Cuadernos de autocrítica filosófica



Cuadernillo 14



Cuadernillo 13



Cuadernillo 12



Cuadernillo 11



Cuadernillo 10



Cuadernillo 9

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

En contra de la filosofía posliceísmo o la filosofía de escritorio



Cuadernillo 8

Autocrítica
Cuadernos 8

Estados (académicamente) alterados de la filosofía



Cuadernillo 7

Autocrítica
Cuadernos 7

¿Qué hemos logrado con nuestra lucha por la filosofía y qué nos falta por hacer?



Cuadernillo 6

Autocrítica
Cuadernos 6

Los peligros de la profesionalización de la filosofía en México



Cuadernillo 5

Autocrítica
Cuadernos 5

Del todo a la parte: sobre la hiper-especialización filosófica y sus consecuencias



Cuadernillo 4

Autocrítica
Cuadernos 4

Panfleto contra nuestra filosofía académica



Cuadernillo 3

Autocrítica
Cuadernos 3

Incómoda reivindicación del tábano socrático



Cuadernillo 2

Autocrítica
Cuadernos 2

El filósofo burócrata o la filosofía inútil

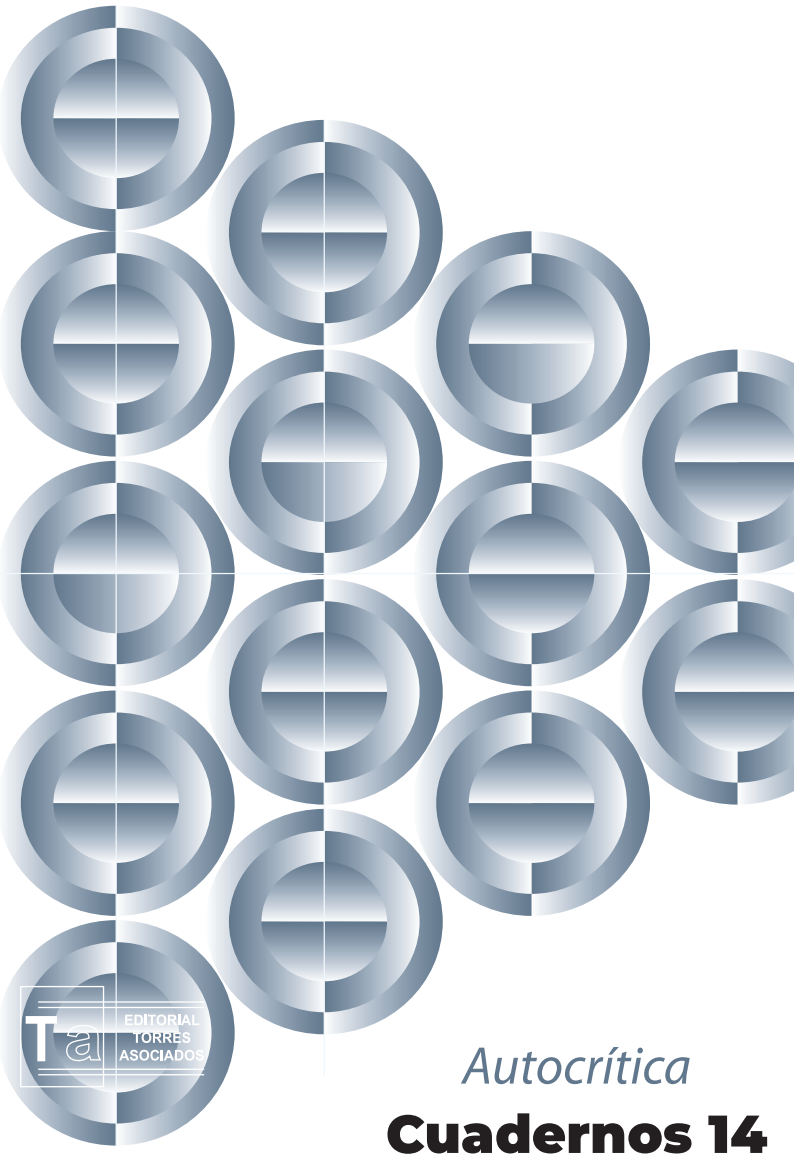


Cuadernillo 1

Autocrítica
Cuadernos

Claridad y distinción: sobre el estilo filosófico

VANESSA
HUERTA
DONADO



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 14

Claridad y distinción: sobre el estilo filosófico

Vanessa Huerta Donado

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos 14

Primera edición: octubre 2026

© Vanessa Huerta Donado
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Claridad y distinción: sobre el estilo filosófico

Vanessa Huerta Donado[1]

Desde la perspectiva académica clásica se afirma que la filosofía es un *discurso sin estilo,* es decir, que permanece ajena a la elección específica de palabras, al uso singular del lenguaje, a la apropiación de rasgos idiomáticos, al ritmo, al tono y otros componentes estéticos de la expresión (cf. Nancy, 2008: 146). Tal concepción se basa, tal y como lo hemos problematizado en otro texto, en la interpretación tradicional del concepto de "estilo" como una operación lingüística ornamental y complementaria, cuyos efectos estéticos obstaculizan la creación, la comunicación y la realización de los contenidos filosóficos (cf. Huerta, 2024: 22). Por otro lado, también se apoya en la interpretación moderna del lenguaje como un medio neutral y transparente para representar contenidos intelectuales de manera clara y distinta. En este sentido, el "sueño de la filosofía" de liberarse del estilo es posible gracias a la limitación de los elementos materiales, sensoriales y retóricos que acompañan a la expresión, así como a la consiguiente absolutizacion de la función representativa del lenguaje.

Sin embargo, un discurso sin encanto no es necesariamente un discurso sin estilo. Incluso en la sobriedad, el rigor o la seriedad del pensamiento filosófico se pone de manifiesto una forma de expresión que puede considerarse estilizada, en la medida en que ha sido formu-

[1] Licenciada y Maestra en Filosofía, BUAP. Doctorante en Filosofía en la Universidad de Wuppertal.

lada y elaborada en la densidad del lenguaje para un fin específico, por ejemplo: lograr el efecto de la evidencia. Ahora bien, dado que la filosofía misma nos proporciona pocas herramientas para aproximarnos a ella desde la perspectiva de su estilo, en el presente texto tomamos como punto de partida la perspectiva que nos ofrece la retórica clásica en torno al tema. Esto nos permitirá, en un segundo momento, rastrear el origen especulativo de la noción de claridad filosófica entendida como transparencia lógica-gramatical. Por último, el contraste así establecido entre retórica y filosofía nos dará la pauta para señalar las problemáticas que implica la escisión definitiva, vigente hasta nuestros días bajo el modelo filosófico académico, entre la claridad epistemológica y el brillo estilístico de los discursos.

4

La perspectiva retórica

Desde una perspectiva etimológica, tanto la claridad (*claritas*) como la nitidez o distinción (*saphenēnia*/*perspicuitas*) se remontan a la luz (φάος) y al aparecer o mostrarse (φαίνω), pero con matices muy distintos: La nitidez o distinción implica luminosidad en el sentido de transparencia y se refiere al uso inequívoco de las palabras y a su mejor disposición posible, a la corrección gramatical e idiomática (*puritas*), así como a la comprensibilidad semántica y lógica del texto (*intelligibilis*). La claridad, por otro lado, se refiere al esplendor estilístico (*nitor*) propio de las técnicas y recursos lingüísticos figurativos (*ornatus*), cuyos efectos retóricos recuerdan al brillo óptico de los objetos que irradian luz por sí mismos. La claridad y la nitidez desempeñaban, por lo tanto, funciones muy diferentes en la construcción del discurso

retórico. Sin embargo, no eran cualidades que se excluyeran mutuamente, sino que mantenían una relación productiva, aunque ciertamente llena de tensiones.

El grado de transparencia o de brillantez estética de un discurso dependía, en cualquier caso, del efecto deseado. En un discurso didáctico (*docere*), por ejemplo, se prefería el léxico del lenguaje cotidiano frente a los adornos rebuscados, con el fin de generar un efecto de sencillez y naturalidad (*genus subtile*) que facilitara la comunicación de los hechos y argumentos con los oyentes. Por el contrario, un discurso destinado a deleitar, entretener y ganarse al público (*delectare*) requería un estilo agradable, refinado, a la vez que suave y accesible (*genus medium*), que despertara la simpatía y la buena voluntad de la audiencia. Por último, el discurso que tenía como objetivo conmover, estremecer o entusiasmar a la audiencia (*movere*), debía formularse en un estilo sublime (*genus sublime*), ya que para generar afectos intensos como el odio o el miedo, la nobleza o la grandeza, era preciso emplear palabras poderosas y solemnes con gran fuerza emocional.

Dentro del sistema clásico de la doctrina de los tres estilos (*genera dicendi*) no existía, por lo tanto, una relación estrictamente regulada entre *perspicuitas* y *claritas*, sino un espectro de variaciones estilísticas que dependían del objetivo perseguido y del público al que se dirigía el discurso. El alcance de estas variaciones no debía, sin embargo, sobrepasar los límites de la comprensibilidad lógico-gramatical. De lo contrario, existía el riesgo de que la comunicación con el público fracasara y no se lograra el efecto deseado. Desde el punto de vista de la práctica discursiva, esto significa, por lo tanto, que ningún recurso estilístico podía ante-

ponerse a la exigencia de la transparencia, independientemente del género practicado. Al mismo tiempo, sin embargo, queda claro que el cumplimiento de dicha transparencia no conducía a la exclusión de los recursos estilísticos, sino únicamente a su modulación. En última instancia esto quiere decir que la transparencia y la naturalidad de la expresión también era un efecto de las técnicas estilísticas bien empleadas. Su peculiaridad frente al discurso bello consistiría, en cualquier caso, en que éstas se alcanzan mediante el ocultamiento de su carácter *artificioso*, tal y como se desprende de la siguiente cita:

> El hecho de que la perspicuitas dependa del ornatus no constituye la excepción, sino la regla. La claridad (Deutlichkeit), según se deduce de lo expuesto hasta ahora, es siempre una claridad adornada. La particularidad de este discurso [...] consiste, a diferencia de la expresión elevada y digna, en parecer lo más natural y sobrio posible. El discurso claro es *oratio ornata* bajo la apariencia de una *ratio inornata*. (Giuriato, 2015: 29)

A partir de lo anterior puede decirse, por consiguiente, que desde la perspectiva de la retórica no es posible establecer una distinción clara entre los discursos con estilo y los que carecen de él. A lo sumo, se puede hablar de un amplio espectro de estilos que dependen de la situación y que van desde el tono sobrio de la enseñanza hasta el estilo deslumbrante de los discursos festivos. Incluso aquellos discursos que buscan situarse por encima o por debajo del estilo mismo recurriendo a un tono sobrio, riguroso, serio y carente de emotividad, como ocurre en el campo de la filosofía académica o de la ciencia, son formas de expresión

estilizadas en la medida en que se desarrollaron con miras a un objetivo y un público específicos.

La transformación filosófica

La interrelación retórica entre *claritas* y *perspicuitas,* es decir, entre la claridad estilística y la claridad lógico-gramatical, supone una concepción performativo-pragmática del lenguaje, puesto que este no se limita a describir el mundo ya existente, sino que está orientado a la acción, a la eficacia y a la transformación. Sin embargo, con la llegada de la modernidad bajo el esquema del racionalismo, el lenguaje adquiere el papel de medio o herramienta al servicio de la adecuada representación de la realidad y la transmisión de conocimientos. De hecho, podemos hablar de tres pilares especulativos de corte cartesiano que sustentaron dicha transformación del lenguaje, así como su subordinación al pensamiento. El primero de ellos fue, sin duda, la dualidad entre *res cogitans* y *res extensa*, que a su vez derivó en la escisión definitiva entre el orden de los pensamientos (*pensées*) y el orden del lenguaje (*paroles*). El segundo pilar lo constituye el desplazamiento del concepto de verdad de lo externo a lo interno, es decir, de la concordancia de la mente con la creación divina hacia el ámbito de la intuición, entendida como una comprensión interior e inmediata de lo verdadero. Como último pilar tenemos la resignificación de la fórmula “claro y distinto”, originalmente referida al ideal retórico del buen estilo, pero que en este contexto se usa para designar la forma en que el conocimiento verdadero se presenta al espíritu atento (cf. Asmuth, 2003: 824).

> Entiendo que es clara aquella percepción que es presente y manifiesta a un espíritu atento, tal y como decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando ante nosotros, actúan con bastante fuerza y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos. Es distinta aquélla que es en modo tal separada y precisa de todas las otras que sólo comprende en sí lo que manifiestamente aparece *a quien considera como es preciso*. (Descartes, 1995: 48)

En el marco de la filosofía cartesiana, la claridad y la distinción adquieren un significado renovado que se sitúa en el ámbito del conocimiento directo, intuitivo e inconfundible y que, por ello mismo ya no precisa de efectos ni mediadores estéticos, pero que sigue conservando el vínculo con la metáfora clásica de la luz, el aparecer y el mostrarse. De hecho, se puede hablar del desarrollo de una nueva metafórica de la claridad de inspiración racionalista, que se expresa en la concepción de la razón como luz innata (*lumen naturale),* en la idea del pensamiento como acto intelectual de ver *(intelligere)* y del conocimiento como iluminación *(illuminatio)*. Ahora bien, al desvincular la claridad y la distinción del orden de las palabras, para convertirlas en cualidades del conocimiento verdadero, no se abandona por completo el ámbito del lenguaje. En realidad, sigue siendo posible estructurar lingüísticamente las intuiciones verdaderas con vistas a su comunicación. Pero la transmisión lingüística de verdades simples no es un proceso poético, sino meramente técnico, sustentado en la idea del método como un camino recto hacia el conocimiento, que puede entenderse como la búsqueda del camino más directo posible y libre de maleza hacia la expresión del pensamiento.

En la obra de Descartes no es posible encontrar las directrices explícitas para liberar al lenguaje de aquellos componentes que, desde una perspectiva epistemológica, son irrelevantes o que podrían desviar la atención del contenido pretendido. No obstante, a partir de las premisas de su pensamiento, sí es posible inferir que los elementos especialmente afectados son aquellos fenómenos corporales que acompañan al uso del lenguaje, así como a las formulaciones y recursos estéticos que estimulan de manera exagerada la imaginación, las pasiones y la sensibilidad del lector. El objetivo de esta especie de purificación del lenguaje consiste en establecer un uso sobrio y transparente, que permita una representación fiel, estable y controlada de los pensamientos, de modo que solo sea posible estar de acuerdo con ellos.

El ideal moderno del estilo filosófico

Sobre la base de del principio cartesiano de la evidencia, así como de la concepción del lenguaje como instrumento para la externalización de contenidos de pensamiento inmanentes, se inicia un "proceso de intelectualización del discurso" que, según el filófogo Jürgen Trabant, desembocará en el "desplazamiento metafísico" de la concepción del estilo filosófico y científico "de afuera hacia adentro", "del cuerpo al alma" (Trabant, 1992: 111). En el caso de la escritura filosófica esto significó concretamente la transformación de las características intelectuales en virtudes discursivas, tales como la coherencia, la consistencia, la precisión y la objetividad. Por el contrario, los elementos materiales, afectivos y estéticos de la expresión se asociaban

con cierta confusión, velamiento u oscurecimiento del pensamiento, por lo que era necesario excluirlos.

Como resultado de esta nueva jerarquización de valores estilísticos surge así una concepción de claridad discursiva que puede calificarse de antirretórica, en la medida en que favorece el predominio de la transparencia lógico-lingüística sobre el brillo estético del discurso. Ahora bien, aunque el objetivo perseguido es el establecimiento de un ideal normativo de prosa que, mediante la neutralización y estandarización del lenguaje, garantice la comprensibilidad y accesibilidad para un público universal, lo cierto es que en la práctica, esto condujo a toda una serie de nivelaciones y supresiones, que a su vez contribuyeron a la estabilización, consolidación e imposición de valores y dinámicas de poder inherentes al ejercicio de un cierto tipo de filosofía que se entiende a sí misma como ciencia. En lo que resta de esta exposición, nos centraremos en señalar dos ámbitos problemáticos que han sido objeto de constantes revisiones críticas en el marco de la filosofía contemporánea.

En primer lugar, siguiendo las reflexiones de Michel Armato sobre el tema, puede decirse que el ejercicio de la filosofía moderna-racionalista exige una especie de "sublimación de la identidad" de los sujetos concretos que hacen y se dedican a generar este tipo de conocimiento, en favor de una voz universal, sin trasfondo cultural, sin pertenencia a una clase social o a un género determinado (Armato, 2013: 588). A nivel estilístico, esto implica concretamente la eliminación de formas de expresión que denotan alteridad, entre las que se incluyen los regionalismos, los arcaísmos, los neologismos y los dialectismos. Asimismo, también es necesario difuminar la dimensión

factual del autor, eliminado todas las posibles referencias al yo que se esconde detrás del texto, comenzando por la narración en primera persona. Por último, también se eliminan aquellos elementos que fomentan un uso connotativo del lenguaje, entre los cuales se incluyen los significados asociativos, el matiz emocional, los términos valorativos y las expresiones figurativas. Ahora bien, el problema con esta exigencia de hablar en nombre del sujeto universal del conocimiento, es que contribuye a la proliferación de los sesgos misóginos, racistas y etnocéntricos presentes en la filosofía desde sus orígenes, ya que al volverse ciega en cuanto al género, la raza o la procedencia de quienes se encuentran detrás de los textos, recrea la atmósfera propicia para el cultivo de una identidad masculina, blanca y heterosexual en lugar de problematizarla, tal y como ya hemos analizado en otro texto (cf. Huerta, 2021).

Por otro lado, al fundar el ideal de la prosa moderna en la semántica moderna de la claridad y definirlo como un esfuerzo intelectual, la buena escritura ya no se entiende como el resultado de un trabajo sobre el "cuerpo del lenguaje" mediado por el talento y el *ethos* del autor, sino como una expresión de dominio racional sobre él, que aspira eliminar por completo todo posible rastro de oscuridad, ambigüedad, polisemia, etc. Bajo la premisa de que en la forma de hablar y escribir "lo que importa sobre todo es la forma de pensar" (Asmuth, 2003: 853), se llega así a una idea de claridad filosófica, que centraliza la comprensibilidad lógico-gramatical como valor absoluto de la filosofía, dejando de lado todo aquello que resulta oscuro, ininteligible e indigerible desde el punto de vista racional. Sin embargo, tal y como se pone de manifiesto a

través de los “discursos filosóficos destituyentes”, es decir, en aquellas propuestas antisistemáticas que surgen de manera crítica ante las filosofías totalizantes (Nietzsche, Kierkegaard, Bataille etc.), la absoluta claridad discursiva, universalmente accesible, que no deja espacio a la oscuridad, no representa más que el cierre de un círculo autorreflexivo. Como señala Frédéric Cossutta, esto quiere decir que la claridad absoluta en realidad es posible mediante una maniobra de autofundamentación de aquellas filosofías que, al establecer las condiciones de validez de sus propios enunciados, pretenden establecer también las condiciones de validación de cualquier enunciado filosófico en general, propiciando así el cierre metafísico de sus textos (cf. Cossutta, 1995: 112).

Consideraciones finales

Conforme lo expuesto hasta ahora, puede decirse que la idea clásica de claridad filosófica-académica se desprende de un modelo de pensamiento dualista, que parte de la distinción metafísica entre contenidos intelectuales y su registro material (*pensées et paroles*), y que, a partir de ello, define el lenguaje como una herramienta o medio transparente y contingente para su exteriorización. De ello se desprende, a su vez, la noción del buen estilo y de la buena escritura filosóficos como un producto de la transparencia lógico-lingüística, estrechamente vinculada con la metáfora de la iluminación, la transparencia y la inteligibilidad racionales. Sin embargo, en la práctica esta noción conlleva una serie de borramientos y supresiones que favorecen la centralización de una forma determinada de hacer filosofía, que separa la obra de las condiciones vitales de las que

surge, que define su vocación como ciencia y que promueve el hábito de "hablar y escribir desde ninguna parte". Ahora bien, con la crítica al ideal estilístico de la prosa moderna no pretendemos en absoluto promover la renuncia a la claridad en favor de una mera estetización del trabajo intelectual mediante el recurso a los géneros literarios. Se trata más bien de replantear la noción de claridad que opera al interior del discurso filosófico, pues de este modo no solo se puede hacer frente a los sesgos, estereotipos y dinámicas de poder ocultos bajo la máscara de la neutralidad, sino que también se abren las puertas a otras formas de claridad más adecuadas al uso de una lengua específica, como el español, entre aquellos que participan de la misma situación vital que nosotros. De ahí que, como subraya Ortega y Gasset en diversas partes de su obra, parte de la tarea del filósofo iberoamericano consista en aprender, con ayuda de la etimología, la filología y la hermenéutica, a moverse con soltura en su idioma materno, a apoyar sus razonamientos en él, y a explorar sus posibilidades filosóficas.

Bibliografía

Armato, M. (2013). Wolves in sheep's clothing: Men's enlightened sexism & hegemonic masculinity in academia. *Women's Studies, 42*(5), 578–598. https://doi.org/10.1080/00497878.2013.794055

Asmuth, B. (2003). Perspicuitas. En G. Ueding (Ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (Vol. 6, pp. 814–874). Max Niemeyer Verlag.

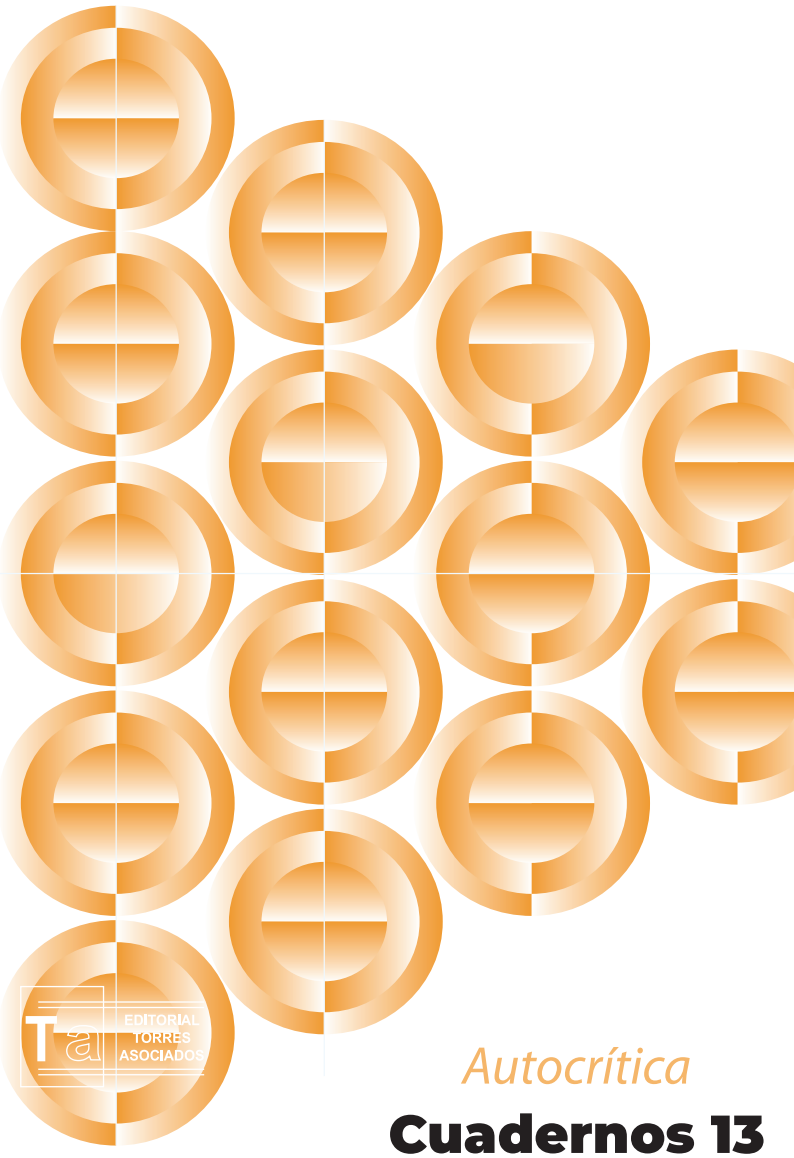
Cossutta, F. (1995). Por un análisis del discurso filosófico. *Langages, 29(119), 12–39*.

Giuriato, D. (2015). *"Klar und deutlich": Ästhetik des Kunstlosen im*

18./19. Jahrhundert. Rombach Wissenschaft.
Descartes, R. (1995). *Principios de la filosofía*. Gredos.
Huerta Donado, V. (2024). Lenguaje y estilo en el ámbito filosófico. En *Escribir, pensar, decir: Pasajes entre filosofía y literatura*. Lambda.
Huerta Donado, V. (2021/2022). Las filósofas en la Universidad: Algunas cifras, hipótesis y resoluciones. *Protrepsis, 11*(21), 87–110.
Nancy, J.-L. (2008). *The discourse of the syncope: Logodaedalus* (S. Anton, Trad.). Stanford University Press
Trabant, J. (1992). Die Schäferstunde der Feder: Hamanns Fußnoten zu Buffons Rede über den Stil. En W. Erzgräber y H. M. Gauger (Eds.), *Stilfragen* (pp. 107–128). Narr

Las mujeres en la academia filosófica: ¿un espacio cedido o ganado?

MARÍA ELIZABETH AQUINO RÁPALO



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 13

Las mujeres en la academia filosófica: ¿un espacio cedido o ganado?

María Elizabeth Aquino Rápalo

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 13

Primera edición: septiembre 2026

© María Elizabeth Aquino Rápalo
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Las mujeres en la academia filosófica: ¿un espacio cedido o ganado?

María Elizabeth Aquino Rápalo[1]

Hablar de los espacios que actualmente ocupan las mujeres exige reconocer una transformación histórica que dista mucho de haber sido espontánea. El acceso a la educación superior, al ejercicio profesional, a la investigación, a la publicación académica y a los puestos de responsabilidad universitaria es resultado de una larga historia de reivindicaciones en la que los movimientos feministas han desempeñado un papel decisivo. Aquello que hoy puede parecernos normal —que una mujer estudie un doctorado, dirija un proyecto de investigación, ocupe una cátedra o pronuncie una conferencia magistral— fue, durante siglos, excepcional o sencillamente imposible.

Simone de Beauvoir formuló una de las claves para comprender esta desigualdad histórica cuando afirmó: "Los dos sexos son necesarios el uno para el otro, pero esa necesidad jamás ha engendrado reciprocidad entre ellos; nunca han constituido las mujeres una casta que estableciese intercambios y contratos con la casta masculina sobre un pie de igualdad" (Beauvoir, 2013, p. 163). La cuestión no radica, por tanto, en la diferencia entre los sexos, sino en una relación histórica en la que la diferencia fue interpretada desde la dominación y la desigualdad que ésta engendra y

[1] Licenciada en filosofía, UPAEP. Maestra y Doctora en filosofía, BUAP. Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla.

en la que uno de los términos adquirió la capacidad de definir al otro.

La célebre tesis beauvoiriana según la cual la mujer ha sido constituida históricamente como “lo Otro” permite comprender que el acceso femenino a determinados espacios no equivale necesariamente a una transformación de las estructuras que originalmente las excluyeron. Se puede permitir el ingreso de quien antes permanecía fuera y, sin embargo, conservar casi intactas las reglas del lugar al que ahora se le permite entrar.

Esta distinción resulta especialmente sugerente cuando se piensa en la universidad y, de manera particular, en la academia filosófica. Las mujeres estudian filosofía, realizan posgrados, publican, investigan, dirigen tesis, forman grupos de investigación y ocupan cargos universitarios. No obstante, permanece una pregunta incómoda: ¿las mujeres hemos ganado verdaderamente un lugar dentro de la academia filosófica o, en alguna medida, ese lugar continúa siendo cedido por una estructura intelectual construida históricamente desde parámetros masculinos?

La pregunta no pretende negar los logros alcanzados ni reducir la trayectoria de las filósofas a una concesión masculina. Busca algo distinto: examinar las condiciones bajo las cuales una mujer llega a ser reconocida como autoridad filosófica. Porque quizá el problema ya no sea simplemente entrar en la academia, sino determinar qué debe hacer una mujer para ser considerada plenamente parte de ella.

1. Una tradición que aprendió a pensarse en masculino

La historia canónica de la filosofía ha sido narrada, durante siglos, fundamentalmente mediante nombres masculinos. La Academia de Platón, el Liceo de Aristóteles, el Jardín de Epicuro, las escuelas medievales, las universidades modernas y buena parte de las instituciones filosóficas contemporáneas aparecen habitadas primordialmente por varones. No porque las mujeres hayan sido incapaces de pensar, sino porque las condiciones materiales, jurídicas y culturales para convertirse en sujetos públicos del pensamiento no fueron las mismas para ambos sexos.

La propia existencia de *Historia de las mujeres filósofas*, publicada por Gilles Ménage originalmente en 1690 y en la que recupera numerosas figuras femeninas de la Antigüedad, resulta reveladora. No demuestra que mujeres y hombres hayan ocupado posiciones equivalentes en la historia de la filosofía; demuestra, más bien, que la ausencia de mujeres en la narración tradicional no puede identificarse sin más con la ausencia de mujeres dedicadas al pensamiento.

Ana Lau Jaiven ha mostrado algo semejante desde la historiografía. La historia de las mujeres no consiste simplemente en añadir personajes femeninos a una narración previamente constituida. Supone modificar la mirada desde la cual se construye la historia y reconocer a las mujeres como sujetos históricos. Resulta particularmente significativa su observación de que, después de décadas de investigación sobre las mujeres en México, “si bien empieza a haber un reconocimiento intelectual, éste no viene acompañado de

un reconocimiento institucional" (Lau Jaiven, 2015, pp. 34-36).

La observación puede trasladarse, con las debidas precauciones, a la filosofía. Visibilidad no significa necesariamente autoridad. Presencia no equivale automáticamente a reconocimiento. Una mujer puede estar presente en un departamento de filosofía y, sin embargo, continuar ocupando simbólicamente un lugar periférico dentro de aquello que la propia disciplina considera central.

Vanessa Huerta Donado sostiene, precisamente, que la filosofía ha funcionado históricamente como uno de esos "territorios de masculinidad" en los que la igualdad formal no ha eliminado las condiciones estructurales de desigualdad (Huerta Donado, 2021/2022). El problema no se limita al número de mujeres presentes en las aulas o en las plazas académicas. Afecta también a la imagen cultural del filósofo, a los autores que conforman el canon, a las formas legítimas de argumentar y discutir e incluso a las expectativas acerca de aquello que cuenta como auténtica filosofía.

La pregunta por las mujeres en filosofía no puede reducirse, entonces, a preguntar cuántas somos. También hay que preguntar qué lugar ocupamos, quiénes son escuchadas, quiénes son citadas, quiénes son consideradas autoridades y bajo qué condiciones se produce ese reconocimiento.

2. Un lugar cedido

Las universidades contemporáneas muestran una presencia femenina incomparablemente mayor que la de cualquier época anterior. Existen profesoras, investigadoras, rectoras, directoras, editoras y conferencistas. Negar este avance sería intelectualmente deshonesto. Pero pre-

cisamente porque existe, podemos formular una pregunta más exigente: ¿han cambiado también los criterios implícitos mediante los cuales se reconoce la excelencia?

En el lenguaje cotidiano sobreviven expresiones aparentemente inocentes que revelan la persistencia del problema: “es muy buena para ser mujer”, “trabaja como cualquier hombre”, “ella sí es una investigadora seria”. En todas ellas hay un elogio que funciona simultáneamente como exclusión. La mujer es reconocida porque constituye una excepción respecto de lo que supuestamente cabría esperar de su sexo porque acepta las reglas de juego ya preestablecidas de cuya institución ellas fueron excluidas.

En filosofía el problema adquiere características particulares. La disciplina ha construido una determinada representación de sí misma: racional, rigurosa, argumentativa, objetiva, crítica y, frecuentemente, adversarial. Ninguna de estas características es masculina en sí misma. El problema aparece cuando culturalmente se vinculan con cualidades consideradas propias del varón y, simultáneamente, se asocia lo femenino con la emocionalidad, la fragilidad, la subjetividad o la falta de rigor.

Huerta Donado describe un fenómeno particularmente interesante: el esquema cultural de “filósofo” puede entrar en conflicto con el esquema cultural de “mujer”. Ante esa tensión, algunas mujeres experimentan una doble exigencia: distanciarse de aquello culturalmente identificado como femenino y aproximarse a las conductas asociadas al filósofo exitoso. El resultado puede ser una forma de mimetización mediante la cual la mujer demuestra que merece pertenecer al gremio porque domina sus códigos, su lenguaje y sus formas de reconocimiento.

Aquí la filosofía de Judith Butler proporciona una herramienta interpretativa particularmente fecunda. En *Gender Trouble* sostiene: "There is no gender identity behind the expressions of gender; that identity is performatively constituted by the very 'expressions' that are said to be its results"[2] (Butler, 1999, p. 33). La tesis de Butler permite comprender que aquello que identificamos como comportamiento masculino o femenino no tiene por qué remitir a una esencia previamente constituida. Los comportamientos reiterados producen y estabilizan socialmente aquello que después interpretamos como natural.

Aplicado al ámbito académico, esto permite formular una pregunta incómoda: ¿qué ocurre cuando las prácticas mediante las cuales se representa al filósofo competente han sido históricamente codificadas como masculinas? No se trata de afirmar que argumentar con rigor, escribir técnicamente, defender una tesis o debatir enérgicamente sean comportamientos masculinos. Sería absurdo. Se trata de advertir que determinadas maneras de ejercer esas prácticas han adquirido un prestigio cultural asociado históricamente con la masculinidad. Así, una mujer puede descubrir que para ser reconocida como filósofa debe aprender no sólo filosofía, sino también una determinada puesta en escena de la autoridad intelectual.

Esta situación aparece también en las genealogías académicas. Ser discípulo de un gran profesor constituye una forma tradicional y legítima de incorporación a una comunidad intelectual. El problema surge

[2] No existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se constituye performativamente mediante las mismas "expresiones" que se dice que son resultado (traducción propia)

cuando, en el caso de las mujeres, el reconocimiento permanece excesivamente ligado a esa filiación. La genealogía que inicialmente permite entrar puede terminar impidiendo la emancipación intelectual. La filósofa está presente, pero su autoridad continúa apareciendo refrendada por una autoridad masculina anterior.

De ahí que hablar de un "lugar cedido" no signifique afirmar que los hombres generosamente permitieron a las mujeres hacer filosofía. Significa algo más sutil: que una institución puede admitir nuevos sujetos sin transformar completamente los mecanismos mediante los cuales distribuye reconocimiento, autoridad y prestigio.

3. El cuerpo femenino dentro de la academia

Existe además una dimensión que difícilmente puede ignorarse: el cuerpo. La academia suele representarse a sí misma como un ámbito gobernado exclusivamente por razones. El ideal del investigador parecería exigir que biografía, corporalidad, afectividad y apariencia fueran irrelevantes frente al argumento. Sin embargo, la experiencia muestra que los cuerpos no desaparecen al entrar en un aula, un congreso o un seminario.

En el caso de las mujeres, esta evidencia adquiere una intensidad particular. La académica puede quedar atrapada en una contradicción: si presta atención a su apariencia, corre el riesgo de que su competencia intelectual sea interpretada bajo el prejuicio de la seducción; si no lo hace, puede ajustarse involuntariamente al viejo estereotipo según el cual inteligencia y belleza femenina son incompatibles.

Lo relevante no es decidir cuál de esas imágenes es verdadera, sino

observar la estructura que comparten: en ambas, el cuerpo de la mujer requiere explicación. El cuerpo masculino, en cambio, posee con mayor facilidad el privilegio de volverse invisible. Esto produce una situación paradójica. La mujer que desea ser juzgada exclusivamente por sus argumentos debe realizar previamente un trabajo para neutralizar aquello por lo que teme ser juzgada antes de que sus argumentos sean escuchados. El problema no reside en la belleza, en la feminidad o en la manera de vestir, sino en que estos elementos puedan convertirse en categorías interpretativas de su capacidad intelectual.

Por ello, el desafío no consiste en que las mujeres aprendan a parecer menos mujeres para poder ser tomadas en serio. Consiste precisamente en construir una academia en la que ninguna expresión legítima de feminidad tenga que ser sacrificada como precio del reconocimiento intelectual.

4. Un lugar ganado

Hasta aquí parecería que la historia de las mujeres en la academia filosófica sólo puede narrarse como una historia de concesiones. El espacio actualmente ocupado por las mujeres ha sido, en una medida decisiva, ganado. Ha sido resultado de luchas políticas, jurídicas, educativas e intelectuales que cuestionaron estructuras que parecían naturales precisamente porque habían permanecido vigentes durante siglos.

Ana Lau Jaiven ha insistido en el papel fundamental que desempeñaron los movimientos feministas en la transformación de la posición histórica de las mujeres. En el caso mexicano, las luchas por la educación, la participación política, el sufra-

gio y posteriormente por la autonomía y la igualdad fueron ampliando el horizonte de aquello que una mujer podía legítimamente hacer y ser. No hay que olvidar esta genealogía. La mujer que actualmente puede impartir una conferencia, votar, publicar un libro, dirigir una institución o discutir públicamente con sus colegas no apareció espontáneamente. Habita posibilidades abiertas también por mujeres que, en contextos mucho más adversos, disputaron el significado mismo de ser mujer. Pero precisamente aquí aparece una segunda dificultad. Ganar el derecho a entrar no significa haber transformado enteramente el espacio al que se entra.

Huerta Donado advierte que los avances numéricos, aunque indispensables, no son suficientes. La inclusión estadística puede coexistir con la persistencia de prejuicios y esquemas que continúan identificando implícitamente al filósofo con un sujeto masculino. El objetivo, por tanto, no puede ser únicamente incrementar el número de mujeres, sino reconocerlas efectivamente como sujetos productores de conocimiento.

Una academia puede cumplir criterios de representación y, al mismo tiempo, conservar un canon casi exclusivamente masculino. Puede contratar mujeres y seguir organizando congresos en los que las voces de autoridad principales son masculinas, a pesar de que la ponente magistral sea mujer. Puede formar doctorandas y continuar enseñando la historia de la filosofía como una sucesión prácticamente ininterrumpida de varones. Puede incluso dedicar encuentros específicos a “mujeres filósofas” mientras mantiene intacta una historia general de la filosofía en la que ellas continúan apareciendo como excepción. El verdadero triunfo no consiste en colocar a algunas mujeres dentro de una estructura pre-

viamente definida. Consiste en que su presencia obligue a reconsiderar esa estructura.

5. Más allá de la alternativa entre lo cedido y lo ganado

Llegados a este punto, quizá la pregunta que da título a estas páginas deba ser reformulada. Preguntar si el lugar de las mujeres en la academia filosófica ha sido cedido o ganado establece una oposición demasiado rígida.

