

VOCES PARA LA FILOSOFÍA

Diálogos de la academia filosófica contemporánea

Coordinado por:

Dra. Diana Lizbeth Ruiz Rincón

Pablo García Castillo, Eduardo Quinata Salzar, Cuauhtémoc Alberto Mayorga Madrigal, Rómulo Ramírez Daza y García, Luis Aarón Patiño Palafox, Eugenio Echeverría, José Francisco Barrón Tovar, David Sumiacher, Stefano Santasilia, Ana Cecilia Valencia Aguirre y Raúl Trejo Villalobos

Noviembre, 2019

Universidad Autónoma de Chiapas



Voces para la filosofía

Diálogos de la academia filosófica contemporánea

Pablo García Castillo, Eduardo Quinata Salzar, Cuauhtémoc Alberto Mayorga Madrigal, Rómulo Ramírez Daza y García, Luis Aarón Patiño Palafox, Eugenio Echeverría, José Francisco Barrón Tovar, David Sumiacher, Stefano Santasilia, Ana Cecilia Valencia Aguirre y Raúl Trejo Villalobos

Voces para la filosofía.

Diálogos de la academia filosófica contemporánea

Coord. Diana Lizbeth Ruiz Rincón

Editorial UNACH®



ISBN: 978-607-561-021-4

Primera edición, 2019

© Editorial UNACH
Licenciatura en Filosofía
Facultad de Humanidades, Campus VI
Universidad Autónoma de Chiapas
Boulevard Belisario Domínguez Kilómetro 1081,
Sin Número, Terán, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México,
C.P. 29050

ISBN: 978-607-561-021-4

Ésta obra fue revisada por pares académicos

Coordinadora:
Diana Lizbeth Ruiz Rincón

Prólogo:
Luis Ernesto Cruz Ocaña |
Universidad Autónoma de Chiapas

Diseño Editorial:
Diana Lizbeth Ruiz Rincón

Diseño de Portada:
® Tequio, Creación Colectiva

Tabla de contenido

Agradecimientos.....	9
Prólogo.....	10
Introducción.....	13

PRIMER PARTE: Disciplinas filosóficas

Capítulo 1: Platón o el destino de la filosofía.....	19
Pablo García Castillo	
Capítulo 2: Ni, tlamatiliz tlaçotla o motlamatiliztlaçoliztla piquiani.....	33
Eduardo Quintana Salazar	
Capítulo 3: Filosofía aplicada. La utilidad de la inutilidad.....	46
Alberto Cuauthémoc Mayorga Madrigal	
Capítulo 4: La ética y la verdad como ideas rectoras en la teoría de la argumentación de Aristóteles.....	56
Rómulo Ramírez-Daza y García	
Capítulo 5: ¿Para qué las prácticas filosóficas? El papel de la divulgación en la filosofía actual.....	74
Luis Aarón Jesús Patiño Palafox	
Capítulo 6: El papel de la filosofía en el proyecto de vida de niños y adolescentes.....	89
Eugenio Echeverría	
Capítulo 7: Genealogía del filósofo mexicano como académico.....	99
José Francisco Barrón Tovar	
Capítulo 8: Actos, procesos, pensamiento y acción en la práctica filosófica.....	129
David Sumiacher	

SEGUNDA PARTE: Ejercicio de la filosofía

Capítulo 9 El fenómeno “cuerpo”. Una nueva frontera de la filosofía.....	150
Stefano Santasilia	
Capítulo 10: El acercamiento de los adolescentes a la filosofía a través de escenarios dialógicos.....	162
Ana Cecilia Valencia Aguirre	
Capítulo 11: Wilhem Dilthey: la esencia de la filosofía.....	178
Raúl Trejo Villalobos	

Agradecimientos

La realización de esta obra requirió no solo de meses para la organización, calendarización y diseños previos para la impartición de Conferencias Magistrales en línea, cuyos contenidos habrían de transitar al formato escrito sin perder la cualidad de su soporte digital. Comenzando las actividades preparatorias aún como Coordinadora de la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades, Campus VI, de la Universidad Autónoma de Chiapas, en abril de 2018; no fue, sino hasta inicios del 2019 que el proyecto *Voces para la Filosofía, diálogos de la academia filosófica contemporánea*, registrado ante la Dirección General de Investigación y Posgrado de la Universidad Autónoma de Chiapas, fue aprobado con la clave 04/HUM/RPR/047/19.

A partir de ese momento, fue necesario contar con el apoyo de las autoridades universitarias, quienes sin su seguimiento y aliento, no hubiese sido posible tener hoy este referente de las reflexiones filosóficas contemporáneas. Al Mtro. Fredy Vázquez Pérez, Director; a la Mtra. Karla Selene Estrada Alcázar, Secretaria Académica; y al Dr. Luis Ernesto Cruz Ocaña, quien, además de ser el ahora Coordinador de la Licenciatura en Filosofía, es quien nos ha honrado con el prólogo a este texto.

Mi agradecimiento a los estudiantes que asistieron puntuales a cada una de las Conferencias Mgistrales dictadas de manera virtual, cuyo registro puede consultarse en el canal de YouTube® *Voces para la filosofía, diálogos con el pensamiento*, gracias al apoyo constante de Ángel Enrique Castro Vázquez, estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Autónoma de Chiapas, quien próximo a egresar no dudo en compartir sus conocimientos tecnológicos para formar parte de este proyecto. A los docentes, colegas y amigos que nos acompañaron sesión tras sesión: Dr. Luis Madrigal Frías, Dr. Raúl Trejo Villalobos, Dr. Luis Ernesto Cruz Ocaña, Mtro. Néstor de Jesús Muñoz Cruz y el Mtro. Francisco Javier González Rivas; y cuyas contribuciones enriquecieron los diálogos a distancia.

Expresando así mi agradecimiento, y sobretodo mi reconocimiento a quienes participaron no sólo como Conferencistas Magistrales, sino como autores en ésta obra: Pablo García Castillo, Eduardo Quinata Salzar, Cuauhtémoc Alberto Mayorga Madrigal, Rómulo Ramírez Daza y García, Luis Aarón Patiño Palafox, Eugenio Echeverría, José Francisco Barrón Tovar, David Sumiacher, Stefan SantaSilia, Ana Cecilia Valencia Aguirre y Raúl Trejo Villalobos. Sabedora que, los compromisos académicos,

institucionales y personales, limitarían las libertades discursivas, aún así han compartido sus reflexiones y posiciones frente al compromiso filosófico.

Agradezco también la presencia constante, el apoyo puntual y la asistencia desinteresada de la Mtra. Giselle Paulina Domínguez Pérez quien, desde otros campos del conocimiento aportó lo suficiente para el éxito en el logro de este producto.

Mi agradecimiento a todos los que omito por seguros problemas de memoria, pero que estarán ahí, en lo físico o lo virtual, encontrándonos en los diálogos, haciendo las *Voces para la filosofía*.

Agradezco también y finalmente, al Instituto de **Ciencia, Tecnología e Innovación del Estado de Chiapas**, quien a través de la “*Convocatoria dirigida a los integrantes vigentes del Sistema Estatal de Investigadores para concursar por apoyos únicos 2019*”, acreditó el tipo de apoyo económico al: Desarrollo de proyecto de investigación (para fortalecer su productividad científica y tecnológica), registrado para la publicación de esta obra.

Prólogo

¿Qué es o qué debe ser la filosofía en nuestra época actual donde la hiper-actividad y el consumismo aparecen como un nuevo imperativo categórico? He aquí dos de las grandes cuestiones propias de la filosofía (la pregunta por el ser y por el deber ser) aplicadas, hoy en día, a ella misma.

Después de varios siglos de ser la que ponía en cuestión todo lo demás, el ojo atento y vigilante que planteaba preguntas incómodas justo ahí donde todo parecía estar en paz y tranquilidad, que buscaba construir a partir de la destrucción de suposiciones y certezas infundadas, se ha visto atravesada por la imperiosa necesidad de una reflexión incesante sobre su quehacer.

¿Cuál quehacer? Pregunta con respuesta poco clara. Muchos podrían señalar que, en realidad, no hace nada o hace muy poco. Solamente piensa, dice, argumenta; lo cual, dicho sea de paso, no es poca cosa. Sin embargo, ¿por qué hemos llegado a considerar que pensar, decir o argumentar no constituye un hacer? O, dicho de otro modo, ¿por qué nuestra concepción del hacer se ha convertido en un modo de laboriosidad inacabable que, en cierta forma, anula (o pretende hacerlo) el pensar y el decir? Quizás esa aceleración que vivimos cotidianamente pueda orientarnos para encontrar esa respuesta; lo cual requiere, de entrada, detenerse un poco, hacer una pausa (aunque sea breve) que no sea improductiva, sino destructora-creadora.

O, tal vez la señalización sobre el carácter improductivo de la filosofía esté más relacionada con el hecho de que ésta se ha recludo en el ámbito privado de los filósofos profesionales que, después de sendas cavilaciones solitarias, escriben desde su escritorio; o, cuando hacen pública su labor, se limitan a presentar sus producciones a un público restringido, altamente especializado, ubicado al interior del campo académico, sea en universidades o congresos. En este sentido, ¿tiene algo que ofrecer la filosofía para eso que llamamos vida cotidiana? ¿Puede generar algún tipo de interés en un público más amplio que el académico?

Siendo así, el quehacer de la filosofía se referiría a su capacidad de incidir de múltiples formas en la vida cotidiana, y no a la posibilidad de hacer y producir cosas (aunque tal vez podría hacerlo). Sería necesario recordar que la filosofía, en ese periodo y lugar que la vio consolidarse como lo que ahora es: la Grecia Clásica, de la mano de Platón y la presentación (posiblemente un tanto ficcionalizada) que realiza de su peculiar maestro Sócrates, era, principalmente, un diálogo realizado en espacios abiertos. Diálogo donde incluso podrían participar aquellos que, de acuerdo con las jerarquías socio-políticas, no estarían en posibilidades de hacerlo.

¡Diálogo! Palabra sencilla con una densidad impresionante. Actividad cotidiana que requiere aptitudes específicas como el habla, pero, aún más, la escucha. Acto que requiere atención, concentración, paciencia, reconocimiento del otro como interlocutor válido. Acción que requiere actitud de apertura, más que preparación técnica.

