucault, M. (1999). Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales volumen III. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- Foucault, M. (1979). La arqueología del saber. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, S. A.
- Foucault, M. (2001). La hermenéutica del sujeto. México, D. F.: Fondo De Cultura Económica.
- Freire, P. (2004). Pedagogía de la autonomía. Recuperado de <http://webdelprofesor.ula.ve/nucleotachira/oscar/g/materias/epistemologia/lecturas/freire.pdf>
- Goethe, J. (2000). Clásicos de la literatura universal. Fausto. Colombia: Licencia editorial para Periódicos Asociados Ltda.
- Heidegger, M. (1978). ¿Qué significa pensar? Buenos Aires: Editorial Nova.
- Nietzsche, F. (1999). El origen de la tragedia. México, D. F.: Editorial Porrúa, S. A.
- Pineau, G. (2009). Las historias de vida como artes transformadoras de la existencia. Cuestiones Pedagógicas, volumen 19, pp. 247-265. Recuperado de <http://institucional.us.es/revistas/cuestiones/19/14Pineau.pdf>
- Ricoeur, P. (2004). Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, S. A.
- Ricoeur, P. (2008). Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, S. A.
- Ricoeur, P. (2006). La vida: Un relato en busca de narrador. Ágora – Papeles de Filosofía, volumen 25, pp. 9-22. Recuperado de <http://201.147.150.252:8080/jspui/bitstream/123456789/1066/1/Ricoeur.pdf>
- Runge, A. Breve introducción al campo disciplinar y profesional de la Pedagogía: Consideraciones básicas sobre Pedagogía, práctica educativa y saber pedagógico. Documento de trabajo. Documento sin publicar.
- Schopenhauer, A. (1987). El mundo como voluntad y representación. México, D. F.: Editorial Porrúa, S. A.
- Zemelman H. (1998). Crítica, Epistemología y Educación. En Tecnología Educativa. Vol. XIII. N.º 2.