Ha sido ganado porque existen derechos y espacios que son consecuencia inequívoca de luchas protagonizadas por mujeres. Pero, simultáneamente, puede seguir siendo experimentado como cedido cuando el reconocimiento depende de ajustarse a modelos de autoridad configurados previamente sin ellas. Esta ambivalencia permite comprender por qué el aumento cuantitativo de mujeres no resuelve automáticamente el problema. Una mujer puede ocupar una posición de poder y reproducir exactamente las mismas estructuras que antes la excluyeron. La sororidad no surge automáticamente del hecho de ser mujeres. También ellas pueden reproducir jerarquías, bloquear trayectorias, desacreditar colegas o asumir como naturales criterios de excelencia heredados. Reconocerlo resulta indispensable porque, de otro modo, la crítica corre el riesgo de convertirse en una oposición simplista entre hombres dominadores y mujeres dominadas. Las estructuras culturales sobreviven precisamente porque pueden ser reproducidas por quienes han sido perjudicados por ellas y peor aún, porque esas estructuras pasas desapercibidas y se aceptan sin más como lo “natural”. Por eso la cuestión decisiva no es quién ejerce el poder,

sino qué formas de poder, reconocimiento y autoridad estamos reproduciendo.

La transformación que requiere la academia filosófica tampoco consiste en sustituir un canon masculino por uno femenino ni en considerar sospechoso todo aquello producido por hombres. Se trata de ampliar nuestra memoria filosófica, revisar nuestros criterios de selección y preguntarnos por qué determinados nombres, problemas, estilos y tradiciones adquirieron centralidad mientras otros permanecieron en los márgenes.

Huerta Donado propone, en este sentido, visibilizar tanto a las filósofas relegadas por la tradición como a los diversos perfiles de mujeres que actualmente trabajan profesionalmente en filosofía. Esta tarea no consiste únicamente en hacer justicia histórica. Tiene también una función formativa: permite que una estudiante pueda reconocerse dentro de la tradición que estudia y no únicamente frente a ella. La filosofía debería ser especialmente sensible a esta exigencia. Una disciplina cuya vocación consiste en someter a examen aquello que parece evidente no puede considerar sus propios cánones, instituciones y formas de autoridad como realidades inmunes a la crítica.

Conclusión: filosofar sin pedir permiso

La presencia de las mujeres en la filosofía constituye uno de los signos más evidentes de una transformación histórica que sería injusto minimizar. Las mujeres no solamente estudian filosofía: producen filosofía, interpretan la tradición, construyen conceptos, dirigen investigaciones, forman discípulos y disputan públicamente

argumentos. Durante demasiado tiempo, la cuestión fue si las mujeres podían pensar filosóficamente. Después fue si podían estudiar filosofía. Más tarde, si podían enseñarla profesionalmente. Quizá ahora la pregunta sea otra: ¿puede una mujer ejercer autoridad filosófica sin tener que justificar previamente su derecho a ejercerla?

Mientras una filósofa siga siendo presentada como excepcional precisamente porque es mujer; mientras necesite masculinizar determinadas conductas para adquirir autoridad; mientras su cuerpo pueda convertirse en argumento contra su inteligencia; mientras su genealogía intelectual pese más que la originalidad de su obra; mientras las filósofas aparezcan como un apéndice del canon y no como parte de la historia misma de la filosofía, la incorporación estará incompleta.

El propósito no debería ser construir una filosofía femenina opuesta a una filosofía masculina. Tampoco otorgar autoridad a alguien por el solo hecho de ser mujer. La filosofía perdería su sentido si sustituyera el examen crítico por cualquier criterio identitario de legitimación. Se trata de algo simultáneamente más modesto y más radical: hacer posible que el argumento de una mujer pueda ser juzgado como argumento; que su investigación pueda ser discutida por su fuerza filosófica; que su autoridad no necesite ser concedida ni explicada por su sexo. 9En otras palabras, cuando pueda hacer aquello que la filosofía ha exigido siempre de quienes la practican: pensar, argumentar, disentir, crear y enseñar sin pedir permiso para hacerlo.

Referencias

Beauvoir, S. de. (2013). *El segundo sexo*. Debolsillo.

Butler, J. (1999). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity* (10th anniversary ed.). Routledge. (Trabajo original publicado en 1990).

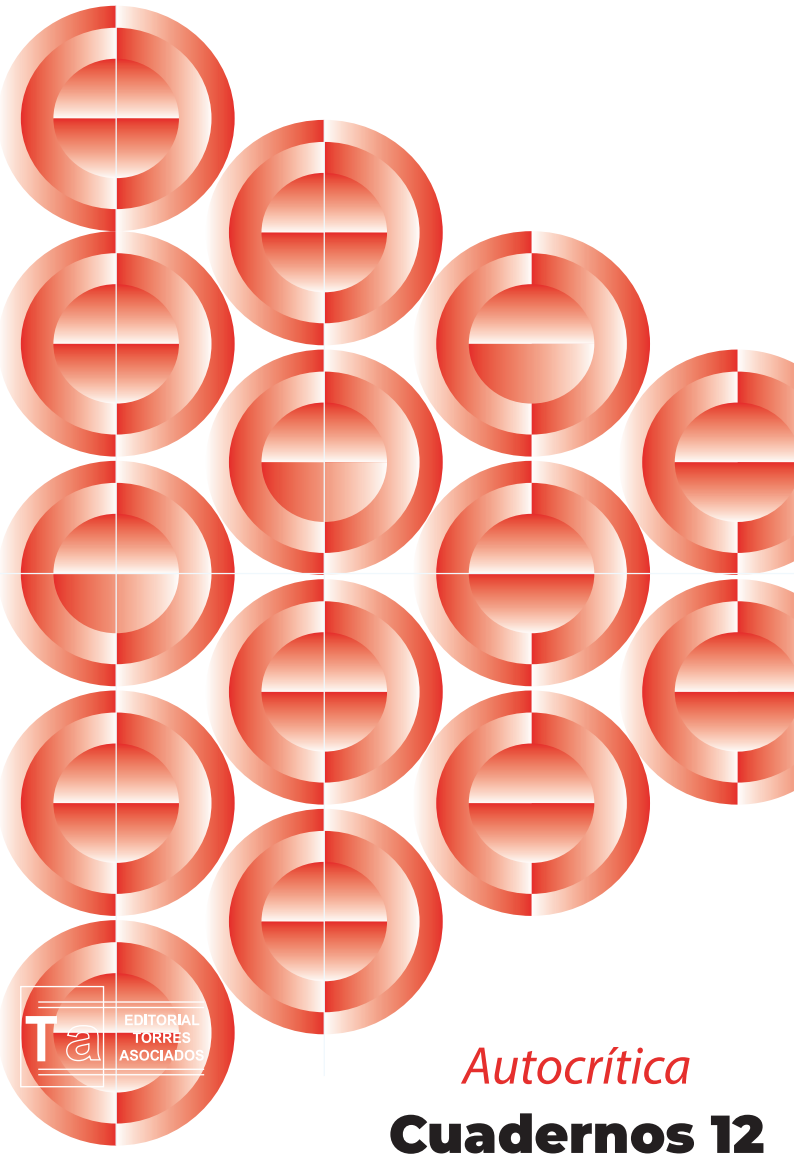
Huerta Donado, V. (2021/2022). Las filósofas en la Universidad: Algunas cifras, hipótesis y resoluciones. *Protrepsis, 11*(21), 87–110.

Lau Jaiven, A. (2015). La historia de las mujeres: Una nueva corriente historiográfica. En P. Galeana (Coord.), *Historia de las mujeres en México* (pp. 19–37). Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

Ménage, G. (2009). *Historia de las mujeres filósofas*. Herder. (Trabajo original publicado en 1690).

Lo que se deja mirar

ESTEFANÍA
AGRAZ
RUBIN



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 12

Lo que se deja mirar

Estefanía Agraz Rubin

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos 12

Primera edición: septiembre 2026

© Estefanía Agraz Rubin
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Lo que se deja mirar

Estefanía Agraz Rubin[1]

Si hay algo que ha hecho la filosofía es *mirar* y formarnos en sus bastiones como *miradores*, es decir, espectadores del todo y fortalezas desde las cuales se puede realizar el modo de ser del *mirar*. En este *mirar*, cuando nosotros los filósofos miramos, somos espectadores de algo que ocurre, tomamos distancia de eso que ocurre, y no ponemos el cuerpo en eso que ocurre; puesto que cuando miramos, siempre podemos mirar y dejar de mirar sin que nada haya sido exigido a nuestro cuerpo.

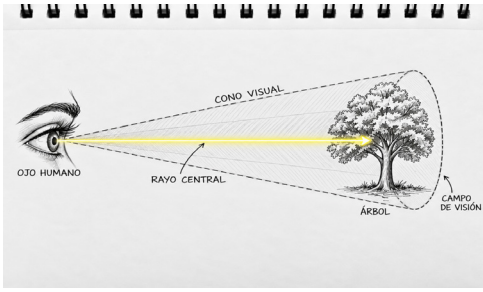
Nuestro vocablo *mirar*, proviene del verbo latino vulgar *mirare*, contemplar o mirar, devenido del latín clásico *mirari*, admirarse o asombrarse, y compartiendo una raíz ancestral común con s*onreír* que es la raíz indoeuropea s*mei-*. De *smei-* viene la palabra inglesa *smile* y, así, mirar y admirar sonríen en el asombro. *Mirar, milagro, maravilla, smile* llevan a la risa y al asombro etimológicamente. Muy parecido a cuando nosotros nos miramos en un espejo y nos sonreímos, en el *miroir*. Pero el mirar filosófico del occidente ha pretendido ser el *speculum speculorum*, *the looking-glass*, de la verdad y de todo lo existente. Espejo, *speculum*, especular provienen de la raíz indoeuropea *spek-* de donde también derivan espectador, inspeccionar, sospechar, espiar, *scope*. Lo mismo lo vemos en Aristóteles que en Pla-

[1]Doctora en Humanidades, Teorías Filosóficas y Literarias, por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Investigadora posdoctoral en el CIIHU-UAEM. Cofundadora del Observatorio Filosófico de Morelos.

tón, en Descartes o en Kant. Pero, ante todo, la filosofía se ha olvidado que el *mirar,* para ser tal, necesita un cuerpo para poder mirar, desde el cual mirar y asombrarse; un cuerpo que ría y se maraville. El *speculum* se ha convertido en un instrumento médico o estético, que prescinde curiosamente de toda sensibilidad y su ver no es mirada, sino escrutinio. El *speculum* médico es un artefacto de metal o de plástico utilizado para investigar las cavidades del cuerpo separando las paredes de las mismas; más comúnmente usado en la ginecología y la obstetricia que pretenden dar respuestas a las vaginas de las mujeres. Pero la medicina androcéntrica con todos sus espejos e instrumentos prescinde del cuerpo y de la vida en sus indagaciones.

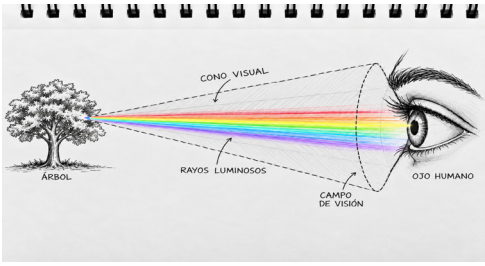
Me es necesario, también, recordar en estas líneas que el mirar ha estado íntimamente ligado con la *imagen* y, concordando con Jean Robert, la visión y la imagen parecieron ser co-principios constitutivos del pensamiento de una manera natural, tanto ontológica como biológicamente, y por lo tanto esta relación se asumió ahistóricamente. Lo que comúnmente suele leerse como el siglo de las revoluciones científicas, el siglo XVII, en cuanto al mundo de la óptica, su desplazamiento, en realidad, tardó seis siglos en culminarse. Había, a mi parecer, una necesidad de terminar de domeñar los sentidos, empezando por el imperante, el de la vista, para poder echar en marcha el proyecto de desencarnación en pos de una ciencia universal. En los estudios de óptica de la Antigüedad, de Euclides a Ptolomeo, no se habla de la óptica en relación con la luz, sino en relación con el rayo que se origina en el ojo. Este modelo siguió vigente hasta que Ibn al-Haytham lo refutó en el siglo XI, y más tarde, Kepler estableció la imagen retiniana en 1604.

Newton, por su parte hizo pasar el rayo del sol por un prisma de vidrio en un cuarto oscuro y así dividió la luz en entidades, en los colores del arcoíris y reformuló el sentido de óptica. No sería más **τὰ ὀπτικά**, de las cosas de la mirada, sino una rama de la física que estudia la luz, como entidad, sus propiedades, su comportamiento, su interacción con la materia y su propagación. La luz se desencarnó del cuerpo que la emitía y se convirtió en una entidad divisible, como el átomo, y en la posibilidad de su intercambiabilidad con la materia. Encaminados así estábamos ya a la división de lo indivisible, culminando en la divisibilidad del átomo en el siglo XX, pero estos fueron los albores de nuestra autodestrucción. Me parece que, si había sido indivisible hasta ese momento, no era porque los antiguos no tuvieran las capacidades intelectuales para desarrollar la técnica necesaria, sino porque su forma de mirar, su *éthos* de la mirada, era otra. Como dice Robert, esta inversión hizo que la intencionalidad y la ética de la mirada se perdieran[2].



Óptica Antigua

[2] Robert, Jean, "La instrumentalización de la mirada y más allá. Un alegato por una ética óptica para la edad digital", en *Impulsa*, vol. 6, núm. 17, Cuernavaca, Universidad La Salle Cuernavaca, agosto de 2018, pp. 25-39, disponible en https://www.jeanrobert.org.mx/hemerografia/impulsa_la_salle_17.pdf



Óptica Moderna

Fue en el siglo XVIII que el cuerpo médico (esa extraña concepción de que existe un cuerpo especializado en diversas áreas, conformado por "alguienes" que son cuerpos, pero que a la vez no dirigen sus investigaciones a partir del cuerpo vivo) construyó el concepto de cuerpo a partir de descripciones. Lo que Barbara Duden llama *el cuerpo entitativo*; donde el cuerpo pasó a tener partes, cual máquina, y reemplazables, y cada una se convirtió en una entidad, así como las enfermedades lo hicieron de igual modo. Se instauró la cartografía médica con representaciones visuales de cada entidad del cuerpo. Lo que a mí me parece es que la medicina tomó el camino del cadáver y de la óptica para desarrollar lo que debería haber sido la ciencia de la salud y el buen vivir[3]. Al prescindir del cuerpo, entendido en este primer momento como *vivo, sensible, animado*, los cuerpos especializados, desencarnados, fueron los responsables de producir la carne de su época, misma que sería reproducida una y otra vez, optimizada y consumida.

Pienso que nuestra forma de mirar, nuestra forma de sentir, nuestra forma de pensar, es decir, nues-

[3] Más allá de un cuerpo *entitativo* o cuerpo *iatrogénico*, como dirían Duden, Illich o Robert. Sigo aquí la exposición de Robert, *op. cit.*, pp. 27-29, quien retoma el concepto de Barbara Duden en *Per analogiam carnis. Histoire du temps présent, sur et sous la peau*, traducción de Jean Robert.

tra ética en este mundo, no puede cambiar si no cambiamos de sentido. Cuando hablo de *sentido*, me refiero a los sentidos sensibles de nuestros campos corporales, al sentido de nuestras palabras y a la dirección de nuestros pensamientos y acciones. Un mundo diferente sólo puede advenir de un quehacer diferente que clama cambiar de *sentido*. Como dice Gustavo Esteva: "Recuperar la carnalidad (reencantamiento del mundo, la no separación, no perder el sentido de los sentidos)" [4].

El campo

No obstante, estos sentidos no pueden ser recuperables mientras se siga pensando al cuerpo en estos términos. Cuerpo, deriva del latín *corpus*, del cual también derivan, en otras lenguas, *corpse* (inglés), *corps* (francés), *corpo* (en portugués e italiano), *corp* (rumano); sin olvidar que en inglés el uso de *body* es tanto para los cuerpos fallecidos como los vivos. Luce entonces la imposibilidad de llamar a nuestro cuerpo a partir de la vida.

Esta dificultad fue advertida ya tanto por Illich como por Duden. Su salida fue preferir el *sôma* griego frente al *corpus* latino, porque el *corpus* supone un cuerpo mirado desde fuera mientras que el *sôma* remite al tronco y al vientre, a lo que Duden llama la oscuridad bajo la piel[5]. Sin embargo, si elegimos usar del griego el vocablo *sôma*, en Platón tiene esta acepción de cadáver o prisión.

Buscando otra relación con nosotros mismos y nuestra carne, he

[4] Esteva, Gustavo, "Tiempo de invención: la construcción social actual", en Daniel Inclán, Lucía Linsalata y Márgara Millán (coords.), *Modernidades alternativas*, México, UNAM, 2016, p. 449.

[5] Robert, *op. cit.*, p. 29.

encontrado en Loayza el concepto homérico de *démas*[6], que no designaba otra cosa que la dimensión amplia del ser humano, su relación consigo mismo los demás, los dioses, el mundo, la muerte; a lo que yo llamo, en espera de un vocablo aún por venir, el *campo (corporal),* el lugar donde se da-lugar-a, donde algo puede ser. Como filósofos, es desde este c*ampo* interrelacional, plurirrelacional, que el pensamiento se enclava, que surge. Si auditamos la palabra *pensar*, tendremos que escuchar lo que ella nos quiere decir, desde otra manera de ser y de mirar.

Por ello, al escuchar *pensar*, con Corominas, escuchamos su primer sentido que es el de *cuidar*[7]. El *pienso* (la medida o porción) suele referirse, aún hoy en varios lugares del mundo hispanohablante, al alimento diario de los animales domésticos. La equivalencia de "cuidar" como "pensar" se utilizó hasta el siglo XVI; c*uidar* proviene del latín *cogitare*, de donde viene también nuestro uso de *pensar*. *Cogito ergo sum*, lo puedo escuchar como *pienso luego existo*, pero más precisamente, con un cambio de sentido(s), como *cuido luego existo*[8].

[6] Loayza, Diego, «Corps ou âme: d'Homère à Pythagore», en Jean-Christophe Goddard (dir.), *Le Corps*, París, Vrin, 1992, p. 11.

[7] Corominas, Joan, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, MI-RI, Madrid, Gredos, 1984.

[8] Agraz Rubín, Ma. Guadalupe Estefanía, *Pensar la palabra desde la lengua muosieûale. El campo corporal como camino de regreso a su tierra y a su milpa*, tesis de doctorado en Humanidades, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2022, p. 182, y pp. 205-207 para el campo corporal.

El cuido

¿Qué estoy cuidando en mi producción[9] filosófica? O, mejor aún, ¿cómo cuido lo que cuido? ¿Qué deja de ser cuidado cuando cuido lo que cuido? En los quehaceres académicos optamos, la mayor parte de las veces, por una estructura científica, utilitarista y pragmática: la economía del lenguaje en los textos, la falta de cuido en mostrar el proceso del pensamiento, su pro-ducción desde nuestros *campos (corporales)*. El trabajo del filósofo muchas veces esconde nuestros propios procesos y pretende estructuralmente prescindir de nuestros cuerpos.

Es más notorio y visible, aunque en realidad muy invisibilizado, en los cuerpos de las mujeres filósofas, mismos que tienen un ciclo infradiano diferente, no mejor, no peor, simplemente diferente. Es este ciclo el que permite que nuestros cuerpos den a luz o no. El cuerpo de la mujer y de la mujer filósofa escapa completamente al ritmo de optimización que el mercado exige de todo cuerpo. No obstante, las exigencias siguen estando al mismo ritmo que para cualquier otro cuerpo. En vez de cuerpos de mujeres y cuerpos de hombres, mejor hablemos de miradas sensibles, de cuerpos sensibles, porque cada cuerpo es distinto e indistinto de si es de hombre o de mujer. Pero aquella construcción médica del cuerpo de la que hablaba antes supone un cuerpo humano en general, en abstracto, universal. Justo así es como los libros de medicina hablan del cuerpo y cómo los

[9] En el sentido heideggeriano de sacar adelante, traer a la presencia, en vez de fabricar objetos desde un saber meramente técnico. El concepto y su distinción frente a la fabricación se desarrollan en Agraz Rubín, *op. cit.*, pp. 208-217.

médicos dan diagnósticos o leen síntomas y signos, a través de lo que sus libros de texto le han dicho del cuerpo, pero de ningún cuerpo vivo en particular. Es como comparar un cuerpo con otro, como si pudiesen explayarse sobre una mesa y medirse con una misma unidad en común, construyendo el cuerpo universal del cual todo se deriva. Pretender, por ejemplo, que una mujer filósofa lleve su ciclo infradiano al mismo ritmo que cualquier otro cuerpo sintiente es una falacia, como lo es igualmente pretender que todos los cuerpos, aun aquellos que comparten una misma anatomía, pueden sostener el mismo ritmo, la misma productividad, la misma optimización. Hay un olvido de que cada cuerpo ha pasado por experiencias sensibles que lo han llevado a unas u otras posibilidades, a unas u otras maneras de estar, mirar, pensar, sentir, descansar o no, dormir, cuidar, ser cuidado, etc. No se trata de hacer una clasificación nueva de los cuerpos que sustituya a la anterior y que, después de denunciar que la filosofía ha pensado desde un cuerpo abstracto, construya otra abstracción desde la sensibilidad. Se trata, quizás de no olvidar que quien piensa está aquí, estoy aquí; el *aquí* del estar modifica ya lo pensado.

El género filosófico que nos ha sido transmitido y, a veces, aprendido, suele pedirnos exactamente lo contrario: que quien está ahí se retire. Antes de la escritura, durante la escritura y después de ella, mi cuerpo debe desaparecer, las huellas de lo que me hace mujer, de lo que me hace humana. Las huellas de lo que me ha permitido o me ha impedido producir tal cosa o de tal o cual manera. Se deben borrar, en la escritura misma, las interrupciones, los desvíos, los retornos del pensamiento, los tiempos de ocio en el pensar que permiten la experiencia del tiempo,

el echar adelante las manos y con la palabra pensar mientras se escribe. Es necesario, en este género de la escritura filosófica, borrar el proceso de todo lo que me llevó / nos llevó a tener ideas claras y distintas, estructuras metodológicas y argumentaciones lógicas. Debo, como filósofa, abstraerme de mostrar el proceso de los tropiezos que bien a mal me llevaron a tal conclusión, de lo que comprendí tarde, de lo que tuve que pensar y repensar, de las repeticiones en esta constante necesidad de ir siempre hacia el progreso continuo infinito, al progreso neoliberal y a la fabricación de productos ya terminados, pulidos. El texto bien terminado no debe mostrar el trabajo que lo llevó hasta aquí. Debe borrar el camino. Pensamos desde un campo corporal y luego entregamos una escritura que no caminó o que borró sus pasos, que borró cuidadosamente su cuerpo.

El metate

De historias encarnadas nos pueden dar cuenta los artefactos viejos, ya que ellos funcionan mejor que los aparatos eléctricos y electrónicos de la actualidad. “Mejor” lo entiendo aquí como artefactos que no se medían en términos de rapidez, de eficiencia, de precisión, sino en términos estéticos. Los mecanismos antiguos no solamente hacían algo, sino que dejaban ver cómo lo hacían y, al hacerlo, narraban su camino. Uno podía observar el engranaje que llevaba a otro engranaje de un molino o de una rueca, del hilo que se enrollaba, se tensaba, se cosía a la tela, la rueda que giraba, la piedra en el metate deshaciendo el grano, las semillas, el chocolate. El artefacto todavía no había sido hecho para ocultar su acontecer detrás del resul-

tado; no se había instalado en nuestro mirar la fabricación como la nueva óptica del mirar.

Regresando a las etimologías que presenté al inicio del texto, teníamos aún un hueco en este mundo por el cual espiar el acontecer, el dar-lugar-a, el pro-ducir. Espiar, nos hace volver a *spek-*, aquella raíz indoeuropea que al inicio nos llevó a espejo, al espectador, al *speculum*, a inspeccionar y también a espiar. Espiar el acontecimiento del artefacto no es lo mismo que hacerlo pasar por el escrutinio médico antedicho, no es inspeccionarlo como al cuerpo iatrogénico. Inspeccionar sería separar sus partes, descuartizarlo y a partir de ahí construir una narrativa. En el espiar al artefacto, podemos ver la cosa que se deja ver trabajando. Parecido a las cocinas orgullosas de lo que hacen que permiten ser espiadas, que se abren y se dejan mirar: vemos los alimentos esperando, vemos los cuchillos, los cucharones, vemos el fuego, las cazuelas, vemos las manos, sus gestos, los rostros y en eso que se abre todavía no está el pro-ducto que llegará a nuestra mesa. Es el camino de lo que está por llegar a nuestra mesa, lo que se abre a nuestra mirada.

Un metate, por ejemplo, no oculta nada, contrario a la licuadora. Con él está su cuerpo y su mano o metlapil, el maíz, las semillas, los chiles, el cacao. Para que el acontecer del metate se dé, nuestro cuerpo debe acompañarlo también; debemos hincarnos e inclinarnos y con todo el cuerpo, mi rodilla, mi hombro, mi muñeca, mis dedos, mi espalda, mis caderas, llevar el ritmo entre el metate, los alimentos y mi cuerpo. El movimiento se repite y lo que va ocurriendo lo hace poco a poco entre el metate y mi campo corporal. La pasta, la salsa, el mole, no aparece fabricado, sino que va apareciendo, va

pro-duciéndose. Quien muele puede mirar cómo aquello que estaba separado comienza a mezclarse y cómo la presión, el agua, la piedra, el tiempo transforman las cosas. También está el espectador, quien estando en la vecindad del acontecer, puede mirarlo.

Hoy nos es impedido mirar, las pantallas impactan nuestros ojos y a base de golpes nos ocultan. ¿No es acaso una maravilla ver cómo la mano y el metate comienzan a crear la pasta del mole? Pero me pregunto qué hemos perdido al no poder ya mirar, ¿qué belleza nos ha abandonado? No es esto una apología del metate y una condena de la licuadora; lanzar tales sanciones sería un camino fácil, un camino de la condena moral y de la nostalgia a la vez. Quien compró la licuadora, seguramente ganó algo para su cuerpo: descanso, menos desgaste, más tiempo. Pero, probablemente algo se modificó en su mirar. En la licuadora el camino se oculta al introducir los alimentos, cerrar la tapa, enchufarla a una fuente de electricidad y apretar el botón. Esperamos unos segundos por el resultado y obtenemos lo fabricado. Nosotros ya no sabemos qué ocurre adentro y, más aún, ya no es necesario que lo sepamos para que algo funcione. Más lejos si cabe aún, la eficacia de la herramienta puede tener como condición que precisamente podamos prescindir de ese conocimiento. La capacidad de maravillarse al mirar, escapa nuestra vida. Quizás se confunde hoy con la fascinación por la herramienta de la técnica, un hechizo, un encantamiento[10].

[10] Sobre el desplazamiento de la fascinación hacia la técnica y sus implicaciones políticas, véase Sontag, Susan, *Fascinante fascismo*, en Bajo el signo de Saturno, Barcelona, Edhasa, 1987; Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en Dis-

En el momento en que nos hemos acostumbrado a creer que la desaparición del esfuerzo es la meta de la tecnología, el espacio para la maravilla ha salido de nuestro mundo. Pero al evitar a toda cosa el esfuerzo, nuestra posibilidad de contemplar el camino por el que algo llega a ser también desaparece. El cuido del pensamiento, el acompañamiento del mundo en este camino, deja de ser, en pos de obtener el resultado.

Puedo invocar brevemente a Illich en este momento y la distinción que hace entre la herramienta convivencial y aquella que queda al servicio de un cuerpo de especialistas[11]. En el primer caso, la herramienta permanece al alcance de quien la utiliza, se deja apropiar, mantiene alguna relación entre el hacer y quien hace; en el segundo, su funcionamiento se aleja progresivamente de nosotros. Esta distinción no es para hablar de la pureza de uno y lo corrupto del otro, sino que en uno todavía puede reconocerse el camino que liga al cuerpo con aquello que hace. El poder mirar el proceso, también supone, como en los artefactos antiguos, que hay un momento de llegada. Algo había ocurrido y podía percibirse así, tanto en el metate como en la persona que lo trabajó. Se conoce ahí el momento de la consumación y en ese momento algo deja de ser exigido a nuestros cuerpos.

Me pregunto, ¿dónde está ese momento en nuestros textos de filosofía? Hoy se convierte más en una fabricación con guardarraíles: se termina el artículo, se envía cumpliendo con las directrices y normas, se dictamina, se corrige, se acepta, se pu-

---

cursos interrumpidos I, Madrid, Taurus, 1989; y Reich, Wilhelm, *Psicología de masas del fascismo*, México, Roca, 1973.

[11] Illich, Iván, *La convivencialidad*, en *Obras reunidas I*, México, FCE, 2006.

blica, se indexa, se registra, se contabiliza la estadística de dispersión y citación en alguna base de datos. ¿Pero en qué momento llegó a su consumación, cuándo sonó, cuándo se miró el pro-ducto? Pero el sistema exige producir continuamente, incluso los artículos se intercalan en el tiempo, dentro de sus líneas de producción; varios a la vez pueden ser comenzados, el siguiente ya está comenzando antes de que el anterior alcance a llegar y la consumación es reemplazada por la continuidad. Un producto puede estar terminado sin haber llegado nunca; es decir, puede estar fabricado pero no pro-ducido.

Pero, "el capitalismo no es solamente un modo de producción, en sentido estricto, sino una forma de pensar el mundo, un modo de entender la realidad, de concebir la subjetividad y su universo de acción[12]". Es un pensamiento calculador, como ha dicho Heidegger[13], donde los parámetros son la medición, la taxonomía, las entidades. Así como Newton hizo pasar el rayo de luz por el prisma y separarlo en colores. Aunque pienso que también nos mostró cómo los colores pueden volver a reunirse, buscando el prisma invertido para que lo separado vuelva a producir luz blanca.

De lo que trata esto, entonces, es quizás de poder atravesar el prisma dos veces: no renunciar a la precisión que nos permitió ver el mundo de otra manera y conocerlo también en las profundidades de su refrac-

[12] Ceceña, Ana Esther, "Subvertir la modernidad para vivir bien (o de las posibles salidas de la crisis civilizatoria)", en Raúl Ornelas (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, México, UNAM, 2013, p. 93.

[13] Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica*, disponible en https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/download/45002/47085/

ción y división, pero no olvidar que la división es una operación y no necesariamente el modo en que las cosas tienen que permanecer. El artículo, ensayo, escrito filosófico arbitrado se parece mucho más a la fabricación que a la pro-ducción, por su forma[14]. A través de ella, debe llegar siempre como producto ya terminado para poder ser admitido, ha de esconder el proceso que lo hizo posible y hacer una retrospectiva reconstrucción de un camino aparentemente recto. La pregunta inicial aparece siempre como si de toda la vida se hubiese sabido adónde iba. El texto filosófico gana valor cuanto menos pueda verse que alguien humano estuvo ahí haciéndolo.

Nuestra manera de escribir filosofía suele hacer algo todavía más extraño: después de que la mano y los ojos, la espalda, la memoria, las horas han producido el texto, nos ocupamos de borrar sus rastros para presentar únicamente aquello que quedó.

Ahora sí puedo responder, al menos un poco, las preguntas que dejé antes: ¿qué estoy cuidando en mi pro-ducción filosófica? ¿Cómo cuido lo que cuido? ¿Qué deja de ser cuidado cuando cuido lo que cuido? Porque yo también hago esto, admiro el metate al mismo tiempo que oculto el propio: reordeno, borro, edito, coloco, suprimo, pretendo conocer el destino de mi texto. Pero no lo digo a modo de confesión, porque no me interesa sustituir el mirador por el confesionario. Es simplemente la implicación del problema: el filósofo con el que comencé estas páginas podía mirar y dejar de mirar sin que nada fuese exigido a su cuerpo. Era yo quien escribía.

Quizá por eso la pregunta por el cuido no puede contestarse solamente señalando qué hace el siste-

[14] Agraz Rubín, *op. cit.*, pp. 210-212.

ma, qué hace la universidad o qué hacen las revistas. Cuando preparo un texto para entregar, como éste, también cuido algo: cuido que la superficie sea lisa, que la secuencia sea lo más inteligible posible, que no se vean demasiado las costuras. Cuido su legibilidad, su forma, incluso su belleza. Pero al cuidar eso, ¿qué dejo sin cuidar? Me parece que el camino.

No propongo que ahora publiquemos todos nuestros borradores, que llenemos los artículos de tachaduras o que convirtamos la dificultad del proceso en una nueva credencial de autenticidad frente a los avatares de nuestros tiempos. Eso sería, una vez más, fabricar una apariencia de proceso. Pero me interesa preguntar qué ocurriría si nuestros textos, nuestras clases, nuestras investigaciones y nuestros compartires pudieran cuidar su propio camino y, en ese cuido, dejar que la experiencia del tiempo ocurriera sin someterla completamente al cálculo y la medición que han transformado el pensar de cuido en ellos mismos.

Este cuadernillo y nosotros tendremos que vérnoslas con esa pregunta, porque, al final, a la versión pública no llegará todo su proceso, qué idea llegó primero, cuál tarde, qué palabra obligó a regresar varias veces sobre un mismo tramo del camino. Este texto también esconderá, aunque intente rebelarse, una parte de su propio camino.

Hasta ahora, parece que ese ocultamiento es aún inevitable, pero si algo puedo hacer, es dejar una costura sin cerrar. Porque todavía sigo preguntándome por qué echamos de menos aquellas herramientas que narraban su camino, mientras hemos llegado a considerar erróneo que el pensamiento narre el suyo. Si pensar fue alguna vez cuidar y cuidar implica acompañar algo durante el tiempo que necesita para llegar, ¿qué clase

de pensamiento estamos haciendo cuando de él sólo conservamos el resultado? ¿Qué cuido estamos brindando a nuestros congéneres y a todos los seres que cohabitan esta tierra con nosotros? Y, sobre todo, ¿qué hemos dejado de mirar para que parezca que llegó solo?

Bibliografía

Agraz Rubín, Ma. Guadalupe Estefanía, *Pensar la palabra desde la lengua muosieûale. El campo corporal como camino de regreso a su tierra y a su milpa*, tesis de doctorado en Humanidades, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2022.

Benjamin, Walter, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989.

Ceceña, Ana Esther, "Subvertir la modernidad para vivir bien (o de las posibles salidas de la crisis civilizatoria)", en Raúl Ornelas (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, México, UNAM, 2013.

Corominas, Joan, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, MI-RI, Madrid, Gredos, 1984.

Duden, Barbara, *Per analogiam carnis. Histoire du temps présent, sur et sous la peau*, traducción de Jean Robert.

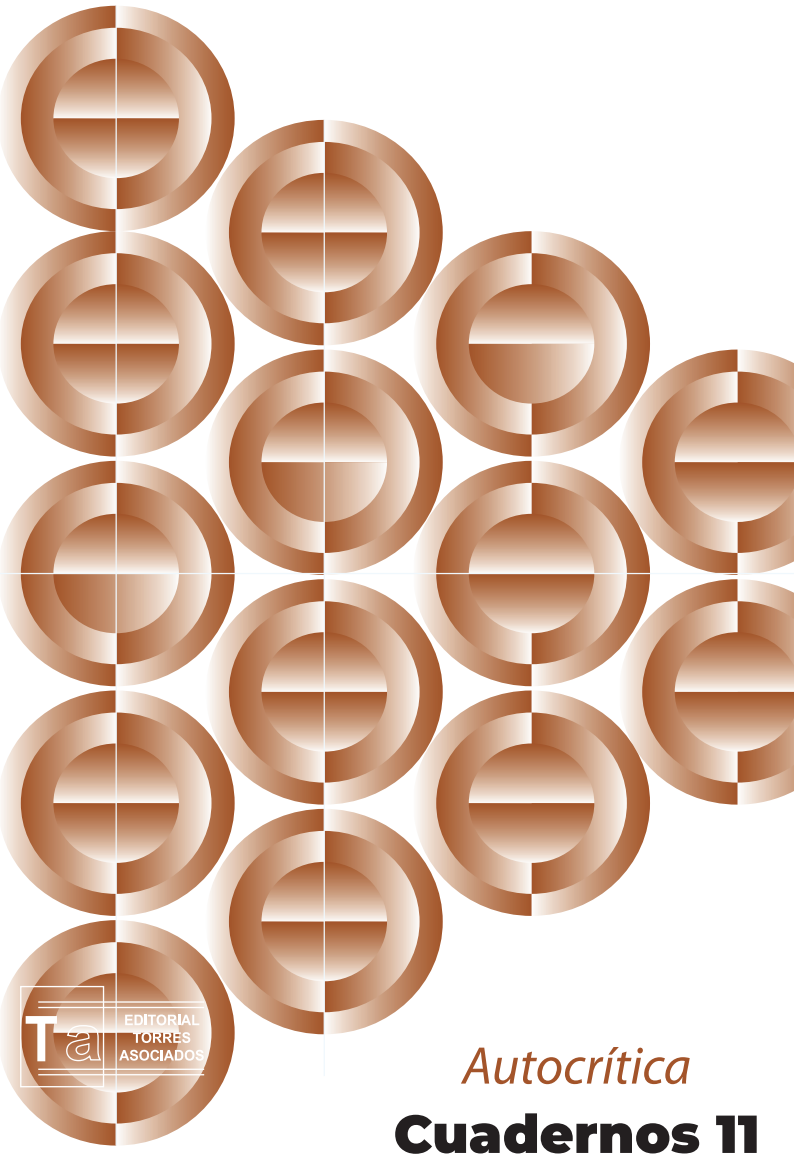
Esteva, Gustavo, "Tiempo de invención: la construcción social actual", en Daniel Inclán, Lucía Linsalata y Márgara Millán (coords.), *Modernidades alternativas*, México, UNAM, 2016.

Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica*, disponible en https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/download/45002/47085/

Illich, Iván, *La convivencialidad*, en *Obras reunidas I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
Loayza, Diego, «Corps ou âme: d'Homère à Pythagore», en Jean-Christophe Goddard (dir.), *Le Corps*, París, Vrin, 1992.
Reich, Wilhelm, *Psicología de masas del fascismo*, México, Roca, 1973.
Robert, Jean, "La instrumentalización de la mirada y más allá. Un alegato por una ética óptica para la edad digital", en *Impulsa*, vol. 6, núm. 17, Cuernavaca, Universidad La Salle Cuernavaca, agosto de 2018, pp. 25-39, disponible en https://www.jeanrobert.org.mx/hemerografia/impulsa_la_salle_17.pdf
Sontag, Susan, "Fascinante fascismo", en *Bajo el signo de Saturno*, Barcelona, Edhasa, 1987.