En una época donde la aceleración hace que aún los diálogos se conviertan en meras formalidades, es necesario que la filosofía vuelva a recobrar su sentido, su razón de ser, no como un modo pensamiento especulativo que se limita a cavilar sobre asuntos abstractos, sino como un diálogo (que implica pensar, decir, hacer, y aún sentir) que busca la participación de los seres humanos en general en torno a lo que les sucede en su acontecer diario. Un genuino encuentro con el otro que incluya a los más posibles: niños, adolescentes, jóvenes, hombres, mujeres, pueblos originarios, científicos, médicos, filósofos... por citar sólo algunas de esas clasificaciones que tendemos a utilizar para identificarnos y, a la vez, distinguirnos.

Si la filosofía es o ha de ser algo, un hacer ligado a la cotidianidad, requiere salir de los espacios donde ha estado contenida. Requiere el diálogo, no sólo al interior de la academia, sino fuera de ella. Necesita invitar, incitar y cautivar a cada vez más personas.

Esa es la intención de esta obra, la de su coordinadora Diana Lizbeth Ruiz Rincón, la de la población que conforma nuestra Licenciatura en Filosofía, la de cada uno de los autores que amablemente aceptaron participar en un proyecto conjunto: "Voces para la filosofía. Diálogos de la academia filosófica contemporánea". Intención que, esperamos, sea notoria.

Solo resta decir que los diálogos nunca terminan, sólo se actualizan y se expanden. Ahí donde parecen terminar, generan un punto de arranque que incluye más y más voces. Este libro pretende hacer eso: mostrar diálogos dentro de la academia filosófica que forman parte de nuestra realidad actual, con el fin de iniciar otros que, a modo de ondas expansivas, alcancen a públicos mucho más amplios, tal vez menos especializados, pero, no por eso, menos relevantes.

Dr. Luis Ernesto Cruz Ocaña
Coordinador de la Licenciatura en Filosofía
Facultad de Humanidades, Campus VI
Universidad Autónoma de Chiapas (México)

Octubre, 2019

Introducción

La obra que el lector tiene en su poder, es el culmine de una serie de actividades integradas en un proyecto denominado: “Voces para la filosofía, diálogos con el pensamiento”. Las actividades que iniciaron como resultado de las recomendaciones que el Consejo para la Acreditación de Programas en Humanidades (COAPEHUM) realizara al programa académico de la Licenciatura en Filosofía, perteneciente a la Universidad Autónoma de Chiapas, México. Así, lo que comenzó como una forma de responder a las demandas y necesidades sociales en la época actual, pronto se transformó en una empresa que se encaminaría a hacer encontrar en las voces de expertos, los tópicos y tratamientos contemporáneos en el ámbito de la filosofía que se discuten en las aulas de México y el mundo.

Este libro se divide en dos partes, de las cuales la primera de ellas busca distinguir un modo tradicional de abordar académicamente a la filosofía, esto es, disciplinarmente; mientras que la segunda parte intentará recuperar las experiencias de los modos emergentes respecto al ejercicio profesional de la filosofía.

Originalmente, se realizaron invitaciones a diversas Instituciones de Educación Superior, tanto públicas como privadas, donde se ofertan programas para la formación de profesionales de la Filosofía, principalmente a nivel de pre-grado; además de realizar algunas invitaciones directas a investigadores de reconocida trayectoria, específicamente relacionadas a las prácticas filosóficas. Así, la respuesta académica se dio a cuenta gotas, mientras que fue posible encontrar en los otros modos de realizar el ejercicio de la filosofía en un sentido profesional, una respuesta mucho más accesible.

Así, las conferencias magistrales se impartieron. 14 publicadas, 9 en vivo, 5 grabadas. De las cuales únicamente se entregaron 10 documentos con los contenidos en extenso. Lo anterior constituye una serie de elementos para un posterior análisis. Nuevamente, el enfoque tradicional de la filosofía fue un espacio predilecto para la proyección, relegando a otros fines textos que rozan la periferia de los cánones y tópicos filosóficos.

Al respecto, el primer capítulo está dedicado a Platón o el destino

de la filosofía, cuyo autor, el Dr. Pablo García Castillo, ex-coordinador del Doctorado en Filosofía de la Universidad de Salamanca (España) busca trazar la relevancia de la enseñanza de la filosofía desde una perspectiva histórica, donde el comienzo por los clásicos (principalmente Platón), habrán de acompañar las más fecundas consideraciones de la filosofía en su búsqueda de la verdad. Por su parte, el segundo capítulo, a cargo del Dr. Eduardo Quintana Salazar, profesor investigador de la Universidad de Guadalajara (México), intenta provocar desde el título *Ni, tlamatiliztlaçotla* o *motlamatiliztlaçoliztla piquiani*, un modo de nombrar las interrogantes que han acompañado al pensamiento filosófico mexicano, pero colocados desde un lenguaje que le es propio, donde nuestro autor, intentará responder cómo pensar la historia de la filosofía más allá de la idea tradicional que se suele tener de ella, para qué enseñar historia de la filosofía si más allá de la docencia de la filosofía, nadie se interesa por ella, entre otras.

En un tercer momento, el Dr. Alberto Cuauthémoc Mayorga Madrigal, profesor investigador de la Universidad de Guadalajara (México), nos presenta un tópico por más disruptivo, a su vez catártico, al colocar como tema central a la Filosofía aplicada. La utilidad de la inutilidad; en sus páginas, el Dr. Mayorga realiza un magistral esfuerzo al comenzar por señalar que, las descalificaciones hacia la filosofía por su supuesta inutilidad la han acompañado desde sus orígenes hasta nuestros días; pero, sobre todo, contestando a ello con un argumento desde lo contemporáneo, donde la bioética, se coloca como un caso paradigmático de filosofía aplicada. Así, entre estas cavilaciones, arribamos a La ética y la verdad como ideas rectoras en la teoría de la argumentación de Aristóteles, capítulo cuarto desarrollado exquisitamente por el Dr. Rómulo Ramírez-Daza y García, Profesor Investigador de la Universidad Panamericana (México), en el que es posible encontrar una lectora crítica y contemporánea de los aportes del Estagirita al análisis de la ética y la noción de verdad, realizando así el valor didáctico y explicativo con el que se ha acompañado el florecimiento aristotélico en el campo de la argumentación a mediados del siglo pasado y hasta nuestros días.

El Dr. Luis Patiño, profesor investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México, dedica al quinto capítulo los recursos argumentativos necesarios para responder a la pregunta: ¿Para qué las

prácticas filosóficas? El papel de la divulgación en la filosofía actual; el contexto al que dedica sus páginas será el mexicano, desde las crisis de las humanidades que hubiese generado la llamada Reforma de Educación Media Superior (RIEMS), y la respuesta que la comunidad filosófica diera al respecto, habilitando entre ello la emergencia y diversificación de las prácticas filosóficas, como un modo de responder a la barbarie de negar desde el ámbito de lo académico, un lugar a la formación filosófica. Y a esta temática, se adhiere el sexto capítulo a cargo del Dr. Eugenio Echeverría, fundador de la Federación Mexicana de Filosofía para Niños, en el que aborda el tema de: El papel de la filosofía en el proyecto de vida de niños y adolescente; en sus líneas es posible distinguir un tratamiento que dirige la mirada al compromiso del adolescente en la construcción de su propio proyecto de vida, y la función relevante que el asesoramiento filosófico puede implicar en el accionar de la toma de decisiones y su puntual reflexión.

Para los dos últimos capítulos de la primera parte, que se ha dedicado al tratamiento de los temas contemporáneos en torno a las Disciplinas filosóficas, nos encontramos, al Dr. Francisco Barrón, profesor investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien el séptimo capítulo lo dedica a la Genealogía del filósofo mexicano como académico, en sus afirmaciones puede apreciarse el compromiso subyacente entre lo teórico y lo práctico, esto es, el reconocimiento del carácter colectivo del ejercicio filosófico y su condición en nuestro contexto mexicano; nuestro autor pues, busca enfatizar que el filósofo mexicano no está desvinculado de la idea de filósofo académico, así como de su compromiso por la educación y los dispositivos institucionales e institucionalizados desde los que se han venido configurando estos modos de ser de la filosofía en México. Por último, en lo que respecta a la nuestra primera parte, el Dr. David Sumiacher, fundador del Centro Educativo para la Creación Autónoma en Prácticas Filosóficas, reflexiona en torno a los Actos, procesos, pensamiento y acción en la práctica filosófica en el octavo capítulo, donde el autor analiza las intuiciones, la conciencia, las acciones corporales y el discurso como las cuatro formas en que nos manifestamos a través de actos y procesos en la vida; afirmando así que, las prácticas filosóficas no sólo utilicen el discurso o la racionalidad, pues la filosofía está en la existencia misma de cada persona, en todo lo que hacemos y por

eso tiene sentido hablar, pensar, racionalizar cosas.

De esta manera llegamos a la segunda parte, encaminada al Ejercicio de la filosofía, cuyo postulado se encuentra orientados a otras formas de empleo del profesional de la filosofía, como uno de los temas necesarios a los que se han enfrentado o enfrentarían quienes se forman en este campo del conocimiento. A este respecto, los capítulos noveno, décimo y onceavo que integran ésta última parte se circunscriben al compromiso de situarse en otros modos de realizarse en el ejercicio profesional de la filosofía, desde el ámbito de la reflexión teórica interdisciplinaria, o la divulgación de la filosofía desde metodologías filosóficas en espacios de educación no superior, hasta la recuperación de los ejercicios fundamentales del filósofo, el retorno a temas clásicos.