¿Mantiene actualidad pedagógica la filosofía de José Gaos?

RUBÉN R. GARCÍA CLARCK



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 11

¿Mantiene actualidad pedagógica la filosofía de José Gaos?

Rubén R. García Clarck

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 11

Primera edición: septiembre 2026

© Rubén R. García Clarck
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

¿Mantiene actualidad pedagógica la filosofía de José Gaos?

Rubén R. García Clarck[1]

En los primeros años de la presente década se publicaron dos libros sobre temas de filosofía en México, los cuales me parece importante conectar explícitamente entre sí. Me refiero al texto de Antonio Zirión, *El sentido de la filosofía: Estudios sobre José Gaos* (2021); y al volumen colectivo, coordinado por Eduardo Sarmiento y José Alfredo Torres, *La filosofía y el poder en México* (2022). La conexión que advierto entre ambos volúmenes va más allá de las menciones que merece José Gaos en tres de las colaboraciones incluidas en este último libro, a saber: las que suscriben Guillermo Hurtado, Raúl Trejo Villalobos y Mario Teodoro Ramírez. Ciertamente, en tales referencias a Gaos, se centra la atención en las aportaciones del filósofo español orientadas a la recuperación historiográfica del pensamiento en lengua española y del pensamiento hispanoamericano, así como a la recepción de la fenomenología y del existencialismo alemán, en nuestro país.

Una conexión esencial, entre ambos volúmenes, tiene que ver con la relación del filósofo con el poder. Sobre tal tema, en el primer libro referido, Zirión destaca la caracterización que hace Gaos del filósofo como tal: “El filósofo soberbio, el afanoso de dominación de los demás por virtud

[1] Licenciado y maestro en Filosofía por la FFyL de la UNAM. Profesor investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, adscrito al Posgrado en Derechos Humanos, Plantel del Valle.

del dominio de los principios de todo y del todo, el metafísico que adopta una actitud supradivina y usa la ciencia o la filosofía para su propio endiosamiento, no es un tipo inconcebible y acaso no ha sido ni siquiera infrecuente" (Zirión, 2021, p. 156).

Por cuanto al segundo libro, en la introducción al mismo, Eduardo Sarmiento destaca los planteamientos de Guillermo Hurtado, José Alfredo Torres y Ángel Alonso Salas sobre el sometimiento de la filosofía y del filósofo al poder institucional:

> En lo general coinciden en señalar los efectos que conllevan la burocratización de la filosofía y la profesionalización del filósofo. También en las formas en que se imponen criterios selectivos en el desarrollo del quehacer filosófico y en cómo esos mecanismos de vigilancia y disciplina han ocasionado que la filosofía se encuentre desarraigada y sometida a fines corporativos propios de la política estatal...Aún más, Torres y Alonso desmenuzan las condiciones del filósofo como profesor para mostrar que más que una actividad de creación, la docencia se ha degradado a una homogenización y resolución de asuntos administrativos. Ello significa que los problemas propios de la enseñanza de la filosofía... quedan en segundo plano y como prioridad está subsistir en el ámbito laboral, bajo una serie de mecanismos que neutralizan las capacidades creativas que deberían motivar su quehacer. (Sarmiento y Torres, 2022, p. 7)

La aportación de Gaos al estudio de la relaciones de poder al interior de las escuelas de filosofía, me parece complementaria a las que se hacen en el libro *La filosofía y el poder en México*, toda vez que en este

último se revela cómo la enseñanza escolarizada de la filosofía se ha convertido en un poder institucionalizado, mientras que el filósofo español descubre la presencia, dentro de tales escuelas, de la voluntad de poder del profesor, tendiente a generar una enseñanza dogmática de la filosofía.

En otras palabras, el libro coordinado por Sarmiento y Torres muestra cómo se instrumentaliza al profesorado de filosofía, en tanto que éste deviene en instancia de reproducción de un sistema y la didáctica filosófica se constituye en una rutina estéril y acrítica. Por su parte, Gaos exhibe al profesor de filosofía, al interior del aula, ejerciendo su pequeño poder, pero eso sí, con grandes pretensiones, ante un auditorio sumiso. En un caso, el profesor de filosofía aparece como un sujeto sujetado, mientras que en el otro caso, el mismo sujeto se asume como empoderado por la filosofía que profesa.

El enfoque que eligió Gaos para investigar la voluntad de poder del filósofo no se limita a desenmascarar el instinto tiránico que motiva al profesor de filosofía, aplicando la psicología profunda propuesta por Friedrich Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* (1886)[2]. Más bien, la perspectiva que adopta José Gaos para abordar el tema de la voluntad de poder del filósofo, es la que él mismo denomina como "filosofía de la filosofía". Al momento de presentar, en México, este enfoque, Gaos recibió las réplicas de Francisco Larroyo.

La polémica entre José Gaos y Francisco Larroyo inició con la réplica del segundo, publicada en la re-

[2] De acuerdo con Nietzsche, la filosofía siempre "... crea el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo; la filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de 'crear el mundo', de ser causa prima [causa primera]" (Nietzsche, 2005, p. 31).

vista *Hoy*, a una serie de conferencias a cargo del primero, dictadas en la Casa de España en México, en octubre de 1939. El debate tuvo continuación en un intercambio epistolar entre los polemistas. Finalmente, ambos solicitaron a la institución referida la publicación de un volumen que incluyera un resumen de las conferencias de Gaos, así como los artículos y cartas que le siguieron. La Casa de España en México atendió la propuesta mediante la publicación del libro, en coautoría, intitulado *Dos ideas de la filosofía: pros y contras de la filosofía de la filosofía* (1940). Años más tarde, Gaos y Larroyo retomaron la polémica, a la que se sumaron Antonio Caso, como moderador, y Juan David García Bacca, como ponente, en un encuentro celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el 16 de agosto de 1943.

En tales escenarios, Gaos propuso, desde su consabida filosofía de la filosofía, de corte historicista y perspectivista, una noción de la filosofía como expresión personal y circunstancial, ligada a la biografía de quien la piensa. En contraste, Larroyo sostuvo una postura neokantiana estricta, argumentando que la filosofía debe ser una disciplina científica, objetiva, con validez universal; y no así, una simple confesión personal o relatoría histórica.

Cabe mencionar que García Bacca admitió ambas posturas, aunque en planos distintos, al plantear que la filosofía como confesión personal tiene sentido en el ámbito subjetivo e histórico, mientras que la filosofía como ciencia estricta lo tiene como ideal regulativo, como la aspiración de alcanzar la verdad absoluta, es decir, como la pretensión humana de trascendencia:

1. El hecho de la multitud histórica de las filosofías se funda en

el hecho de que somos pura y simplemente hombres.

2. El hecho de que toda filosofía tienda a convertirse y pretenda ser la Filosofía se funda en la pretensión real de trascendencia, en la transfinitud real del hombre.
3. El hombre mientras sea tal, no puede convertir su transfinitud en infinidad, sus pretensiones de ser Dios en ser Dios; por tanto, la pluralidad de filosofías es indicio de que todavía somos puros y simples hombres... (García Bacca, 1944, p. 161)

Desde luego que Gaos no niega que la filosofía tenga como objeto de estudio a la realidad objetiva, más bien señala que tal visión de la disciplina tiene un carácter reducido, ya que en ella se deja de lado la relación subjetivo-objetiva del filósofo con el saber filosófico. En congruencia con lo anterior, para Gaos, la filosofía de la filosofía se ocupa de estudiar las cuatro etapas de la relación subjetivo-objetiva del filósofo con la filosofía misma: vocación, profesión, decepción y obstinación.

En el recorrido que hace Gaos a través de estas cuatro etapas, su filosofía de la filosofía deviene fenomenología de la subjetividad filosófica. El proceso de constitución del sujeto filosofante inicia cuando éste asume la vocación filosófica, lo que le coloca ante la realidad histórica de que no existe una filosofía única que profesar sino una pluralidad de filosofías que debe enseñar. Esta realidad le produce una doble decepción: una doctrinal, por la inexistencia de la verdad filosófica, única, generándole la experiencia de la decepción de la verdad; la otra, de carácter vital, por haber quedado atrás, en la vida del filósofo, la edad juvenil de entrega a los ideales, a las ideas generales y

abstractas. El proceso de la madurez, en cambio, reduce para el filósofo las posibilidades de realización del ideal e integra la acción eficaz en las realidades asequibles (*Cf.* Salmerón, 2004, p. 40).

Frente a esta doble decepción surge, según lo explica Fernando Salmerón, la filosofía de la filosofía como "el esfuerzo obstinado por responder a la cuestión planteada por aquellas decepciones, que tiene que desembocar en el conocimiento de la personalidad, de los elementos y motivos de la vocación y de la profesión filosóficas" (Salmerón, 2004, p. 40). A su vez, la obstinación filosófica conlleva a la individuación del sujeto filosofante, cuya personalidad encarna una tendencia específica de la naturaleza humana "... a excederse por vía de la inteligencia movida del afán de personal superioridad y dominación sobre los demás, a excederse distinguiéndose como personalidad señera, como individuación absoluta" (Salmerón, 2004, p. 47).

Ahora bien, la individuación filosófica no solamente tiende a la dominación de los otros sino también a la acción comunicativa con los otros. En este sentido, cuando el filósofo singulariza su pensamiento, como bien lo señala Antonio Zirión, le surge el afán de "... comunicar la verdad sobre la totalidad de lo real y expresar la realidad en su integridad; pero esta verdad es solamente suya, pues por haberla alcanzado al retraerse en sí mismo... su propia subjetividad singular y concreta está incluida en ella. Así, por pertenecer a la concreción de cada filósofo, la verdad filosófica es plural" (Zirión, 2021, p. 243).

De esta manera, la filosofía deviene confesión personal, o si se prefiere, verdad personalizada. A continuación, cuando el sujeto filosofante asume a la filosofía como confesión personal, se le abren dos opciones: o

bien el filósofo trata de imponer, con soberbia, su verdad, como si fuera *la verdad*; o bien, reconoce, con humildad, la singularidad de *su verdad* y busca comunicarla, en lucha contra la voluntad de poder. En palabras de Gaos:

> ... contra la voluntad de poder cabe sentir [...] el valor de la plural riqueza del universo, comprensiva de la rica pluralidad de las personalidades individuales y colectivas, razas, pueblos, culturas. Quien siente tal valor, no puede menos de sentir la repugnancia ante toda dominación de los demás, y muy en primer término la dominación de nadie por él mismo, correlativa de la complacencia en aquella pluralidad, y en aquella plural riqueza del universo... Quien tal siente tampoco puede menos de concebir como ideal una única unanimidad —en el valor del respeto de cada ser humano para cada uno de los demás, sino en el gozo de todos en la comunión de tal unanimidad. (*Apud* Zirión, 2021, p. 343)

Como se puede notar, para Gaos, el respeto entre la pluralidad de subjetividades constituye la única unanimidad admisible. En el marco de esta concepción plural de la filosofía como confesión personal, Gaos relata, en su libro *Confesiones profesionales* (1958), por qué se asumió como profesor de filosofía y no como filósofo: “He dado a este curso de lecturas el título de *Confesiones Profesionales* y no el de Confe*siones Filosóficas*, porque estoy muy seguro de ser profesor de filosofía, pero lo estoy muy poco de ser filósofo. Para ser un filósofo parece que me falta... nada menos que precisamente una filosofía” (Gaos, 1982, p. 45).

Como profesor de filosofía, Gaos propone una pedagogía de respeto a la opinión de los discípulos, de estímulo a que éstos desarrollen un pensamiento propio y de tolerancia a la crítica del alumno hacia el docente:

> ... me parece indispensable en el profesor una actitud y una conducta que tocan a los fondos más radicales de la personalidad [...] No ya respetar las creencias de que puedan vivir los discípulos; ni, menos, pugnar con ellos por imponerles las propias ideas... No disgustarse por lo de suyo inevitable, el crecimiento y la emancipación de los discípulos... antes complacerse en ello y darles, si es menester, el empujón decisivo para que echen a volar por sus propias alas y por su propia cuenta y riesgo [...] No resentirse porque los discípulos...no encuentren nada más adecuado... que volverse justo contra su maestro, criticándolo de preferencia a él, pugnando por superarlo y dejarlo atrás... (Gaos, 1982, p. 97)

En síntesis, la filosofía de la filosofía describe fenomenológicamente el drama que vive el filósofo cuando su vocación por *la* filosofía se trastoca en profesión de *una* filosofía, previa experiencia de una doble decepción, por la renuncia tanto a la verdad filosófica como al ideal juvenil, para convertir, con obstinación, su vocación en confesión personal, ya sea con la motivación de imponerla, con actitud soberbia, a las otras personas, o de compartirla con ellas, en un diálogo respetuoso.

Este drama también se presenta en el ámbito de lo que llama Gaos el auditorio de la filosofía, al que se refiere explícitamente en un ensayo publicado en la *Revista de la Univer-*

sidad de la Habana, en el verano de 1939. En la perspectiva de Gaos, el auditorio de la filosofía se constituye por el público al que dirige sus lecciones el profesor de filosofía. Si este último se propone una enseñanza eficaz, debe estudiar a su auditorio y adaptar sus lecciones o conferencias a su público.

El estudio del auditorio de la filosofía, que propone Gaos, debe buscar la identificación de los distintos motivos que llevan a las personas a asistir a cursos y conferencias de filosofía, estableciendo una tipología. Así, Gaos identifica los siguientes grupos dentro del público filosófico: "los forzados de la filosofía", "los *snobs* de los cursos y conferencias", "los afanosos de cultura", "los afanosos de expresión", "los afanosos de hacerse valer, superioridad y poder o dominación", los "afanosos de liberación" y los vocados.

Todos estos tipos de asistentes a cursos y conferencias de filosofía tienen en común alguna relación con el poder, ya sea que se encuentren sujetados a él; que busquen incrementar su poder adquisitivo de capital cultural (bienes culturales y habilidades de expresión); que pretendan conocer y asumir las reglas del poder institucional, o en otros casos, que se afanen en ejercer un poder intelectual; ya sea, finalmente, que les motive liberarse de él o renunciar a ejercerlo.

El tipo de público filosófico que aparece al final de su lista, identificado por Gaos como "el vocado", contrasta con los anteriores porque no toma a la filosofía como un medio para otra cosa sino como un fin en sí misma; y nunca como una afición utilitaria. Quien manifiesta una genuina vocación filosófica se encuentra motivado por la necesidad ineludible de apropiación reflexiva del pensamiento del otro: "En el ámbito de esta

necesidad de pensar por cuenta propia ideas distintas, pues, de las ideas ajenas y capaces de reemplazar a éstas e imponerse en el pensamiento y la acción de los demás, radica y se hace patente la vocación filosófica" (Gaos, 1987, p. 98).

Como bien lo propone Gaos, corresponde al profesor de filosofía, con base en el conocimiento de sí mismo y de su auditorio, tomar conciencia, junto con su público, de las motivaciones ajenas a la vocación filosófica y contrarrestarlas, a través del fortalecimiento de esta última. Se trata de un esfuerzo complementario al que se debe desplegar, como lo sugieren las y los autores del libro *Filosofía y poder en México*, para resistir al poder filosófico institucionalizado y promover una práctica de la filosofía alternativa al mismo.

A manera de conclusión, se puede decir que la filosofía de la filosofía, que expuso José Gaos en una parte considerable de sus obras, tiene vigencia a casi sesenta años de la muerte del filósofo español, autodenominado "transterrado" (Gaos, 1994, p. 4). Razones de lo anterior:

1. Una primera razón de tal vigencia, expuesta al inicio del presente ensayo, es la publicación, hace cinco años, del referido libro de Antonio Zirión, *El sentido de la filosofía: Estudios sobre José Gaos*.
2. La segunda razón estriba en la persistencia, en nuestro tiempo, del historicismo, del que abrevó Gaos a través de Dilthey y de Ortega y Gasset, al menos en su recuperación dentro de las filosofías posmodernas.
3. Una tercera razón es el espíritu filosófico de carácter autocrítico, plural y tolerante que no sólo ha legado Gaos a sus dis-

cípulos sino también a la comunidad filosófica actual.

4. Por último, pero no al último, resulta de gran valía, para nuestro presente, el vínculo esencial que observa Gaos entre filosofía y pedagogía, el cual compromete al profesorado actual no solamente a enseñar filosofía sino a hacerlo también con sentido filosófico, es decir, con una perspectiva humanista:

> Enseñar y formar en algún sentido y en alguna dirección es una cosa con la naturaleza misma de la filosofía, que se piensa y se comunica para dar ideas y excitar mociones y determinaciones en los espíritus... En cuanto a la potencia de originar pedagogía, entrañada en toda filosofía, radicaría, por lo que respecta a la práctica pedagógica, en el hecho de que ésta se lleva a cabo según una determinada idea de lo humano y de la realidad en general... (Gaos, 1987, p. 145).

Ciertamente, la idea de lo humano que está implicada en esta pedagogía, amerita su seguimiento específico en la obra de Gaos, en especial, se requiere del estudio de su libro póstumo *Del hombre* (1970)[3].

[3] En el prólogo a la edición de esta obra póstuma, *Del hombre*, para integrar el volumen XIII de las *Obras completas* de José Gaos, publicado en 1992, Fernando Salmerón observa que, en este libro, Gaos retoma planteamientos de sus obras anteriores, pero que en esta ocasión pone énfasis en "... la constitución del sujeto, en los límites de la razón y en su naturaleza emocional, en los problemas derivados de la pluralidad de los sujetos y de su historicidad" (Salmerón, 2004, p. 179). Son estos claros elementos que apuntan a la fundamentación antropológica de una pedagogía de la

Addenda

En congruencia con la tesis, arriba referida, que establece la doble implicación entre filosofía y pedagogía, Gaos compendió y sistematizó, en su libro *La filosofía en la universidad* (1956), su experiencia y recomentaciones pedagógicas, en el marco del imperativo pedagógico de que todo profesor de filosofía debe tener acreditado un curso de Didáctica Filosófica.[4] ¿De qué manera llevó a la práctica, el profesor Gaos, tales recomendaciones?

Las respuestas a esta pregunta están divididas. Uno de sus discípulos más críticos, Emilio Uranga, dijo de Gaos que "... en su personalidad adquirió un peso agobiante el sometimiento a lo tradicional, a lo transmitido, a las estructuras formales que los ancestros o los padres imponen" (Uranga, 2016, p. 100). También acusó de él que no soportaba a los discípulos disidentes. Tal actitud, según Uranga, no se vio atemperada por la postura escéptica del maestro sino que su escepticismo era "...un dogma que caía como lápida" (*Idem*). Además, de acuerdo con el testimonio de Uranga, a Gaos nunca "...le gustó la idea de la filosofía como ciencia rigurosa, pero sí el rigor textualista,

subjetividad humana, racional y emocional, plural e histórica.

[4] Gaos plantea, en su libro *La filosofía en la Universidad*, el siguiente imperativo pedagógico: "Esa cuestión de la enseñanza de la filosofía sugiere la organización de un curso de Didáctica Filosófica o un curso dedicado a exponer y examinar las distintas formas y métodos de enseñanza de la filosofía con el carácter de un curso teórico práctico, con clases prácticas en las de Filosofía de algún centro docente. Un curso de este contenido debiera darse en toda Facultad de Filosofía, y haberlo aprobado, exigirse a todo profesor de Filosofía" (Gaos, 2000, p. 96).

el empaque profesoral, el respeto a las formas, a la solemnidad" (Uranga, 2016, p. 105).

Esta última crítica, al rigor textualista de Gaos, fue reformulada, por otro discípulo gaosiano, Alejandro Rossi, en los siguientes términos:

> En definitiva, para decirlo con alguna exageración, Gaos *sacralizaba* el texto, Esta actitud, que consciente o inconscientemente fomentaba una cierta beatería, elevaba de inmediato a virtudes supremas la lectura del filósofo en lengua original...No debe extrañarnos, entonces, que Gaos se inclinara, cuando menos como un ideal teórico, por el comentario lineal del texto, esto es, por el análisis de todas y cada una de las partes del libro elegido. (Rossi, 1980, p. 96)

Otra crítica de Rossi estuvo dirigida a la proclividad de Gaos al monólogo, la cual se podía observar en sus conferencias magistrales: "Los asistentes raramente interrumpían la lección con alguna pregunta, sino que cumplían, sabiéndolo o no, la función de espectadores, de público teatral cuya misión es ver y escuchar" (Rossi, 1980, p. 95).

En contraste con las críticas de Uranga y Rossi al rigorismo gaosiano, Luis Villoro afirma que, con Gaos, "la enseñanza de la filosofía pasa por primera vez del nivel del aficionado brillante a la del profesional riguroso" (*Apud* Valero Pie, 2015, p. 453).

Por su parte, Juliana González considera lo siguiente: "Justamente por la capacidad formativa y creativa que Gaos atribuye a una genuina enseñanza de la filosofía, se superan radicalmente los peligros de superficialidad y de escepticismo que el propio Gaos percibió y que, particularmente en su teoría y en su práctica de la enseñanza de la filosofía,

dio testimonio de que se pueden trascender" (González, 2000, p. 23).

En resumidas cuentas, tenemos dos maneras, opuestas entre sí, de ver el rigorismo gaosiano, ya sea como sacralización del texto, solemne y formalista; ya sea como muestra de profesionalismo filosófico. También se decantan dos interpretaciones, contrarias, del escepticismo de Gaos: como sinónimo de dogmatismo (escepcisimo cerrado), o bien, como obstáculo superable por una genuina enseñanza de la filosofía (escepticismo abierto). Queda a criterio de quien lea estas líneas, posicionarse en alguno de los extremos o buscar el justo medio.

Fuentes

Gaos, J. (1982). *Obras completas. XVII. Confesiones profesionales. Aforística*. México, Coordinación de Humanidades / Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (1987). *Obras completas. VII. filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. México, Coordinación de Humanidades / Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (1994, junio). Confesiones de transterrado. Revista de la Universidad de México, Núm. 521, p.p. 3-9.

_____ (2000). *Obras completas. XVI. La filosofía en la Universidad*. México, Coordinación de Humanidades / UNAM.

García Bacca, J. D. (1944, abril-junio). En: VVAA. Discusión sobre el concepto de filosofía. *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*. VII, Núm. 14, p.p. 154-162. https://archive.org/details/tomo-xxix.-nums.-57-58-59/tomo%20vii%2C%20nums.%2013-14/page/138/mode/2up

García Clarck, R. (1991). El problema de la enseñanza de la filosofía en José Gaos. En: VVAA. *Cincuenta Años de Exilio Español en México*. México, Embajada de España / Universidad Autónoma de Tlaxcala, p.p. 23-36.

González, J. (2000). Prólogo. En: Gaos, J. *Obras completas. XVI. La filosofía en la Universidad*. México, Coordinación de Humanidades / UNAM, p.p. 5-23.

Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza Editorial.

Rossi, A. (1980). *Manual del distraído*. Barcelona, Anagrama.

Salmerón, F. (2004). *Obras. 2. Gaos y la filosofía iberoamericana. Primera parte: Escritos sobre José Gaos, páginas adicionales*. México, El Colegio Nacional.

Sarmiento, E. y Torres, J. A. (Coords.). (2022). *La filosofía y el poder en México*. México,Editorial Torres Asociados.

Uranga, E. (1977). *¿De quién es la filosofía? (Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal). Ensayo*. México, Federación Editorial Mexicana.

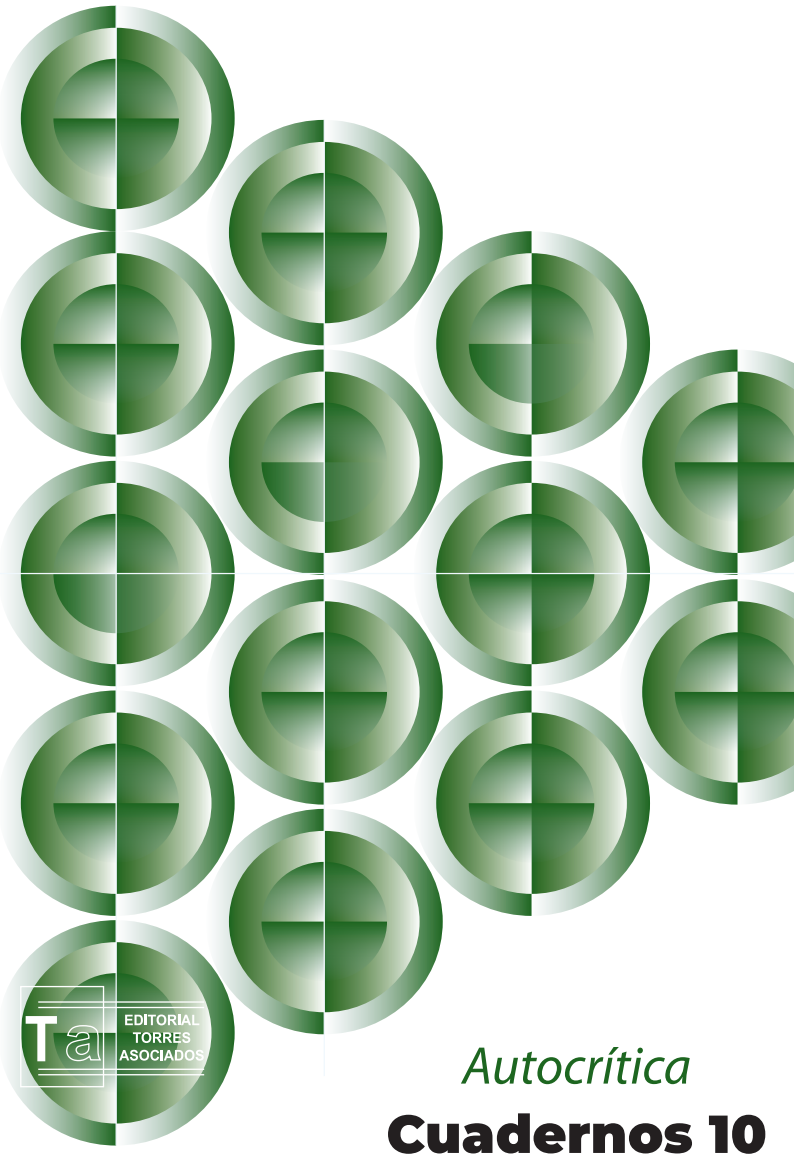
_____ (2016). *Algo más sobre José Gaos*. México, El Colegio de México.

Valero Pie, A. (2015). *José Gaos en México: Una biografía intelectual, 1938-1969*. México, El Colegio de México.

Zirión, A. (2021). *El sentido de la filosofía: Estudios sobre José Gaos*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas / Universidad Nacional Autónoma de México.

Filosofía como esperanza viva y calma activa

HEIDI ALICIA
RIVAS
LARA



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos 10

Filosofía como esperanza viva y calma activa

Ejercicios de autocrítica contra el diagnóstico filosófico

Heidi Alicia Rivas Lara

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 10

Primera edición: septiembre 2026

© Heidi Alicia Rivas Lara
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Filosofía como esperanza viva y calma activa

Ejercicios de autocrítica contra el diagnóstico filosófico

Heidi Alicia Rivas Lara[1]

Introducción

Los últimos años del siglo XXI han estado marcados por conflictos de diversa índole: las crisis económicas, los conflictos armados, genocidios, así como el uso de las inteligencias artificiales, las cuales siguen apareciendo aderezadas por el debido toque de entusiasmo o extrema preocupación que caracteriza a las novedades humanas. En paralelo, la crisis ecológica que hace rato padecemos y que con bastante frecuencia pone en cuestión la capacidad de sostenernos en el mundo tal cual lo vivimos. Todo lo anterior, compuesto por el ascenso preocupante de la extrema derecha en el mundo y el asedio a los países empobrecidos, por citar solo algunas de las muchas situaciones críticas que se viven en la actualidad y que reclaman nuestra pausada atención y pensamiento.

En el marco de estas crisis cabe preguntar *qué está haciendo la filosofía*. Por supuesto, no puedo negar que la filosofía sigue produciendo en este horizonte de vaciamiento, don-

[1]Doctora en Filosofía, docente de filosofía UACH. Sus temas de interés son la paz, desobediencia ética y no-violencia. Miembro del SNII Nivel 1. Fue presidenta de la AMELIF y forma parte del consejo directivo de la AFM.

de siguen saliendo textos y libros, que parecen negarse a dar cuenta de la situación que vivimos, resguardando el pensamiento en problemas menos “sucios” y mucho más “profundos”. En ese sentido, alejados de los contextos particulares, así como de situaciones y propuestas situadas, pero haciendo crecer la doctrina y la interpretación. No obstante, también hay una ola de filosofías que denomino *inquietas*, concentradas en entender no solo el contexto manchado por sufrimientos e injusticias, sino también en contribuir a otras formas de vivir filosóficamente y mirando una realidad convocante. De esas filosofías, no todas logran avanzar hacia la práctica o hacia la proyección de mejores mundos; algunas se sienten profundamente satisfechas por sus diagnósticos y luego se abandonan a la idea de que o bien no puede hacerse nada o bien ofrecen soluciones que redundan en los posicionamientos de sí mismas, es decir, desde sus propias doctrinas, lo cual me parece que clausura la posibilidad del pensamiento creativo. No considero que esta postura sea necesariamente negativa, pero sí insuficiente para realizar o conllevar una transformación profunda del mundo que nos reclama.

En respuesta a la situación de la filosofía frente a los problemas urgentes de nuestro tiempo, este ensayo propone una reflexión filosófica como un acto de resistencia frente a las múltiples crisis de corte ético-político que nos atraviesan en nuestra contemporaneidad. Parte de la idea husseliana del “filósofo como funcionario de la humanidad”, el texto busca presentar a la filosofía, sobre todo aquella centrada en la paz, como capaz de reorientar el pensamiento hacia la protección del sentido y del mundo común. No obstante, si bien Husserl es un autor base para

este planteamiento, pretendemos retar su interpretación pensando en extender sus límites geográficos y culturales. En ese sentido, este texto enuncia una preocupación extraeuropea, poniendo especial énfasis en el pensamiento situado latinoamericano como apuesta por la liberación, el cuidado y la relacionalidad como respuestas a las crisis. Procuraré ir más allá de los buenos diagnósticos y dirigirme rumbo a la práctica comprometida por pensar dialógicamente desde la ternura y en dirección a la justicia. Así pensar frente a la miseria, es una provocación al compromiso, que en su momento Villoro denominó "la reforma del pensamiento" (Villoro, 2007a), contra la filosofía como dominación; la cual apuesta fuertemente por una filosofía como gesto de *esperanza viva* para el cuidado del mundo.

1. Las y los filósofos como funcionarios de la humanidad. Pautas para un posicionamiento

En 1935, Husserl pronunció su célebre conferencia "La filosofía en la crisis de la humanidad europea" (Husserl, 1935/2008) la cual inauguró una serie de trabajos, que desarrolló hasta su muerte en 1938, para profundizar en su idea de crisis, y las obligaciones que tanto la ciencia como la filosofía tienen frente a ella. En este espacio, el autor reclamó la falta de espíritu crítico, aunque bien a bien se trató de una crítica a la modernidad que encumbró un tipo de ciencia o de saberes incapaces de dar respuesta a las crisis de su época. En el texto "La crisis de las ciencias como la radical crisis de vida de la humanidad europea", corregido tras la conferencia, Husserl ya enuncia que la crisis de la que habla es radicalmente una crisis de sentido, no como una suerte de protoexistencialismo, sino como

la insuficiencia o falla del despliegue de discurso que otorga significado, dícese, comprensión del mundo que como humanidad habitamos. Así, señaló Husserl, la filosofía debe retomar el sentido vital de la humanidad, dejándose convocar por su propósito. Por ello, afirma "en nuestro filosofar (...) somos funcionarios de la humanidad" (Husserl, 2008, p. 60). En ese sentido, se nos convoca a una responsabilidad, la de acompañar a la humanidad rumbo a su realización.

Retomar la tesis husserliana del "filósofo como funcionario de la humanidad" permite abrir una reflexión sobre el sentido y la función de la filosofía frente a las crisis contemporáneas. Más allá de definir qué entiende Husserl por filosofía, me interesa subrayar que su propuesta —aun siendo heredera de la racionalidad moderna— introduce una exigencia ética y espiritual: la filosofía **no debe** reducirse al servicio de instituciones o regiones particulares del conocimiento. Las filósofas y los filósofos, en tanto "funcionarios de la humanidad", debemos responder al llamado universal de la crisis que atraviesa el mundo contemporáneo. Se trata de una invitación a reconocer que la filosofía no puede permanecer indiferente. La crisis nos convoca, nos invita a juzgar y a mirar críticamente el presente, por lo que se vuelve, entonces, una tarea fundamental del pensamiento filosófico.

El término "funcionario" puede sugerir una relación con el servicio o la burocracia; sin embargo, en Husserl adquiere un sentido radicalmente distinto. Ser funcionario de la humanidad implica asumir la responsabilidad ante la crisis, como ya he mencionado. Es relevante subrayar la raíz común de crisis y crítica en el sentido de que ambas apelan a la *mirada profunda y el juicio*, aspecto que solo puede realizarse con

el pensamiento riguroso, aunque aún no he definido qué se entiende como tal. Razón por la cual la filósofa o el filósofo crítico —o para la crisis— no agota su utilidad en una estructura institucional, sino que vela por el desarrollo espiritual y racional de la humanidad. En este sentido, ser funcionario es un llamado a reconocer el vaciamiento de sentido en el mundo que nos es contemporáneo y a buscar nuevas formas de comprenderlo y transformarlo, he aquí el sentido de una *praxis filosófica*.

La filosofía, en lo que pienso como su sentido más pleno, es un acto de responsabilidad ante la humanidad. La crisis que declara Husserl es una crisis del significado. Las instituciones, los sistemas y las estructuras del mundo ya no nos hablan con sentido. En este contexto, pensar se convierte en una tarea urgente: el pensamiento filosófico puede crear nuevas vías para la comprensión y la acción. Por lo que, responder ante la crisis implica, entonces, un doble movimiento: diagnosticar el vaciamiento de sentido y reactivar la capacidad humana de conferir sentido mediante la reflexión crítica y la acción transformadora.

No obstante, la idea del funcionario, como mencioné, no debe vincularse con las actividades burocráticas; no se trata de negar el papel público que las y los filósofos pueden realizar en instancias gubernamentales. Sin embargo, en caso de ocurrir una situación semejante, *¿Puede la o el filósofo mantenerse al margen o con distancia crítica de la actitud meramente obediente?*

Ejemplo de esta incapacidad crítica que atraviesa las formas de ser contemporáneas, de las que incluso el filósofo es presa, es el ya conocido análisis que Hannah Arendt realiza sobre el caso de Eichmann (Arendt, 1963/1999), ella relaciona el mal con

la incapacidad de pensar, esto significa que en situaciones en las que se requieren los reflejos de la crítica, es decir, la de pensar con pausa y profundidad, se prioriza la reacción obediente incapaz de poner en cuestión las acciones, pasiones y decisiones que asumimos.

Por supuesto que Eichmann no era filósofo; sin embargo, cabe preguntar precisamente si, de haberlo sido, su posición frente a las órdenes hubiera sido otra, es decir, cabe cuestionar si la banalidad del mal es una actitud únicamente atribuible a los soldados o funcionarios del totalitarismo o, por el contrario, se comprende como un "espíritu de la época". La idea del espíritu no apela como tal a una condición metafísica sino a la conformación de identidades que responden a estilos de vida permeados por el sistema económico, social y cultural. No abordaremos como tal este problema, sin embargo, sí creo que el perfilamiento del pensamiento crítico y riguroso se disuelve en las exigencias sociales y económicas que no dan espacio y tiempo para la **demora**, pues la obediencia es diligente.

Retomando la idea arendtiana: en su texto "Comprensión y política" (Arendt, 2005), ella apunta que la necesidad de comprender el mundo y sus acontecimientos debe ser con lo que aquí llamo *calma activa*, es decir, mostrar de qué manera comprender nos permite no únicamente poner nombre a lo sucedido, sino, prioritariamente, sentirnos en casa, es decir, reconciliarnos con los sentidos del mundo. Por ello, **la comprensión es crítica,** pues son acciones que brotan de la incomodidad, de aquello que exige ser mirado y transformado. Arendt, en ese sentido, cuestiona los decires apresurados que instalan discursos que ya no hablan u ofrecen sentidos; a esto le llama *clichés* y lo

conecta con el adoctrinamiento, que, ante la urgencia de responder a los acontecimientos, terminan tomando atajos que trastocan la capacidad de comprensión, como mencioné respecto a los diagnósticos filosóficos que clausuran el pensamiento creativo. *¿Hasta qué punto la forma en que transmitimos la formación y la actividad filosófica mantiene activa la base de "saber mirar" y "saber juzgar" ante las crisis?* Lo cual se vincula estrechamente con la idea arendtiana del pensamiento, pues pensar es detenerse ante lo dado, interrogarlo y volver a conferirle sentido.

Retomo la pregunta antes planteada acerca de si la banalidad del mal es, más que un diagnóstico atribuible a Eichmann, una forma de conducirnos en el mundo contemporáneo, quiero aludir aquí al pensamiento filosófico de Simona Forti (2014). Es una filósofa italiana de raíces arendtianas, quien retoma la idea y la configuración de un sistema de obediencia en el que la *calma activa* se vuelve imposible, y en todo caso conduce a una crisis de nuestra filosofía moral, en la medida en que ésta ya no responde a la solidaridad ni al cuidado de las otras vidas. Esto me parece muy importante porque, precisamente, reconozco, en relación con Husserl, que enfrentarnos a un vaciamiento de sentido o, de alguna manera, a esta tendencia a actividades y acciones absurdas desprovistas de la capacidad de comprender, entonces nos volvemos partícipes de un sistema que ejerce sobre nosotros dominación. Es relevante, en la medida en que comprendemos también esta necesidad de frenarnos y de activarnos en el mundo. No voy a explorar demasiado esta idea porque me interesa mostrar cómo la filósofa y el filósofo también son susceptibles de participar en este sistema de obediencia que, como dice Forti, nos

hace colaborar mediocremente con el mal, llámese violencia o crueldad, en la medida en que dejamos de hacernos cargo de la parte reflexiva e instaladora de nuevos sentidos.