El Dr. Stefano Santasilia, Profesor Investigador de Tiempo Completo de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, desarrolla en el noveno capítulo: El fenómeno del cuerpo entre medicina y sociedad. Una nueva frontera de la filosofía. En este sentido, para nuestro autor, el cuerpo, que siempre somos, sigue siendo nuestro mismo ser y, a la vez, el extranjero que nos acompaña como ineludible sombra. El tratamiento teórico discurre los planteamientos fenomenológicos de Merleau Ponty, Michel Henry y otros autores del argot filosófico, problematizando así los límites conceptuales de la noción de cuerpo y carne, y algunas consideraciones en el ámbito de la medicina. Por su parte, la Dra. Ana Cecilia Valencia Aguirre, nos muestra de manera excepcional y clara la importancia del Acercamiento de los adolescentes a la filosofía a través de escenarios dialógicos; en los párrafos que integran el décimo capítulo, nuestra única autora parte de considerar que el acercamiento a la filosofía a través del diálogo implica romper con el esquema tradicionalista de la escuela donde alguien enseña de manera activa y alguien aprende de manera pasiva; donde las escuelas se consideran como el espacio idóneo para realizar dicha empresa, pero a su vez, no el único.

Finalmente, el onceavo capítulo fue encargado al Dr. Raúl Trejo Villalobos, Profesor investigador de Tiempo Completo de la Universidad Autónoma de Chiapas, reconocido en el contexto nacional e internacional, entre otras cualidades intelectuales y prácticas, por haber sido uno de los principales pilares en la fundación y apertura de la Licenciatura en Filosofía de nuestra Máxima Casa de Estudios. Cuyos aportes al campo

de la filosofía mexicana y su historia, han permitido colocar a Chiapas en el mapa de los espacios desde los cuales se lucha por la defensa de la filosofía, haciendo filosofía.

Hemos de resaltar tres elementos concluyentes: (i) las prácticas filosóficas se han incorporado a los discursos académicos, esto es, no son pues ya quimeras acéfalas negadas por los espacios instituidos, sino otras formas de responder filosóficamente a los embates que apelan a la irrelevancia del filósofo y la filosofía misma; (ii) la tecnología ha jugado y jugará en lo venidero, un papel relevante en la divulgación de la filosofía, pues tanto el canal de YouTube ® Voces para la filosofía, diálogos con el pensamiento (<https://www.youtube.com/channel/UCaHCxperESGukmDb xT2Yg-w>) como el libro digital habrán de buscar llegar a un público cada vez más extenso; y (iii) se trata pues, de una obra que intenta recuperar los tópicos más relevantes que se debaten en los espacios académicos consagrados al ejercicio profesional de formación filosófica, pero que, al trasladarse al ámbito de lo virtual, dota de cierta atemporalidad a los contenidos que permitirán mantener un diálogo abierto. Así pues, esperando que al lector le resulten no sólo de interés, sino útiles los contenidos para provocar, cuestionar o seguir la búsqueda, los objetivos se habrán cumplido.

Dra. Diana Lizbeth Ruiz Rincón

Coordinadora del libro

PRIMERA PARTE

Disciplinas Filosóficas

Capítulo 1

Platón o el destino de la filosofía

Dr. Pablo García Castillo*

Cualquiera que recorra la historia de la filosofía puede constatar sin esfuerzo que el destino de la filosofía es volver los ojos a los griegos y, especialmente, a Platón. Él guió la mirada de Plotino y Agustín, iluminó los pasos de los filósofos medievales y renacentistas y ha sido el faro que ha orientado la navegación de la filosofía alemana, desde Hegel hasta Heidegger.

Todos ellos han alcanzado su lucidez gracias a un diálogo incesante con la filosofía griega, pues entendieron que no es posible filosofar sin un trato frecuente con sus textos, cuya rememoración les permitió ascender a las cimas desde las que ellos mismos contemplaron la verdad.

El mismo Heidegger (1978, p. 50) lo señala con claridad, cuando afirma que sólo podemos plantear la pregunta “¿Qué es la filosofía?” entrando en diálogo con el pensamiento griego. Ahora bien, no sólo es griego por su origen aquello que está en cuestión – la filosofía -, sino que lo es también la manera *como* preguntamos, la forma en que todavía hoy preguntamos.

El mito de las islas afortunadas, que Platón recrea en el *Gorgias* (523b-526c), le sirve a Hegel (1990, p. 15) para hablar metafóricamente del lugar de la verdad, al que denomina “las costas de las islas afortunadas de la filosofía”. Y sólo una navegación hacia esas islas puede dar sentido a la vida humana. Y no es sólo Hegel, sino igualmente Heidegger, quien, dirigiendo su mirada al *Sofista* de Platón, comienza su magna obra, *Ser y tiempo*, con una cita de este diálogo platónico.

Estos sencillos ejemplos son suficientes para mostrar la fecundidad de la filosofía platónica, cuya semilla inmortal, sembrada en el jardín de la filosofía occidental, sigue siendo la estrella a la que han de volver sus ojos los filósofos para seguir reflexionando y dialogando sin fin sobre el ser, la

* Profesor de Filosofía en la Universidad de Salamanca durante 42 años. Sus numerosísimas asignaturas, publicaciones, conferencias y charlas se han centrado en la filosofía antigua, especialmente en Platón, Aristóteles y el neoplatonismo, y también en la filosofía medieval y la española.

verdad, la unidad o el bien.

Pues volvamos los ojos a Platón, a estos dos pasajes que sirvieron de inspiración a Heidegger y Hegel para continuar el diálogo inacabable en que consiste el filosofar.

El pasaje del *Sofista* (244a), cuyo texto griego constituye el comienzo de *Ser y tiempo*, dice lo siguiente:

EXTRANJERO. - Mostradnos de forma adecuada qué queréis decir cuando usáis la expresión “ente”, pues es evidente que se trata de algo que vosotros conocéis hace tiempo, y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento, pero ahora nos encontramos en una aporía.

Y prosigue Heidegger (2012, p. 21):

¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión “ser”? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión del sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser” es el propósito del presente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional.

Heidegger, como Platón, sostiene que la filosofía, desde sus inicios hasta hoy, es el cultivo de la admiración, de la perplejidad que suscita la pregunta por el sentido del ente, del ser, con el fin de alcanzar la comprensión del sentido de la pregunta misma. Pues esta pregunta, planteada por los griegos, no es ya la cuestión más importante, sino la única de la que debe ocuparse la filosofía.

Por este motivo, no es extraño que vuelva su mirada al *Sofista*, probablemente el diálogo platónico en el que se ejercita con mayor insistencia la gimnasia de la dialéctica para tratar de vencer las aporías. Aporías en que habían sumido la filosofía griega Parménides y Zenón.

Y justamente Parménides y Zenón son los interlocutores de Sócrates en el primero de los diálogos del período crítico de Platón, dentro del cual constituyen una tetralogía el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista* y el

Político. Los cuatro son no sólo diálogos críticos, sino aporéticos. En ellos se encuentra la cima de la dialéctica en torno al orden trascendental: son indagaciones aporéticas sobre la unidad, la verdad, el ser y el bien.

En el *Parménides* narra Platón la conversación que, en un tiempo remoto, tuvo lugar entre un joven e inexperto Sócrates y el anciano Parménides, venerable y temible, que acudió a las Grandes Panateneas de Atenas, acompañado de su discípulo Zenón. Se trata, como ha señalado Cornford (1983, p. 17), de una conversación imaginaria, pues de otro modo resultaría ininteligible la historia de la filosofía de los siglos VI y V antes de Cristo.

El tema aporético de este diálogo es sin duda la unidad y su relación con la multiplicidad. Zenón presenta a Sócrates su obra,

(...) que constituye una defensa del argumento de Parménides, contra quienes intentan ridiculizarlo, diciendo que, si lo uno es, las consecuencias que de ello se siguen son muchas, ridículas y contradictorias con el argumento mismo. Mi libro, en efecto, refuta a quienes afirman la multiplicidad, y les devuelve los mismos ataques, y aún más, queriendo poner de manifiesto que, de su propia hipótesis – “si hay multiplicidad” –, si se la considera suficientemente, se siguen consecuencias todavía más ridículas que de la hipótesis sobre lo uno (*Prm.*, 128 c – d).

El método dialéctico de las paradojas de Zenón alcanza su más pleno desarrollo en este diálogo, en el que el ingenuo Sócrates cree encontrar una perfecta solución a las aporías que plantea la relación de lo uno con lo múltiple, afirmando que la existencia de las Formas inteligibles y la participación de las cosas de formas contrarias permite entender que una cosa sea a la vez una y múltiple. Para ello, debería aceptarse que las Formas pudieran participar unas de otras.

Las objeciones del anciano Parménides no se hacen esperar. Son la más dura autocrítica platónica a su teoría de las ideas, puesta en boca del implacable dialéctico en que se ha transformado Parménides. Resulta extraño seguir su ágil y ligera conversación, tan distante de la rigidez formal y mental de los versos de su poema. “Es necesario de decir y pensar que lo ente es, pues es el ser, pero el no ser no es” (DK 28 B 6, 1).

Se diría que Platón ha convertido a Parménides en un hábil conversador con una mente ágil y flexible, capaz de encontrar objeciones

a su propia filosofía de la identidad y univocidad del ser y del pensar, que defendió sin fisuras en su poema.

Sócrates no puede rebatir las objeciones del maestro Parménides y, por ello, no es capaz de mantener la participación de las cosas de la realidad una e inmutable de las Formas, viéndose obligado a reconocer una consecuencia terrible: que no hay manera de sostener la relación entre las cosas y sus paradigmas. A juicio de Parménides, a Sócrates le falta entrenamiento dialéctico para encontrar la solución a la aporía.

Y termina el diálogo con una larga exposición de Parménides, quien plantea todas las hipótesis posibles sobre la unidad y la multiplicidad, concluyendo que, si se acepta la existencia de una unidad absoluta, nada se podrá predicar de ella y nuestro lenguaje se tornará incapaz de establecer un vínculo entre las ideas y las cosas. Pero, si aceptamos que existe una unidad de la que todo puede predicarse, porque de todo participa, entonces llegamos a conclusiones absurdas.

Este momento decisivo y crítico del pensar platónico, que fascinó a Heidegger, muestra la esencia misma del filosofar. La propia indagación platónica le lleva, en un acto de sublime autocrítica, a percibir las dificultades que tiene siempre el pensamiento para traducir en un lenguaje lógico la complejidad de lo que es. Este Parménides es el símbolo de esa perplejidad platónica que tendrá una posible solución en el *Sofista*.

Y, antes de entrar en ese descubrimiento genial que encierra este diálogo, permítaseme señalar sólo de pasada la importancia que el *Parménides* ha tenido en la historia de la filosofía occidental. Baste sólo un ejemplo relevante.

Como acertadamente advirtieron, primero, Dodds (1928) y, luego, Armstrong (1967), las hipótesis sobre la unidad del *Parménides* son el fundamento de las hipótesis de Plotino. La clave del neoplatonismo, es decir, de la visión del platonismo que estuvo vigente hasta la modernidad, se halla en la afirmación de lo Uno como fuente y principio del ser, por medio del *noûs* y del alma. De la unidad, por una procesión inefable, nace la multiplicidad, como los ríos provienen de una fuente inagotable y como la vida múltiple de un árbol gigantesco halla su principio en la raíz. Lo mismo que la luz se desprende del sol, el calor del fuego, el frío de la nieve o el perfume del objeto oloroso, así nace la multiplicidad de la unidad. Y, añade Plotino, nada sorprendente hay en ello (V, 1, 6 y III, 8, 10).

Un egipcio del siglo III, que se pasó la vida frecuentando algunos diálogos platónicos, como el *Parménides* o el *Sofista*, logró vislumbrar una solución a las aporías en que se hallaba la joven e ingenua mente de Sócrates ante las autorizadas palabras del anciano Parménides. De manera que podemos creer que, sin estos diálogos críticos, no hubiera nacido el neoplatonismo, pues el destino de la filosofía plotiniana fueron los textos de Platón. Los asombrados ojos del lector y comentarista se posaron para siempre en las palabras que Platón puso en boca de Parménides y Sócrates.

Plotino sin duda encontró una solución a las aporías del *Parménides*, porque una y otra vez se acercó a los textos platónicos hasta que descubrió en ellos una luz inextinguible. Tuvo siempre presentes las palabras de Platón que dicen:

No hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas <de la filosofía>; no se pueden, en efecto, precisar, como se hace con otras ciencias, sino que, después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente (*Ep.*, VII, 341c).

Tras el *Parménides*, Platón escribió el *Teeteto*, un diálogo también aporético, en el que Sócrates, en conversación con dos matemáticos, Teeteto y Teodoro, indaga qué significa *epistème*. Teeteto contesta que el saber verdadero es la percepción o la opinión verdadera, o ésta, acompañada de una explicación. Pero Sócrates, que ahora se encuentra en el último año de su vida, no acepta ninguna de las definiciones presentadas y el diálogo concluye con el reconocimiento de que no han sido capaces de llegar a definir adecuadamente el saber. Y, de nuevo, nos sorprende la capacidad argumental y teatral de Platón, que, como en el caso de Parménides, pone en boca de dos matemáticos definiciones del saber que aluden a lo sensible y olvidan las formas geométricas. Tal vez, como ha interpretado Cornford (1983), Platón sencillamente quiere hacernos ver que, sin las formas, no es posible definir lo que es el saber y el conocimiento verdadero. De la unidad hemos pasado a la aporía de la verdad.

Pero es en el *Sofista* donde Platón continúa la discusión crítica de las Formas y se pregunta por el sentido del ser, como supo ver Heidegger. Es probablemente el diálogo más enigmático de Platón, pues no adivinamos con certeza si su tema central es la definición del sofista o la del no ser. Y,

junto a Sócrates, Teodoro y Teeteto, aparece un interlocutor nuevo, que es todo un símbolo de la perplejidad del pensar acerca de lo que es. Se trata de un extranjero, que viene de Elea, como Parménides y Zenón, pero que no pertenece a su escuela eleática.

El término griego *xénos* puede traducirse por extranjero, pero también como visitante y huésped. Este nuevo personaje es sin duda expresión de la extrañeza que produce el ser, pero también de la necesidad ineludible de acercarse a sus orillas, como quien busca las islas afortunadas de la filosofía. Alguien que procede de Elea, pero cuyo pensar abierto es capaz de admitir una cierta analogía del ser. Y, si viene de Elea, debe saber lo que significa el ser y debemos preguntarle cómo lo entiende.

Cuando el geómetra Teodoro, en la escena inicial del *Sofista*, presenta a Sócrates al extranjero de Elea, con la pretensión de alcanzar una definición del sofista, afirma que el extranjero no es en absoluto un dios, pero tiene algo de divino como todos los filósofos. Pues, a su juicio, un filósofo, como los dioses homéricos, merodea por las ciudades y observa desde lo alto la vida de acá abajo (*Sph.*, 216d).

Esa cierta distancia del pensar que supone la visión platónica de la filosofía de los eleatas y de los heracliteanos, de los atomistas y de los pluralistas, es necesaria para entender el devenir del pensamiento griego desde sus inicios.

Cuando Platón dirige su mirada hacia los filósofos griegos que le precedieron describe su incesante búsqueda dialéctica como una lucha de gigantes en torno al ser (*Sofista*, 246a). Gigantes fueron Heráclito y Parménides, Zenón y Meliso, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito. Como serían dioses a medio hacer o jóvenes dioses desterrados los filósofos idealistas alemanes, según la poética expresión de María Zambrano (2006, p. 80).

Su lucha aporética en torno a la *ousía* constituye la preocupación constante de Platón, quien se sirve del diálogo socrático para encontrar una salida a esta difícil encrucijada del pensamiento sobre la unidad, el ser y la verdad. Heidegger nos ha hecho ver lo que significa esta gigantomaquia, esta inacabable lucha por encontrar el sentido del ser y de la perplejidad en que se halla la mirada del filósofo, que no siempre alcanza la distancia justa para pensar la realidad que se le ofrece como un horizonte inabarcable.

Pero en el *Sofista* descubrimos también la mirada inteligente de Platón sobre su propia filosofía y comprobamos cómo se resquebraja la fidelidad a su padre, el venerable y terrible Parménides y, en un acto de doloroso parricidio, reconoce que el mundo inmutable del ser y de las ideas admite en su seno la vida y el discurrir del propio logos. En las entrañas mismas del ser y de la verdad se halla escondido, como en las palabras engañosas del sofista, el no ser, la diferencia y la posibilidad de hablar falsamente.

Por fin ha hallado Sócrates, con la ayuda del extranjero de Elea, la solución a las aporías del *Parménides*: las formas, las ideas no se hallan separadas e inmóviles en un mundo alejado de la vida y la movilidad de lo que nace y muere. No son unidades simples y sin relación entre sí, sino que hay mezcla y comunidad de unas con otras, aunque no de manera indiscriminada, sino que un ejercicio crítico de la dialéctica permitirá discernir cuáles pueden combinarse entre sí.

Definir al sofista es tanto como encontrar por contraposición al dialéctico, al auténtico filósofo, al que tiene la ciencia del conocimiento de las relaciones mutuas entre las formas. Pues el movimiento es, el reposo también es, pero el movimiento no es el reposo. El no ser es un modo de ser, es ser diferente. Este parricidio de Parménides acaba con la univocidad del ser y abre el camino a la analogía de Aristóteles. Es la encrucijada del diálogo en que la dialéctica se aplica a la gigantomaquia de los grandes filósofos griegos y muestra el camino del pensar como una travesía que reúne en el mismo barco a los antiguos y los modernos, a los filósofos griegos y a los alemanes.

Es la esencia misma del pensar: la perplejidad. No hay un ser, un decir y un pensar unívocos, sino que la distancia y el tiempo convierten los miopes ojos del sofista, prisionero de las sombras, en ojos de filósofo, como penetrantes luces que descubren la belleza, la verdad y el ser, ocultos para una mirada fascinada por las persuasivas apariencias.

Esa vulnerabilidad del pensar, que se manifiesta en la admiración y la inquieta curiosidad que dieron origen a la filosofía, se debe tanto a la debilidad de la mente humana como al carácter inabarcable de lo real. Nadie ha descrito con una metáfora más brillante esta permanente dificultad de ver la realidad en su justa distancia como Aristóteles. Él sabía bien que, tal vez de tanto mirar las sombras de la caverna, nuestros ojos,

ojos de prisioneros, se han acostumbrado a ellas y se han convertido en ojos de murciélagos que no soportan la luz del sol y han de ser educados, graduados, para contemplar lo más cognoscible en sí mismo, aunque no lo sea para nosotros. Así lo vio poéticamente Aristóteles (1994), en el texto con que inicia el segundo libro de la *Metafísica* (II, 933b) que dice:

El estudio de la Verdad es en cierto sentido difícil y, en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza (...) Y posiblemente, puesto que la dificultad es de dos tipos, la causa de ésta no está en las cosas, sino en nosotros mismos. En efecto, como los ojos de los murciélagos respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes.

Según esta hermosa imagen, la filosofía consiste justamente en hacer más cognoscibles y más patentes para nosotros las cosas que son más cognoscibles en sí mismas, pero que se nos ocultan por la debilidad de nuestra vista, deslumbrada por la misma claridad de la verdad. O, tal vez, porque no vivimos despiertos, con la mirada atenta al fluir incesante del río del devenir, como prefiere expresarlo Heráclito.

En esta historia de la verdad en Grecia, fue el mismo Heidegger quien descubrió en las palabras enigmáticas de Heráclito el sentido de la verdad como descubrimiento y des-ocultación. Especialmente lo encuentra en el fragmento primero de Heráclito que dice así:

Aunque este “logos” existe siempre, los hombres son incapaces de comprenderlo, tanto antes de haberlo oído, como después de haberlo oído. En efecto, aunque todas las cosas acontecen según este “logos”, parecen inexpertos, a pesar de experimentar palabras y acciones como las que yo describo, cuando distingo cada cosa según su naturaleza y digo cómo es. Pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de cuanto hacen dormidos (DK 22 B 1).

Esa inadvertencia de la realidad profunda de la naturaleza, que describió Heráclito en el primer fragmento de su obra, se produce en los hombres por su escasa atención a lo real, que les está oculto, y sólo en el logos se hace audible esa armonía invisible, que adquiere forma y consistencia por

el difícil equilibrio de los contrarios que luchan y se sostienen mutuamente en el seno mismo de la naturaleza. Es probable, por tanto, que ya en este primer fragmento que describe la veracidad del logos y la incapacidad de los hombres para descubrirlo, Heráclito nos incite a percibir el doble sentido de la *alétheia*, entendida como la armonía y claridad de lo escuchado, así como la penetrante luminosidad del logos descubridor de la naturaleza oculta que se desvela en él.