Así, esta noción de funcionario que he venido apuntalando en el texto entra en cuestión, en la medida en que también participamos de estas funciones de dominación que no son necesariamente las que hemos venido analizando. Por eso, viene bien traer a colación el texto de Jaspers sobre la paz y la verdad (Jaspers, 2014), en el que señala que debería existir un compromiso importante y relevante con la verdad. Esa verdad expresa un compromiso con los acontecimientos y, precisamente, dice que el compromiso de las personas, pero en particular de las y los filósofos, no está con el partido —es decir, con el compromiso político expreso o institucionalizado—, sino con la construcción de un sistema de comunicación honesto e incluso amoroso, desde el punto de vista en el que atendemos nuestros compromisos por el bienestar de todas y todos. Creo que aquí se abren dos pautas: si bien, por un lado, lo que nos dice Husserl sobre ser funcionarios de la humanidad implica trascender este escenario de complicidad o de mediocre colaboración con un sistema que contribuye a la dominación, por el contrario, en la medida en que es la humanidad y la verdad —a decir de Jaspers y Husserl— las que nos interesan, y en la medida en que estamos comprometidos con una familiarización con el mundo —a decir de Arendt—, entonces deberíamos posicionarnos por encima de los compromisos con ese sistema y mirar hacia esto que hemos llamado "la humanidad". Pero, ¿cuál humanidad?

Husserl tiene claro que se trata de la crisis europea, e incluso él afirma que Europa está enferma. Ese

diagnóstico significa que estamos viviendo una crisis civilizatoria y el fracaso anticipado de la modernidad. Las y los filósofos europeos han dedicado un tiempo importante a esta cuestión. Sin embargo, la pregunta que se abre aquí es: ¿cuál es la humanidad a la que nos corresponde atender con nuestras funciones? En términos amplios, diríamos que a todas. Sin embargo, desde el punto de vista situacional, la humanidad con la que deberíamos comprometernos es con nuestras propias localidades, y de manera específica con aquellas que se encuentran en condiciones desventajosas en ese sistema de opresión. Por ello, a continuación, retomaré esta postura a partir de algunas pautas latinoamericanas.

2. Reposicionamientos filosóficos desde nuestras coordenadas

Siguiendo un poco el hilo conductor, retomamos la idea de Luis Villoro (2007a), quien señala que la filósofa o el filósofo pueden servir a un sistema de dominación —como bien hemos dicho con antelación— o participar en lo que él ha llamado la "reforma del pensamiento". Esto significa que pueden resistirse a pensar y simplemente concentrarse en cumplir con las funciones que les son asignadas, o bien contribuir a un mejor entendimiento del mundo. Arendt hablaba del adoctrinamiento; Villoro, de la ideologización. En ambos casos, se deja claro que las y los filósofos han dejado de cumplir con su función reflexiva para cumplir las funciones de la institución a la que sirven. Desde el punto de vista villoriano, la reforma del pensamiento implica entender con nuevos conceptos —o a través de nuevos conceptos— formas renovadas de comprender lo que sucede en el mundo en el que estamos circunscritos. Se trata también de

responder a las exigencias ético-políticas y de mirar con nuevos ojos nuestros compromisos con el futuro. Así, aunque Villoro no lo diga tal cual, se trata de un fenómeno de la imaginación. Arendt ya nos señalaba que no existe comprensión sin imaginación, puesto que los vacíos que llenamos en nuestros acontecimientos caducos los hacemos desde una actitud imaginativa. Títulos como *La sociedad por venir,* Villoro (2007b), por supuesto, no son ejercicios de adivinación, sino de proyección y creatividad, en los que, por un lado, diagnostican lo que falta, pero también se aventuran a pensar el cambio.

Desde este punto de vista, ser funcionarios de la humanidad en Latinoamérica implica, como dice Villoro, mantenernos firmes en la convicción de que la filosofía reforma el pensamiento y no solo obedece. En este sentido, el punto de vista de los filósofos latinoamericanos, cuya labor ha sido entender los contextos actuales —como los fenómenos de la violencia, el pensamiento decolonial, la comprensión de las políticas particulares y el compromiso activo con los movimientos sociales— los cambios curriculares que impactan en la formación de las y los jóvenes, nos deja muy claro que cumplir con nuestras funciones implica obligatoriamente situarnos en nuestros propios contextos y sus diferencias particulares. Además, debemos reconocer que un lenguaje establecido desde una crisis y una civilización distinta —la occidental eurocentrista— no facilita el tránsito hacia las zonas marginadas e incomprendidas de nuestros sistemas. Posicionarnos filosóficamente desde aquí implica, por tanto, reconocernos prioritariamente en nuestras responsabilidades locales.

Con este fin, me gustaría nuevamente retomar la idea del funcionario, pues podríamos decir que, desde

un punto de vista riguroso, las y los filósofos que tienen voz en nuestros sistemas sociales pertenecen a instituciones, escuelas de educación media superior y universidades públicas y/o privadas. Por lo tanto, cabe cuestionar si su actividad pública como servidores está acorde al desarrollo de nuevas generaciones que tendrán por tarea reformar el pensamiento hacia la reconciliación de un mundo que fracasa o se corrompe. Es decir, *¿las y los filósofos estamos cumpliendo con la función de generar personas cuya capacidad crítica esté a la altura de las necesidades de nuestro tiempo, esto es, que tengan la capacidad de la calma activa, de pensar pausadamente e insertarse critica e imaginativamente en las crisis de nuestras localidades?* Si no es así, entonces deberíamos preguntarnos de qué manera nosotros mismos estamos contribuyendo a un sistema de dominación en el que se nos dice que nuestras funciones son exclusivamente las que contribuyen a la institución. Así pues, ser funcionario de la humanidad en Latinoamérica implica coadyuvar a la creación de mundos mejores y desarrollar el pensamiento imaginativo en las y los futuros filósofos, una tarea nada sencilla, pues debemos primero renunciar a la comodidad de pensar dentro de una tradición académica —no se diga importada— que puede pecar de indiferencia frente a un mundo que se agrieta ante nuestros ojos.

Esta exigencia de situarnos no es para mí solamente una consigna teórica. Basta revisar la producción académica en México y América Latina, una asimetría reveladora: los diagnósticos sobre violencias se multiplican, mientras que las reflexiones filosóficas sobre la paz aparecen marginales. Esa asimetría, en sí misma, es un síntoma de lo que llamo "filosofías del diagnóstico": sabemos

nombrar la herida, la crisis, con precisión casi clínica, pero dedicamos mucho menos esfuerzo colectivo a pensar qué es lo que la herida impide, en dónde nos estanca la crisis. Por eso cabe preguntar qué estamos dispuestos a dejar de diagnosticar para, de ese modo, pensar con calma activa.

Del mismo modo, hablo de ternura como clave de este posicionamiento, no la entiendo como un mero adorno afectivo, sino como una categoría ética-política capaz de resistir la crueldad con la que debemos mirar – y explicar – lo que nos rodea. Ejercer filosofía como funcionarias y funcionarios de la humanidad, desde nuestras coordenadas latinoamericanas, implica entonces algo muy concreto: elegir qué miramos, cómo lo miramos, cómo lo nombramos y desde qué disposición —cruel o ternurosa— nos acercamos a las crisis que reclaman nuestra atención.

Escribo esto también contra mí misma, o más bien, contra quien he sido alguna vez como docente. Durante algunos años, mi práctica se sostuvo en la exposición teórica, en explicar bien un sistema, en encadenar argumentos. Con el tiempo me distancio de esa forma de enseñar, ya que por rigurosa que fuera, dejaba intacta la distancia entre teoría y práctica de quienes me escuchaban. Abandonar la filosofía meramente teórica no significa abandonar el rigor, sino encontrar otras formas de exigirlo; ideé otros recursos, otras evidencias, la creación de diarios filosóficos como espacio de pensamiento situado y no solo de repetición conceptual, por poner un ejemplo, reto mi práctica áulica en espacios de crecimiento y propuestas filosóficas más a ras de tierra. Ese tránsito en mi propia didáctica no es anecdótico; es, a pequeña escala, el movimiento que este ensayo reclama a la filoso-

fía en general. Si ser funcionaria de la humanidad implica trascender la mera obediencia a un sistema –sea el de la dominación, como explica Villoro, sea el de la exposición que no compromete–, entonces el aula es un espacio de colaboración mediocre. Cambiar la didáctica fue para mí una forma concreta de ejercer la calma activa: detenerme, imaginar otras formas, y apostar por una filosofía que no se limite a diagnosticar el vaciamiento de sentido, sino que se atreva a repararlo en el espacio más pequeño y más real que habito: el aula.

3. Posicionamiento desde la paz, la ternura y la esperanza viva

Uno de los elementos que reconocemos en este sistema de dominación, como lo he descrito anteriormente, es que contribuye a la desesperanza. Parte de los diagnósticos filosóficos sobre los ejercicios biopolíticos, necropolíticos y otras experiencias que, si bien cumplen la función de desmenuzar con claridad lo que ocurre, parecen no detenerse a activar las posibilidades de transformación que son propias de la filosofía. Es decir, cuando decimos que nos detenemos en la crisis o que pensamos la crisis, queremos transitar hacia otros modos posibles: poder imaginar, como hemos dicho, esos otros mundos posibles. El problema de la desesperanza, que caracteriza nuestros tiempos y muchas de nuestras filosofías, es que cierra toda posibilidad del mundo por venir. *¿Cuáles son esos modos de vida, de relación y de formas de ser que nos permiten continuar en el mundo y comprometernos con las generaciones con las que nos traslapamos?*

Una de ellas es el ejercicio colectivo con el que y por el que nos vinculamos en relaciones más cuida-

dosas. Desde la filosofía de la paz, parte del trabajo que se ha hecho es precisamente trascender el ejercicio meramente diagnóstico. Si bien es cierto que la paz no puede pensarse sin el reconocimiento de las violencias que nos atraviesan, y sin el señalamiento preciso de qué paces necesitamos para atender esas violencias, lo cierto es que el compromiso más fuerte está en reconocer bajo qué criterios o a partir de cuáles elementos, las paces pueden surgir. Aquí me refiero al concepto de Dora Elvira García-González cuando habla de la "paz surgente" (2025), entendida como una paz que puede surgir exclusivamente desde la comunidad, pero no necesariamente desde lo común, sino precisamente en la construcción y proyección de lo común.

Así pues, frente a un sistema que constantemente nos invita a colaborar mediocremente en el desarrollo de la dominación, la filosofía de la paz y el ejercicio comunal se erigen como un acto de rehabilitación de la moralidad y de la política, como colectividades y de cohabitación, tratando de imaginar un futuro en el cual y para el cual pensar y actuar conjuntamente sea precisamente para el desarrollo de las capacidades de vivir mejor o en armonía. Sin la capacidad de imaginar mundos mejores, más armónicos y posibles, no sería factible transitar ni abandonar ningún tipo de crisis, y menos aún si no se nos deja el tiempo para pensarla. Imaginar futuros, pensar y colectivizar sufrimientos implica reconocer que la humanidad de la que somos partícipes requiere de acciones particulares que aquí hemos ya denominado como filosofía del cuidado. Pero no solo del cuidado por el que nos volcamos hacia los otros, sino de este cuidado pasmoso o de calma activa mediante el cual reconocemos

los requerimientos específicos de cuidado. Así, cuando entendemos las violencias y los ejercicios de dominación como afectaciones directas a las necesidades humanas, entendemos que construir paz —y hacerlo de manera colectiva— implica también reconocer el papel que jugamos en la satisfacción de esas necesidades, en la colectivización de ese cuidado y de esa imaginación.

Pensar en la expresión "funcionarios de la humanidad" desde la filosofía de la paz es reconocer que, si bien nos demoramos en las crisis, lo hacemos solo con el fin de transitar por ellas hacia mundos mejores. Si, en cambio, los filósofos y las filósofas no cumplen con su función de pensar y nombrar adecuadamente las crisis y de reformar el pensamiento, entonces no será posible imaginar mundos mejores.

Mundos y humanidades que quisiera conectar con la idea del peregrinaje y el amor de María Lugones (2003), para hablar de los mundos ajenos en los que debemos pisar siempre amorosamente. Por ello, la ternura es un concepto clave. La filosofía desde y por la ternura nos ayuda a comprender que transitar la crisis implica hacerlo hacia mundos mejores, en los que la esperanza viva se convierta en un eje rector de nuestras reformulaciones y de nuestras reformas del pensamiento. Pienso que quizá la mayor tarea del pensamiento sea mantener abierta esa promesa: resistir al cierre, a la certeza, a la desesperanza. No desde una posición cómoda, sino como una disciplina activa que cada filósofa y cada filósofo debe ejercer todos los días frente a sus pares, frente al aula, frente al mundo que nos reclama.

Bibliografía

Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen. (Obra original publicada en 1963)

Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954* (J. Kohn, Ed.; A. Serrano de Haro, Trad.). Caparrós Editores. (Obra original publicada en 1994)

Forti, S. (2014). *Los nuevos demonios: Repensar hoy el mal y el poder* (A. Díaz Gallinal, Trad.). Edhasa.

García-González, D. E. (2025). Reivindicaciones y exigencias éticas para construir una paz surgente en los marcos de las desapariciones forzadas de personas. Un acercamiento en espacios de marginación y de injusticia. *Revista de Cultura de Paz*, 8, 356–379. https://doi.org/10.58508/cultpaz.v8.225

Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo.

Jaspers, K. (2014). *Truth, freedom, and peace* (F. Hild, Trad.). *Existenz: An International Journal in Philosophy, Politics, and the Arts*, *9*(2). (Discurso original pronunciado en 1958)

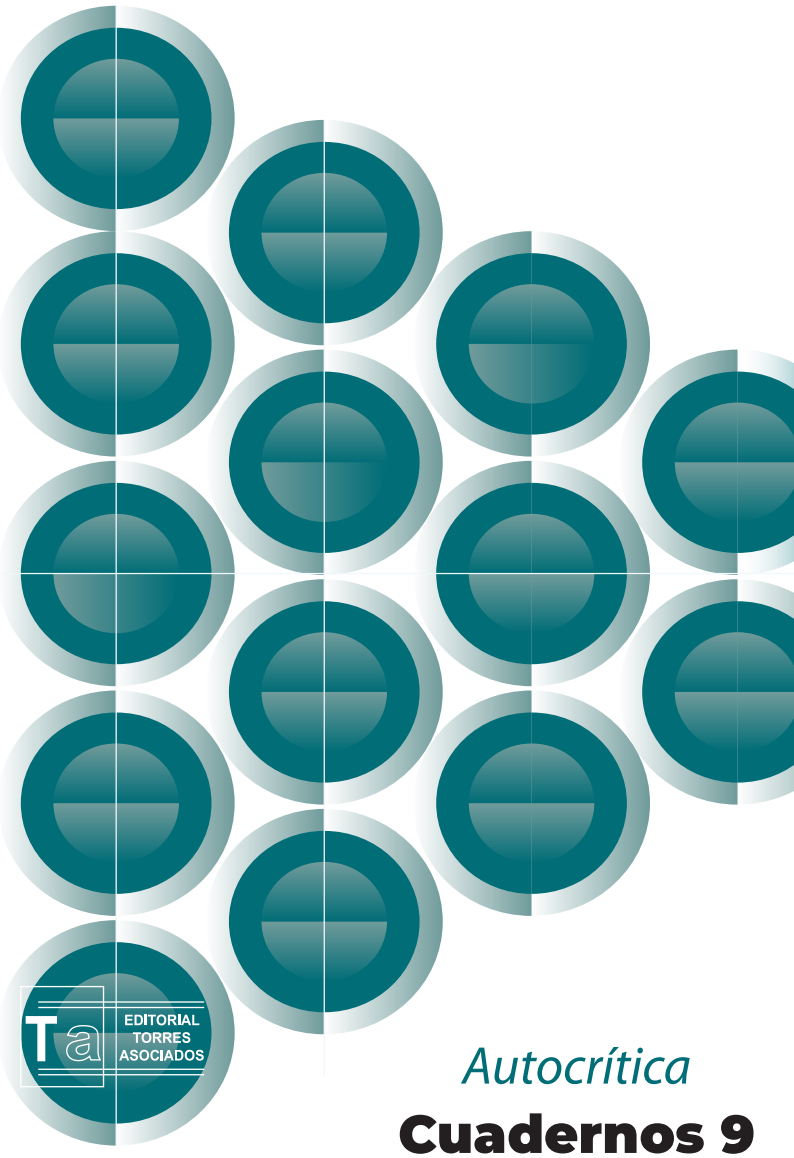
Lugones, M. (2021). *Peregrinajes: Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Del signo

Villoro, L. (2007a). "Filosofía y dominación" *en El concepto de ideología y otros ensayos.* Fondo de Cultura Económica. Discurso original 1978.

Villoro, L. (2007b). *Los retos de la sociedad por venir: Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Fondo de Cultura Económica.

Del canon al fervor sucursalero: la filosofía académica en México

RAÚL
TREJO
VILLALOBOS



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 9

Del canon al fervor sucursalero: la filosofía académica en México

Raúl Trejo Villalobos

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 9

Primera edición: agosto 2026

© Raúl Trejo Villalobos
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Del canon al fervor sucursalero: la filosofía académica en México

Raúl Trejo Villalobos[1]

Introducción

De los años ochenta a la fecha, los programas educativos o licenciatura en filosofía, en México, han crecido considerable y significativamente tanto en universidades públicas como privadas. En el caso de las universidades estatales, hasta la década de los setentas, solamente existían diez aproximadamente. Durante los últimos cuarenta y cinco años, se han creado y fundado poco más de quince licenciaturas en filosofía en universidades públicas de los estados. Como no podría ser de otro modo, algo similar ha sucedido con congresos, publicaciones y asociaciones. A partir de la creación de Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) –ahora Secretaria de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (Secihti)– y los programas de apoyo, principalmente a partir de los noventa, las maestrías, los doctorados, los eventos y las publicaciones con temas filosóficos también han crecido de manera importante. En términos de una hipótesis, en este escrito consideramos que dentro de este incremento cuantitativo de la filosofía, se ha propagado, al mismo tiempo, cierto modo de

[1]Doctor en filosofía por la Universidad de Salamanca. Profesor e investigador de la Universidad Autónoma de Chiapas. Miembro de la Asociación Filosófica de México A. C. y del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras, Nivel I

hacerla, ciertas prácticas institucionales y profesionales de la filosofía, en la que se han implementado, en buena medida, el canon, a decir de Eduardo Rabossi, creado en la Universidad de Berlín, hace poco más de dos siglos. El propósito del presente trabajo consiste en establecer las relaciones y las probables influencias de las prácticas institucionales de la filosofía académica en Europa con las prácticas institucionales de la filosofía en México. Para esto, dividimos nuestra exposición en tres partes: en primer lugar, el canon, en donde se exponen sus características, génesis y mundialización; en segundo lugar, la filosofía académica en México, en la que se exponen algunos rasgos de la filosofía, a través del siglo XX, principalmente; y, en tercer lugar, el fervor sucursalero, como una manera de abordar lo que Rabossi plantea como filosofía marginal. A manera de cierre, elaboramos una síntesis y añadimos dos o tres referencias más.

El canon

Lo que actualmente concebimos, valoramos y practicamos como filosofía es una disciplina joven con una edad de apenas doscientos años.[2] Si bien es cierto que la filosofía tiene por lo menos una historia de más de dos

[2] Para efectos de resaltar y dimensionar las prácticas institucionales de la filosofía o de la filosofía académica, en la época contemporánea, podemos referir dos grandes épocas anteriores: la primera se concentra en la antigüedad, en la que las escuelas filosóficas se configuraban a partir de la elaboración de las doctrinas y prácticas espirituales; y, en la segunda, con la creación de universidades, desde finales de la Edad Media, hasta el siglo XVIII, donde la filosofía ocupó la facultad menor, junto con las facultades mayores, Medicina, Jurisprudencia y Teología.

milenios, no menos cierto es que esa historia también tiene dos siglos de estarse relatando. Además de disciplina joven, la actual concepción, valoración y práctica de la filosofía considera que ésta es una disciplina anómala, anormal. Estamos hablando, en efecto, de lo que Eduardo Rabossi plantea como el canon de la filosofía académica a partir de la creación de la Universidad de Berlín, a principios del siglo XIX. Sobre la filosofía alemana de ese entonces, dice Rabossi: "El idealismo, en distintos ropajes, se convirtió en la filosofía académica oficial. Sin embargo, su legado no fue una doctrina filosófica, sino el canon de la profesión".[3]

Para hablar de la génesis del canon de la profesión (y su mundialización), es necesario hablar de la institucionalización de la filosofía o de la filosofía institucionalizada. En este sentido, el filósofo argentino sugiere, antes que las preguntas qué es la filosofía o qué es filosofar, la siguiente cuestión: ¿cómo es la filosofía?, esto es, "¿dónde se enseña, aprende y practica eso que se da en llamar «filosofía»?, ¿desde cuándo se hace de esa manera?, ¿quiénes producen filosofía?, ¿cómo la profesan?".[4] Como parte de la institucionalización, refiere, además, la construcción de la filosofía académica, a partir de que los filósofos (Kant, Hegel, Schleiermacher, Schelling, Fichte) llevaron a cabo diversas tareas: la normalización de la lengua alemana como la *lingua franca*, la configuración de un nacionalismo filosófico, la publicación y difusión de producción filosófica y la organización de asociaciones.

En este sentido, sostiene Rabossi: "La institucionalización moldeó la manera de practicar la filo-

[3] Rabossi, Eduardo, *En el comienzo dios creó el canon. Biblia berolinensis*, Buenos Aires, Gedisa, 2008, p, 14.

[4] Rabossi, Eduardo, *op. cit*, p, 19.

sofía".[5] Posteriormente a la creación de la Universidad de Berlín y del canon filosófico, con mayor o menor influencia, se gestaron las reformas universitarias en Inglaterra, Estados Unidos, Italia, Francia; y, al interior de éstas, los criterios y parámetros en la manera como se conceptualiza la filosofía: facultades, institutos y centros, claustros de profesores, claustros de estudiantes, sociedades y asociaciones, revistas y editoriales especializadas. Sintetiza Rabossi: "Han pasado casi doscientos años desde la época fundacional. En todos lados, las estructuras universitarias han experimentado cambios, reformas y turbulencias doctrinales. Pese a ello, la concepción y la práctica profesional de la filosofía conforme al canon persiste".[6]

El canon de la profesión de la filosofía es, prácticamente desde sus inicios, anómalo. Con esto se quiere decir, entre otras cosas, que la filosofía, por un lado, es y no es una profesión; y, por otro, que existen muchos sistemas de filosofía, cada cual considerándose o reclamando ser el verdadero, razón por la cual es necesario empezar todo desde el principio. Recupera Rabossi una expresión de Husserl: "... sin duda, todavía tenemos congresos de filosofía; los filósofos se encuentran pero, desafortunadamente, las filosofías no..." Como parte de la anomalía, refiere nuestro autor, hay quienes evaden la condición anómala y hay quienes prefieren la convivencia con la misma.

Pero el canon de la profesión de la filosofía no solamente es anómalo sino que también cuenta, como algunas otras profesiones, con un decálogo. O, al menos, Rabossi propone un decálogo a partir del cual reconstruir el canon:

[5] *Ibid.*, p, 34.
[6] *Ibid.*, p, 56.

1. La filosofía tiene un dominio propio con un conjunto de términos técnicos formales.
2. Los problemas de la filosofía están en muchos ámbitos y confluyen en los problemas perennes.
3. La filosofía cuenta con métodos propios y argumentos específicos.
4. Existen distinciones de carácter polar: teórico/práctico, por ejemplo.
5. La reflexión filosófica tiene como meta producir fundamentaciones y justificaciones.
6. La filosofía debe salvaguardar los valores ontológicos, cognoscitivos, éticos, etc.
7. El cumplimiento de estos preceptos salvaguarda la autonomía de la filosofía.
8. El saber filosófico es distinto al científico.
9. Quienes filosofan se deben desempeñar como funcionarios de la razón y árbitros de la verdad.
10. La filosofía tiene una relación especial con su historia.[7]

Antes que hablar de comunidades filosóficas o culturas cognoscitivas, Rabossi propone la *poleis filosófica* para delinear el tema de la mundialización del canon filosófico. Dice nuestro autor: "Sabemos que el florecimiento *urbi et orbi* de la filosofía está asociado a la expansión de ciertas estructuras filosóficas típicas (centros, departamentos, facultades de filosofía) de carácter universitario en las que el Canon profesional constituye y legitima su práctica".[8] Así, el Canon se gestó a principios del siglo XIX en Alemania, empezó a expandirse en la segunda mitad, se consolidó en la primera mitad del XX

[7] *Ibid*., pp, 75 y 76.
[8] *Ibid*., p, 95.

y a finales del mismo ya está prácticamente en todo el mundo. Una muestra fehaciente de la presencia de las prácticas institucionales de la filosofía son los resultados del diagnóstico mundial que se pueden consultar en el libro *La filosofía. Una escuela de la libertad*, publicado originalmente en francés, en 2007, por la UNESCO; y, posteriormente, en 2011, en español, por la UNESCO y la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Iztapalapa).

La mundialización del canon filosófico ha traído consigo, por un lado, la configuración del grupo de los cuatro (G4) y, por otro, la filosofía periférica. Señala Rabossi: "...el proceso de mundialización de la filosofía puede ser concebido como la difusión universal de teorías, doctrinas, nóminas de héroes, pautas y criterios valorativos generados por la suma de las versiones canónicas".[9] El G4, constituido por Alemania, Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia, produce y exporta filosofía. La filosofía periférica, por su parte, es la que importa y consume la filosofía que producen los otros. Los filósofos periféricos (los de África, Asia, Hispanoamérica), además de importar o consumir lo que otros producen, se caracterizan por negar la existencia de "sus padres filosóficos genéticos", es decir, el filósofo periférico sabe quiénes son, pero los niega por considerarlos indignos, poco o nada profesionales, folclóricos; o, en su defecto, no los toma en cuenta, no los lee. No existe, en pocas palabras, un pasado filosófico.

[9] *Ibid*., p, 97.

La filosofía académica en México

Como es bastante sabido, el programa universitario de filosofía en nuestro país, en la época contemporánea, nació con la Escuela de Altos Estudios y ésta, a su vez, con la Universidad Nacional de México, en 1910. La Escuela de Altos Estudios se transformó años después en la Facultad de Filosofía y Letras. Desde sus inicios, hasta las reformas de 1958, realizadas por Francisco Larroyo, el programa de filosofía consistía en estudios de maestría y doctorado. Los requisitos de ingreso a los programas consistían básicamente en haber terminado la preparatoria (o la normal) y presentar un proyecto de investigación. En efecto, la filosofía no era una licenciatura o carrera profesional, como medicina, ingeniería, derecho. Eran programas educativos enfocados a la investigación "pura" y "desinteresada".

Años antes, en la década de los cuarenta, en México, se fundó el Centro de Estudios Filosóficos y se creó la revista *Filosofía y Letras*; desde una perspectiva continental, Francisco Romero, sostiene que la filosofía estaba en una etapa de normalización, lo cual quería decir que se estaban abriendo más departamentos universitarios de filosofía, había más publicaciones y se estaban realizando congresos y organizando asociaciones. Puntualiza Romero: "Uno de los signos más promisorios es la voluntad de agrupación y de mutuo conocimiento entre quienes se consagran a la faena filosófica por profesión o por vocación. Van surgiendo núcleos o sociedades en varios países, que reúnen a muchos, si no a todos los que en ellos trabajan en filosofía. Últimamente, y con un muy corto intervalo, se han fundado agrupaciones de esta índole (que

yo sepa) en México, en Perú y en el Uruguay; entre nosotros, la cátedra Alejandro Korn, recién creada en el colegio Libre de Estudios Superiores, responde, aunque sólo en parte, a los mismos fines".[10]

Al mismo tiempo que lo dicho por Romero, por otro lado, podemos referir, por mencionar algunos, los primeros congresos interamericanos de filosofía: en Estados Unidos (realizado en la universidad de Yale), en 1943; en Puerto Príncipe, Haiti, en 1944; en Nueva York, Estados Unidos, en 1947; en México, en 1950; el propuesto y no celebrado, en La Habana, en 1953; en Santiago de Chile, en 1956; Washington, Estados Unidos, en 1957; y, Buenos Aires, Argentina, en 1959.[11]

De vuelta al caso de México, hablemos brevemente de la paulatina y soterrada implementación del canon, en términos de institutos, centros, facultades y programas educativos. Un primer momento comprende las décadas de los cincuenta y los sesenta, en las que se fundaron programas de filosofía en la Universidad Autónoma de Nuevo León (1950), Universidad de Guanajuato (1952), Universidad Veracruzana (1956), Universidad de Guadalajara (1957), Universidad Michoacana (1962), Universidad Autónoma de Guerrero (1963), Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (1965) y Universidad Autónoma del Estado de México (1965).

[10] Romero, Francisco, *Filosofía de la persona*, Editorial Losada, Buenos Aires, pp, 151 y 152.

[11] Cfr. Filosofía en español: https://www.filosofia.org/ave/001/a275.htm Aunque en la página de Filosofía en Español se dice que no se celebró, llama la atención una publicación que registra el encuentro: *Conversaciones filosóficas interamericana (Homenaje de Centenario al apóstol José Martí)*, publicado por la Sociedad Cubana de Filosofía.

Durante la década de los setenta no hubo programas de nueva creación y a partir de los ochenta, en un segundo momento, hubo un incremento significativo hasta quedar pocas universidades públicas estatales que no cuentan con programas educativos de filosofía en su oferta, como Sonora, Tamaulipas o Yucatán, por ejemplo.

En términos de publicaciones, cabe destacar la Revista *Dianoia*, fundada en 1955; *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, fundada en 1967, en la que se plantea como propósito la profesionalización de la filosofía, a través de la promoción del análisis filosófico. Además de las anteriores, también podemos referir la *Revista de Filosofía*, dirigida por Rubén Sanabria y publicada a partir de 1968 por la Universidad Iberoamericana y la Asociación Fray Alonso de la Veracruz; y la revista *Dialéctica*, fundada en Puebla, en 1976, con una orientación marxista. A propósito de lo dicho sobre la profesionalización, aquí cabe resaltar que han existido al menos tres sentidos de la filosofía profesional: 1). Desde un cierto punto de vista, se considera a Antonio Caso como el primer filósofo profesional, en el sentido de que, a pesar de haber sido abogado de carrera, se dedicó y se ganó la vida como profesor de filosofía. 2). Para Francisco Larroyo la profesionalización de la filosofía significaba la creación del nivel de licenciatura. Y, 3). Para Villoro, Salmerón y Rossi, quienes ya estudiaron la filosofía académicamente e incluso obtuvieron posgrados en el extranjero, la profesionalización significaba la adopción y la promoción de un lenguaje técnico, como la lógica simbólica.

En lo que respecta a las asociaciones, si bien es cierto que en la década de los treinta Francisco Larroyo creó El Círculo de Amigos de la Filo-

sofía Crítica, de orientación neokantiana, con su respectiva Gaceta, y en 1953 se fundó la Sociedad Mexicana de Filosofía, con José Vasconcelos como presidente, con su revista del mismo nombre, también es cierto que la de mayor impacto fue la fundación de la Asociación Filosófica de México A. C. (AFM), en 1968. Aunque titubeante, durante los setentas la AFM organizó los primeros Coloquios, entre los cuales destaca el de Morelia, en 1975, en que se publicó la *Declaración de Morelia: Filosofía e independencia*, firmada por Enrique D. Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea.[12] A partir de los ochenta, con la creación de nuevos programas universitarios de filosofía, las publicaciones y los congresos se han incrementado significativamente, de manera tal que puede hablarse de la consolidación, en buena medida, del canon, que ahora, desde otra perspectiva, puede ser visto como una preclara expresión de lo que Carlos Pereda denomina: el fervor sucursalero.

El fervor sucursalero

La filosofía periférica se dice de muchas maneras. Lo que Rabossi refiere como filosofía periférica o los filósofos periféricos, Luis Villoro lo denomina filosofía alterada o filósofos alterados: “El filósofo o la filósofa al-

[12] Cfr. *Declaración de Morelia:* https://www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.htm No deja de llamar la atención que, a pesar de que la Declaración proclama la independencia y la autonomía del pensamiento filosófico en América Latina frente al europeo, los nuevos programas de filosofía siguieran implementando los contenidos del canon, durante las décadas de los ochenta y los noventa.

terada tiene puestos sus sentidos en las filosofías que otros crean. Es, en realidad, un consumidor de papeles. Obsesionado por no quedar fuera de los temas que circulan, se dedica con fruición a leer los últimos artículos y libros publicados de autores extranjeros; generalmente escoge un autor prestigioso para seguirlo, desmenuzarlo, comentarlo, venerarlo. Le interesan sólo los filósofos ampliamente citados, en alemán o en inglés de preferencia, sueña con lo que sería su consagración: ser el glosador reconocido, cuya interpretación del filósofo escogido sería tomada en cuenta en algún coloquio internacional y –colmo de los éxitos– citada a pie de página de alguna obra futura sobre el maestro".[13]

Aureliano Ortega refiere características similares a las de la filosofía periférica y la filosofía alterada cuando habla de la filosofía académica en México: "De manera que, aun reconociendo la existencia secular de filósofos de oficio, de escuelas, actividades y obras filosóficas, en México a la filosofía –se dice– le ha faltado originalidad, legitimidad y pertinencia; subrayando el hecho de que se trata, casi siempre, de una materia importada cuya adopción y práctica llevan indeleblemente marcadas las huellas de la imitación, la ajenidad y, por decirlo así, el exotismo".[14]

Filosofía periférica, filosofía alterada o filosofía académica, para Carlos Pereda se trata de al menos tres vicios coloniales: el afán de novedades, el fervor sucursalero y el entusiasmo nacionalista (que Villoro denomina la filosofía ensimismada). Por motivos de espacio, nos detene-

[13] Villoro, Luis, "¿Es posible una comunidad filosófica en Iberoamérica?", En *Isegoría* (19), 1998, pp, 53-59.

[14] Ortega, Aureliano, *Filosofía mexicana*, México, Universidad de Guanajuato, 2018, p, 13.

mos en el segundo. Pereda señala: “Se trata de la ansiedad por exhibir una identidad de afiliado a alguna Casa Matriz del Poder o del Pensamiento. Como consecuencia se busca promover sucursales de aquellas creencias, teorías, prácticas públicas, privadas o íntimas que una persona favorece –en la mayoría de los casos, que favoreció cuando era joven– en lo que considera la desamparada situación que le toca vivir en la actualidad”.

Y, dice, enseguida: “Es común que una corriente de pensamiento de algún país lejano deslumbre en la juventud, por ejemplo, esos años que a menudo se recuerdan con idealizadas nostalgias, el tiempo en que se fue a la universidad o cuando se estudió en el extranjero. Luego, presa de esas pérdidas ilusorias, no pocas veces envenenadas por los fracaso de la vida, ya no se mira en otra dirección. Lo que una vez liberó se convierte en cárcel. Así se continua el resto de los días repitiendo fórmulas que en el comercio político o intelectual o en el económico, se envejecen hasta volverse obsoletas”.[15]

Es, en este tenor, que se puede hablar de neokantianos, fenomenólogos, existencialistas, marxistas, neopositivistas y un largo etcétera.

Una síntesis (y otras referencias), a manera de cierre

Si preguntamos qué es la filosofía, una de muchas respuestas puede decir que es un conjunto de disciplinas como lógica, epistemología, metafísica, ontología, ética, estética, filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia,

[15] Pereda, Carlos, *Pensar a México. Entre otros reclamos*, México, Gedisa, 2021, p, 26

etcétera. Sorprendentemente, dijera Rabossi, las áreas que se cultivan en las universidades de Alemania, Francia, Inglaterra y Estados Unidos, son prácticamente las mismas que se imparten en universidades de Asia, África e Hispanoamérica.[16] Si planteamos la pregunta: ¿cómo es y cómo se hace la filosofía? La respuesta es: se hace a través de departamentos e institutos universitarios, de la conformación de claustros de profesores y de estudiantes, de la organización de sociedades y asociaciones, de la publicación de libros y revistas y de la organización de coloquios y congresos. Este modo de hacer filosofía se configuró a principios del siglo XIX, en la Universidad de Berlín, en Alemania, y se constituyó como referencia y como canon. Posteriormente, este modo de hacer filosofía lo podemos ver, con las diferencias del caso, en Francia, Inglaterra y Estados Unidos; pero, sobre todo, en los países de Asia, África e Hispanoamérica.

En el caso particular de México, podemos ver la historia de este modo de hacer filosofía en tres momentos, intercalados: el primero, de 1910 a 1958, desde que se fundó la Escuela de Altos Estudios hasta que se reformó el programa de filosofía y se instaló el nivel de licenciatura; el segundo, desde principios de la década de los cuarenta hasta finales de los setentas, en los que se empezaron a organizar asociaciones y a crear institutos, escuelas y facultades de filosofía al interior del país y en los que empezaron a publicarse las primeras revistas especializadas. Durante este segundo momento, podemos ver la génesis y el desarrollo del interés por la filosofía hecha en México, la filosofía mexicana y la filosofía de lo mexicano, entre los cuarenta y los cincuenta. El tercer momento, va

[16] Rabossi, Eduardo, *En el comienzo dios creó el canon*, *op. cit*., p, 95

de los ochentas a nuestros días. En este momento, es posible identificar el regreso y un creciente interés por la filosofía mexicana. Esto lo podemos ver en los trabajos de Carmen Rovira, Ambrosio Velasco, Guillermo Hurtado, Juan Carlos Ayala, Gabriel Vargas Lozano, Xóchitl López, Aureliano Ortega, José Alfredo Torres, entre muchos otros. Sin embargo, no ha sido suficiente. En este momento también es posible ver un crecimiento de escuelas y facultades al interior del país: Sinaloa, Morelos, Baja California, Querétaro, Tlaxcala, Zacatecas, Baja California Sur, Aguascalientes, Colima, Nayarit, Chiapas, Oaxaca, San Luis Potosí y Durango.

Ahora bien, ¿cuáles son los propósitos y los contenidos de todas las licenciatura que actualmente existen en México? En su estudio "Características fundamentales de los planes de estudio de las licenciaturas en filosofía, en México", Juan Monroy García sostiene que casi todos los programas dicen que su perfil de egreso es la docencia, pero en su tira de materias apenas integran algunas asignaturas de educación, pedagogía o de docencia. Una característica más consiste en que, a excepción de algunos programas, prácticamente todas cuentan apenas con una o dos asignaturas sobre Filosofía mexicana y Filosofía latinoamericana. A partir de esto, es de suponerse que buena parte de la tira de materias corresponde a lógica, epistemología, metafísica, ontología, ética, estética, filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia, entre otras. Al final de su estudio, en que analiza poco más de veinte programas, el autor dice: "En muchas ocasiones los estudios de las licenciaturas en filosofía se reducen a repetir lo que han expresado los filósofos europeos u occidentales, sin ninguna interpretación propia. Los profesores "se

esfuerzan” por conocer los filósofos o las filosofías de moda en Europa, y repiten las teorías y las ideas de estos autores, sin mayor aportación. Los profesores que imparten sus diferentes cursos hacen leer y repetir los conceptos de estos autores europeos, no importando la nomenclatura de las asignaturas, los autores y las lecturas son las mismas, bajo el argumento que son los filósofos de moda en Europa”.