La filosofía, ahora y en el principio, es un estado de lucidez y de escucha atenta. La gigantomaquia de los primeros filósofos y la dialéctica socrática, no son más que una difícil navegación hacia las costas de las islas afortunadas, aunque con frecuencia suframos un naufragio. Heráclito y Sócrates, como certeramente vieron Hegel y Heidegger, nos incitan a navegar con lucidez, a no desmayar en el intento de alcanzar el sentido de lo que es, sin perder el rumbo de la travesía, dando cabezadas.

Una lucidez y una escucha atenta que fueron expresadas de forma sublime en el mito platónico de las cigarras, que divide en dos el *Fedro* de Platón. Allí Sócrates explica a Fedro que es preciso dedicar la vida a dialogar, pues, si pasamos la vida como la mayoría, dando cabezadas, “las cigarras a la vez que cantan por encima de nuestras cabezas y conversan entre ellas, como suelen hacer en pleno ardor del sol, nos están contemplando. Así que, si nos vieran a nosotros dos, como a la generalidad de los hombres a mediodía, sin conversar, y dando cabezadas, cediendo a su hechizo por pereza mental, se reirían de nosotros con razón, en la idea de que habían llegado a este retiro unos esclavos a echarse la siesta, como corderos, a orillas de la fuente” (*Phdr.*, 258e-259a). Pero, si dialogamos, tal vez los dioses nos otorguen el don que dieron a las cigarras, es decir, el don de pasar la vida, sin necesidad de alimento, cantando, dialogando y contemplando, con el fin de encontrar el ritmo y la armonía en las palabras del filósofo que logren establecer entre los hombres vínculos acordes de amistad.

Es la espléndida metáfora de la que se sirve otro inteligente lector de los alemanes y los griegos, Ortega y Gasset, al concebir la filosofía como una lucha constante contra todo tipo de sonambulismo. Ortega, en efecto, no sólo propugna la necesidad de transformar nuestro concepto parmenídeo de la razón física y matemática en una razón narrativa, que discurre al par que la vida que ha de comprender, sino que, siguiendo las

huellas de Heráclito, afirma también la ineludible exigencia de concebir la filosofía como un estado de vigilancia permanente. Permitidme recordar sus conocidas palabras:

El hombre vive habitualmente sumergido en su vida, naufragando en ella, arrastrado instante tras instante por el torrente turbulento de su destino, es decir, que vive en estado de sonambulismo sólo interrumpido por momentáneos relámpagos de lucidez en que descubre confusamente la extraña faz que tiene ese hecho de su vivir, como el rayo con su fulguración instantánea nos hace entrever, en un abrir y cerrar de ojos, los senos profundos de la nube negra que lo engendró. Tenía razón Calderón en un sentido aún más concreto y trivial de lo que él supuso: por lo pronto, la vida es sueño, porque es sueño toda realidad que no se captura a sí misma, que no toma plena posesión de sí misma, que se queda dentro de sí y no logra, a la vez, evadirse de sí misma y estar sobre sí (...) El único intento que el hombre puede hacer para despertar, para acordar y vivir con entera lucidez consiste precisamente en filosofar. De suerte que nuestra vida es, sin remedio, una de estas dos cosas: o sonambulismo o filosofía. Yo lo advierto lealmente antes de empezar: la filosofía no es sueño —la filosofía es insomnio— es un infinito alerta, una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la vigilia y a la lucidez (Ortega, 1983, p. 303).

No es sólo que los ojos de lechuza del filósofo sean capaces de ver después del atardecer, sino que, como ya afirmaba Sócrates, en su hermosa descripción de estos seres humanos extraños y singulares, los verdaderos filósofos son “los que gustan de contemplar la verdad” (*R. V*, 475e). Los demás hombres, como prisioneros de las sombras, no difieren en mucho de los ciegos, por estar privados del conocimiento del ser, mientras el rasgo distintivo de los auténticos filósofos es que “se apasionan por aprender siempre aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente” (*R. VI*, 485a).

Por tanto, el filósofo se aleja de las sombras, se aparta del mundo de acá abajo y mantiene una distancia saludable del delirio y del sueño, para convertirse en centinela vigilante, que jamás duerme, ocupándose del cuidado de sí mismo y olvidándose del cuerpo seductor, que es su cárcel y

su tumba, como bellamente cuenta Sócrates en el diálogo final de su vida, que recoge poéticamente el *Fedón*. Y algo semejante viene a decir el mito de las islas afortunadas del final del *Gorgias* (523a-527a). Es un relato que podemos tomar como una fábula, pero para Sócrates encierra la verdad, es decir, que, en el juicio tras la muerte, las almas desnudas de los hombres mostrarán la huella de sus obras y quienes hayan vivido practicando la justicia serán enviados a las islas afortunadas, donde gozarán de la visión de la verdad, de la belleza, de la justicia, pues estas formas existen más allá de las opiniones y las apariencias y ellas son el horizonte que da sentido a la vida humana.

Las islas afortunadas son el destino del filósofo, del que vive contemplando la verdad y practicando la justicia, del que entiende que la vida es una difícil y arriesgada travesía, que sólo se emprende aceptando el reto de las aporías y, atravesando el mar de las apariencias y de las opiniones, para vislumbrar la patria, el puerto seguro de la verdad al que conduce el ejercicio crítico del pensar dialéctico.

Desde Parménides, el viaje ha sido el símbolo del camino filosófico y en eso esencialmente consiste el filosofar. Es, desde los griegos, una odisea. Filosofar es emprender una larga travesía, que sólo logra realizar quien se lanza a navegar por sí mismo. Un viaje que exige audacia y soledad hasta encontrar el rumbo. Pues la filosofía es una especie de vida extraña, que exige el pensar y la aporía. Creo que acierta de nuevo Ortega cuando, por medio de otra de sus lúcidas metáforas, afirma lo siguiente:

La filosofía es una especie de robinsonismo. Lo específico estriba en que el Robinson filosófico no vive en una isla desierta, sino en una "isla desertada", cuyos habitantes han muerto todos. Es la Isla de los Muertos: de los filósofos muertos, únicos compañeros de que la filosofía, en su soledad, ha menester y con quienes tiene trato (Ortega, 1983a, p. 82).

Tal vez los habitantes de esta isla hayan muerto todos, pero su compañía proporciona vida y felicidad. Así que Ortega no hace sino hablarnos también de la isla de los bienaventurados. Pues su compañía orienta nuestra navegación y alumbramos nuestro viaje. Sin ellos no comprendemos el ser, ni la belleza, ni la verdad. Y dialogando con ellos enderezamos el rumbo hasta nuestra Ítaca.

Diógenes Laercio (VII, 2) recoge de varios escritores la leyenda

según la cual, Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica, (...) fue a consultar al oráculo para preguntarle en qué debía ocuparse para vivir la mejor vida posible y el dios le respondió que lo lograría si llegaba a hacer que el color de su piel fuese igual al de la piel de los muertos. A raíz de lo cual, Zenón, habiéndolo entendido, se dedicó a leer a los antiguos.

Leer a los clásicos, a los filósofos griegos y alemanes, es darles vida en nosotros para que sigan siendo guías de nuestros inciertos pasos. Es prestarles nuestro tiempo, como Ulises les dio el suyo, junto con su sangre, a las almas de sus antiguos compañeros muertos en el Hades (*Od.* XI, 20 ss.). Es viajar para encontrar la compañía de viejos amigos, con los que seguir compartiendo las mismas preguntas y las mismas preocupaciones de siempre: ¿qué sentido tiene el ser? O ¿cómo llevar la mejor vida posible?

Ése es el destino de la filosofía, siguiendo el ejemplo de Plotino, de Hegel y de Heidegger: emprender la estimulante y gozosa tarea de leer a los griegos y especialmente a Platón, pues, en su compañía, se puede navegar feliz y es posible vislumbrar las costas de las islas afortunadas.

Es como el viaje de Ulises, cuya Ítaca es el destino, como Platón es el de la filosofía. Así que terminemos recordando unos versos de Borges (1972, p. 71), que tanto admiró a los griegos, que dicen:

Cuentan que Ulises, harto de prodigios,
lloró de amor al divisar su Ítaca
verde y humilde. El arte es esa Ítaca
de verde eternidad, no de prodigios.
También es como el río interminable
que pasa y queda y es cristal de un mismo
Heráclito inconstante, que es el mismo
y es otro, como el río interminable.

O, mejor aún, podemos concluir con uno de los poemas más elocuentes sobre el destino de la vida humana, entendida como una odisea. Son los hermosos versos de Kavafis dedicados a Ítaca:

Si vas a emprender el viaje hacia Ítaca,
pide que sea el camino largo,

lleno de peripecias, lleno de saberes.
A los Lestrigones y a los cíclopes,
al enfurecido Posidón no temas;
tales cosas no encontrarás en tu camino
si tu pensamiento permanece en lo alto, si una excelsa
emoción toca tu espíritu y tu cuerpo.
Ni a los lestrigones ni a los ciclopes
ni al fiero Posidón encontrarás
si no les llevas dentro de tu alma,
si no es tu alma quien los pone ante ti.
Pide que sea el camino largo;
que sean muchas las mañanas de verano
en que, con qué placer, con qué alegría,
entres en los puertos nunca hollados (...)
Ten siempre a Ítaca en tu mente.
La llegada allí es tu meta,
pero no precipites en absoluto el viaje.
Mejor que dure largos años
y, anciano ya, llegues a la isla
rico con cuanto ganaste en el camino,
sin esperar que Ítaca te dé riquezas.
Ítaca te dio el hermoso viaje.
Sin ella no hubieses emprendido el camino.
Pero no tiene ya nada que darte.
Y, si la encuentras pobre, Ítaca no te engañó.
Pues te has enriquecido con tanta experiencia,
ya puedes comprender qué significan las Ítacas.

Referencias

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Trad. T. Calvo. Madrid: Gredos.
- Armstrong, A. H. (1967). *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Amsterda: Hakkert.
- Borges, J. L. (1972). El hacedor. *Arte Poética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cornford, F. M. (1983). *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós.

- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Trad. C. García Gual. Madrid: Alianza Editorial.
- Dodds, E. R. (1928). The Parmenides of Plato and the origin of Neoplatonic One. *Classical Quarterly*, XXII, 129-142.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Trad. M^a. C. Paredes. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1978). *¿Qué es filosofía?* Trad. J. L. Molinuevo. Madrid: Narcea.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Madrid: Trotta.
- Homero. (2003). *Odisea*. Trad. L. Segalá. Madrid: Espasa-Calpe.
- Kavafis, C. (1968). *Ítaca*. En Núñez, G. Visión panorámica de Kavafis. *Estudios Clásicos*, 12 (53), 71-83.
- Kirk, G., Raven, J. y Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos*. Trad. J. García Fernández. Madrid: Gredos.
- Montero, F. (1960). *Parménides*. Madrid: Gredos.
- Ortega y Gasset, J. (1983). Sobre la razón histórica. *Obras Completas*, XII. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1983a). La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. *Obras Completas*, VIII. Madrid: Alianza.
- Platón. (1988). *Diálogos, IV. República*. Trad. C. Eggers. Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos, V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Trad. M^a. I. Santa Cruz, A. Vallejo, N. L. Cordero. Madrid: Gredos.
- Platón. (1994). *Diálogos, VII. Cartas*. Trad. J. Zaragoza y P. Gómez. Madrid: Gredos.
- Platón. (2009). *Fedro*. Edición bilingüe de L. Gil. Madrid: Editorial Dykinson.
- Platón. (2013). *La república*. Trad. J. M. Pabón, M. Fernández-Galiano. Madrid: Alianza.
- Plotino. (1985). *Enéadas, III-IV*. Trad. J. Igal. Madrid: Gredos.
- Plotino. (1998). *Enéadas, V-VI*. Trad. J. Igal. Madrid: Gredos.
- Zambrano, M. (2006). *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Capítulo 2

Ni, tlamatiliz tlaçotla o motlamatiliztlaçoliztla piquiani

Eduardo Quintana Salazar*

La presente reflexión abordará primero una serie de preguntas tradicionales dirigidas a los alumnos de esta universidad y posteriores lectores, para luego abordar algunos vicios a corregir al momento de hacer historia de la filosofía, en caso de querer iniciarse en ésta labor intelectual, y que a lo largo de la misma se podrán ejemplos sobre el nacimiento del filosofar de la “filosofía mexicana”, así como corregir la noción que se le suele dar a cualquier tipo de pensamiento que se desarrolla en México. Ese nacimiento se dio en el crisol de 1519-1521 y que se reconfigurará desde 1522, ya bajo el yugo español. Esto lo haremos como parte de nuestro proyecto personal -de invitación a todos- de celebrar el “500 aniversario del Encuentro y desencuentro Mexica-aliados contra españoles y aliados indios, y la caída y renacimiento de México-Tlatilulco”.

Amable lector, antes de dar inicio a nuestra reflexión debemos iniciar con su propia autoreflexión en torno a una serie de preguntas que ambos, exponente y escuchas -lectores- compartimos en el ámbito universitario tradicional, algunas de éstas son: ¿Por qué iniciar un trabajo de filosofía con un título en náhuatl del siglo XVI si dicen que no hay filosofía mexicana? ¿Cómo pensar la *historia de la filosofía* más allá de la idea tradicional que se suele tener de ella? ¿Por qué se suele unir filosofía e *historia de la filosofía*? ¿Para qué *historia de la filosofía* si más allá de la docencia de la filosofía, a nadie le interesa? Si no hay especialistas en *historia de la filosofía* ¿Para qué enseñarla en las licenciaturas en filosofía? Si se cree

*Profesor de tiempo completo de la licenciatura en filosofía, y de la Maestría en Estudios Filosóficos del Departamento de Filosofía y profesor en la licenciatura en Antropología, ambas del CUCSH, De la Universidad de Guadalajara. Profesor perfil Prodep-SEP. Representante del CA-904: Filosofía Latinoamericana -sede, departamento de filosofía, UdG-. Publicaciones varias, y asistencia congresos nacionales e internacionales sobre filosofía, humanidades, e historia de las ciencias. Estudiante de los siglos XV-XVIII y filosofía novohispana -principalmente en torno a la obra de Clavigero e identificación de varios manuscritos inéditos de dicho autor-. Coordinador del proyecto: Enseñanza de la filosofía y cultura de la paz en secundaria. LGC: Cibernética, erótica, filosofía y teología. Actualmente estoy escribiendo: “La otra historia de la filosofía desde México”. Algunas de mis publicaciones presentan adelantos de la misma.

que al leer libros de *historia de la filosofía* no se necesitan especialistas, que cualquiera puede enseñarla ¿Para qué fomentar su interés en los alumnos? Si solo a unas cuantas personas, regiones y épocas se les asigna el derecho de hacer filosofía ¿Para qué hacer investigación desde la *historia de la filosofía* de todo aquello que no vale la pena ser mencionado? ¿A qué le llamamos filosofía, y eso para qué sirve si sólo quiere pasar la asignatura o titularme? Si no hay filosofía mexicana mucho menos precolombina, entonces ¿Para qué venir a una conferencia o hacer una lectura que no me interesa hacer, pero me obligan a ella? ¿Para qué escuchar algo que no me interesa, que puedo preguntar al oráculo Google? ¿Para qué lo escucho si va a hablar de cosas que no existen ni valen la pena y que ni filosofía son?

Primero que nada, debo advertir la dificultad en que me encuentro, que suele ocurrir cuando debo dialogar con estudiantes de filosofía, sobre todo porque ambos no hemos interactuado antes, por ende, no hay la familiaridad que se presenta con los estudiantes con los que suelo interactuar curso tras curso. En el segundo caso, no necesito está regresando o explicando, a cada momento, lo que digo ni el por qué lo digo. Sin embargo, intentaré estar a su altura de su cotidianidad intelectual. Por lo mismo advierto que puede haber encuentros y desencuentros en nuestro diálogo, hoy, pues no basta que en ambas instituciones se exponga y lea sobre filosofía mexicana, o que se hable de filosofías europeas en México y América Latina o cosmovisiones mesoamericanas. Lo mismo acontece con el campo laboral que dice ofrecer -en esta universidad- su perfil de egreso, que parecen ser tres personalidades en una misma, pero que entre ellas se pueden paralizar sus movimientos, diría Aristóteles, pues esos dinamismos podrían terminar confrontándose hasta paralizarse todos.

En mi caso, debo advertir, amable lector, que desde hace muchos años suelo equivocarme, pero indago -como Lenin lo decía- sobre esa cosa-rara llamada "filosofía" y que ha hecho que escriba, poco a poco, adelantos, de lo que suelo llamar "la otra historia de la filosofía" siguiendo los consejos de Rosenblueth de trabajar en "las tierras de nadie" -que yo llamo, de "naiden"-, en las fronteras inquebrantables para muchos. Así que desde esa perspectiva sugiero reflexionen a la par de un servidor. Así que retomemos las preguntas iniciales, a ver a dónde orientarán nuestro peregrinar: ¿Por qué iniciar un trabajo de filosofía con un título en náhuatl del siglo XVI si dicen que no hay filosofía mexicana? Si bien

podemos orientar la respuesta por múltiples caminos, sólo diré, como aquel personaje de Héctor Suárez, en: ¿Qué nos pasa?, que decía, después de cada acción, casi siempre destructora o transgresora: “Nomás”. Yo también digo: Nomás. Ya que pude empezar con desde la tradición suponemos que debe ser, pero decidí no hacerlo para transgredir, para destruir, espero los prejuicios ya fijados en nuestra formación académica, que no da espacio a escuchar al otro, pues desde el mirar tradicional se le cosifica y excluye.

Después de muchos días y semanas de contemplación, meditación y reflexión por accidente llegó a mis manos un impreso del siglo XVI que empecé a devorar como un manjar de los dioses y que aún su digestión no me deja dormir y no lo creo que me deje por el resto de mi vida. En fin, empecé a leer y ya en sueños me llegó la propuesta, así que yo no lo pensé, se me aconsejó que lo hiciera y yo sólo obedecí, se queda: “Ni, tlamatiliz tlaçotla o motlamatiliztlaçoliztla piquiani”. Que en español-mexicano sería: “filosofar, dar obra o ejecutar sabiduría; o filosofía fingida, fingido amor a la sabiduría”; es decir, es necesario y urgente buscar, en serio -no en serie-, los orígenes de un nuevo filosofar, que al paso del tiempo llamaremos “filosofía mexicana” -no a la que tradicionalmente se le llama así-, que nace de esa terrible confrontación que solemos llamar conquista de México y su reconfiguración. Y que, sobre ésta, primera e inexplorada, debería de montarse, la llamada tradicionalmente, filosofía mexicana. Ese nacimiento se dio en el crisol de 1519-1521 y que se reconfigurará desde 1522, ya bajo el yugo español. Esto lo presento como parte de mi proyecto personal -e invitación a todos- de celebrar, investigar y reflexionar sobre el “Trienio del 500 aniversario del Encuentro y Desencuentro Mexica-aliados Contra Españoles y aliados indios; la caída y renacimiento de México-Tlatilulco” (1519-1521=2019-2021)¹. Pero, tristemente, esa fecha no sirve para los que dicen ser especialistas en filosofía mexicana, sino para dividir un antes y un después -otros lo fijan en la llegada de Colón, sin darse cuenta o tomar conciencia de ello- y se cae en el primer gran error: creer que hubo filosofía náhuatl y que, con la conquista de México, desapareció sin más. Entonces se suele hablar de pasado filosófico indígena, o prefilosófico, en un sentido europeo. En un falso dilema se le suele obligar

¹ En todas las actividades que de dicho trienio va orientado mi trabajo intelectual, que inicia con la presente conferencia en la Gran Chiapas y que terminará en agosto de 2019, espero en la nueva ciudad de México, en lugar aún sin definir: templo mayor o Tlatilulco.

al alumno a elegir, un antes -filosofía mesoamericana o prehispánica- o un después -filosofía escolástica, sin más-. Y a lo mucho, del siglo XVI, se habla de la disputa sobre el problema del defensa del indio, que reducen al pleito: Sepúlveda versus Las Casas. Y finalmente, desde la aparición del Ejército Zapatista se habla de pensamiento indígena contemporáneo, al menos en las grandes ciudades mexicanas, pero se omiten otros muchos movimientos en ese hueco histórico, así como en la actualidad en muchas zonas del país. Por eso y otras razones me da miedo eso del examen de conocimientos que quieren hacer los de CENEVAL² para los egresados de filosofía.

Es peligroso generar o seguir repitiendo conocimientos obsoletos, como muchas de las nociones que se tienen sobre la *historia de la filosofía* general, *latinoamericana* o *mexicana*; o de sus respectivos y trillados contenidos que se repiten semestre tras semestre en las escuelas de filosofía. La intención es problematizar en torno a cómo se suele seguir pensando la labor del historiador de la filosofía, más allá de enseñarla o buscar una calificación satisfactoria en las aulas universitarias. Aquí se ha de interrogar: ¿Cómo pensar la *historia de la filosofía* más allá de la idea tradicional que se suele tener de ella? El común de los que se aproximan a ella, ya sea por un libro, internet o por un curso, la suelen percibir como un agregado más y muy pocos como una disciplina filosófica. Ortega y Gasset (1962) clamaba, a mediados del siglo XX, por una urgente reforma general de la *historia de la filosofía*, creía que después de cincuenta años de enormes avances ya había llegado a la hora de su madurez, de ahí su urgente radical transformación. Y lo primero que encontramos es que esa creencia de Ortega y Gasset sigue sin ser desarrollada por mexicanos actuales, que se dicen filósofos -burócratas de la filosofía, a decir de este español, pues están ahí por un sueldo-, enseñan historia de la filosofía europea, latinoamericana y mexicana, pero no hacen investigación por medio de consulta de fuentes directas, sino sólo repetir lo ya indagado por otros.

Aquí, por lo mismo, es necesario vincular las siguientes interrogantes: ¿Por qué se suele unir filosofía e *historia de la filosofía*? ¿Para qué *historia de la filosofía* si más allá de la docencia de la filosofía, a nadie le interesa? Si no hay especialistas en *historia de la filosofía* ¿Para qué enseñarla

² Centro Nacional para la Evaluación de la Educación Superior.

en las licenciaturas en filosofía? Si se cree que al leer libros de *historia de la filosofía* no se necesitan especialistas, que cualquiera puede enseñarla ¿Para qué fomentar su interés en los alumnos? Preguntar es muy fácil -si ya se tiene claridad después de mucha reflexión e indagación-, lo difícil son las posibles respuestas o caminos que abren éstas, pues si se suele creer por parte de alumnos y docentes que en cualquier medio digital y a cualquier hora, una posible respuesta, archivo o video que ilumine las dudas, que dan pie a no necesitar especialistas en dicha disciplina filosófica, entonces para qué enseñarla y fomentar su interés a las personas inscritas en esas licenciaturas en filosofía.

Para nuestro caso mexicano, no basta que algunos posgrados tengan la línea de especialización en historia de la filosofía si le ven de manera muy general y panorámica. Entre todos respondamos, como Usted amable lector, qué tanto hemos hecho, cada uno de nosotros, además de sentirnos filósofos o amante de la filosofía, por participar activamente en esa radical transformación que necesita urgentemente la *historia de la filosofía* en estas tierras, si no del filosofar global, al menos dentro de los límites de la que llamamos: filosofía mexicana. Eso nos lleva a unir la filosofía y la *historia de la filosofía* en un mismo horizonte, pero interrogando a la primera, desde la segunda; es decir, la *historia de la filosofía* pregunta: ¿qué es filosofía? Ahora, preguntemos ¿Vale la pena este juego de interrogantes? ¿Cuál disciplina vale más o es más importante? Ésas interrogantes se las dejo, ya que hoy, lo que nos ha de interesar es por qué, para Ortega y Gasset (1962), el *historiador de la filosofía* se interesa por todas las épocas y regiones geográficas, sin importar si son o no poco esclarecidas, por qué busca una “idea” -algo- sin importar si es errónea, sólo porque “pertenece a la realidad que él va a estudiar” (p. 77) llamada filosofía. No olvidar que la tarea última del *historiador de la filosofía*: “es descubrir, aún en los tiempos más atroces, los motivos satisfactorios que para subsistir tuvieron los contemporáneos”. (Ortega, 1962, p. 77)

Un *historiador de la filosofía*, como acabamos de referir, debe de indagar ideas, interrogantes, “algunos”, sin importar si son erróneos -o que la tradición así los considere- más allá de la noción de metodología tradicional, en fin, es abrir las inquietudes sin metodología tradicional, hemos de transitar hacia lo desconocido, hasta llegar a las aporías si es que llegamos. Pero esa incertidumbre, pánico y obscuridad lleva a traicionar la

misma tarea del historiar; por ende, los invito a perder el miedo, a perder la certidumbre de lo que dicen ya saber y conocer, a renunciar al juego de la búsqueda de una buena calificación para penetrar en el abismo de los motivos satisfactorios que tuvieron esos indígenas para sobrevivir e iluminar su interior ante tanta destrucción e incertidumbre. Por este motivo transgrediré el título del presente texto y que el tiempo asignado para su exposición será muy breve por la misma complejidad intelectual en que les pido entren en su interior para abrir su curiosidad e inquietud a ella.

Si bien el pretexto seleccionado va de 1519 a 1521, en la región en torno al gran lago de Texcoco, bajo la tradición cultural náhuatl, sin embargo su radio de comprensión se extiende hasta a inicios del siglo XVII. Esa época deslucida o errónea para un lector lego de la filosofía o para un burócrata de la filosofía, se vuelve en manos de un *historiador de la filosofía*, en una oportunidad de repensar, reconfigurar y de indagar de manera apasionada, motivado por tratar de comprender qué pasó ahí, porque ahí y no en otra parte. Decidí dar énfasis, para Ustedes, a esas palabras ortegianianas para que provocar descubrir en un tiempo tan atroz, los motivos satisfactorios que para subsistir tuvieron los contemporáneos, es decir, los indígenas derrotados por la alianza española-pueblos indios antimexicas.

Nuestro período en tiempo real: “del 08 de noviembre de 1519, día en que llegan los españoles a Tenochtitlán; y la derrota -incluida Tlatelolco- de manera definitiva el 13 de agosto de 1521”. En ese inter pasaron muchos acontecimientos -previo la masacre que provocaron los españoles, el 14 de octubre de 1519, en Cholula- dentro de los cuales destacan:

- En la permanencia en Tenochtitlán, pide Cortés un templo, de los tantos que había en dicha ciudad, para poner imágenes cristianas en ellas, pero el padre Olmedo no aceptó.
- Cortés pide conocer las costumbres religiosas de los mexicas, acepta ir a algunas ceremonias, aunque las considere no-cristianas.
- Cortés y comitiva piden conocer el gran tianguis de Tlatelolco, se sorprenden por toda la riqueza y variedad de productos que se venden ahí.
- Pedro de Alvarado en ausencia de Hernán Cortés realiza una matanza de señores nobles en 1520, que provoca la reacción

mexica del 30 de junio, conocido como el “día de noche triste”. En ese momento los tlaxcaltecas -aliados españoles- se aprovechan para destruir los palacios principales y saquear un poco.

- Los mexicanos nombran a los españoles como: “popolocas”, es decir, bárbaros.
- Fray Bernardino de Sahagún recuerda que posterior a ese 30 de junio, en Tenochtitlán y región, hubo una pestilencia de viruela donde murió “casi infinita gente” que debilitó mucho a este reino.
- Si bien no se sabe si antes del ataque tlaxcalteca o posterior a la epidemia, los mexicas deciden ocultar muchos de sus textos, dioses y objetos valiosos, incluso menciona Robert Ricard (2000), antes de la llegada de los españoles a esta ciudad.
- Muere Moctezuma, posteriormente Cuitláhuac gobernó 80 días, pero muere con la epidemia. Por lo que toca a Cuauhtémoc gobernar hasta 1524, es decir, hasta su muerte.
- El 28 de abril de 1521, los españoles y aliados botaron 13 bergantines previo al asedio. Con ello se anunciaba la destrucción, como lo comprendieron los mexicas, no solo de su ciudad sino de toda su civilización.
- El 30 de mayo de 1521 se inicia el asedio más cruel realizado por los popolocas -españoles- y sus aliados indígenas, con las de 80,000 soldados, en las Indias Occidentales.
- Empieza el ataque por el sur de Tenochtitlán derrumbando las murallas de Xoloco. Cortés inicia la destrucción de edificios y libros, entre otros enseres.
- Los popolocas realizan esta acción sin que su monarca la autorizara, posteriormente ofrecen su triunfo, y el rey la acepta.
- Los popolocas dicen pelear por su divinidad y su monarca.

León Portilla, en su “Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista” (1992) presenta lo que llama el trauma de la conquista, escrito por manos que sufrieron la crueldad popoloca -y sus aliados-, por más de ochenta días, por ejemplo, la poesía: *Se ha perdido el pueblo mexica*

El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco.
... ¿A dónde vamos?, ¡Oh amigos! ¿fue verdad?
Ya abandonan la ciudad de México:

el humo se está levantando; la niebla se está extendiendo...
Llorad, amigos míos,
Tened entendido que con estos hechos
Hemos perdido la nación mexicana.
¡El agua se ha acedado, se acedó la comida!
Esto es lo que ha hecho el Dador de la vida en Tlatelolco.
(p. 165)

Otro ejemplo, lo encontramos en el poema: *Los últimos días de sitio de Tenochtitlan*

Y todo esto pasó con nosotros.
Nosotros lo vimos
nosotros lo admiramos.
Con esta lamentosa y triste suerte
nos vimos angustiados.

En los caminos yacen dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
Enrojecidas tiene sus muros.

Gusanos pululan por las calles y plazas,
Y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
Y cuando las bebimos,
es como si bebiéramos agua de salitre.

Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe,
y era nuestra herencia una red de agujeros.
Con los escudos fue su resguardo, pero
ni con escudos puede ser sostenida su soledad.

Hemos comido palos de colorín,
hemos masticado grama salitrosa,
piedras de adobe, lagartijas,
ratones, tierra en polvo, gusanos...

Comimos la carne apenas,
sobre el fuego estaba puesta.
Cuando estaba cocida la carne,
de allí la arrebataban,
en el fuego mismo, la comían.