Y, enseguida, agrega: “Para estos profesores no existe filosofía fuera del ámbito europeo, dan por supuesto, prejuzgando que en México y América Latina existe una “incapacidad” de hacer filosofía, los esfuerzos de nuestros pensadores por hacer filosofía propia, son ignorados o en el mejor de los casos, son señalados como malas interpretaciones o deformaciones de los autores o filosofías europeas”.[17]

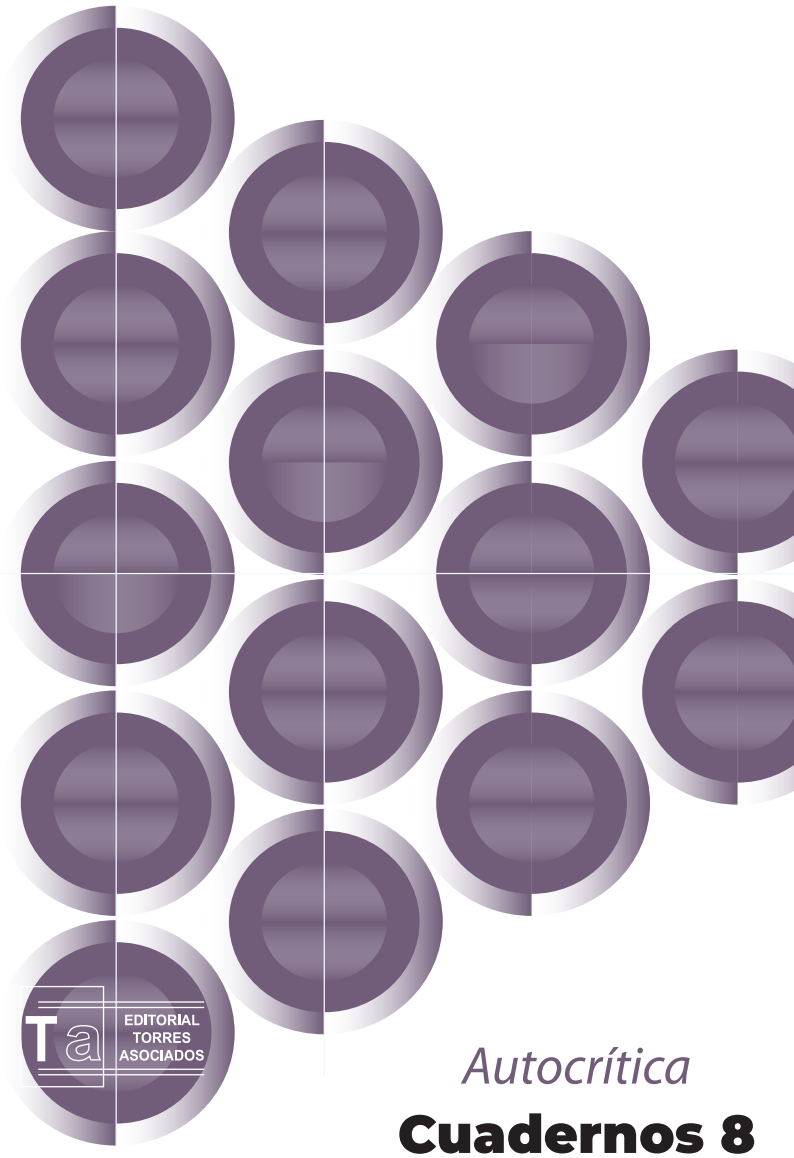
Después de estas caracterizaciones, el autor comenta y propone la posibilidad de atender la dimensión de la docencia, por un lado; y, por otro, el incremento de asignaturas sobre filosofía mexicana y latinoamericana tratando de equilibrar con los contenidos relativos a la filosofía europea. Desde esta misma perspectiva, en la que se pretende revertir el canon o ir más allá de él, Rabossi elabora y propone una lista de tareas en la que se incluye asumir los problemas filosóficos con autenticidad y, al mismo tiempo, se puedan ofrecer razones y justificaciones por los cuales se estudian los autores y los temas del canon. Carlos Pereda, Guillermo Hurtado, Ambrosio Velasco, Aureliano Ortega, Mauricio Beuchot, Alberto Saladino, entre otros, conscientes de la problemática, tienen diversas pro-

[17] Monroy García, Juan, *Las humanidades en la universidad contemporánea*, México, Editorial Torres Asociados, 2020, pp, 141-168

puestas para fortalecer el ejercicio filosófico mexicano. Pero este tema es para otro escrito.

En contra de la filosofía pusilánime o la filosofía de escritorio

ANGEL
ALONSO
SALAS



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 8

En contra de la filosofía pusilánime o la filosofía de escritorio

Angel Alonso Salas

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 8

Primera edición: julio 2026

© Angel Alonso Salas
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

En contra de la filosofía pusilánime o la filosofía de escritorio

Angel Alonso Salas[1]

Era la década de los noventa cuando estudiaba la secundaria y preparatoria. Todas las discusiones y clases en la escuela, e inclusive, en otros espacios públicos tenían un mismo hilo conductor: el marxismo, la Guerra Fría, la simpatía hacia los países socialistas y comunistas, y, en especial, se repetía un mismo autor: Carlos Marx. Inclusive era frecuente el escuchar a personas discutir acaloradamente sobre la lucha de las clases sociales; los proletarios y obreros contra los burgueses; el paradigmático caso de Cuba con Fidel Castro; la figura de El Che Guevara y la toma de conciencia de la clase obrera.

Las visitas escolares a museos regularmente contemplaban la exposición de algún mural del Palacio Nacional o de Bellas Artes, el Polyforum o La Alameda, en donde Rivera, Siqueiros u Orozco eran sinónimos de un orgullo nacional, de pensadores, pintores y activistas que estaban comprometidos con la causa obrera, en donde se percibía un orgullo por pertenecer a un país tercermundista y latinoamericano. Sin embargo, por otra parte, también estaba latente una herida expuesta: el movimiento estudiantil del 68 y se dividía la opinión entre exigir justicia, participar en las marchas y asumir con convicción el "Ni perdón ni olvido". O bien, por otra parte, también existía un miedo a salir, el prohibir la asistencia a cla-

[1] Doctor en filosofía. Profesor investigador, CCH Azcapotzalco, UNAM.

ses en fechas cercanas al dos de octubre, y recuerdo que cada vez que uno escuchaba en la radio o veía en televisión alguna nota sobre lo sucedido en Tlatelolco, inevitablemente sucedía que, en muchas personas, aparecía un discreto llanto, un puño cerrado y se respiraba una rabia contenida. De esta forma, mi formación académica previa a la universidad estuvo marcada e influida por los discursos marxistas y como buen adolescente no entendía el porqué de la repetición e idolatrización sobre el marxismo... Cuando de repente se produjo la caída del Muro de Berlín, la Perestroika y fui testigo del colapso de una generación de personas para quienes todo era el marxismo y ahora no sabían qué hacer.

A mi juicio, todo lo sucedido por la Perestroika y la división de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) llevó a que los incansables seguidores de la teoría marxista pasaran de un anonadamiento, a un shock, y luego, a una especie de negación. Seguían con una herida interna al ver caer sus principios y presupuestos existenciales, y un servidor, en plena etapa de adolescencia, estaba aburrido y cansado de escuchar sobre las viejas glorias del pasado... Fui testigo que aquello que yo veía como enajenación, se negaba a desaparecer, resistiéndose algunos años más, y luego privó un letargo, un silencio, un golpe emocional o existencial hacia una transformación social que se vio difuminada con el neoliberalismo y un terremoto devastador del 85.

Llegué a la universidad y el ambiente marxista persistía como las brasas de una fogata a punto de extinguirse. Fue allí donde escuché hablar con mayor fervor y nostalgia del legado de Adolfo Sánchez Vázquez; de la filosofía y teología de la liberación; del segundo Sartre comprome-

tido con el marxismo; de los escritos de Gramsci, y, en especial de la famosa onceava tesis de Marx sobre Feuerbach, que marcó a muchas generaciones: "Los filósofos sólo han interpretado diversamente el mundo, lo que importa es transformarlo".[2]

Con el transcurrir de los trimestres en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Iztapalapa percibí que lo que consideraba como enajenación del profesorado que conocí en la secundaria y preparatoria, permanecía en el nivel superior como un *leit motiv*, con una nostalgia, pues cada vez se hablaba menos del marxismo y tomaban su lugar otros discursos: la filosofía política de John Rawls; el quehacer y sentido de las escuelas helénicas; la impronta de la voluntad de poder y de los filósofos de la sospecha; la filosofía de la ciencia; la necesidad de la lógica y la argumentación simbólica-matemática, entre otros. De esta forma, la educación socialista, el legado del exilio español y la huella que dejaron Sánchez Vázquez, José Gaos, Leopoldo Zea o Eduardo Nicol, eran los contenidos que aparecían únicamente en la asignatura de "Reconstrucción Histórica de la Filosofía en México". Fuera de esta materia, de manera sutil se le hacía ver al estudiantado que se debía elegir entre pertenecer a la escuela latinoamericana (con la discusión entre Augusto Salazar Bondy versus Zea, o simpatizabas con las comunidades eclesiales de base, teología o filosofía de la liberación), o aquella en la que se discutía la filosofía analítica, la que se lleva a cabo en el anteriormente llamado "primer mundo" u Occidente, que aquí se replicaba como una franquicia filosófica de Europa "región México", en donde uno encontraba y reflexionaba lo genuinamente verdadero y sustancial. Cuando egresé de la UAM se

[2] Marx, C. *Tesis sobre Feuerbach*, p. 21.

dio el emerger del zapatismo, con el Ejército Zapatista de la Liberación Nacional (EZLN), en donde ahora el multiculturalismo o la "tercera vía" eran los temas actuales de la filosofía política que se impartían en la Universidad en la que me formé. Ahora bien, quien lea estas hojas, podría preguntarse sobre los motivos de estas anécdotas y narrativas de la vida en la formación de quien escribió estas hojas, a lo que respondería que no he vuelto a ver una sociedad tan comprometida con una ideología y en la búsqueda de llevar a la praxis la filosofía. Percibía ese afán y compromiso de despertar a la conciencia del asalariado y del estudiantado, así como una convicción y compromiso hacia las causas sociales, de ver lo que se llamaba indigenismo como una parte sustancial de nuestra existencia, y de hacer algo hacia/por/para los/as otros/as.

A mi juicio, el fervor que había visto por el movimiento del 68, al igual que la toma de conciencia de clase y el marxismo, se iba "apagando" y renacía de una forma diferente y especial con el zapatismo. Sin embargo, percibía un doble discurso. Ya que se disfrazaba la simpatía de un pensamiento latinoamericano, iberoamericano o anterior a la Conquista de México, pero no se permitía (o veía con buenos ojos) la escritura de una tesina sobre la filosofía náhuatl o del mexicano, pues eso era tema de "historia" (¡cómo si las clases de historia de la filosofía en México, o del pensamiento filosófico, no tuvieran ese carácter enciclopédico e historicista!), o se nos decía expresamente que esos temas tenían menor valor que hablar de Foucault, Rawls, Heidegger, Kant o Descartes. Aunado a esto, la mención de filósofas mujeres o de pensadores ibero-latinoamericanos que no fueran de la talla de Enrique Dussel, Sánchez Vázquez o

Nicol, era escasa, y los pocos Temas Selectos de Filosofía en donde se veían temas de feminismo o de género, éramos contadas las personas que nos inscribíamos. Sin embargo, existía un contraejemplo incómodo: el Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica (CEFILIBE)[3] que luego comprendí que era el equivalente a "vete a Estudios Latinoamericanos".

Posteriormente, ingresé a la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y confirmé que aquello que había presenciado en la UAM había crecido exponencialmente en la UNAM: un desdén por la "filosofía en español", latinoamericana o continental, pero también, descubrí pensadoras y pensadores de la talla de Elsa Cross, Graciela Hierro, María Zambrano, Juliana González, Ramón Xirau, Miguel León Portilla y Luis Villoro, con quienes en su mayoría tuve la fortuna de conocer e ingresar a sus clases o seminarios que impartían, lo que me permitió entender a la filosofía como un mapa inmenso y lleno de contradicciones, en donde efectivamente es "un mundo donde caben muchos mundos", y que ese desdén por la "filosofía en español" era más una postura subjetiva o una especie de capricho-ignorancia que estaba de moda.

De estudiante a docente

Ahora era mi turno, dejar de ser estudiante y estar del lado del profesorado, buscando llevar lo aprendido al interior del aula, Aprendí que se debía seguir un Programa de Estudios que no da cabida a lo latinoamericano o la periferia (África, Oriente, o los mismos pueblos originarios), e inclusive,

[3] *Cfr.* https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/

que no aparecía el tema del marxismo. Y que al final, únicamente lo que aparece estipulado en el temario es aquello con lo que será evaluado el estudiantado, y con lo que se pone en juego la renovación del contrato, aunado a la eficiencia terminal, el cumplimiento de las planeaciones y la opinión del estudiantado. ¿Existe libertad de cátedra en instituciones en donde debes entregar planeaciones semanales y cumplir con lo estipulado en el Programa? ¿Dónde quedaba mi exigencia estudiantil de marcar la diferencia cuando apenas y alcanzas unas horas frente a grupo y debes ir grupo tras grupo, o escuela tras escuela? Al conocer el ambiente laboral y convivir con el profesorado que tenía décadas de experiencia, me percaté de que seguía presente su nostalgia por el marxismo, de cómo añoraban sus clases con Nicol o Sánchez Vázquez, de cómo abrazaban a la distancia las causas del zapatismo y de su herida por el 68. Pasaron las décadas y esa chispa de lo antiguo se encendió con la 4T y los "cuadros de formación de MORENA", hipnotizaban a esa "vieja guardia", que es la que a mi juicio se ha embelesado con el obradorismo, y pareciera que tomó un "segundo aire", creyendo que por fin sus ideales del marxismo se concretarían ahora bajo el discurso de lo "decolonial". Algunas personas de mi generación se engancharon al movimiento de la "cuarta transformación", otros lo hemos visto con cierto recelo, al ver que, si alguien osaba cuestionar algo del sexenio anterior, o del actual, era como profanar en los 90's un postulado marxista, por lo que varias personas han optado por "dar el avión", "no entrar en conflicto" contra los/as "*amlovers*".

Sin embargo, me percaté que no se está repitiendo aquello que había vivido en mi formación básica o de media superior (ese compro-

miso y convicción por un cambio y transformación social fuera de la propaganda política y de los espacios públicos, o al menos, un cambio de fondo a nivel educativo), ya que ahora nos encontramos con una sociedad diferente, en donde priva un mayor individualismo y "valemadrismo". No existe ese "compromiso social", esa camaradería colectiva que era una fuerza invisible que movía y se percibía antes de la caída del Muro de Berlín, ya que lo que ahora diga cualquier autoridad o adulto es ignorado y silenciado por la voz del *streamer*, *youtuber* o del *reel* de una red sociodigital. Hoy día, prevalece una apatía por la lectura y el pensar con/desde/en la alteridad, nuestro país. la región, la diferencia, la pluralidad y diversidad de ese mundo donde caben muchos mundos.

La FFyL me enseñó que existen diversas posturas y frentes a los que uno ingresa en el estudio de la filosofía, no sólo por el área de especialización que uno elige para llevar a cabo una investigación, sino por el hecho de que una vez que uno toma partido por uno de ellos, pareciera que el mundo de la filosofía se encierra y termina allí, y las otras áreas le son ajenas, y a pesar de que existan, no se les valida o se les da importancia, y, en la mayoría de las ocasiones, se privilegia un discurso filosófico occidental, en el que uno se está especializando. Será hasta el momento en que uno abandone el aula como estudiante y asuma la estafeta de docente (si es que asume este camino), cuando tal vez tenga que dar estética y presocráticos, cuando uno se había especializado en lógica, epistemología o filosofía del lenguaje... Y muchas veces, uno cree que se convertirá en el factor de cambio, mostrando la utilidad, sentido y vigencia de la filosofía, cuando difícilmente esto puede llevarse a cabo.

Asimismo, es importante señalar que el ambiente laboral transforma al recién egresado, ya que como ha mencionado Guillermo Hurtado, "enfréntase el filósofo sin recursos propios al siguiente dilema: o trabaja para comer, pero deja de filosofar, o depende de alguien más para comer, pero corre el riesgo de perder su libertad de pensamiento".[4] Lastimosamente, uno aprende que debe convertirse en un docente más, que el querer poner un sello propio o cambiar los programas indicativos es difícil a menos que uno siga estudiando y percibiendo ingresos económicos de una beca; uno termina adoptando los usos y costumbres de los claustros académicos en donde uno se encuentra. Dicho con otras palabras, "el filósofo se convirtió en profesor, es decir, en empleado de una institución académica, su libertad no es total. Tiene que cumplir con las reglas de la escuela en la que labora como prestador de servicios educativos".[5] Y dicho cumplimiento del deber a condición de la percepción de un sueldo, ha llevado a lo que José Alfredo Torres describe en su texto *El filósofo burócrata o la filosofía insulsa*, en donde "el docente filósofo, sólo ante la pantalla de su computadora, recibe instrucción tras instrucción para operar el mecanismo informático [...] sacar adelante el cumplimiento del currículum. No tiene otra opción. Pues, a distancia también una burocracia «electrónica» vigilará que puntualmente envíe informes y evidencias de su labor".[6] Y, efectivamente, muchas veces, la enseñanza de la filosofía se vuelve insípida e insulsa.

[4] Hurtado, G. *Panfleto contra nuestra filosofía académica*, p. 13

[5] *Ibid*., p. 14

[6] Torres, J. *El filósofo burócrata o la filosofía insulsa*, p. 5.

¿Y qué se puede hacer al respecto? ¿Es posible hacer algo para cambiar el *modus operandi* de quien debe llenar y cumplir con formatos, evaluaciones y estrategias para poder continuar en la nómina? ¿O será que tiene razón Hurtado cuando afirma de manera tajante que el profesorado "en el peor de los casos, no vive para hacer filosofía sino que hace filosofía para vivir"[7]? Muchas veces, uno siente una especie de traición pues pareciera que basta con que se cumpla la enseñanza del aprendizaje impuesto por el modelo educativo, y que se vea reflejado con una buena calificación, y que al final, con que *una* persona se vea interesada, que se produzca ese asombro en alguien de ese colectivo de cada grupo que la asignatura le haya hecho pensar y cuestionar su realidad, nuestra misión se cumplió con su misión. Ante estos juicios de valor, uno tendría que reflexionar sobre la afirmación de Jacob Buganza: "lo que en otro tiempo era una vocación, una forma de vida orientada por la pregunta radical, que es lo que nos ha hecho interesarnos por la filosofía, se ha convertido en una profesión orientada por la producción de resultados evaluables, y la filosofía, reducida a ese recinto, corre el riesgo de convertirse en lo que algunos de sus críticos más lúcidos han llamado academicismo: una práctica que ha renunciado, quizás, sin advertirlo, a regresar a la caverna, y que se ha instalado cómodamente en la luz exterior sin sentir ya la obligación de comunicarla a quienes permanecen adentro".[8] ¿Cómo solventar esto?

[7] Hurtado, *op. cit.*, p. 14

[8] Buganza, J. *Del todo a la parte: sobre la hiper-especialización filosófica y sus consecuencias*, p. 8

¿La educación: la solución?

Mi tránsito por la UAM me permitió conocer dos mundos, el del antiguo régimen que añoraba los principios de los 70's, 80's, y 90's a favor de la conciencia de clase, de la revolución y del marxismo presente en muchos ámbitos. Y, por otra parte, esta impronta de lo que se discutía en otros espacios, la teoría de la justicia rawlsiana, el recuperar la filosofía como una forma de vida propuesta por Hadot, la teoría del amigo-enemigo de Schmitt o abrazar a la filosofía alemana de Gadamer, la teoría crítica, el personalismo, la condición humana de Arendt, o el abrazar la ética ambiental. Más allá de ese menú de opciones, de tradiciones, autores y posturas que se llevaban a cabo trimestre a trimestre, recuerdo que una pregunta recurrente en mi generación (y posteriormente, descubrí que dicha pregunta aparecía generación tras generación): "Filosofía ¿para qué?" ¿Cómo podemos incentivar la filosofía en los más jóvenes? Y siempre llegábamos a la misma conclusión: a través de la educación. ¿Cuántas personas que están leyendo estas líneas no asistieron, organizaron o participaron en eventos sobre la utilidad, sentido y quehacer de la filosofía?

Sobra decir que se han realizado eventos sobre estos tópicos desde el Observatorio Filosófico de México (OFM) y la Comisión Nacional de Defensa de la Filosofía (CONADEFI) en la Cámara de Senadores o en la Secretaría de Educación Pública (SEP) para mostrar la valía y vigencia del filosofar, del pensamiento crítico, con el objetivo de mostrar a las autoridades educativas que la filosofía no es un enemigo, sino un aliado, que los frutos que produce una formación filosófica, son aquello que nos remite nuevamente a la onceava te-

sis de Marx en la que la filosofía se ha dedicado a interpretar el mundo, cuando lo importante es transformarlo, llevarlo a la *praxis*, bajar a la filosofía de su "torre de marfil" y llevarla a la plaza pública, al ciudadano de pie, a la cotidianeidad.

Pero ¿lo hemos logrado? O únicamente nos quedamos en modo "crítica", de filosofía pseudo-rebelde de escritorio, que juzga y cuestiona (desde la comodidad de su hogar o de su cubículo) pero que no logra concretar dicha *praxis* por el cumplir con las planeaciones, las evaluaciones mensuales o bimestrales, el correr a otro trabajo, porque se debe publicar en una revista indexada o por el cumplimiento *si o sí* del Programa Indicativo; creemos que la sustitución de temas obsoletos por lo que acabamos de aprender en la Facultad sobre Benjamin, Deleuze, hermenéutica analógica de Beuchot, Bolívar Echeverría, Sloterdijk, bioética, hermenéutica simbólica, Peter Singer, Butler, olas de feminismo, Levinas, lo decolonial y otros temas, se logra bajar de la torre de marfil.

Pero ¿realmente es así? ¿Las temáticas contemporáneas permiten llevar la filosofía al común de la gente? Donovan Arteaga considera que "no es necesario que el público no filosófico esté enterado de todos y cada uno de los filósofos y filósofas que ha habido en la historia, sino que lo que compartamos con ellos tenga un sentido para su vida. No necesitamos que forzosamente la gente sepa de filosofía, sino que sea mordida por ese tábano socrático que resulta incómodo, pero necesario si queremos transformar nuestra realidad".[9] Y, uno tendría que preguntarse con seriedad si hemos logrado que los espacios áulicos de filosofía han cumplido con su propósito de llevar al

[9] Arteaga, D. *Incómoda reivindicación del tábano socrático*, p. 9

estudiantado al asombro o que sean mordidos por ese tábano socrático.

Aunado a esto, debemos asumir con tristeza y preocupación, el problema sobre la disminución de la matrícula de estudiantes que quieren estudiar filosofía a nivel licenciatura, y que ya son varias universidades las que no han podido concretar una generación de estudiantes que cursen la licenciatura en filosofía (que sea costeable para dicha institución). Al respecto, es necesario reconocer el enorme papel que se ha hecho desde la CONADEFI para evitar la desaparición de la filosofía en la malla curricular del nivel medio superior en México, exigiendo la defensa de la filosofía a partir del Artículo Tercero Constitucional y de la generación de vasos comunicantes entre asociaciones e instituciones de filosofía a nivel nacional e internacional, así como la publicación y pronunciamiento por lo que sucede en Iberoamérica, Palestina o Latinoamérica. ¿No será acaso que como sostiene Gabriel Vargas Lozano, "la filosofía no se divulga más allá de algunos interesados"[10]? ¿Qué difusión o divulgación de la filosofía hacemos dentro o fuera del aula? ¿Nos quedamos únicamente en el cumplimiento *sine qua non* del programa, proyectos e informes? ¿O la aseveración de Vargas Lozado es certera sobre el hecho de que "la filosofía no parece cumplir con su función crítica en la sociedad mexicana"?[11]

Y si bien es cierto que se han realizado diversos encuentros, foros, diagnósticos y reuniones para comprender qué es lo que se ha dejado de hacer; cómo reivindicar la valía de la filosofía, o qué estrategia se puede llevar a cabo para evitar la desapari-

[10] Vargas Lozano, G. *¿Qué hemos logrado con nuestra lucha por la filosofía y qué nos falta por hacer?*, p. 5

[11] *Ibidem*.

ción de carreras del área de humanidades o de filosofía, seguimos sin saber qué inventar o cómo solventar esa apatía, desinterés y descrédito que la filosofía tiene en nuestro tiempo. ¿O será acaso que en este momento impera una filosofía pusilánime e insulsa que no es capaz de asumir y responder a nuestro tiempo y necesidad?

Filosofía pusilánime o de escritorio

José Alfredo Torres ya había señalado la existencia de una filosofía insulsa, alejada de lo medular y sustancial, que se ahoga en la burocracia, en lo pedagógico-curricular y que no tiene una relación con el "aquí y ahora" del estudiantado. Yo daré un paso más, y mencionaré que aunado a todo aquello que se deriva de la docencia-quehacer del docente-trabajador de filosofía (planeaciones, juntas con academia y/o padres de familia, proyectos, evaluaciones, evidencias, juntas, informes, etcétera), se ha extendido una "filosofía de escritorio o pusilánime", cómoda en criticar y cuestionar desde la comodidad del escrito académico, pizarrón, aula o café, pero que difícilmente se atreve a llevar la filosofía fuera del aula, en otros espacios no formales, o que al menos predique con congruencia la exigencia de la asignatura, i.e, quien imparte la asignatura de ética sus actos y proceder en el aula y fuera de ella, no deben carecer de valores y ética.

En este orden de ideas, es así como, "la sociedad, por ello, ignora de modo efectivo a la filosofía, por insulsa, alejada de la necesidad de respuestas urgente a las crisis existenciales",[12] y a pesar de que Roberto

[12] Torres, J. *op. cit*., p. 5

Casales advierta que "encontramos casos notables de filósofos que inciden en el ámbito propio de la acción, no deja de ser bajo el número de profesionistas de filosofía que tienen realmente alguna relevancia en este ámbito".[13] ¿Qué es lo pusilánime? El Diccionario de la Reala Academia de la Lengua Española define el adjetivo como "dicho de una persona: falta de ánimo y valor para tomar decisiones o afrontar situaciones comprometidas".[14]

Y, por todo lo anteriormente expuesto, en muchas ocasiones me he preguntado, ¿por qué la actitud de quien ejerce el quehacer docente de filosofía es pusilánime? La filosofía *per se* se ha definido como una forma de vida, como una actitud, una postura que de suyo ha sido crítica. Sin importar el periodo que uno piense en la filosofía, regularmente uno encuentra una postura de un filósofo o de una filósofa comprometida con su sociedad, en donde lleva a la *praxis* su discurso, y, ante todo busca ser congruente. Ejemplos paradigmáticos encontramos en la historia de la filosofía, tales como Sócrates discutiendo en la plaza pública; las escuelas helénicas con una búsqueda de una ascesis y de una ataraxia en su escritura y vivencia de la filosofía; Gramsci escribiendo sus cartas y argumentos desde la prisión, o Marx discutiendo con la clase obrera la toma de conciencia de clase. ¿Y qué ejemplos podemos mencionar de las filósofas y los filósofos contemporáneos? Más allá de lo mordaz y agudo que puede ser un escrito (lo cual es siempre loable y deseable) ¿cuántas y cuántos profesionales de la filosofía conocemos comprometidos con alguna causa social? ¿Cuántos ejem-

[13] Casales García, R. Los peligros de la profesionalización de la filosofía en México, p. 6

[14] *Cfr*. https://dle.rae.es

plos nos vienen a la mente de filósofas y filósofos contemporáneos que llevan a cabo una *praxis* filosófica con los grupos vulnerados, con los pueblos originarios, con migrantes o adultos mayores?

Curiosamente podemos decir que una gran parte de la filosofía no sólo se desenvuelve en el ámbito teórico e hipotético, sino que busca transformar la realidad. Existe la aspiración de trascender el papel, de "ensuciarse las manos con la realidad", a dejar el papel y tinta, o, el teclado y monitor, para ir más allá del escritorio y de la pantalla, y llevar ese filosofar a la sociedad en su conjunto, para acompañar causas sociales. Pero me pregunto ¿realmente se contempla la búsqueda y exigencia de justicia con los grupos más vulnerables o vulnerados, con aquellos que han sido silenciados, marginados, olvidados y despreciados? ¿Propiciamos el mismo asombro en el interior del aula que en la plaza pública? ¿Acaso la formación de sujetos críticos no debe ser algo que debe estar presente en los sistemas de educación formal y no formal?

Con esto no quiero decir que el quehacer, función y vigencia de la filosofía sean menores en el interior del aula, donde son imprescindibles, ya que ante la enajenación de las redes sociodigitales, es menester generar una postura propia y crítica ante lo que los *Mass Media* dictan qué debe ser aquello que sea un algoritmo o una tendencia en redes, y la filosofía posibilita romper con ese aislamiento, individualismo y egoísmo del presente y su consumismo, llevando a criticar y poner en tela de juicio las creencias y presupuestos sociales, personales o mediáticos que se imponen como una losa y difunden en un santiamén en las noticias, videos o en esa "verdad" que se asume como la única.

Advierto la necesidad e importancia de la enseñanza de la filosofía en el interior de las aulas, pero también de la necesidad de la difusión y divulgación de la filosofía en toda la sociedad, y, en especial, fuera de las aulas y de los espacios de privilegio que cuentan con aquellas personas que logran acceder a una formación mínima de filosofía, humanidades, ética o estética. Llevar esto a cabo, rompería con esa filosofía pusilánime de repetir los contenidos y que la pretensión de la publicación de un escrito, un artículo o libro que no se vincula con la realidad de la sociedad, que no da respuesta a esas crisis existenciales de las que habla José Alfredo Torres.

La filosofía fuera de las aulas ¿una utopía?

Desde su origen, la filosofía no se encerraba únicamente para aquellas personas que habían acreditado las credenciales para tomar una cátedra con un filósofo o una filósofa. ¿No existe una responsabilidad social hacia la comunidad y sociedad? A mi juicio, es necesario "sacar a la filosofía de las escuelas" y llevarla a la plaza pública, a los medios de comunicación, a los orfanatos, asilos, prisiones y otros lugares en los que también la filosofía puede decir algo a quienes se encuentren en dichos espacios, y, en especial, dotar de sentido y mostrar un por qué y un para qué en espacios no académicos (no formales). Tenemos un gran ejemplo, Paulo Freire quien llevó el teatro y la educación a los oprimidos, a los lugares más marginados de Brasil, a las favelas, a donde no llega la educación pública y en donde las situaciones sociales y económicas son tan severas que difícilmente alguien logra salir de dicho círculo para ir a la

escuela y contar con ese privilegio, de obtener un grado académico.

¿Qué pasaría si intentáramos hacer este esfuerzo y compromiso? Abrir talleres de filosofía en museos, casas de cultura o de la tercera edad, en prisiones o en orfanatos. En los espacios y lugares en los que se ha concretado la enseñanza o difusión de la filosofía, los beneficios y retos son inmensos. Por beneficios contamos con el hacer resonar y significar a la filosofía en espacios que de suyo han sido olvidados y marginados, en los que dicha invisibilización y silenciamiento llevan a dotar de nuevos significados y vitalidad a la filosofía. ¿Cómo es percibido un fragmento de Boecio, Sócrates o Gramsci en prisión? ¿Qué resonancia y actualización tendría la exposición de dichos pasajes o cartas con una persona que está privada de su libertad? ¿Acaso no cobrará otro sentido que no es el de la persona que desde su escritorio o cátedra lee estos textos clásicos?

Lamentablemente creo que las circunstancias, contexto y época nos han llevado a tener profesionales de la filosofía pusilánimes que difícilmente cruzan la enseñanza de la filosofía a otro espacio que no sea un artículo, libro o *paper*, o una clase en un aula o una tertulia filosófica con la comodidad de un café en un espacio seguro. Ya sea porque se ha generado un miedo infundado que paraliza antes de intentarlo, o porque se ponen como prioridades otras situaciones, personas o valores económicos antes que exponerse a la filosofía fuera de las aulas, aunque la pauperización y bajos sueldos, ciertamente impiden que uno se haga "un espacio" para hacer filosofía "por amor al arte". Desgraciadamente, el común denominador de llevar a la filosofía fuera de las aulas se reduce a ferias del libro o congresos (en espacios

que terminan siendo de educación formal y que simplemente se dio un cambio de habitación o edificio, pero sigue "bajo el mismo techo" con el mismo público, o inclusive, menor). A veces, ese compromiso consiste en verter todo su conocimiento de la filosofía en un capítulo de libro, un blog o una revista en donde son mínimas las personas que acceden a ella y que discutirán con dicho texto. Así como pareciera que las homilías que se dictan sobre la necesidad de volver al templo y de la importancia del convertirse, se pronuncian a quienes ya son conversos y están presentes en la misa, la invitación a que se difunda una filosofía termina llegando a la misma comunidad, produciéndose una especie de circuito cerrado del filosofar, donde el profesorado, estudiantado y mensaje (tradición filosófica u obra en especial) termina en un círculo en el que únicamente cambian las personas y quien expone la teoría, generación tras generación.

Aquellas personas que se han asumido como profesionales de la filosofía (aprendices, docentes, mediadores/as, divulgadores/as, investigadores/as o autores/as) podrían dejar de hacer filosofía de escritorio, llevar la filosofía a la *praxis* fuera de las aulas, dejar de interpretar el mundo y transformarlo. Mención aparte tienen lo realizado por Luis Ariosto con el Programa de Educación Superior para Centros de Reinserción Social (PESCER)[15] de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM); Victoria Carrasco con su programa de "Radiosofando"[16]; Esther Charabatti y su grupo de trabajo de "Filosofía en la Ciudad"[17] y lo realizado por el

[15] *Cfr*. https://uacm.edu.mx/sitios/Pescer.html

[16] *Cfr*. https://radiosofando.com.mx/radiosofando-com-mx/

[17] *Cfr*. "Filosofía en la ciudad de la FFyL, UNAM", en *Ciencia y Filosofía*. Vol.

OFM,[18] que representan algunos de los ejemplos que llevan décadas trabajando a favor de la filosofía fuera del aula.

Como he mencionado con antelación, uno de los ejemplos que considero paradigmáticos es el de Freire, quien en *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido* sostiene que el contexto social en el que se encontraba el Brasil de esa época se caracterizaba por

> "la «democratización» de la desvergüenza que se ha adueñado del país, la falta de respeto a la cosa pública, la impunidad, se han profundizado y generalizado tanto que la nación ha empezado a ponerse de pie, a protestar. Los jóvenes y los adolescentes también salen a la calle, critican, exigen seriedad y transparencia. El pueblo clama contra las pruebas de desfachatez. Las plazas públicas se llenan de nuevo. Hay una esperanza, no importa que no sea siempre audaz, en las esquinas de las calles, en el cuerpo de cada una y de cada uno de nosotros. Es como si la mayoría de la nación fuera asaltada por una incontenible necesidad de vomitar ante tamaña desvergüenza".[19]

¿Nuestro profesorado de filosofía ha sido capaz de otorgar esa esperanza? ¿Ha canalizado esa rabia como lo describe Freire? ¿Hemos llamado la atención a nuestros colegas o estudiantes cuando se da la terrible desaparición de algún estudiante? Anteriormente, hablar del

---

10. Núm. 11 (2023). Disponible en: https://cienciayfilosofia.org/index.php/revista/issue/view/11

[18] *Cfr*. https://www.ofmx.org

[19] Paulo Freire. *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, p. 24.

68 tenía implícita una búsqueda por saber qué hacer y no quedarse con los brazos cruzados. Las caravanas zapatistas convocaban y brindaban la esperanza de exigir justicia y sumarse al zapatismo. ¿Qué pasó con la desaparición de los normalistas de Ayotzinapa? ¿Qué ha hecho la filosofía para exigir justicia ante casos de desaparición forzada, feminicidios o cualquier noticia indignante y que ni siquiera se comente en clase? ¿Existe un posicionamiento de la filosofía sobre las caravanas migrantes, el abandono de adultos mayores, las personas en situación de calle, la trata de blancas y los altos índices de suicidios en las infancias? ¿O hemos ignorado dichos temas porque es prioritario hablar de Frege, Kant, Žižek, Han, Habermas o Adorno?

A juicio de Freire, "la desesperanza nos inmoviliza y nos hace sucumbir ante el fatalismo en que no es posible reunir las fuerzas indispensables para el embate recreador del mundo [...] Mi esperanza es necesaria pero no es suficiente. Ella sola no gana la lucha, pero sin ella la lucha flaquea y titubea".[20] Acaso, ¿esto no es lo que nos hace falta para romper con nuestra pusilanimidad de nuestra "*praxis*" filosófica? Freire es consciente del hecho de que

> "Pensar que la esperanza sola transforma el mundo y actuar movido por esa ingenuidad es un modo excelente de caer en la desesperanza, en el pesimismo, en el fatalismo. Pero prescindir de la esperanza en lucha por mejorar el mundo, como si la lucha pudiera reducirse exclusivamente a actos calculados, a la pura cientificidad, es frívola ilusión [...] espera vana. Sin un mínimo de esperanza no podemos ni siquiera comenzar el embate.

[20] *Ibid.* p. 24

> De ahí es necesario educar la esperanza [...] Una de las tareas del educador o la educadora [...] es descubrir las posibilidades -cualesquiera que sean los obstáculos- para la esperanza, sin la cual poco podemos hacer porque difícilmente luchamos, y cuando luchamos como desesperanzados o desesperados es la nuestra una lucha suicida".[21]

¿Cómo compaginar esta serie de reflexiones con lo que se ha citado de Freire? ¿Qué podríamos hacer para romper con esa pusilanimidad que a veces creo que existe en el profesorado e instituciones? Al menos comparto las siguientes propuestas:

1. Reconocer nuestros límites, fuerzas y alcances, y en caso de que no podamos salir a hacer filosofía fuera del aula, encauzar nuestras publicaciones, espacios de difusión a los que tenemos acceso para hacer desde allí crítica filosófica social, coadyuvar a la toma de conciencia mediante videos, publicaciones o clases sobre los problemas e injusticias sociales existentes dentro y fuera del país.
2. Desgraciadamente en muchas de nuestras instituciones se ha dado el caso de asesinatos y desapariciones de integrantes de nuestra comunidad. No basta con poner una manta afuera de la escuela, tendríamos que llevar a cabo jornadas y eventos sobre estos temas; difusión en las redes sociodigitales e insistir en que esa persona nos hace falta. Se deben invitar a madres buscadoras, víctimas de feminicidios, a familiares de

[21] *Ibid*., pp. 24-26

normalistas, sobrevivientes de la masacre del 68 y generar espacios de reflexión.

3. Generar vínculos académicos o iniciar una labor personal de llevar la filosofía fuera de las aulas, en algún espacio no académico, una cafetería, quiosco o biblioteca pública, y, organizar un café filosófico, un cine-debate, un conversatorio o una presentación de un libro, sin buscar la constancia o noticia de por medio, sino buscar el involucrar a la comunidad, a quienes asistan a dicho espacio.
4. Existen personas, colectivos e instituciones que hacen una labor social, ¿y si nos sumamos y hacemos una labor social? Imagina un conversatorio o taller de filosofía en un orfanato, en un asilo o en un campamento migrante. Evidentemente esto supone tiempo, preparación y que no existe una remuneración económica de por medio, pero ¿no valdría la pena intentarlo?
5. Explora los espacios que existen por tu domicilio o centro escolar. Tal vez allí se puede impartir un taller de lógica y argumentación, de filosofía oriental, de ética aplicada o estética. Se podría ampliar la organización de actividades por el día de la filosofía en un museo, una casa de Cultura, Pilares o una biblioteca pública en alguna colonia que permita hacer una lectura en voz alta de alguna novela de filosofía para niños, etcétera.
6. Fomenta que el servicio social en filosofía sea en espacios no formales, investiga si tu institución educativa está involucrada en la participación en recluso-

rios, hospitales, casas hogar u otros espacios. Incentiva la necesidad y presencia de la filosofía en dichos lugares. Y si no existieran, ¿no podrías comenzar a generar dichos espacios para esa institución?

7. La exigencia de justicia es algo que nunca se debe perder. No es necesario esperar a que nos maten o desaparezcan a un conocido y/o familiar para exigir justicia. ¿Qué nivel de participación o activismo tenemos ante un aniversario del 2 de octubre, Ayotzinapa por cualquier injusticia y demanda social?

Para finalizar, es un hecho de que la onceava tesis de Marx sigue siendo un reto y un desafío, no sólo dentro y fuera del aula, ya que el profesorado de filosofía sigue interpretando el mundo, cuando lo que importa es transformarlo.

Referencias utilizadas:

AAVV. “Filosofía en la ciudad de la FFyL, UNAM”, en *Ciencia y Filosofía*. Vol. 10. Núm. 11 (2023). Disponible en: https://cienciayfilosofia.org/index.php/revista/issue/view/11

Arteaga, Donovan. *Incómoda reivindicación del tábano socrático*. CDMX: Editorial Torres Asociados. Cuadernos de autocrítica filosófica, número 2, 2026.

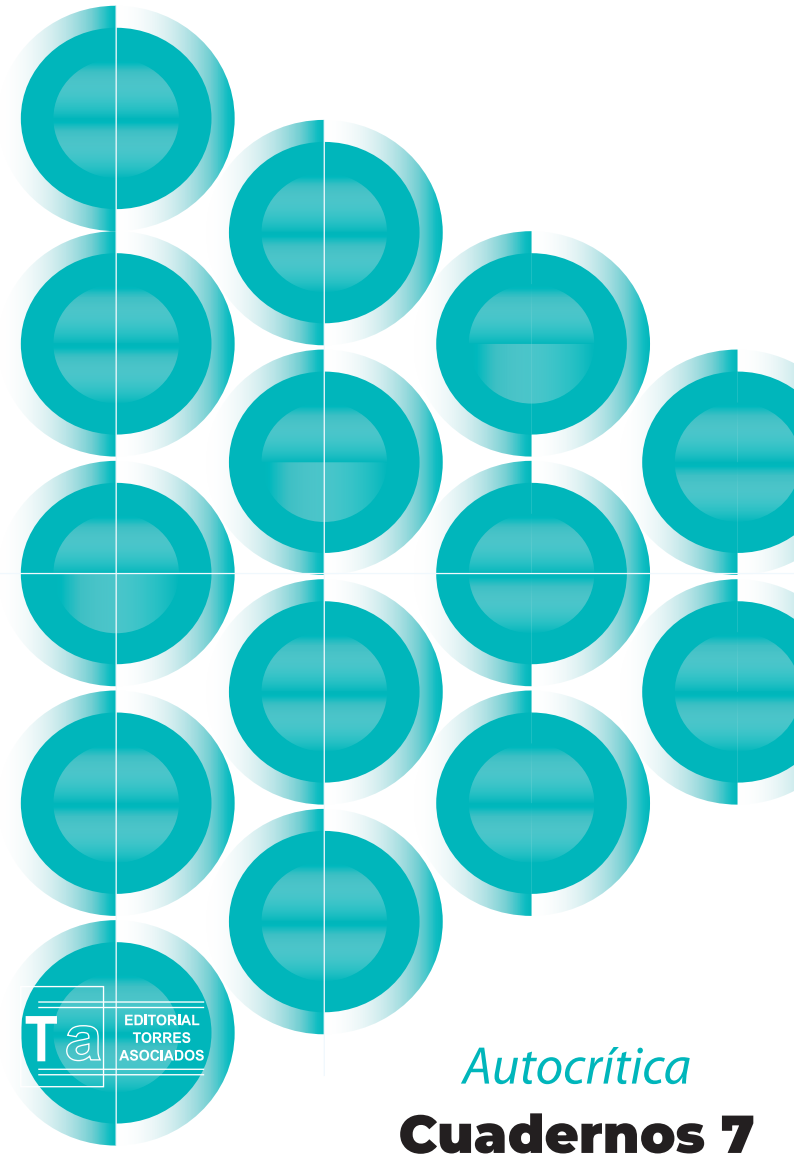
Buganza, Jacob. *Del todo a la parte: sobre la hiper-especialización filosófica y sus consecuencias*. CDMX: Editorial Torres Asociados. Cuadernos de autocrítica filosófica, número 4, 2026.

Casales García, Roberto. *Los peligros de la profesionalización de la filosofía en México*. CDMX: Editorial Torres Asociados. Cuadernos de

autocrítica filosófica, número 5, 2026.
CEFILIBE. Disponible en: https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/
Freire, Paulo. *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Traducción de Stella Mastrangelo. Prólogo de Carlos Núñez Hurtado. Notas de Ana María Araújo Freire. México: Siglo XXI editores, 1993.
Hurtado, Guillermo. *Panfleto contra nuestra filosofía académica*. CDMX: Editorial Torres Asociados. Cuadernos de autocrítica filosófica, número 3, 2026.
Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*. Texto y traducción de Carlos Bendaña Pedroza. Bogotá: Félix Burgos Editor, 1981.
OFM. Disponible en: https://www.ofmx.org
PESCER. Disponible en: https://uacm.edu.mx/sitios/Pescer.html
Radiosofando con Victoria Carrasco. Disponible en: https://radiosofando.com.mx/radiosofando-com-mx/
RAE. Disponible en: https://dle.rae.es
Torres, José Alfredo. *El filósofo burócrata o la filosofía insulsa*. CDMX: Editorial Torres Asociados. Cuadernos de autocrítica filosófica, número 1, 2026.
Vargas Lozano, Gabriel. *¿Qué hemos logrado con nuestra lucha por la filosofía y qué nos falta por hacer?* CDMX: Editorial Torres Asociados. Cuadernos de autocrítica filosófica, número 6, 2026.

Estados (académicamente) alterados de la filosofía

CARLOS ALBERTO
BUSTAMANTE
PENILLA



EDITORIAL
TORRES
ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos 7

Estados (académicamente) alterados de la filosofía

Carlos Alberto Bustamante Penilla

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 7

Primera edición: julio 2026

© Carlos Alberto Bustamante Penilla
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Estados (académicamente) alterados de la filosofía

Carlos Alberto Bustamante Penilla[1]

"Alterar" tiene una etimología simple: proviene del latín alter, "otro". Pero la riqueza semántica de la palabra no es poca. Conservando un sentido cercano a la literalidad, se habla de documentos, alimentos o combustibles alterados cuando resultan ser otra cosa de lo que debieran. En cambio, como potente metáfora, se habla de que alguien "se altera" cuando pierde la compostura o la tranquilidad; es como decir que se vuelve otra persona respecto de quien normalmente es. En un sentido algo diferente, y un tanto técnico, a veces hablamos de "estados alterados de conciencia", sugiriendo con ello que, bajo el influjo de algún factor desencadenante, la conciencia de la realidad o de sí mismo de alguien deja de ser, momentánea o permanentemente, la conciencia habitual o normal.

Sería interesante relacionar los significados del término "alteración" con los de su pariente, la venerable palabra "alienación", o con la forma evolucionada de esta última, "enajenación". Desde luego, no es éste el lugar para una exploración detallada que siga esos rumbos; más bien, anunciemos que nuestro tema conduce a algunos sitios de la reflexión en los que "alterar" y "alienar" se conectan de maneras sumamente interesantes, contando con la herencia hegeliana y marxista que la segunda de esas dos voces carga consigo,

[1] Licenciado en filosofía. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

herencia que desde nuestra América incluye ni más ni menos que a Paulo Freire.

¿Y qué tema es ése? Ya lo habrá imaginado usted por el título. Estamos insinuando que la filosofía, saber y profesión en la que probablemente usted, como quien esto escribe, ha navegado y gracias a la cual, tal vez, habrá obtenido un título universitario y uno o dos posgrados, puede alterarse. Más todavía: puede alterarse académicamente. ¿En qué sentido declaramos tal audacia? En varios de los que hemos mencionado: que, en el seno de la academia, la filosofía sea otra cosa y no exactamente filosofía; que ella, en ciertas circunstancias, se convierta en otra cosa respecto a lo que suele ser; o tal vez que, análogamente a los estados alterados de conciencia en una persona, la academia produzca estados alterados de la filosofía.

La academia no es un lugar abstracto

Desde luego, todo sustantivo tiene algo que ver con abstracciones, pues los significados lo son de alguna manera. Pero una cosa es aceptar este simple hecho y otra es olvidar que una abstracción, o un significado, no es lo mismo que la realidad que intenta representar o referir. Es importante recordar esto porque las personas somos propensas a habitar nuestras propias abstracciones o nuestros significados, o aquellas abstracciones y significados que la cultura, los medios informativos o algún otro agente similar ha inoculado en nuestras mentes a través de los discursos más escuchados, esos que, siguiendo a Gramsci, podríamos llamar hegemónicos. Será mejor siempre mantenernos alerta y considerar que hay realidades a las

que hemos intentado referir o representar con nuestras palabras, y que esas realidades, si son históricas, no permanecen siendo lo mismo de un siglo a otro. Y también que, por lo tanto, algún ajuste habrá que hacer a nuestros abstractos significados.

La aclaración viene a cuento por "academia". Y ello por partida doble, al menos. Porque, tal vez, las filósofas y los filósofos profesionales, especialmente en las instituciones de educación superior, constituimos uno de los grupos humanos más proclives a vivir en nuestras abstracciones. Y también porque la realidad de la academia tiene todo que ver con las condiciones históricas, esto es, la economía, la sociedad y la cultura, en las que surge y se desenvuelve. Por ahora no es necesario decir demasiado de lo primero; al parecer, no nos hemos sacudido lo suficiente la maldición de Tales de Mileto y su pozo. Sin embargo, más adelante veremos cómo hay algo bastante importante que decir cuando las abstracciones en las que habitamos no son las nuestras, las que corresponden a nuestras reflexiones especulativas personales, sino que provienen de los discursos hegemónicos y anidan en las circunvoluciones de nuestros cerebros.

Concentrémonos en lo que atañe al carácter histórico de la academia. Es curioso reparar en que la Academia de Platón, por ejemplo, hoy contaría como una especie de sociedad iniciática un tanto extraña, informal y hasta sospechosa, y no como "academia". Pero vayamos a eras más recientes. La carrera universitaria de filosofía surgió recién entre los finales del siglo XVIII y los inicios del siglo XIX, en el centro de Europa, en tiempos marcados por las guerras revolucionarias y napoleónicas y por los albores del capitalismo industrial. Junto con ella, apareció el filósofo

académico, por entonces personaje varón, obviamente europeo, dedicado en exclusiva a la enseñanza y a la investigación filosóficas, y receptor de un salario por tales labores. La expansión del modelo universitario alemán por el mundo provocó que los filósofos académicos, y muy poco a poco las filósofas que lucharon denodadamente por hacerse de un lugar en este campo, se convirtieran en el tipo dominante, también más allá de Europa. Hoy día, prácticamente es el único tipo concebible. Un Spinoza contemporáneo nuestro, en su gabinete de Ámsterdam, o un Hume igualmente actual, en su casa de Edimburgo, bien podrían escribir sus grandes obras en versión del siglo XXI y, sin embargo, ser considerados una especie de ensayistas de talento, pero no "filósofos". En nuestro imaginario presente, el filósofo o la filósofa es alguien en la academia, y la academia es algo que sucede en la universidad. De hecho, quién sabe si las profesoras y los profesores de filosofía en otros niveles sean debidamente apreciados como colegas por sus contrapartes universitarias. En sí mismo, este asunto debiera llamar nuestra atención, tanto para considerar seriamente el tema como para reprendernos, a los universitarios, por nuestra petulancia.

Pero la aparición y auge de la figura del filósofo académico, o de la filósofa académica, no es la única clase de aguas que han corrido debajo del puente. Ese personaje se ha constituido como un trabajador, intelectual si se quiere, en el contexto de sociedades y economías bien concretas. De hecho, más allá de las diferencias de país a país o de región a región, el filósofo académico ha existido y lo hace aún en el marco global de lo que Immanuel Wallerstein llamó el "sistema – mundo capitalista". Y este aspecto es el que más debe

interesarnos aquí. Las clases trabajadoras en ese sistema-mundo existen para producir, en condiciones tales que su fuerza de trabajo termina beneficiando a minorías poderosas que son las que dirigen los rumbos de la economía y la sociedad mismas. A las trabajadoras y los trabajadores se les retribuye con lo necesario para que el sistema funcione, pero nunca a costa de los beneficios de las clases dominantes.

En vista de todo esto, usted, como nosotros, se preguntará qué es exactamente lo que puede producir un profesional de la filosofía. ¿Ideas? De alguna manera es una respuesta correcta. Pero las ideas, por sí mismas, no se ven ni se tocan, no se pesan ni se miden. ¿Cómo se le pagará a alguien por pensar? En realidad, en el contexto de la academia moderna, como en cualquier otro ámbito marcado por este tipo de sistema económico, el salario depende de cosas mucho más tangibles.

La academia te hace desearla

La idea de tangibilidad, en relación con la academia, ha evolucionado en la medida en que el capitalismo planetario ha pasado de la fase del estado de bienestar a la fase neoliberal, y tal vez ahora a una especie de ominoso retorno de los fascismos. El punto es que, desde finales del siglo pasado, los grandes organismos rectores de la economía (e impulsores del sistema neoliberal) parecen encontrar muy poco tangible el hecho de impartir clases, y menos todavía el de dedicar alguna parte de la jornada a la preparación de las siguientes lecciones o a la elaboración de un proyecto que culmine en un libro interesante. Así que la filósofa académica o el filósofo académico debe

entrar en el mismo carril que le toca recorrer a cualquier académico universitario, so riesgo de permanecer eternamente en el bastante explotador e injusto limbo de los profesores por asignatura. Si desea convertirse en profesor investigador, nuestro personaje debe cumplir con todos los requisitos. Y todos los requisitos implican evidencia. Las evidencias cobran la forma de indicadores en lo que toca a la actividad docente, cuya expresión concreta son interminables formularios. Y en lo que toca a la investigación, ya sabrá usted: publique o muera, si es que desea conservar el nivel en el Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, para el caso de México, o en su equivalente en cualquier otro lugar.

El problema más profundo con todo esto es que, tal vez, el filósofo académico sí que desea conservar el nivel en el SNII e incrementarlo, así como contar con las becas, los estímulos al desempeño docente y demás beneficios con los que la academia de este siglo XXI recompensa... a los indicadores y las evidencias. Este fenómeno podría explicarse sociológicamente: si entras en un grupo que funciona según ciertas reglas, debes seguirlas o resignarte a ser excluido; si, en el seno del grupo, observar ciertas conductas deriva en obtener mayores recompensas, simbólicas o materiales o ambas, tenderás a seguir esas conductas. Pero algo luce muy mal con todo esto: ¿puede la filosofía acoplarse a semejante escenario, en el que los procesos de socialización determinan tu conducta, siendo esos procesos, a su vez, resultado de las condiciones impuestas por un sistema económico? Usted pensará, igual que nosotros, que la libertad de la filósofa o el filósofo, y de la filosofía misma, se ve seriamente afectada en una situación como la que aquí describimos. Podemos entristecernos

un poco más cuando consideramos que, dado que el modelo universitario académico neoliberal ha estado en marcha desde los años noventa del siglo anterior, ya existen varias generaciones de filósofos académicos que han aprendido a vivir en ese modelo y que posiblemente ni siquiera conciban, no digamos alternativas, sino la noción misma de "alternativa" respecto a la academia contemporánea.

A menos que en el fondo de nuestro ser yazca una suerte de subjetividad esencial pero oculta a nuestro entendimiento, lo más razonable es aceptar que nos convertimos en sujetos de acuerdo con las condiciones que nos rodean. Cada cual podría decir, como Ortega, aquello de "yo soy yo y mi circunstancia", muy literalmente. Sujetos en general, o sujetos de la acción social en particular, lo que sea el caso. Posiblemente a usted, como a nosotros, le desagrade la perspectiva conductista que sustenta ideas como la de actuar por condicionamientos sociales o en función de recompensas, igualmente sociales. Pero es que se trata de algo más que eso: abrazar tales conductas se explica por las recompensas, pero el valor reconocido a las recompensas se explica por una manera de ver el mundo, una cosmovisión seguramente inyectada desde el mismo sistema que la necesita para funcionar. Se trata, en fin, del proceso de subjetivación que produce al filósofo académico en su versión presente, y que incluye no solo un conjunto de conductas, sino toda una orientación del deseo. La academia universitaria, pulida gema del neoliberalismo, te hace desear vivir en ella. Una vida un tanto masoquista, eso sí, considerando la explotación que se ejerce sobre el filósofo académico como trabajador atado a las plataformas y los indicadores.

Pero, precisamente, la filosofía es un ejercicio que no debiera concederle terreno a tanto condicionamiento asumido como natural, ni a circunstancias que o se ocultan a sí mismas para funcionar mejor o son tomadas como parte del orden eterno de las cosas. A menos que la filosofía no sea exactamente filosofía. O que no se comporte como solía hacerlo, o que atraviese, anticipará usted, por algún estado alterado.

La filosofía en los límites del sentido común

La filosofía, según se la ha cultivado en Occidente desde la época de los griegos, es saber "que no sabe nada". O, matizando a Sócrates, es un saber que parte de la interrogación acerca de lo que suele darse por sentado, acerca de los aspectos de la experiencia humana que casi siempre se pasan por alto. La filosofía "no sabe nada" respecto a lo que generalmente se da por sabido. Y por ello intenta encontrar eso que se cree o se acepta, para averiguar de qué se trata y para pensar cómo podríamos construir un conocimiento más genuino ahí donde, en principio, tenemos a la doxa, el sentido común incuestionado.

Este carácter ha provocado episodios dramáticos bien conocidos, comenzando por la ejecución del propio Sócrates bajo las leyes de una ciudad que no admitió más sus inquietudes acerca de la bondad o la justicia. Pero también tenemos a Tomás de Aquino en riesgo de ser condenado por la autoridad eclesiástica, a Giordano Bruno ardiendo en la hoguera, a Spinoza cuidándose permanentemente de quienes deseaban eliminarlo, o a Ignacio Ellacuría en El Salvador, pensador de la paz que cayó en una noche traicionera.

Pero estos son tan solo algunos de los casos que han quedado registrados en la gran historia; debiéramos sumar las no tan visibles rupturas y heridas personales de las mujeres que, en tiempos casi imposibles, se consagraron a pensar y a interrogar lo que se les decía que no se pensaba y, menos aún, se interrogaba. Juana de Asbaje es tan solo un ejemplo señero. Toda una contrahistoria de la filosofía en Occidente podría surgir del estudio de los casos en los que el ejercicio filosófico ha supuesto un coste abrumador para quien se ha consagrado a él.

¿Por qué ha ocurrido así? Hemos visto que la filosofía es un saber que aspira a encontrar lo que casi no se busca, esto es, los límites del sentido común. A este tal "sentido común" conviene entenderlo, por su parte, también como algo nada ajeno a la historia. Por ejemplo, nuestra especie ha aprendido a prevenirse del fuego a base de experiencias desagradables con él. Así, ahora decimos que "por sentido común" nadie mete la mano en el fuego, aunque hay que transmitir este conocimiento heredado a las nuevas generaciones cada vez, pues no es información naturalmente incluida en nuestros acervos. Lo que aquí interesa es que las experiencias que ahora nos permiten aceptar que es mala idea meter una mano en el fuego ocurrieron en el tiempo histórico, o en el prehistórico si se quiere. No se trata de algo que apareciese en nuestras mentes sin más; hay que atribuirlo a la experiencia humana en el tiempo.

Ahora bien: el sentido común incluye ideas que ni siquiera suelen entenderse como ideas, pero de muy diverso tipo. Algunas conciernen a situaciones tan elementales como evitar herirse la mano con el fuego. Pero hay otras que tienen que ver con las maneras en que habitamos las so-

ciedades y las culturas, es decir, con el modo en que damos por sentado que tal sistema social o tal comportamiento conforma el orden natural de la realidad. Una manera un tanto paradójica de decirlo podría ser la siguiente: una buena parte del sentido común, relativa a lo que hacen con nosotros las sociedades y las culturas, funciona de tal manera que ni siquiera permite considerar a esas sociedades y a esas culturas como hechos, y menos aún como hechos derivados de la praxis humana histórica. Así, como dirían algunas figuras de la tradición filosófica, el sentido común se convierte en ideología. La sociedad y la cultura, en tanto construcciones históricas, se ocultan detrás del velo del sentido común para mejor funcionar.

En vista de esto, se explica bastante bien que algunas filósofas y algunos filósofos, tal vez bastantes, hayan enfrentado mucho más que la incomprensión de sus respectivos coetáneos. El cuestionamiento del sentido común tal vez sea un paso bastante humilde si de saber acerca de la realidad se trata, pero suficiente para mostrar que ese sentido común es, en verdad, ideología que oculta los mecanismos que moldean nuestras existencias y que, no pocas veces, son más opresivos que favorables a la vida misma. Cuando la filosofía toca los límites del sentido común y lo muestra como algo históricamente construido, derivado de la praxis humana y no escrito en los cielos, los poderes de esta Tierra se vuelven contra ella. Por el contrario, es posible que, si esos poderes permanecen observando tranquilamente a los filósofos en sus tareas habituales, esos filósofos se encuentren bastante lejos de transgredir los límites de lo que ideológicamente se da por sentado. Pero, ¿estarán esos

filósofos haciendo lo que debieran, es decir, filosofía?

¿Filosofía alterada?

Algo de filosofía deben realizar esos filósofos académicos y esas filósofas académicas que estamos considerando aquí, claro. No sería justo, y tampoco sensato, concluir que nada de lo que sale de los cubículos o de los seminarios de investigación sea filosofía. Sin embargo, el sentido común académico y, hay que repetirlo, neoliberal, sigue a sus anchas por los pasillos de las facultades de filosofía y de humanidades. Pero hemos visto que, para que la filosofía sea posible, hay que develar al sentido común y mostrarlo como lo que es, como resultado de nuestra propia historia social, cultural, económica. Posiblemente, lo que sucede es que el orden académico neoliberal permite que esos curiosos filósofos interroguen seriamente algunas zonas del sentido común, pero no todas. Especialmente no las más sensibles, las que, de algún modo, terminan por sostener ese orden.

Esos puntos del sentido común académico y neoliberal, claramente hegemónico, tienen que ver con su propia naturaleza. Es decir, con su naturaleza "no natural", con su carácter de constructo que, además, proviene de organismos internacionales, siempre favorables al gran capital. Lo que esa concepción de la academia hace, entonces, es mantener a toda costa su poder ideológico, entendido como la capacidad de controlar el trabajo académico, principalmente el universitario. Esto se consigue creando subjetividades que aprendan, desde el principio, es decir, al menos desde los estudios de licenciatura, que así son las cosas y que no van a cambiar. Es más: la clave de todo

el proceso radica en conseguir que esas subjetividades no solo aprendan, por condicionamiento, a vivir en la academia así entendida, sino que deseen fervorosamente formar parte de ella y alimentar permanentemente su propio y personal estatus.

Es interesante considerar un extraño fenómeno. El orden académico del que hablamos no tendría problemas, tal vez, con la posibilidad de que alguno de sus súbditos escribiera artículos en contra de ese mismo orden, o incluso con que se realizaran coloquios y congresos que lo denunciaran. No, no los tendría siempre y cuando los filósofos académicos involucrados sigan cumpliendo con sus cuotas anuales de indicadores y *papers*. Sin embargo, el alcance de su poder se aprecia cuando caemos en la cuenta de lo poco debatido que es el tema, es decir, de que a pocas personas dentro de la academia se les ocurre cuestionar el orden académico, más allá de conversaciones un tanto deprimentes con los amigos. Y mientras algunos nostálgicos se quejan del orden que los aprisiona, ese orden ha producido ya unas cuantas camadas de filósofas académicas y filósofos académicos que no solo entienden la academia neoliberal como una suerte de ley eterna, sino también como algo que se desea, algo por y para lo cual se existe.

Pero entonces la filosofía, convertida en expresión académica en el mundo del capitalismo tardío, no es plenamente ella misma, o no es lo que tendría que ser. No puede serlo, en la medida en que pervive una zona del sentido común ideológico que parece ostentar un letrero que dice “no se toca”, pero, sobre todo, en la medida en que ese letrero se pierde cada vez más entre la niebla y las personas dejan de reparar en él. Esta filosofía parcial es, entonces, filosofía alterada: otra cosa respecto a

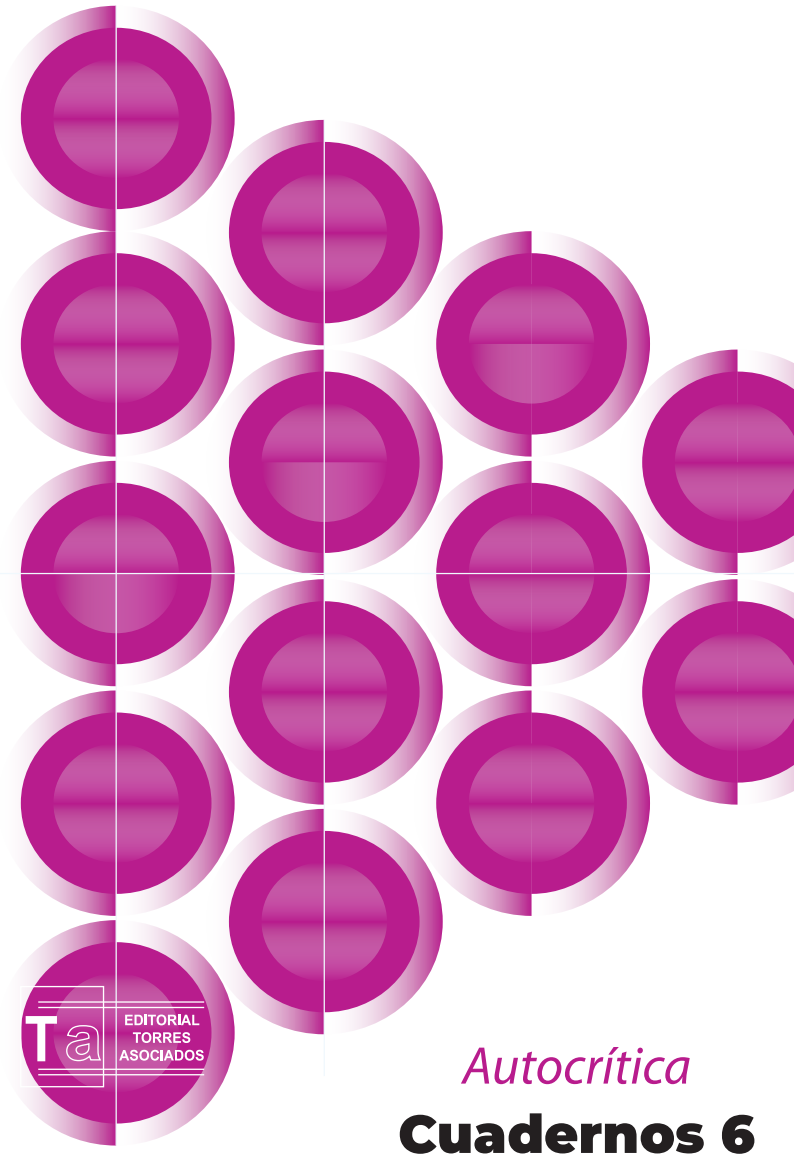
lo que dice ser cuando, en cualquier curso propedéutico para la licenciatura, el primer profesor de la mañana anuncia a las y los jóvenes aspirantes que la filosofía lo cuestiona todo. Pero, especialmente, es otra cosa respecto a lo que debiera ser cuando las filósofas y los filósofos, académicos sin remedio hoy por hoy, aceptan que el orden de las cosas no puede cambiarse, o ni siquiera se plantean que el orden de las cosas del cual forman parte está ahí, como hecho histórico, social, económico, cultural. El saber que nació para ser el más libre no puede volar demasiado lejos en esas condiciones. Tal vez se le permita brincotear un poco aquí y allá, pero la academia actual proveerá de lo necesario para que nunca escape.

¿Podemos decir que esta filosofía alterada es, por lo mismo, una filosofía alienada? Tal vez nos convenga, considérelo usted, reservar el adjetivo "alienado" o "alienada" para las conciencias, como lo hizo Hegel, o también para el trabajo, al estilo de Marx. Esto, nos parece, ayudaría a darle un poco más de fuerza a nuestra conclusión. La filosofía, como saber y ejercicio, se altera en manos de filósofas académicas y filósofos académicos alienados, vueltas extrañas y extraños a su propio trabajo, a su propia subjetividad opaca y a la realidad en general. Para evitar las alteraciones, hay que romper las alienaciones. El cómo es cuestión que ya rebasa los límites de este escrito, pero acaso imagine usted que aquí Paulo Freire podría ayudarnos: conviene pasar de un estado de conciencia prácticamente adherido al orden de las cosas, el orden académico neoliberal en este caso, a uno más problemático, capaz de preguntarse qué o quién gana, realmente, con la vigencia de la academia actual y de la filosofía en ella producida, y quién

o quiénes pierden. Las preguntas en este sentido nos recordarán la necesidad de hacer comunidad y de mirar hacia los lados para encontrarnos con muchas personas más, adentro y afuera de la academia, a quienes el mismo orden les produce diversas formas de opresión. Nos recordarán, en fin, que la filosofía ha de conservar su momento de praxis, de práctica transformadora de la realidad.

¿Qué hemos logrado con nuestra lucha por la filosofía y qué nos falta por hacer?

GABRIEL
VARGAS
LOZANO



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 6

¿Qué hemos logrado con nuestra lucha por la filosofía y qué nos falta por hacer?

Gabriel Vargas Lozano

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 6

Primera edición: junio 2026

© Gabriel Vargas Lozano
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

¿Qué hemos logrado con nuestra lucha por la filosofía y qué nos falta por hacer?

Gabriel Vargas Lozano[1]

Ya he publicado en un libro titulado *En defensa de la filosofía* (Ed. Torres, México, 2022, se puede consultar en www.cefilibe.org) las razones por las cuáles fundamos, Guillermo Hurtado, José Alfredo Torres y el suscrito, el Observatorio Filosófico de México (OFM) en 2008 y las luchas que dimos en conjunto con otros profesores de la enseñanza media superior y la Asociación Filosófica de México, por restablecer la filosofía en la Educación Media Superior que el gobierno de Felipe Calderón había eliminado para seguir las indicaciones de la OCDE y del Banco Mundial. También he descrito como seguimos luchando hasta ahora debido a que el presidente Andrés Manuel López Obrador, por razones desconocidas, dejó en manos de un antiguo funcionario de Calderón la reforma de la EMS, eliminando de hecho una correcta enseñanza de la filosofía al aplicar un método de transversalidad en la enseñanza que eliminaba el contenido básico de las disciplinas que tradicionalmente se enseñaban en ese nivel. Este hecho contradecía la inclusión de la filosofía y las humanidades en el artículo tercero de la Constitución como se había establecido al principio de su régimen.

[1] Observatorio Filosófico de México. Profesor investigador, UAM-I.

Desde hace mucho tiempo hasta la actualidad, la enseñanza de la filosofía ha arrastrado diversos problemas a los que aludiré luego. Por lo pronto, diré que la lucha que hemos hecho un grupo de profesores y profesoras que consideramos que la enseñanza y divulgación de la filosofía es valiosa para la sociedad , ha logrado los resultados siguientes:

- se crearon, como resultado de una iniciativa del OFM, los observatorios en el Norte (OFNOR) y en el estado de Morelos (OFMOR) que han hecho una muy buena labor;
- se estableció una página web del Observatorio, así como un canal en YouTube a cargo del Dr. Eduardo Sarmiento y de la Dra. Carmen Camarillo Gómez, quienes respectivamente han trabajado en forma muy activa;
- se formó un Comité Nacional en Defensa de la Filosofía (CONADEFI) que amplió el número de interesados en el país;
- se han organizado diversos conversatorios para tratar temas que tocan problemas de la enseñanza y la divulgación de la filosofía;
- se organizó con las autoridades de la SEP un congreso nacional sobre la filosofía en el bachillerato del siglo XXI con mucho éxito;
- se hizo una campaña para que se introdujera la filosofía en el artículo tercero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, objetivo que se logró;
- se han publicado múltiples libros por la Editorial Torres gracias a la buena disposición de su director.

En otras palabras, se han logrado logros significativos y se ha podido conformar un grupo de colegas que les interesa la enseñanza, la divulgación y la investigación filosóficas porque comprenden su importante significado para la sociedad mexicana.

Ahora bien ¿Qué falta para que la filosofía logre cumplir su función en la sociedad?

En primer término, falta que sea bien enseñada. Aquí hay un problema que no ha podido ser resuelto en dos sentidos, por un lado, porque en las Facultades de Filosofía del país no hay una preocupación por actualizar la docencia, hecho que se ha complicado actualmente por el uso, cada vez más difundido, de la Inteligencia Artificial (IA), y por otro, en muchos Estados del país, no hay criterios para el nombramiento de profesores de filosofía, de tal manera que, imparten nuestra materia profesores que no son egresados de las Facultades correspondientes.

En segundo lugar, las autoridades han hecho caso omiso de nuestras peticiones y en especial la de incluir la enseñanza de la filosofía para niños que, como se sabe, es distinta a la que se emplea para enseñar filosofía en forma regular.

En tercer lugar, la filosofía no se divulga más allá de algunos interesados. No hay una revista regular que recoja las informaciones sobre la actividad filosófica para un público amplio; no hay programas de televisión; radio o internet regulares. Pero, además, no hay en el gobierno federal y los gobiernos de los estados, así como las universidades oficiales, programas de divulgación y estimulo para el conocimiento de problemas filosóficos.

En cuarto lugar, la filosofía no parece cumplir su función crítica en la sociedad mexicana.

Por tanto, diría que la filosofía es inexistente para el gran público,

¿Por qué ocurre esto?

A mi juicio, hay muchas razones de diverso orden que expongo en forma sintética:

- Existe en el ámbito internacional todo un movimiento del sistema capitalista que ha dado prioridad a lo tecnológico y mercadotécnico especialmente desde la década de ochenta en que se instauró el neoliberalismo. Esto se ha expresado en la educación eliminando las materias filosóficas y humanísticas de la educación bajo la falaz acusación de que son inútiles.
- Esta dinámica ha sido acentuada por la introducción de la Inteligencia Artificial que tiene aspectos positivos y negativos pero que en sus aspectos negativos implica, entre otras cosas, la transferencia del esfuerzo de pensar a una máquina. La automatización de la vida social en general debería ser un tema que debe estar investigando en forma intensiva la filosofía.
- En otro orden de cosas, la conformación del sistema ha implicado la división entre algunos países con un gran desarrollo (los que fueron cabeza de los antiguos imperios) y los dependientes en África, Asia y América Latina. Mientras los países ricos son los que fomentan la innovación, en cambio, los pobres y dependientes, están destinados a la reproducción. En el caso de la filosofía, los planes y programas de estudio de las carreras de filosofía están en su mayor parte destinados a la reproducción. Eso

no quiere decir que en nuestros países algunos colegas no busquen ser creativos, sin embargo, infortunadamente son los menos. Esta posición está vinculada a una ideología de subordinación que se implantó desde el régimen colonial. En filosofía y en ciencia, las novedades vienen de Europa o de Estados Unidos y las obras de los filósofos y filósofas que merecen ser estudiadas son de esos países.

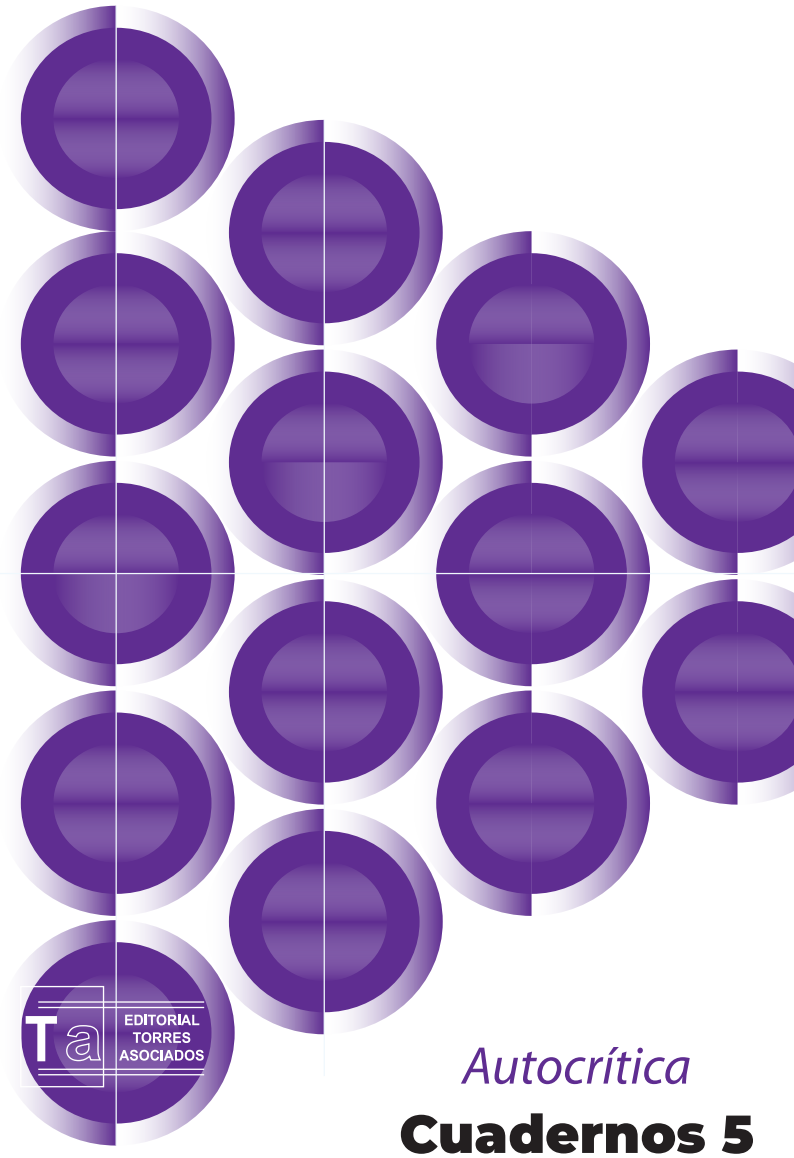
- Lo anterior está vinculado con que muchos profesores e investigadores escogen para estudiar temas muy alejados de las necesidades de la sociedad. Es obvio que tienen el derecho de estudiar preguntas metafísicas importantes de los filósofos clásicos como: ¿por qué hay ente y no más bien nada? y muchas otras que, sin duda, son significativas, sin embargo, en nuestros países en donde la mayoría de la población se encuentra en la pobreza, sufriendo la injusticia, explotación, violencia y una multitud de problemas morales, mi pregunta es si es el filósofo o la filósofa no están afectados por un dilema moral para que tomen a su cargo problemas como los señalados.

Así llegamos a un circulo vicioso: por un lado, el sistema no quiere que la gente piense y segundo, la gente que piensa no está interesada en analizar un tema como el de ¿por qué el sistema no quiere que la gente piense?

Sobre este círculo vicioso será interesante saber que consideran las y los dedicados a nuestra disciplina. Ojalá y se animen.

Los peligros de la profesionalización de la filosofía en México

ROBERTO
CASALES
GARCÍA



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos 5

Los peligros de la profesionalización de la filosofía en México

Roberto Casales García

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 5

Primera edición: junio 2026

© Roberto Casales García
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Los peligros de la profesionalización de la filosofía en México

Roberto Casales García[1]

Queda claro, en efecto, que el contexto en el que se desarrolla la filosofía de Arendt, o la propuesta de Tocqueville y la de Kant, son contextos distintos al de México, en especial cuando nos referimos al entramado de circunstancias específicas en el que se fue gestando la profesionalización de la filosofía: no vivimos ni en la época de la Alemania nazi, ni nos encontramos en el contexto específico de la Ilustración, y mucho menos en el periodo en el que se fue consolidando la democracia norteamericana. Eso no significa, sin embargo, que sus críticas y cuestionamientos a la pasividad, a la uniformización, al despotismo y al poder tutelar, sean del todo ajenas o estériles para comprender nuestra situación actual, como si el problema de la filosofía en México consistiera burda y llanamente en hacer alusión a pensadores clásicos. De hecho, tal y como lo sostiene Hurtado, "un filósofo mexicano puede hacer suyas las preguntas que se planteaban Platón o Kant", a condición de "adoptarlas desde nuestra circunstancia", así como "los grandes filósofos siempre han tomado en cuenta su circunstancia para formular las preguntas y las respuestas en las que fundaron sus sistemas"[2]. El problema de fondo se presenta, en mi opinión, cuando los

[1] Doctor en filosofía por la UNAM. Profesor investigador en la Facultad de Filosofía de la UPAEP.

[2] Cf. Hurtado, G., *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, p. 43.

profesionales de la filosofía en México, en su afán de responder a criterios y exigencias ajenas al quehacer mismo de la filosofía, terminan por someterse a cierto tipo de estructuras de carácter tutelar[3].

A pesar de que "nuestra situación, comparada con la de los filósofos latinoamericanos de hace un siglo, es privilegiada", ya que, aunque hemos perdido "visibilidad e influencia", hemos ganado "concentración y rigor"[4], el proceso de profesionalización de la filosofía en México no siempre, o al menos no en todos los casos, ha respondido a aquella *originariedad* y *solidez* de las que habla

[3] Una de las consecuencias de someter a la filosofía a este tipo de estructuras, a mi parecer, es que se corre el peligro de reducir el quehacer filosófico, la investigación, a cuestiones meramente exegéticas, como si lo genuinamente filosófico fuese discutir sobre el estatuto ontológico de la materia prima en Aristóteles o Leibniz y no el problema de la desigualdad en México. Con esto no quiero decir que no debamos estudiar lo primero, así como tampoco quiero decir que sea algo filosóficamente irrelevante: necesitamos buenos exegetas que nos ayuden a comprender a los clásicos. Pero tampoco debemos caer en el extremo de hacer de la exégesis la principal fuente de nuestras disquisiciones filosóficas, que es lo que nos reclama la hiperespecialización, tal y como señalaré adelante. El problema no es que existan aristotélicos, kantianos, leibnizianos o marxistas, el problema es que éstos se limiten a problemas de exégesis, como si el pensamiento de los clásicos no nos interpelara en la actualidad, ni nos permitiera abordar las problemáticas actuales.

[4] Hurtado, G., "Hacia una filosofía *para* la democracia en América Latina", en: *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?*, México: Torres Asociados, 2008, p. 74

Hurtado[5]. Con esto no quiero decir, de ninguna forma, que no existan actualmente en México, o que no hayan existido en generaciones anteriores, profesionales de la filosofía que incidan en los problemas específicos del país, atendiendo a nuestras circunstancias concretas y a nuestras necesidades, para lo cual tenemos ejemplos notables como los de Mauricio Beuchot, Guillermo Hurtado, Paulette Dieterlen, Juliana González, etc., así como también contamos con ejemplos que nos anteceden como el de Villoro, Zea, Caso, Vasconcelos, etc.[6] Mi crítica, que tiene más un tono de autocrítica, se centra, más bien, en todos aquellos profesionales de la filosofía en México que, absorbidos por la serie de exigencias del mundo académico, con todos sus formalismos y sus vicios, incurren en una suerte de uniformización y pasividad que los vuelve ajenos a la realidad social del país, dando la impresión, como dice Hurtado, de que "mientras más avanza la profesionalización, más se pierde en impacto social"[7].

Es claro que la filosofía no puede ni debe constreñirse al ámbito de lo político, como si la política fuera "la única actividad inherentemente filo-

[5] Cf. Hurtado, G., *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, pp. 43-44.

[6] En su texto "La función de la filosofía en México", Mauricio Beuchot nos presenta una breve semblanza histórica de cómo la filosofía en México tradicionalmente ha incidido en el ámbito político y social, lo cual nos permite no sólo contextualizar esta (auto)crítica, sino también matizarla (véase: Beuchot, M., "La función de la Filosofía en México", en: *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?*, México: Torres Asociados, 2008, pp. 54-62).

[7] Hurtado, G., "Hacia una filosofía *para* la democracia en América Latina", p. 75.

sófica”[8] –tesis que Arendt le adscribe a Marx-, pero esto tampoco significa que debamos seguir inmersos en nuestra pasividad, donde la filosofía en México se vuelve cada vez más “irrelevante desde el punto de vista político y social”[9]. A reserva de que esto último se puede y debe matizar para hacerle justicia a las academias de filosofía en México, donde, reitero, encontramos casos notables de filósofos que inciden en el ámbito propio de la acción, no deja de ser bajo el número de profesionistas de la filosofía que tienen realmente alguna relevancia en este ámbito. Esto se debe, entre otras muchas cosas, a la serie de exigencias académicas que tanto las universidades como el Sistema Nacional de Investigadores (SNI), en su afán de medir todo bajo criterios uniformes, terminan por imponer a cada uno de sus miembros. Claro es que uno puede no pertenecer ni a uno ni a otro, pero en un país donde las condiciones económicas y laborales son del todo precarias, más para aquellos profesores e investigadores que no cuentan con una plaza fija, y donde la investigación tiende a ser constantemente mitigada y minusvalorada de múltiples formas, ser un investigador independiente no se presenta como la mejor alternativa. Si a esto le sumamos las condiciones en las que usualmente se desarrolla la investigación en el país, nos encontramos con un panorama un tanto desolador, el cual no deja muchas opciones a los intelectuales mexicanos: de ahí que muchos de los investigadores y académicos, incluyendo a los filósofos, se vean en la necesidad de ajustarse a esas exigencias.

[8] Arendt, H., “El final de la tradición”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, trad. Cañas, E. y Birulés, F., México: Paidós, 2016, p. 129.

[9] Hurtado, G., “Hacia una filosofía *para* la democracia en América Latina”, p. 76.

Aunque esto último es algo que se extiende más allá de los profesionales de la filosofía, tiendo a creer que el tipo de exigencias y criterios uniformizantes que suponen este tipo de sistemas de incentivos, tiende a ser peculiarmente nocivo para la filosofía. Una de las razones para sostener esto último radica en que este tipo de sistemas tutelares, que generan una falsa apariencia de libertad, obligan a los profesionales de la filosofía "a especializarse de manera cada vez más temprana y más estrecha"[10]. Se trata de una hiperespecialización, por tanto, que nos coacciona a enfocarnos prioritariamente en una sola línea de investigación, bajo la creencia de que, cuanto más especializada sea nuestra investigación, más consolidada es. Si a esto le sumamos un sistema que privilegia la sobreproducción o, mejor dicho, la evaluación cuantitativa sobre la cualitativa, tenemos como resultado no sólo la génesis de un sinfín de prácticas viciosas usadas para inflar el currículo[11], sino también un cierto frenesí por estar publicando todo el tiempo, incluso cuando lo publicado no sea de la mayor calidad posible –el famoso "publish or perish"–. Detrás de esta fuerte tenden-

[10] Hurtado, G., "Hacia una filosofía *para* la democracia en América Latina", p. 75.

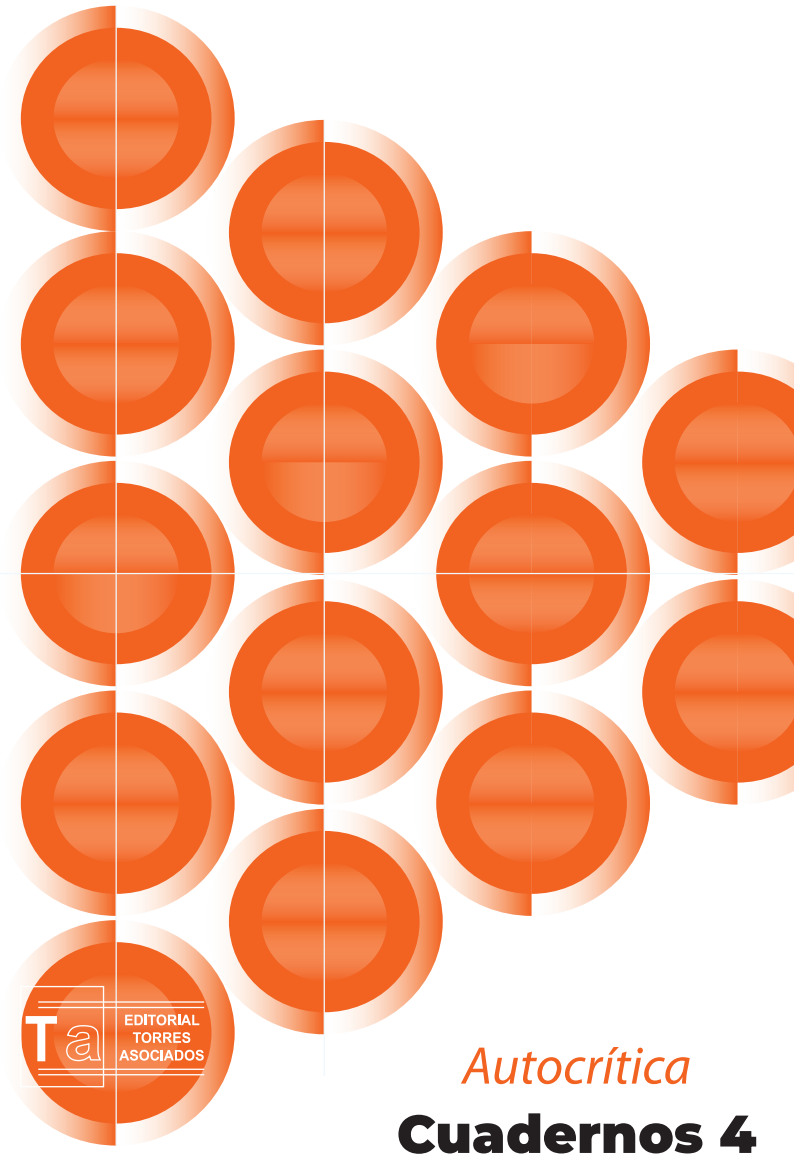
[11] En un trabajo de 2018, "Universidad y mercado: el humanismo ante una cultura consumista", advertí que uno de los peligros de someter la investigación bajo criterios específicos del mercado, reside, por un lado, en priorizar la cantidad sobre la calidad y, por otro, en convertir la academia en una mera fábrica de egos (véase: Casales, R., "Universidad y mercado: el humanismo ante una cultura consumista", en: Robles, C., Sánchez, R. y García, M.C. (coords.), *Perspectivas fenomenológicas sobre la cultura. Ensayos críticos*, México: Del Lirio, 2018, pp. 256-257).

cia a la sobreproducción de escritos que, por diversas razones, muy pocos leerán, se esconde también la propensión a creer que un paper o un artículo tiene un mayor grado de especialización que un libro y que, por tanto, debiéramos erigirlo como el modelo paradigmático de escritura filosófica.

A pesar de que este modelo puede funcionar, y de hecho funciona, para otro tipo de disciplinas o ciencias, como la medicina –donde es raro que se publiquen grandes tratados como los de Hipócrates–, en el caso de la filosofía difícilmente podremos decir que un artículo sobre la *Metafísica* de Aristóteles tiene la misma profundidad y riqueza que ésta. No es que no se pueda hacer filosofía a través de artículos o paper's, pero privilegiar su escritura por considerarlos de mayor valor que un libro, que es siempre más complejo y más laborioso, me parece un despropósito. Claro que habrá quien diga que no todos los libros tienen ni los mismos filtros de calidad ni el mismo rigor de una revista, pero esto mismo es algo que ocurre con las publicaciones periódicas, cuyos procesos de evaluación no siempre son los más objetivos, ya que, así como existen evaluadores que son sumamente cuidadosos y se toman realmente en serio su labor, también hay otros que no. Además, por más elaborado que esté un artículo, el nivel de profundidad que éste puede alcanzar es siempre mucho más delimitado que un libro, para lo cual basta ver las restricciones en el número de palabras que éste puede tener, algo que en la actualidad tiende cada vez más a reducirse. Uno no puede esperar que un artículo sobre el idealismo trascendental de Kant tenga la misma profundidad y el mismo nivel de reflexión que la *Crítica de la razón pura*.

Del todo a la parte: sobre la hiper-especialización filosófica y sus consecuencias

JACOB BUGANZA



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 4

Del todo a la parte: sobre la hiper-especialización filosófica y sus consecuencias

Jacob Buganza

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 4

Primera edición: junio 2026

© Jacob Buganza
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Del todo a la parte: sobre la hiper-especialización filosófica y sus consecuencias

Jacob Buganza[1]

La filosofía nació con la pretensión de abrazar la totalidad del ser: no un sector de lo real, sino lo real en cuanto tal, con todos sus planos y estratos, desde los principios más universales hasta las determinaciones más concretas. Esta vocación omnicomprensiva no era, en los grandes sistemas de la tradición, una ambición desmedida, sino la consecuencia lógica de una disciplina que se constituye precisamente por la radicalidad de su pregunta. Aristóteles la llamó filosofía primera y la definió como el saber que considera al ente en cuanto ente, sin restricción alguna de dominio; no el ente físico, que es objeto de la filosofía natural, ni el ente cuantificable, que es objeto de la matemática, sino el ente simplemente en cuanto es, con todas las propiedades y principios que le convienen por el solo hecho de ser. Esta definición no era un punto de partida arbitrario, sino el reconocimiento de que hay una pregunta que ninguna ciencia particular puede formularse a sí misma sin salir de sus propios límites, y que esa pregunta es precisamente la filosófica. Tomás de Aquino recibió ese legado y lo profundizó hasta convertirlo en el andamiaje intelectual desde el que era posible interrogar simultáneamente la naturaleza, el hombre, la moral y Dios, sin que ninguno de estos planos quedase desconectado de los demás, pues todos ellos participan del ser y

[1] Doctor en filosofía. Profesor investigador de la Universidad Veracruzana.

sólo desde el ser pueden ser comprendidos en su unidad. El filósofo medieval no era, en este sentido, un enciclopedista que acumulaba saberes heterogéneos: era un pensador que veía en la unidad del ser el principio que confería unidad a todos los saberes, y cuya tarea consistía precisamente en mantener visible esa unidad frente a la dispersión inevitable de los conocimientos particulares. Incluso en la modernidad, cuando la metafísica comienza a ser cuestionada en sus fundamentos, los grandes sistemas conservan esa aspiración totalizante: Descartes construye una *mathesis universalis* que aspira a ordenar todo el saber humano desde un único principio cierto; Leibniz elabora una monadología que pretende dar cuenta del ser en todos sus niveles, desde la materia hasta Dios; Kant traza los límites de la razón pura precisamente para establecer el mapa completo del conocimiento posible; Hegel convierte la historia entera del espíritu en el despliegue necesario de una lógica que abraza todo lo real.

En todos ellos, el filósofo se siente responsable de la arquitectura completa del saber, no de una habitación aislada dentro de ella. Empero, el ejercicio contemporáneo de la filosofía ha ido abandonando, de modo paulatino y quizás inadvertido, esa pretensión originaria, para recluirse en un género de saber que nos parece legítimo llamar, como hacíamos en el Prólogo a nuestro trabajo *Lineamientos de ética en el periodo patrístico* a propósito de un trabajo sobre Orígenes Alejandrino, hiper-especialización: el filósofo de hoy se consagra a un autor, o a una corriente, o a un aspecto delimitado del filosofar, por ejemplo, la teoría del conocimiento, la metafísica de la mente, la filosofía del lenguaje, la ética aplicada, y en ese recinto construye su competencia, traza sus fron-

teras y establece sus interlocutores. Lo que en otro tiempo era el punto de partida de la reflexión (la pregunta por el ser en cuanto tal) ha pasado a ser, en el mejor de los casos, un tema entre otros, y en el peor, una cuestión que se declara superada o insoluble antes de haberla planteado con seriedad. El resultado es un panorama intelectual en que conviven múltiples saberes filosóficos que rara vez se hablan entre sí, y en que la pregunta por el todo ha sido silenciosamente sustituida por la pregunta por la parte, sin que nadie, en apariencia, haya tomado la decisión de efectuar esa sustitución ni se haya hecho responsable de sus consecuencias.

No pretendemos afirmar que tal proceder carezca de valor. La hiper-especialización posee, en efecto, virtudes que sería ingrato desconocer, y la primera de ellas es la que podría llamarse justicia hermenéutica: la que consiste en no maltratar a un pensador reduciéndolo a una fórmula escolar, en tomarse el tiempo de leer sus textos con la lentitud y la atención que exigen, en distinguir lo que el pensador dice de lo que sus comentadores han dicho que dice, y en restituir a cada posición la complejidad que una lectura apresurada le habría negado. Gracias a esta forma de rigor es posible distinguir los matices que separan a Kant del neokantismo, o a Heidegger de sus epígonos, o a Tomás de Aquino del tomismo de manual; y sin esa distinción, la historia de la filosofía no sería sino una galería de hipérboles.

La especialización permite, además, que el diálogo filosófico gane en precisión: cuando dos interlocutores comparten el conocimiento detallado de un corpus, sus desacuerdos pueden formularse con una exactitud que la discusión general no suele alcanzar, y esa exactitud no es un lujo, por así decir, académico, sino la con-

dición para que el debate produzca algo más que la mera reiteración de posiciones previas. Hay, asimismo, una dimensión acumulativa del saber filosófico que la especialización hace posible: el conocimiento de los textos, de las fuentes, de las tradiciones de interpretación y de los problemas que cada una ha heredado de la anterior no puede ser sustituido por ninguna intuición genial, y quien pretende filosofar sin ese conocimiento corre el riesgo de reinventar, con gran esfuerzo y escasa fortuna, lo que otros han pensado con mayor precisión hace siglos.

En este nivel, la hiper-especialización es, sencillamente, un signo de madurez académica, comparable a la que en cualquier otra disciplina científica exige que quien investiga domine el estado de la cuestión antes de proponer una solución, y sería tan necio condenarla en bloque como lo sería ignorar sus limitaciones. Empero, cabe añadir que esta misma dinámica ha tenido un coste que no siempre se pondera con suficiente atención: la progresiva pérdida de los géneros filosóficos que, durante siglos, hicieron posible que la filosofía llegase más allá del gremio. El ensayo, el opúsculo, el diálogo, la meditación, la epístola, géneros cultivados con igual rigor y mayor vitalidad por Platón, Pascal, Montaigne o Leibniz, han sido desplazados por el artículo académico como única forma de producción filosófica reconocida, lo que ha empobrecido no sólo la expresión, sino la misma capacidad de la filosofía para pensar en grande, pues ciertos problemas (los más radicales, los que atraviesan la existencia entera) no se dejan encerrar en los límites de un argumento técnicamente impecable de ocho mil palabras con bibliografía actualizada.

El problema surge, a nuestro juicio, cuando la especialización deja

de ser un método y se convierte en una frontera, esto es, cuando el perito en una tradición no sólo la conoce con profundidad, sino que la convierte en el único horizonte desde el cual le parece legítimo plantear y responder cualquier pregunta filosófica. La hiper-especialización genera, casi por necesidad lógica, exclusividad: quien se ha formado íntegramente en una corriente tiende a juzgar toda cuestión desde los recursos conceptuales de esa corriente, a ignorar o a descalificar lo que no cabe en sus categorías, y a perder de vista que la pregunta filosófica originaria es irreducible a los límites de cualquier escuela. Esta exclusividad se manifiesta de maneras diversas, no todas igualmente visibles. La más llamativa es la que podría denominarse "imperialismo categorial": la tendencia a tratar los conceptos de una tradición particular como si fuesen los únicos instrumentos filosóficamente legítimos, de guisa que una pregunta formulada en el vocabulario de otra tradición no se responde ni se refuta, sino que simplemente se descalifica por no haber sido formulada en los términos correctos. Pero hay una forma más sutil y quizás más dañina de exclusividad, que es la que resulta de la pérdida progresiva del asombro filosófico: el especialista que lleva años trabajando sobre un corpus determinado conoce tan bien las respuestas disponibles dentro de ese corpus que ha dejado de sentir la pregunta como pregunta, y lo que en otro tiempo fue una interrogación viva se ha convertido en un problema técnico cuya solución es cuestión de competencia y no de genuina perplejidad intelectual. De esta suerte, el experto en un filósofo puede volverse, paradójicamente, el menos capacitado para filosofar, en la medida en que ha cambiado la radicalidad

de la pregunta por la pericia en una respuesta parcial.

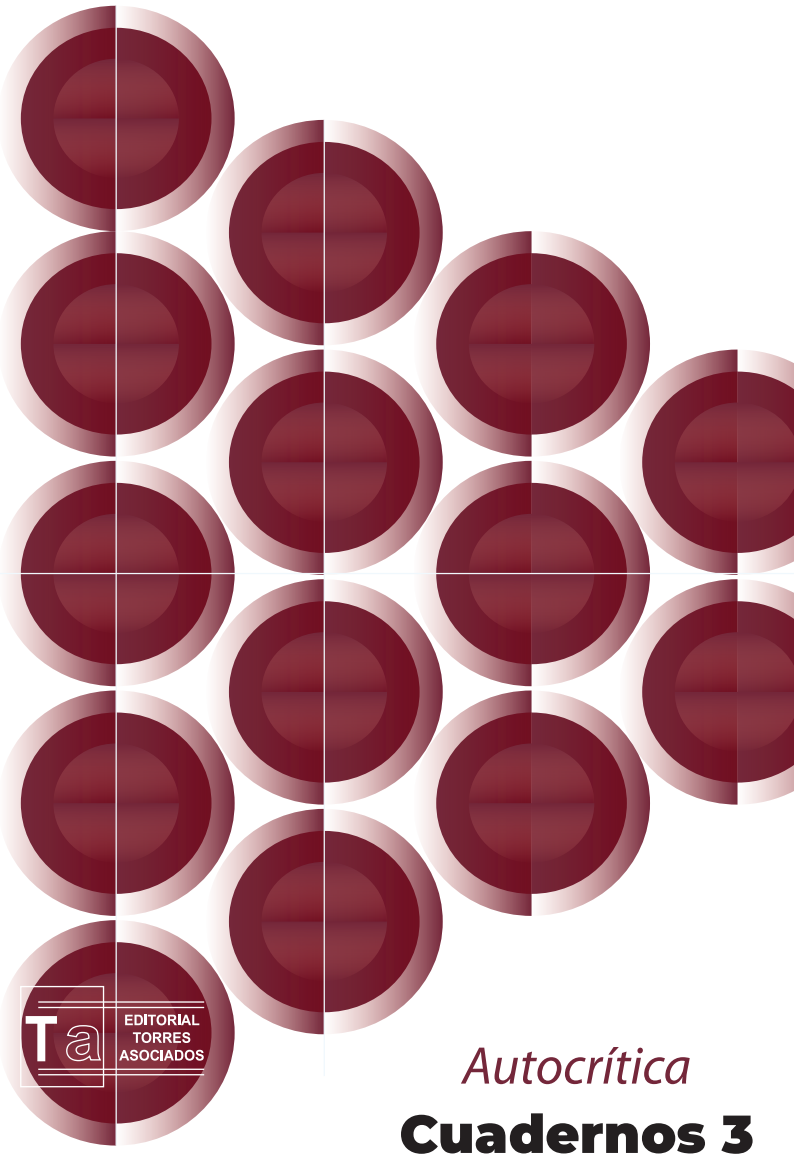
Esta exclusividad tiene, además, una dimensión institucional que agrava considerablemente el problema: los sistemas de evaluación académica, los criterios de publicación en revistas especializadas, los índices de impacto y los propios programas de formación doctoral reproducen y refuerzan la lógica de la hiper-especialización, de modo que el filósofo que pretende mantener la visión de conjunto se expone a ser juzgado como superficial por los especialistas de cada área que atraviesa. El resultado de este proceso es la figura que podríamos llamar el filósofo burocratizado: aquel que ha interiorizado tan completamente las exigencias del sistema (publicar sin pausa, ajustarse a los formatos, justificar su producción ante instancias de evaluación) que ha terminado por confundir el cumplimiento de esas exigencias con el ejercicio mismo de la filosofía, de modo que filosofar y acreditar se han vuelto, para él, una sola y la misma actividad. En esto, parece, estamos todos los filósofos "profesionales" encerrados. En efecto, lo que en otro tiempo era una vocación, una forma de vida orientada por la pregunta radical, que es lo que nos ha hecho interesarnos por la filosofía, se ha convertido en una profesión orientada por la producción de resultados evaluables; y la filosofía, reducida a ese recinto, corre el riesgo de convertirse en lo que algunos de sus críticos más lúcidos han llamado un academicismo: una práctica que ha renunciado, quizás sin advertirlo, a regresar a la caverna, y que se ha instalado cómodamente en la luz exterior sin sentir ya la obligación de comunicarla a quienes permanecen adentro.

El resultado, a la postre, no es sólo una filosofía más modesta en

sus pretensiones, sino una filosofía que ha olvidado por qué nació: una disciplina que comenzó preguntando por el ser en cuanto tal y que ha terminado, en no pocos casos, preguntando únicamente por lo que tal o cual autor dijo sobre lo que otro autor dijo, en un regreso al infinito de comentarios sobre comentarios que sustituye la pregunta original por su historia, y la filosofía por su arqueología. Si la vocación originaria de la filosofía era, como se ha dicho, la visión de conjunto de todos los planos del ser, la tarea de la autocrítica filosófica consiste hoy, entre otras cosas, en preguntarse si esa vocación puede recuperarse sin ingenuidad, esto es, sin renunciar al rigor que la especialización ha conquistado, pero sin sacrificar tampoco la pregunta radical que le da a la filosofía su razón de ser.

Panfleto contra nuestra filosofía académica

GUILLERMO
HURTADO



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos 3

Panfleto contra nuestra filosofía académica

Guillermo Hurtado

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 3

Primera edición: mayo 2026

© Guillermo Hurtado
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Guillermo Hurtado[1]

La dictadura del *paper*

En el siglo anterior la filosofía en Hispanoamérica se profesionalizó como en el resto del mundo. Los filósofos de nuestros países dejaron de ser abogados, generales, sacerdotes, novelistas o periodistas que hacían filosofía en sus ratos libres, para convertirse en profesionales certificados consagrados de tiempo completo a la disciplina dentro de una institución académica.

La estrategia de profesionalización de la filosofía iberoamericana la alejó de la literatura y la acercó a la ciencia. Esta táctica resulta intrigante, ya que, hasta el día de hoy, nuestra literatura ha sido más exitosa que nuestra ciencia. Sin embargo, esa consideración no detuvo el proceso de profesionalización, que se calcó del que tuvo lugar en otros países.

Para ser admitido al gremio filosófico, el aspirante debe escribir una gruesa tesis. En 1903, William James se quejaba de la exigencia del doctorado para reconocer la capacidad de alguien de pensar filosóficamente, pero hoy en día nadie pondría en duda ese requisito. La prosa de la tesis de filosofía debe tener la aridez de las ciencias. El director obliga a su pupilo a eliminar cualquier recurso retórico mal visto por la academia. Para consolarlo, quizá le diga que cuando se gradúe podrá escribir como quiera, pero eso es falso. Ni siquiera los

[1] Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, exdirector del mismo y cofundador del Observatorio Filosófico de México. Autor de numerosos libros sobre la filosofía en Bertrand Russel y la historia de las mentalidades en México.

profesores definitivos tenemos carta blanca. Las instituciones en las que laboramos exigen que publiquemos sin parar artículos en revistas especializadas.

Aunque los libros siguen teniendo prestigio, han dejado de ser la unidad de medida de la labor académica. Si las universidades son como fábricas de conocimientos, los profesores somos como obreros cuya tarea es producir artículos. Aunque se toleran escritos en otros géneros, por ejemplo, reseñas o prólogos, éstos valen menos que los artículos, llamados sin recato "papers", así, en inglés, para enfatizar que lo que se busca es imitar en esto, como en tantas otras cosas, a los anglosajones.

No tengo nada en contra del artículo; es un excelente medio para comunicar los resultados de la investigación científica. Lo que me inquieta es que la insistencia con la que los administradores lo promueven asfixia la creatividad de la filosofía en lengua española.

La dieta filosófica se ha vuelto desesperadamente monótona. El ensayo, el opúsculo, la epístola, la meditación, el diálogo y la autobiografía, géneros cultivados por Platón, Pascal, Montaigne y Leibniz, han sido desterrados de la filosofía académica. Lo mismo le ha sucedido a otros géneros como el sermón, la disertación, el discurso, el alegato, la sentencia, el panfleto y el manifiesto, sin los cuales no se entendería la historia intelectual de Occidente. Y todos los géneros literarios, como el aforismo, el poema, la fábula, la obra de teatro, el cuento y la novela, en los que escribieron filosofía autores como Parménides, Voltaire, Nietzsche y Sartre, ya tampoco se consideran formas del trabajo serio en filosofía.

En la retórica clásica se llama *decorum* al ajuste que debe haber

entre lo que se dice –y cómo se dice– con quienes lo escuchan –y cómo lo escuchan–. Si se reglamenta que la filosofía debe ser escrita por especialistas para que la lean otros especialistas, quizá podría aceptarse que el artículo académico es el género ideal para cumplir con esa finalidad. Si se regula que la filosofía debe escribirse sólo para avanzar en el conocimiento, aunque sea un milímetro, igual podría concederse lo anterior. Pero ésos no son ni pueden ser los únicos fines de la filosofía. Hay otros de no menor decoro. Uno de ellos, por ejemplo, es la pretensión de cambiar nuestras vidas por medio de un autoexamen. Cuando esto se busca al hacer filosofía quizá sea más apropiado escribir una novela en vez de un artículo.

No es sólo nostalgia lo que me hace resistir a la dictadura del *paper*. Pienso que es falso que para imprimirle un carácter científico a la disciplina estemos obligados a escribir artículos, y también considero que debe cuestionarse que la filosofía deba ser científica en la manera tan estrecha en la que se acepta hoy en día.

No dejo de reconocer que la profesionalización de la filosofía ha impulsado a la disciplina como nunca antes. Volver atrás parece imposible. Los frutos de ese régimen son abundantes y, algunos, excelentes. Sin embargo, desde que se impuso el sistema de profesionalización, la filosofía en lengua española ha perdido creatividad, riqueza expresiva y donaire.

La escritura filosófica

A mis alumnos les enseño que la claridad, la precisión, el rigor, la concisión y la objetividad son virtudes de la escritura filosófica. Sin embargo, también les advierto que debemos

tener cuidado de no convertir esas virtudes en fetiches, es decir, en normas ciegas y tiránicas.

"La claridad es la cortesía del filósofo", decía José Ortega y Gasset. Muy bien, pero ¿en qué consiste ser claro? Según Quintiliano, la claridad puede ser contraria de la oscuridad y de la ambigüedad. Es por ello que un texto puede ser oscuro aunque no sea ambiguo. Hay temas filosóficos con tanto fondo que resultan oscuros por naturaleza. Por otra parte, no siempre se ha considerado a la oscuridad como una descortesía. Gracián afirmaba que la mejor escritura debía ser profunda y, por ello, que no podía dejar de tener una pátina de oscuridad que, además, le brindara un toque de elegante gravedad. Es difícil imaginar que el conceptismo barroco vuelva a estar de moda. Sin embargo, habría que tener cuidado de no confundir la claridad con la parquedad, la llaneza o el simplismo, que no son atributos de la mejor escritura filosófica.

Se pide a los filósofos que usen las palabras exactas y cuiden que sus argumentos sean correctos. Alfonso Reyes le decía a José Vasconcelos: "Debo hacerte dos advertencias (...): Primera. Procura ser más claro en la definición de tus ideas filosóficas (...) Segunda. Pon en orden sucesivo tus ideas: no las incrustes la una en la otra". Estos consejos son sensatos, pero muestran una incomprensión de Reyes del estilo de Vasconcelos. Lo que pretendía el filósofo era que sus escritos sacudieran a sus lectores, que latieran al compás de su corazón e incluso al ritmo del universo.

Es correcto que se le pida a un filósofo que sea claro, preciso y riguroso en sus escritos. Pero ni la claridad ni la precisión ni el rigor bastan para que un texto filosófico sea valioso y perdurable: hay filosofía clara-

mente mediocre, puntualmente aburrida y rigurosamente falsa.

La ambigüedad tiene otras complicaciones. A veces no puede eliminarse porque nos faltan las palabras. Otras veces, cuando por fin encontramos el vocablo que se ajusta a lo que queríamos expresar, nos damos cuenta de que en el proceso se perdió algo relevante. El problema de la desambiguación consiste en que cuando aislamos un significado de un término polisémico se gana precisión pero se pierde matiz. Esta es una de las razones por las que los filósofos tienen tanta dificultad para entenderse entre sí y no digamos ya para ponerse de acuerdo. Casi siempre, cuando un filósofo le dice a otro: "Ah, lo que quieres decir es ...." y usa otras palabras, se realiza un deslizamiento semántico que no deja satisfecho a uno de los interlocutores.

¿Y qué decir sobre la concisión? ¿Por qué aceptar un texto de mil palabras cuando se podría decir lo mismo con quinientas? No es tan sencillo o, por lo menos, no lo es en la filosofía. Hay ocasiones en las que hay que repetir una y otra vez una idea para que sea comprendida en su plenitud. Cada vuelta que damos alrededor de ella nos permite asimilarla mejor. Las ideas son como las personas: hay que conocerlas en diferentes aspectos y bajo distintas luces para entenderlas cabalmente. En la filosofía no siempre es preferible decir algo en quinientas palabras que en mil.

Paso ahora a la objetividad. Se la puede entender como la fidelidad a los hechos indispensable para la búsqueda de la verdad; pero también como des-subjetivación, es decir, como la eliminación de toda huella del autor. Esta tendencia ha sido fomentada por las políticas editoriales de las revistas de filosofía. Si uno toma cualquiera de esas revistas ob-

servará que la uniformidad estilística en los artículos es casi completa.

En resumen: la claridad, la precisión, el rigor, la concisión, y la objetividad son virtudes de la prosa filosófica, pero no son condiciones necesarias o suficientes de la gran filosofía; es decir, de aquella que descubre, asombra, libera, sacude y conmueve.

Adiós al español

En el siglo XX se repetía la especie de que el idioma español no era idóneo para hacer filosofía. El pensamiento más profundo, se decía, requiere idiomas más maduros y más nobles, como el griego clásico o el alemán. Uno de los promotores de esta bobada fue Martín Heidegger, llamado, sin metáfora ni ironía, el filósofo de la Selva Negra.

Ese dogma se dejó sentir en Iberoamérica. Recuerdo haber leído gruesas disertaciones en las que el autor se sentía obligado a salpicar su texto con cientos de palabras en griego o en alemán. Se entiende que en un estudio acerca de un filósofo clásico o extranjero se usen vocablos en sus idiomas para explicarlos mejor, pero cuando el autor de un ensayo no se ocupa de un filósofo de la antigüedad o de la vecindad y es incapaz de escribir filosofía en su idioma porque la piensa un menjurje de vaya usted a saber qué tantos idiolectos, el resultado es un champurrado intragable.

Lo que me inquieta es un nuevo dogma que reniega del idioma español.

Le debemos a Gonzalo Rodríguez-Pereyra, filósofo argentino radicado en Oxford, haber sido el primero en defender sin pelos en la lengua la posición de que los filósofos de América Latina deberíamos publicar nuestras investigaciones en inglés

(*Crítica*, Vol. 45, No. 133, pp. 83-90). La idea es que, tal como sucede en las ciencias duras, no importa el idioma en el que se compartan los resultados, siempre y cuando se alcance el mayor número de lectores de calidad. Ese idioma es hoy por hoy el inglés, mañana podría ser el chino.

Las razones de Rodríguez-Pereyra son compartidas por la mayoría de mis colegas que se dedican a la filosofía analítica. Por ejemplo, los estudiantes de posgrado de mi Instituto organizan seminarios en inglés para fortalecer su manejo técnico de esa lengua. Ellos consideran que ese idioma es una herramienta indispensable para ingresar al "mundo académico internacional". No sé si todos ellos aspiran trabajar en el extranjero, pero resulta obvio que piensan que aunque laboren en México están obligados a escribir en inglés para convertirse de manera plena en *filósofos profesionales*.

¿Cómo llegamos a pensar que hay que escribir en inglés para ser un filósofo serio?

En el siglo anterior todavía existía el prejuicio de que la filosofía era algo que venía de allende las fronteras. La misión del filósofo latinoamericano era aprender lo que se hacía en la metrópoli y darlo a conocer entre sus compatriotas. En varios de sus escritos, Carlos Pereda ha descrito con agudeza dos modalidades de esta condición: el "afán de novedades" y el "fervor sucursalero". Los académicos de nuestros países son ávidos consumidores de las ideas que llegan del exterior; esto lo saben las editoriales que publican más traducciones que obras originales. Es así que algunos académicos emprendedores construyen sucursales de las escuelas filosóficas foráneas que luego administran como pequeños feudos.

Se podría responder que aquella descripción de la filosofía académica en nuestros países está superada. Lo que ahora quieren los filósofos más jóvenes ya no es sólo perseguir novedades ni fundar sucursales sino ser jugadores registrados en el circuito internacional.

Estiremos la analogía deportiva para comprender el escenario. Obsérvese que la cancha central se encuentra en el extranjero. Los jugadores de mayor prestigio, los árbitros más reconocidos, los principales patrocinadores y los directivos de las asociaciones todos están fuera. Lo que se anhela es que la modesta liga local sea reconocida o, por lo menos, que se otorguen invitaciones a los mejores jugadores nativos para que puedan incorporarse a alguno de los equipos de la metrópoli.

Si se concede que la filosofía es una práctica internacional entendida de esa manera, entonces el inglés se vuelve una condición necesaria para practicarla. La situación ahora es peor que cuando imperaban el afán de novedades y el fervor sucursalero. Antes bastaba con la *traducción* al español; ahora se impone el *abandono* del español.

Las consecuencias de este divorcio lingüístico de la filosofía y del resto de nuestra cultura, en especial de las humanidades y las letras, son muy graves.

No pretendo que los filósofos hispanoamericanos nos aislemos del mundo. La internacionalización académica es enriquecedora. Tampoco sostengo que no debamos manejar otros idiomas. Dominar el inglés es algo estupendo en nuestros días. Lo que resulta inaceptable es suponer que para ser un filósofo respetable uno deba dejar de escribir en español.

Una filosofía deshistorizada

En el primer tercio del siglo anterior la filosofía mexicana cobró plena conciencia de su historicidad y procedió a historiarse a sí misma. Esta corriente tuvo entre sus figuras principales a autores como Samuel Ramos, Leopoldo Zea, José Gaos, Luis Villoro y Miguel León Portilla

Estos pensadores se enfrentaron a un doble olvido de la filosofía mexicana. El primero de ellos era la ausencia de la filosofía mexicana en la llamada historia de la filosofía universal. Esta omisión era efecto del inveterado prejuicio que ignoraba toda la producción filosófica mexicana –y, en general, iberoamericana– por el simple hecho de no venir de Francia, Alemania o Inglaterra, los tres centros hegemónicos de la filosofía. El segundo olvido consistía en la funesta adopción de ese prejuicio por los propios filósofos mexicanos. Para ellos, el estudio de la historia de la filosofía en México era una tarea estéril, casi vergonzante. La verdadera historia de la filosofía, suponían, había sucedido en sitios remotos: las plazas de Atenas, las universidades medievales, los salones parisinos.

En respuesta, los autores citados se dieron a la tarea colectiva de hacer una filosofía de la historia de la filosofía mexicana y, a la vez, una historiografía de ella. La primera actividad consistió en una reflexión original sobre la peculiaridad de la filosofía mexicana en una historia descolonizada de la filosofía. La segunda labor consistió en construir, desde los cimientos, la disciplina profesional de la historia de la filosofía en México, tarea que requirió una serie de pasos escalonados: el trazado cronológico del campo de estudio, la recopilación de las fuentes primarias, la selección del canon de las obras principales dentro del corpus documental y, por

último, el diseño de categorías y conceptos específicos para interpretar esa historia. Estas tareas se realizaron en un par de décadas y estuvieron casi completas alrededor de 1960.

Sin embargo, el interés en el proyecto de historización de la filosofía mexicana comenzó a declinar a partir de entonces –no entro aquí en las causas de ese fenómeno–. La mayoría de los filósofos mexicanos se entregaron a otros estudios y la recién descubierta autoconciencia histórica de la filosofía mexicana se fue diluyendo. Hoy la filosofía mexicana está deshistorizada. Lo que quiero decir es que aunque nuestra filosofía siga estando historiada –a pesar de todos los obstáculos– ha perdido su sentido de historicidad.

La historia de la filosofía que se estudia metódicamente en nuestras facultades de humanidades es la mal llamada historia de la filosofía universal. Es con esa historia con la que, de vez en cuando, se dialoga desde nuestro presente. A la historia de la filosofía en México se la ha segregado en una estrecha casilla de los planes de estudios. Nadie se atreve a eliminar esa asignatura, fundada por Samuel Ramos en 1941, pero no son pocos los que quisieran hacerlo. Los recursos institucionales que se otorgan a estos estudios son muy escasos. Dedicarse a la historia de la filosofía mexicana en México es nadar contra la corriente. Resulta irónico que ahora quizá sea más fácil cultivarla fuera del país.

La deshistorización de la filosofía mexicana ha provocado un retroceso en el proyecto de construir una filosofía mexicana de altura. Lo que se ganó hace más de medio siglo ahora está casi perdido. ¿Qué hacer? No se pretende que todos los filósofos mexicanos se conviertan en especialistas en la historia de la filo-

sofía en México; lo que es menester, es que entiendan su filosofar dentro de una tradición de pensamiento propio. Mientras la filosofía mexicana no recupere su pasado no tendrá un horizonte de futuro y quedará encerrada en un presente reiterativo y frustrante. Así no llegará lejos y seguirá siendo dependiente de lo que otros piensen en otros lados. Dicho de manera cruda: en México también se maquila en el plano de las ideas –y no niego que algunos de sus productos sean de calidad.

En ocasiones se sostiene que la filosofía debe seguir el modelo de la investigación científica: no es preciso conocer la historia de la ciencia para practicarla. Esta analogía es equivocada y perniciosa. Para usar una frase afortunada de Leopoldo Zea, la filosofía es una disciplina que no puede saltar la barda de la historia.

La filosofía enajenada

Para Sócrates, la filosofía era una forma de vida virtuosa. No cobraba por enseñar. No escribía sus reflexiones. Lo único que lo motivaba era la búsqueda de la verdad.

El ateniense es el modelo más alto del filósofo. Sin embargo, nunca ha sido fácil dedicarse a la filosofía a la manera socrática. La frase latina "Primum vivere deinde philosophari" nos recuerda que no se puede filosofar con el estomago vacío.

Enfréntase el filósofo sin recursos propios al siguiente dilema: o trabaja para comer, pero deja de filosofar, o depende de alguien más para comer, pero corre el riesgo de perder su libertad de pensamiento. En no pocas ocasiones, los monarcas, sacerdotes y mecenas que le han dado el pan a los filósofos les han impuesto una orientación a su trabajo intelectual.

A principios del siglo XIX nacieron las universidades laicas modernas. Dentro de ellas, la filosofía, convertida en suprema disciplina académica, alcanzó su independencia de la corona, la iglesia y la aristocracia. La autonomía intelectual de la universidad dio a los filósofos un margen de libertad de pensamiento que antes resultaba imposible.

Sin embargo, el filósofo pasó de un amo a otro, aunque el segundo fuera mejor. El filósofo se convirtió en profesor, es decir, en empleado de una institución académica. Su libertad no es total. Tiene que cumplir con las reglas de la escuela en la que labora como prestador de servicios educativos. Por mejores que sean sus condiciones, no tiene la libertad socrática de filosofar cuando quiera y como quiera. Y, en el peor de los casos, no vive para hacer filosofía sino que hace filosofía para vivir.

No me quejo y pienso que ninguno de mis colegas debería hacerlo. Sin las instituciones académicas, la mayoría de nosotros no podría dedicarse a la filosofía de tiempo completo.

Sin embargo, considero que no es un acto de ingratitud reflexionar sobre la condición enajenada del trabajo filosófico –el concepto de enajenación, como se sabe, es de origen marxista, pero aquí lo uso de una manera más amplia–.

Además de su condición de asalariado, el filósofo se enfrenta a las siguientes circunstancias:

1. Para dar a conocer los frutos de su trabajo, el filósofo debe tratarlos como mercancías. Ofrecerlos en alguna editorial para que sean publicados, distribuidos y vendidos. El trabajo filosófico pasa de ser un servicio en la universidad a un producto en el mercado editorial. El pro-

blema es que la universidad le exige al profesor que publique sus investigaciones y, por lo mismo, que las mercantilice.

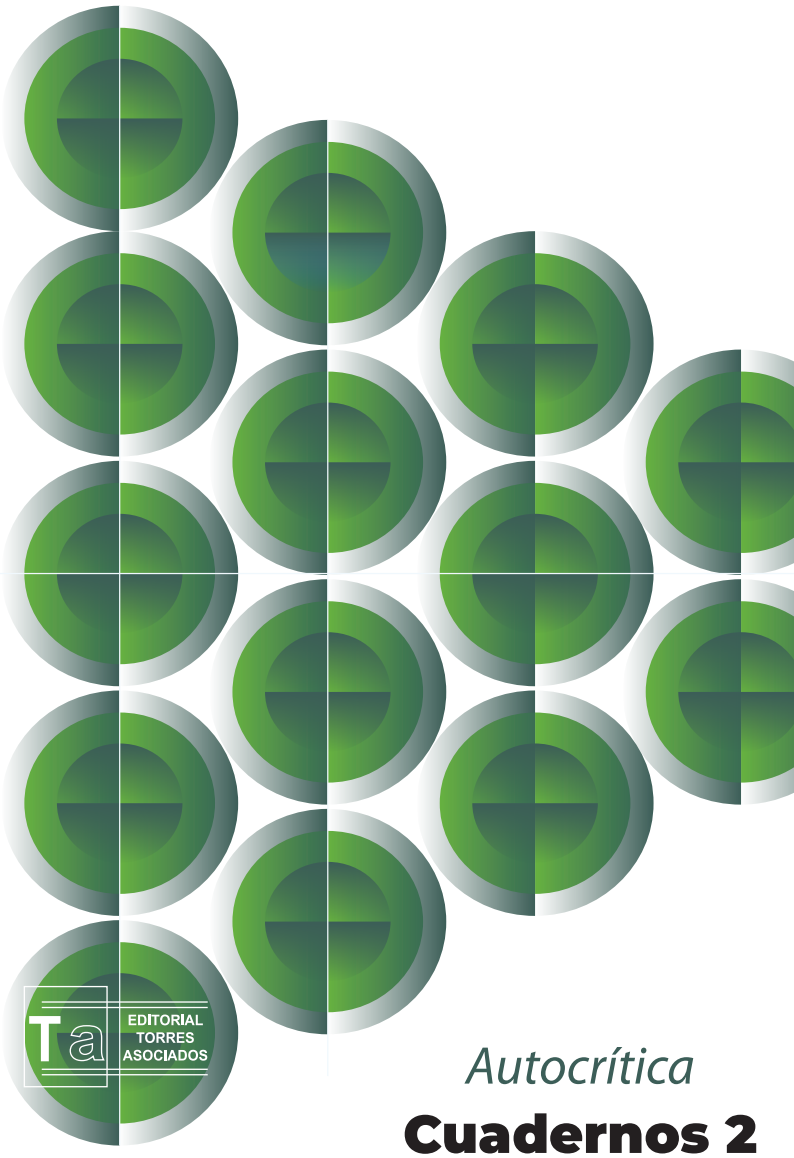
2. Hay agencias estatales –como el SNI en México– que aportan recursos adicionales a los académicos. El conjunto de su producción se pesa para colocarlo en una categoría a la que corresponde una remuneración. De esta manera, la obra de unos vale más que la de los otros en pesos constantes y sonantes. El trabajo filosófico se convierte así en otra suerte de mercancía adquirida por el Estado por medio de una licitación pública.
3. La enajenación del trabajo filosófico también se genera por la insistencia del sistema académico en considerar toda labor individual como parte de una tarea colectiva. El filósofo –por original que sea su pensamiento– es visto como un integrante más de un equipo de investigación institucional y, a fin de cuentas, de una gigantesca factoría invisible, la ciencia global.
4. En el siglo pasado, Emilio Uranga escribió un libro llamado *De quién es la filosofía*. La respuesta, hoy, es que la filosofía ya no es propiedad de sus creadores, sino de sus dueños: las universidades, los colegios, los organismo estatales e internacionales de financiación, las editoriales. Para que exista un producto intelectual tiene que ser aprobado, pagado, dictaminado, publicado, reseñado, comentado y criticado dentro de una enorme maquinaria en la que la búsqueda desinteresada de la verdad no es el único objetivo.

5. La condena de quien pretende hacer filosofía por fuera del sistema no es carecer de un sueldo, sino algo peor: que su trabajo no se considere filosofía genuina. La calidad del trabajo filosófico se identifica con el resultado de una evaluación. Nada que no forme parte del sistema tendrá los sellos de autenticidad y calidad que condicionan la respetabilidad filosófica.

No me quejo, repito, no me quejo, pero no puedo dejar de preguntarme si las cosas podrían ser distintas.

Incómoda reivindicación del tábano socrático

DONOVAN
ARTEAGA



EDITORIAL
TORRES
ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 2

Incómoda reivindicación del tábano socrático

Donovan Arteaga

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos 2

Primera edición: mayo 2026

© Donovan Arteaga
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Donovan Arteaga[1]

A Josu y Carolus

A lo largo de su historia la filosofía ha hecho incontables ejercicios de autocrítica; tal parece que se trata de una actividad inexorable. Esto resulta totalmente coherente con la práctica de nuestra disciplina, pues si algo que la ha caracterizado ha sido el preguntar, entonces sería incongruente no empezar cuestionando la disciplina misma. Una posible vía de examen podría partir en dirección a dos puntos de interés: el primero, la relación de la filosofía con la verdad y, el segundo, el vínculo de la filosofía con la sociedad. Estas dos opciones son importantes dado que nos muestran el ámbito interno de la práctica filosófica, es decir, todo aquello referente al modo en que hacemos filosofía, así como el ámbito externo que da cuenta de la manera en la que buscamos llevar la filosofía a contextos donde no se practica, pero donde existe un potencial interés por ella, esto es, por cómo relacionamos la filosofía con el mundo que habitamos.[2] El ejercicio no es novedoso, pues ya fue planteado — aunque con propósitos distintos— por Platón en su Alegoría de la Caverna *(Repúbli-*

[1] Doctor en filosofía.

[2] Aquí es pertinente preguntarse ¿por qué es necesario llevar la filosofía a la sociedad? Una respuesta es la ineludible situación en la que todo ser humano se halla: la relación con los demás. Asumir este hecho es reconocer que toda actividad humana necesariamente se vincula con el mundo y, por ende, con las demás personas. Llevar a cabo una actividad sin pensar en las repercusiones que tendrá para los demás, genera un ambiente hostil y por lo tanto rayano, tarde o temprano, en lo inhabitable. La filosofía como actividad humana cumple con un rol social —sin necesidad de asignarle un valor moral—, de lo contrario esta no existiría.

ca, libro VII): la primera coordenada podemos verla en la identificación de las sombras y ecos proyectados, la posterior salida de la caverna y los derivados de esto; mientras que la segunda coordenada está presente en la decisión de regresar a la caverna para intentar liberar a los demás prisioneros.[3]

Desde que Pitágoras declinó el mote de "sabio" por el de "filósofo", se condenó a la filosofía a una búsqueda de la verdad, lo que se distingue de una mera acumulación de saber. La implicación directa de esto ha sido la generación de métodos que nos acerquen al conocimiento verdadero y, con ello, a la revisión constante de los avances que nos han aproximado a la verdad, es decir al inmarcesible diálogo. Esto no quiere decir que nuestro encuentro con ella esté garantizado, pues afirmar tal cosa nos conduciría a una cantidad mayúscula de problemas teóricos que incluso el mínimo intento por abordarlos se saldría por mucho de los límites de un texto de esta naturaleza.

Así, la historia de la filosofía ha sido, de cierta manera, una incesante interpretación de la realidad desde el concepto de "verdad". Sea que se entienda a esta como una adecuación de nuestro pensamiento o proposiciones con los hechos del mundo (*adeaquatio intellectus ad rem*), o como un sistema coherente de proposiciones, o como representaciones de las que emanan enunciados o creencias que repercuten en el

[3] Parte de las ideas que aquí se manejan han sido planteadas en contextos de diálogo y de magisterio a cargo del Dr. Josu Landa, por lo que no sólo reconozco que puede haber aquí vertidas consideraciones apuntadas por el propio Landa, sino que pongo de manifiesto que las reflexiones de este breve texto están orientadas por el camino filosófico que él me ha señalado.

terreno de la práctica, es decir, como aquello que funciona para la acción en el mundo, o como aquellas proposiciones que alcanzan un consenso en una comunidad... sean esas opciones y aquellas que han quedado no intencionalmente excluidas de este parcial listado, todas ellas han buscado ligar aquello que piensa y dice determinado sujeto con aquello que es el mundo o con la manera en la que aquel se desenvuelve en él. Es decir, se trata de un vínculo filosófico originario entre el humano y el mundo.

Esto es lo mismo que decir que todo intento por generar sabiduría implica necesariamente una relación con la verdad, ya sea para buscarla y divulgar los hallazgos, o para negar su existencia y constituir entonces como única verdad la que afirma que no existe posibilidad de otra verdad más que la de un enunciado como este. Por lo tanto, si la filosofía es etimológicamente "amor a la sabiduría", puede concluirse que esta está destinada a vincularse con la verdad, sea para afirmarla y buscarla incesantemente o para negarla.

En consonancia con esto, cuando los filósofos y filósofas exponen tal o cual teoría filosófica, pretenden acercarse a la verdad o por lo menos dar claridad sobre lo que propone, es decir, aproximarse a lo que esa filosofía *es*. Cuando los filósofos y filósofas escriben o hablan sobre determinado tema, también pretenden dar claridad a dicho fenómeno, entenderlo y aclarar el qué y el cómo de su manifestación. Sería absurdo creer que, contrario a esto, cuando desde la filosofía se escribe o se habla sobre cualquier asunto, se busca alejarse de él, se busca oscurecerlo.

Esto no quiere decir que la filosofía tenga el monopolio de la verdad, que sólo filósofos y filósofas seamos los únicos capaces de indicar qué es

verdadero y qué no, sino que dado que el preguntar, el idear métodos de aproximación a la verdad o a la claridad de determinado asunto, han sido actividades estrechamente relacionadas con la filosofía, uno esperaría que esta, a lo largo de su historia, haya aprendido cómo aproximarse a la verdad. Esto no siempre se traduce en el desarrollo de una teoría que aborde dicho tópico, pues, aunque esto no suceda, el filósofo aspira a ella, está en su búsqueda; y esto es parte esencial de su *éthos*.

Tal parece que hoy la filosofía mantiene bien aceitada la máquina examinadora, aquella que nos aproxima a la verdad y que la cuestiona: nuestros investigadores siguen profundizando tanto en la historia de la filosofía como en el estudio de nuestra realidad; es decir, pareciera que los filósofos hoy mantienen ese vínculo de nuestra potencia cognitiva y racional, y el análisis, con la indagación y la interpretación de la realidad. Por esto tenemos en nuestras instituciones académicas tesis, libros, artículos que abordan, en muchos casos, satisfactoriamente los problemas de la filosofía, del ser humano y su mundo. Pero ¿para qué toda la investigación que hacemos sobre determinado tema?, es decir, ¿cuál es el sentido de todo el trabajo académico que realizamos?

La generación de textos, para el filósofo profesional, se ha convertido en buena medida en un requisito que se tiene que cumplir, si quiere lograr una respetable carrera académica; si pretende ser tomado en cuenta para ofertas laborales, becas, o cualquier clase de aliciente económico, necesita contar con un sólido y extenso currículum. Muchas veces, al evaluar la trayectoria de cualquier filósofo, ya sea con fines de seguimiento académico o de asignación de plazas y estímulos económicos, la cantidad

de trabajo realizado (publicaciones, cursos, congresos, conferencias, etc.) suele anteponerse a la calidad. Esto es prácticamente lo mismo que decir que el aliciente para una mayor investigación y docencia filosófica, así como para una más amplia producción de escritura filosófica pareciera radicar en estas ganancias monetarias que esas actividades proporcionan, no en el compromiso existente entre el *éthos* filosófico y la verdad, no en el compartir nuestros hallazgos con las demás personas, para que pueda considerarse de una manera distinta nuestra realidad y, en el mejor de los casos, hasta transformarla desde el individuo —como ya se había planteado desde la antigüedad misma y como lo han mantenido una buena cantidad de filósofos y filósofas de nuestros días—. Es decir, pareciera que no se le da la debida importancia a la exhortación platónica de regresar a la caverna descrita en *República*, para buscar liberar a nuestros congéneres que no logran vislumbrar la luz de la verdad.[4]

Considerar esto así no implica una diatriba contra la academia, sino más bien el reconocimiento de dos cosas: 1) la gran valía del ejercicio académico filosófico, ya que sin él la presencia de la filosofía se encontraría, con mucha probabilidad, todavía más disminuida, pues la academia es el remanso de una tradición que ahí se ha establecido; y 2) que la filosofía no tiene por qué reducirse a este santuario constituido a lo largo de la historia: hay vida más allá de la academia; lo contrario a esto es

[4] Aquí quisiera recalcar que este juicio no es una generalización, sino la identificación de una práctica común que reduce la filosofía a la academia, esto es, el academicismo. Desde luego que hay también una buena cantidad de filósofos y filósofas que tienen currículos voluminosos y no por ello son academicistas, sino académicos.

lo que denominamos academicismo. Por ello es que, cuando se cuestiona el sentido de los textos académico-filosóficos, no se está diciendo que se dejen de escribir, pues ellos son parte de una comunidad y de una tradición que ha configurado una forma de vida profesional. Lo que se intenta decir es, más bien, que el no reconocimiento de este segundo punto sería tanto como —siguiendo la alegoría platónica— haber establecido una comunidad de personas que lograron salir de la caverna y, carentes del interés por regresar a ella, no intentan liberar a los demás cautivos. Con ello, estaría implicada la pretensión de ocultar y hasta de negar una parte constitutiva de la realidad, si consideramos por tal tanto la caverna como su ámbito exterior. Esto último sería anti-filosófico, pues resultaría una suerte de autoengaño en pro de la comodidad, una forma de elusión de problemas de nuestro entorno, en los cuales podríamos apuntalar diversas estrategias para buscar soluciones reales, esto es, transformar nuestra realidad, propósito que, como se sabe, Marx echó de menos, en medio de palabras un tanto injustas, en filósofos que lo precedieron en su tesis XI sobre Feuerbach.

Así, en un contexto en el que se le ha dicho “Adiós a la verdad” (Gianni Vattimo), donde hay una creciente tendencia a considerar toda verdad como relativa a las creencias y preferencias de determinada persona, donde en el ámbito de la política circulan declaraciones que de muy lejos son falsas y que pretenden pasar por verdades, tiempos aciagos donde la crisis en todos los niveles es evidente, en estas circunstancias, la filosofía tiene mucho que hacer en la sociedad, por ejemplo, empezar por promover una visión crítica hacia los hechos que nos lleve a adoptar una disposición activa que busque y

cuestione todo aquello que intenta ser pasado por verdadero, incluidas nuestras propias creencias. No es necesario que el público no filosófico esté enterado de todos y cada uno de los filósofos y filósofas que ha habido en la historia, sino que lo que compartamos con ellos tenga un sentido para su vida. No necesitamos que forzosamente la gente sepa de filosofía, sino que sea mordida por ese tábano socrático que resulta incómodo, pero necesario si queremos transformar nuestra realidad. Esto exige repensar y replantear el sentido de la divulgación filosófica imperante en nuestras redes sociales, que es hoy el principal canal para estos fines.

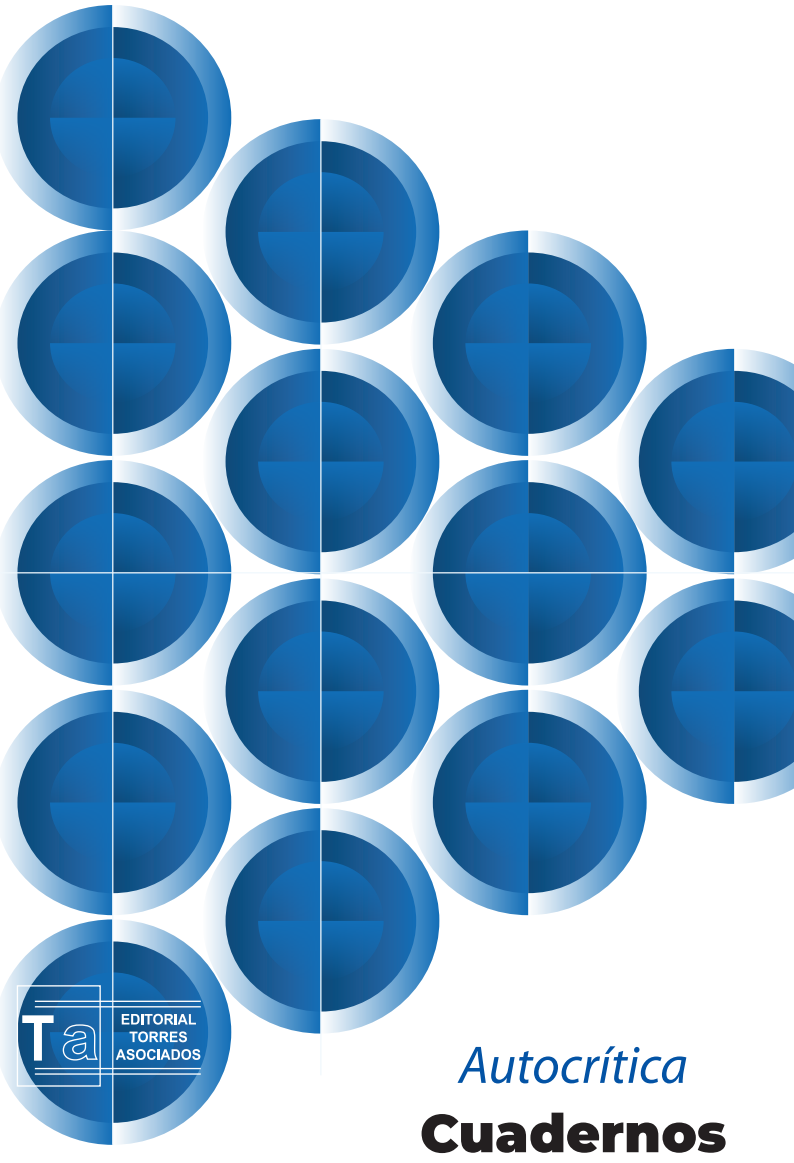
En contraste con lo dicho, el desinterés creciente por buscar y cuestionar la verdad, la tendencia a aceptar ideas no porque resulten acertadas y si es necesario molestas, sino por la cercanía emocional o comodidad que nos brindan, la indiferencia por el prójimo y el enaltecimiento del ego a partir de ciertas redes sociales que generan una dinámica de comunicación unidireccional, todo esto ha contribuido a la constitución de una especie de antídoto mediático contra la función "tabánica" de la filosofía; con ello, el academicismo ha contribuido a que la incomodidad de los análisis filosóficos críticos al *éthos* y a las prácticas políticas y sociales imperantes se mantenga contenida dentro de los muros de nuestras instituciones universitarias y, así, la filosofía deja de ser un importante revulsivo para una revolución del orden establecido desde la adecuada formación ética de cada individuo.

En suma, si aceptamos que la filosofía puede hoy contribuir a la desaceleración de la vertiginosa crisis en la que estamos cada vez más inmersos, entonces habría que empezar

por buscar formas más efectivas de llevar a la filosofía más allá de la academia, no sólo como un compendio de información verificada sobre lo que han dicho a lo largo de la historia los filósofos y filósofas —que esto también resulta importante, pero no entendido como una acumulación del saber; más bien como una invitación, un ejemplo de una disposición hacia el saber—, sino también como un ejercicio de crítica hacia nuestras prácticas en el mundo, como un factor de contagio de la disposición activa hacia la verdad y, con ello, la búsqueda de cambios sustanciales en nuestras formas de vida.

El filósofo burócrata o la filosofía insulsa

JOSÉ
ALFREDO
TORRES



EDITORIAL
TORRES
ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos

El filósofo burócrata o la filosofía insulsa

José Alfredo Torres

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos

Primera edición: diciembre 2025

© José Alfredo Torres
© Editorial Torres Asociados
Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco
Delegación Coyoacán, 04300, México, D. F.
Tels. 5556107129 y 5575926161
torresjosealfredo@gmail.com

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

José Alfredo Torres[1]

En las aulas se “profesionaliza”. Comenzaré por una obviedad. La manida “salida laboral” del filósofo, generalmente desemboca en clases dentro de alguna institución oficial (particularmente será el nivel medio superior un sitio recurrente; nivel que atiende a millones de adolescentes. Menos masificado; pero también, está el nivel superior). Además, sabemos cuáles ramas de la filosofía enseñará en la circunscripción de este o aquel plan de estudios –ética, lógica, etc. Reformas educativas van, reformas educativas vienen, y los filósofos amanecerán conductistas, “constructivistas, desarrollan competencias o son holísticos, pero su cultura docente, su sentido como profesores no se modifica.”[2] La primera apreciación en esta cita textual de Plá, se referiría a la indoctrinación del docente-filósofo mediante documentos o códigos inducidos por modelos pedagógicos; normal, si consideramos que el filósofo carece de una “formación educacional”: será un profesional, legitimado por un título, pero no, o un normalista, o un especialista en las lides de lo que se ha denominado la enseñanza y el aprendizaje. De ahí que vaya a ser muy receptivo de las directrices en relación a la “didáctica”; incluso veremos cómo, hasta los propios filósofos con antecedentes normalistas o estudios en pedagogía, se adaptarán a los dogmas flotando en el ambiente institucional.

A regañadientes, pero se supeditarán (consciente o inconscientemente) al contenido de la normatividad técnico-pedagógica. Si no fuera

[1] Doctor en Filosofía.

[2] Sebastian Plá. “Los profesores mexicanos en riesgo por la pandemia”, El universal, Suplemento *Confabulario*, domingo 17 de enero de 2021, p. 9

así, ¿de qué modo sobrevivirá un filósofo-docente; de qué modo, si la vigilancia y las sanciones administrativas estarán a la vuelta de la esquina, además de observar una carencia al interpretar el mundo educativo-formal, debido, como anotamos, a un aprendizaje antecedente y no especializado? Se hace necesaria una distinción: el profesor con un contrato temporal, abundante en nuestros días, deberá acatar, y quedar, en la red de los preceptos para la enseñanza de la filosofía, si no quisiera verse desempleado en el ciclo de contratación siguiente. Junto al anterior, estaría el de "tiempo completo", quien difícilmente dejará los privilegios de su plaza segura; a cambio, no protestará mayor cosa.

Una cuestión aparece de inmediato: ¿cuál es el sentido crítico transformador impreso a la filosofía en esas condiciones? Veamos: el segundo planteamiento de Plá ("su cultura docente, su sentido como profesores, no se modifica"), también es cierto: el filósofo se burocratiza; una y otra vez, atenderá la diagramación temática, diseñada por "expertos" incrustados en las instituciones. Mantiene en un cajón, algunas herramientas llamadas "criterios de evaluación" y reitera, sin tapujos, su talante de autoridad en la más pura tradición magisterial, incluso porque las cosas no podrían ser diferentes ante grupos estudiantiles multitudinarios. Por eso afirma Edward W. Said, siguiendo a Gramsci: un tipo de intelectuales "está constituido por intelectuales tradicionales, tales como profesores, sacerdotes y administradores, los cuales llevan aproximadamente haciendo las mismas cosas de generación en generación".[3] Dos reforzamientos a la que llamaremos *cultura de la inmovilidad* han tenido lugar: 1) la aparición –con una fuerza extraordinaria– de la edu-

[3] W. Said, Edwars. *Representaciones del intelectual*, DEBATE, 2010, pp. 23-24

cación *on line,* a distancia o algorítmica. El docente filósofo, solo ante la pantalla de su computadora, recibe instrucción tras instrucción para operar el mecanismo (informático), ¿con qué fin?, simplemente, sacar adelante el cumplimiento del currículum. No tiene otra opción, pues, a distancia también, una burocracia "electrónica" vigilará que puntualmente envíe informes y evidencias de su labor. Maquinaria sofisticada de apuntalamiento de la voluntad, el aparato computacional, se ha convertido en una extensión de la escuela controladora.

2) La extrapolación de la conducta, manipulada por códigos escolarizados, también surge en variantes del modelo asignado al profesor conservador, el orquestador, el evaluador casi incontrovertible, responsable de la clase unidimensional, no pluridimensional. Las variantes son la conferencia magistral, cursos veraniegos de entrenamiento didáctico, diplomados (espacios minicurriculares), congresos donde asisten los poseedores del saber o el estado del arte; todo lo cual, delimita el quehacer del filósofo al régimen simbólico que tiene la última palabra en la educación. Es un fomento a la *cultura de la inmovilidad*, cuya prueba fehaciente será la manutención del estado de cosas: todo seguirá igual aparentando estar cambiando.

Una consecuencia letal debe reconocerse: la filosofía se ha desarraigado de la vida, se ha burocratizado con objeto de conseguir los fines corporativos de la política estatal. El poder la ha encerrado en formatos de enseñanza, digeridos una y otra vez como el metabolismo de un rumiante, dentro y fuera de la escuela. La sociedad, por ello, ignora de modo efectivo a la filosofía, por insulsa, alejada de la necesidad de respuestas urgentes a las crisis existenciales, por navegar en el espacio fuera de

la Tierra; y la rebeldía social, la apartó como una reliquia o un libro carcomido por el polvo. ¿Dónde está la filosofía, ejemplificando una sabiduría orientadora? Tal vez sea inútil, siquiera hacer la pregunta. Por ejemplo, en el tsunami tan poderoso, provocado por la pandemia COVID-19, la representación, o los representantes de la filosofía profesional, de un modo patente, no han estado jugando ningún rol visible en el trazo de alguna solución. Continuaron cómodamente instalados en el mundo virtual, dando clases, conferencias, difundiendo publicaciones electrónicas a pasto, coloquios y congresos en el mismo tenor; como para dejar asentado estar ahí, a través de, como dice Said, hacer aproximadamente lo mismo de generación en generación. Se trata de un marco social e histórico, productor de una "relación de los intelectuales con determinadas instituciones (universidad, Iglesia, gremio profesional) y con las potencias mundiales, que en nuestro tiempo han controlado a la intelectualidad hasta un grado extraordinario."[4]

El intelectual-filósofo-docente pareciera estar bajo el influjo de un mito aportado por Platón en *La República*: le asigna Platón el papel de rey-filósofo, el talentoso, el capaz de aprehender las formas sublimes de la verdad y la belleza; no el artesano, tampoco el guerrero, ni el poeta; sólo al filósofo le corresponde ese privilegio; por ende, deberá asignársele la cúspide dentro de la arquitectura social y política, pues él conducirá al pueblo por las avenidas de una comunidad utópica, justa y equilibrada. El filósofo sería, dentro de la utopía platónica, el mejor dotado para llegar al conocimiento en medio de lo confuso y lo movible (para obtener el pedestal, por supuesto, habrá de prepararse mediante el uso refinado

[4] *Ib*., p. 17

del intelecto y la contemplación). En resumen: deberá discernir, especular; los demás, dejarse guiar hacia el fin excelso del Bien, la Verdad y la Belleza. La directriz filosófica, entonces, conservará preeminencia gracias a su ejemplo de objetividad desprejuiciada y argumentación brillante. Actualmente, ese mito hace que el filósofo, o el docente filósofo, duerma el sueño de los justos. Tal ensoñación sirve muy bien al poder establecido, que le ha deparado (a la filosofía) existir en reservaciones como la escuela oficial o la academia virtual; ahí, todo es pensamiento, como el Sócrates de Aristófanes en *Las nubes*.

Cuando Said deplora que se haya logrado controlar "a la intelectualidad de un modo extraordinario", ha querido decir también: se la ha despojado de todo poder frente al poder. En México, han tenido lugar dos acontecimientos extraordinarios, de advertencia, de premonición: el primero, en 1929, con la postulación del filósofo José Vasconcelos como candidato a la presidencia de la República por el *Partido Antireeleccionista*. El aparato oficial, el coloso estatal, representado en el *Partido Nacional Revolucionario*, lo relegó, boicoteando al movimiento vasconcelista hacia la postración: la crítica abierta del candidato, representativo de la intelectualidad, hacia el generalato en boga, despertó la ira y la animadversión de la cúpula. Ya antes, Vasconcelos se enemistó con Álvaro Obregón, otrora su protector; le pusieron piedras en el camino cuando quiso alcanzar la gubernatura del Estado de Oaxaca, y finalmente, partió al exilio. La institucionalidad posrevolucionaria, después del "capítulo Vasconcelos", ya no otorgó ninguna confianza a los intelectuales, a los críticos en ciernes, a los enemigos potenciales, sino a los partidarios del poder institucional.

Más tarde, el segundo recordatorio trágico de quién manda (es decir, el Estado caudillista), fue la aniquilación violenta del movimiento estudiantil del 68. La exigencia de suprimir formas autoritarias en el ejercicio de la política, o atavismos machistas, prejuicios eclesiásticos como la represión sexual o la familia feliz, como sabemos, resultó severamente aplastada y dejó muy en claro el mensaje: el poder no se comparte, y menos con los intelectuales. Desde entonces, por mero instinto de conservación, la intelectualidad mexicana (incluyendo al filósofo en sus distintas modalidades) lo entendió. Ha transcurrido en su quehacer "profesional", temerosa, cuidando las formas para no irritar la piel del potentado. La venerable filosofía, crítica por antonomasia en la tradición occidental, perdió su virginal aureola, convirtiéndose en servidora fiel. ¿Qué hacer?

Edward Said propone al intelectual, docente o no, alcanzar independencia (la suficiente para no caer fulminado por el poder acechante). El problema es que no señala caminos, quizá porque no hay ninguno definido de antemano. Explorar allende los cánones establecidos le correspondería, pues, al filósofo burocratizado, domeñado, si verdaderamente quisiera recuperar la filosofía vital en llanuras extensas como la ética, la política y la educación. Algo aún lejano, pues, prácticamente, ninguno está dispuesto a dejar canonjías aparentes en la *cultura de la inmovilidad*. Omitir el atreverse, seguirá conduciendo al ninguneo, puesto que, ¿la microfísica del poder escuchará a quien no lo tiene?