Se nos puso precio.
Precio de joven, del sacerdote,

del niño y de la doncella.

Basta: de un pobre era el precio
sólo dos puñados de maíz,
sólo diez tortas de mosco;
sólo era nuestro precio
veinte tortas de grama salitrosa.

Oro, jades, mantas ricas,
plumajes de quetzal,
todo eso es precioso,
en nada fue estimado... (Portilla, 1992, pp. 166-167)

Sin tomar partido, debemos abordar la complejidad que se desprende de dicha derrota o victoria. Para ello debemos apoyarnos en diversas fuentes de consulta, sin embargo, corramos el riesgo, juntos amable lector, de intentar esta reconstrucción. Ya que si queremos hablar de filosofía náhuatl como lo sostiene León-Portilla, ésta no desaparece en dicho trienio trágico-victorioso -recuerden, según tomen partido, pero recuerden que se debe de evitar- sino que se verá transformado por los mismos protagonistas, así como de los interpretes posteriores. Por ejemplo, León-Portilla (1992) menciona que a los sabios mexicas se les decía: *tlamatinime* y queda el sentido de filósofos. Pero en varios textos del siglo XVI no encontramos ese nombre sino de: *Ni, tlamatiliz tlaçotla*, para el que filosofa. Y para nombra la filosofía decían: *tlamatiliz tlaçotlalistli*. Y para sus opositores, de decir, para la filósofa fingido o que finge amar la sabiduría, decían: *motlamatiliztlaçotlaliztla piquiani*; y la filosofía fingida o amor fingido a la sabiduría decían: *tlapictlamatiliztlaçotlaliztli*. Por el momento no podemos tomar partido, y mientras indagamos más, podemos aceptar temporalmente ambas.

Estos sabios o filósofos no fueron sorprendidos por la presencia de los popolocas europeos, ya que Sahagún (2016), León-Portilla (1992) y Hermann (2019), entre otros, mencionan que varios años antes de la llegada de los popolocas europeos ya sabían de su futura presencia y consecuencias. Sahagún habla de ocho presagios desde 1511; León Portilla además de repetir los de Sahagún agrega los de Tlaxcala, también desde 10 años antes; y Hermann refiere que no sólo en el valle de México lo presintieron, sino también otras culturas como la purhépechas y cazcanes,

estos últimos a una distancia mayor de casi setecientos kilómetros de distancia. 10 años son suficientes para reorganizarse y planificar su mundo, existencia colectiva, pero que se modificó con la epidemia de 1520 y después del sitio de 1521. Por ello concuerdo con Richard (2000) en que ya desde antes de la llegada de estos pololocas-españoles ya habían escondido muchos de sus libros, dioses y otras riquezas de sus culturas -todas las grandes culturas mesoamericanas debieron de proceder de la misma manera-. Por lo tanto, aún falta mucho que investigar, descubrir y reinterpretar. Ya sabían que su civilización iba a ser destruida, pues Cihuacóatl (mujer serpiente) en tiempos de Moctezuma lloraba por las calles de Tenochtitlán, a decir de Sahagún (2016) era el diablo: “Oh hijos míos, guay de mí, que ya os dejo a vosotros! ...” (p. 432) Así que de diversas maneras ya lo sabían, a pesar de ello ofrecen gran resistencia a popolocas y aliados, como queriendo cambiar su destino.

A lo mejor no todo salió como lo esperaban dichos sabios, o era necesario que así pasara, es decir, que por medio de las tres grandes epidemias del siglo XVI: 1520, 1545 y 1576; se despedían de esta vida, aceptaban llevarse a la tumba su tradición, su mundo, dejando a unos: posiblemente elegidos para perpetuar su mundo transformado sólo que no esperaban -eso creo- tanta crueldad de parte de esos popolocas. En otras palabras, creo que esos sabios que elogia y aprisiona León-Portilla en una atemporalidad en que parecen no existir al momento de la llegada de esos popolocas europeos y que serán la base de la futura educación de hijos nobles por parte de españoles y que culminará con el Convento de la Santa Cruz, donde estudiarán, comparan y equilibrarán sus ideas teológica, científicas y filosóficas naciendo la nueva visión de la “filosofía mexicana” que seguimos sin comprender, y que se ha de expandir a otras culturas indígenas, incluidos los aliados de los españoles. Considero que hubo una preparación de estos y dejaron una misión a cumplir a los que sobrevivieran a la masacre; dando origen a nueva civilización que sigue oculta a nuestra mirada por ser parte del México profundo, que pedía estudiar Guillermo Bonfil y oposición al México imaginario de la filosofía de origen europea, tan elogiada en los espacios universitarios de nuestro país. Naciendo así la impostura o inautenticidad de la llamada filosofía mexicana, de mirada europea.

Ante la manera tan terrible y radical en que están desapareciendo

estos hombres, se desespera Sahagún y clama, en la epidemia de 1576, que en el Imperial Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco de debió enseñar a los indios el arte de la medicina para poder curar a tantos enfermos. Eso me hace recordar que en un diálogo entre los sabios mexicas y los doce frailes franciscanos, los primeros mencionan que no pueden aceptar que sus conocimientos, de larga tradición, sean falsos y que deban ser abandonados:

En lo que toca a nuestros dioses, antes moriremos que dejar su servicio y adoración. Esta es nuestra determinación, haced la que quisiéredes. Lo dicho basta de respuesta y contradicción de lo que habéis dicho. No tenemos más que decir, señores. (Testimonios, 1992, p. 30)

Ese “antes moriremos”, nos puede llevar a pensar que la epidemia, si ellos no la provocaron, al menos, la aceptaron como una manera de gracia o de agradecimiento porque sus dioses partirían con ellos. A franciscanos como a los sabios y religiosos mexicas se pueden aplicar estas palabras: “los sacerdotes entendieron el razonamiento, se turbaron en gran manera, cayeron en gran tristeza y temor y no respondieron nada” (Testimonios, 1992, p. 28), pues ambos al dialogar se estremecieron por los conocimientos, coincidencias y sinceridad de sus respectivas creencias. De esto seguiremos hablando más adelante.

Se pueden pensar muchas cosas sobre este asunto, como el que entre esos sabios y médicos conocieran la cura, pero no la aplicaron a sus cuerpos, en plena epidemia. También tiene sentido, si pensamos que llegaron a considerar los misioneros que es mejor bautizar a los más jóvenes o niños, pero no a los mayores. Si bien unos aceptan partir con sus dioses, otros, que tiene una misión que cumplir como sobrevivientes quieran saber más sobre el Dios cristiano, y que se ve reflejado en la generación de jóvenes indios que aceptan aprender el conocimiento europeo como una manera de desafío -según designio de los sabios-, de permanecer, aquí nace la filosofía mexicana -que hoy decimos defender- así como la teología mexicana:

Y con admiración hemos oído las palabras del señor del mundo que por nuestro amor os ha acá enviado, y ansímismo nos habéis traído el libro de las celestiales y divinas palabras. No recibáis, señores nuestros, porque con delicadez y curiosidad queremos

examinar los divinos secretos, bien así como si, con temeridad a hurto, quisiésemos entreabrir el cofre de las riquezas para ver lo que está en él. (Testimonio, 1992, p. 29)

El testimonio anterior a de vincularse a la perturbación que tuvieron mutuamente los franciscanos y los sabios mexicas en su encuentro, pues parece ser que la respuesta es el apoyo incondicional de los primeros en educar de manera decidida a los jóvenes, hijos de caciques, en los conocimientos europeos, que culmina con la creación del Imperial Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, pero que empezó incluso antes de la llegada de los españoles, que si no gusta esta hipótesis, entonces desde la llegada de los españoles pues a dos años de la caída de Tenochtitlán ya escribían en lengua náhuatl, con caracteres europeos, sus primeros cantares. Lo cual nos puede dar pistas para pensar que los primeros en transitar de los glifos a caracteres latinos son producto de la misma inventiva indiana y no de los misioneros franciscanos, como se suele creer. Esos indios que transforman lo europeo a su mundo, es la raíz de la auténtica filosofía mexicana. Estos que ejercitan la sabiduría: *ni, tlamatiliz tlaçotla* con temeridad han hurtado los divinos secretos del cristianismo -incluida su teología-y del filosofar europeo.

Digamos que es un mutuo hurto, ya que, por ejemplo, los franciscanos quietaron de caminos y montañas a diversos ídolos y en su lugar ponía una cruz, o lo que hizo Sahagún, de meterse a la fuente en Xochimilco ya que vio que abajo había un ídolo al que le hacían ofrendas y lo cambió por una cruz: “Yo vi el ídolo y entre debajo del agua para sacarle, y puse allí una cruz de piedra que hasta ahora está allí en la misma fuente” (Sahagún, 2016, p. 681). En contraparte, el mismo Sahagún considera que han sido hurtados y reinterpretadas varias imágenes religiosas del cristianismo por los indios, como es el caso del monte de Tepeácac -Tepeyac- que ahora se llama de Ntra. Señora de Guadalupe, que ocupa el lugar del antiguo templo de la madre de los dioses, Tonantzin -Nuestra Madre-. Por lo que considera que esta nueva devoción sea sospechosa en la fe, pues habiendo muchas iglesias a la madre de Dios, no son frecuentadas; y además cada vez congrega peregrinaciones desde tierras muy lejanas y que cada vez congrega más gente. Así también el sistema numérico náhuatl era mucho más complejo que el europeo, y que sólo mostré unos ejemplos para provocar, úes en otro texto lo desarrollaremos con mucho

detalle, que además, Sahagún al no entender este sistema y su vínculo con los varios calendarios indígenas, los descalifica de manera superficial y dogmática, en unos casos acusando que es obra del demonio y en otros por no corresponder el año bisiesto europeo con el indiano -del que ya he hablado mucho en otros lugares y que se publicará posteriormente.

Conclusiones

Aunque la intención de los curso y especialidades de filosofía mexicana, a nivel licenciatura, no se suelen plantear como líneas de investigación de consulta de fuentes directas, que no interesa a los exámenes tradicionales si a los contratantes, no se puede abandonar en ningún omento de dicha formación motivar y abrir espacios para estudiantes inquietos decididos a ir más allá de esa rutina. La historia de la filosofía como disciplina fundada en la consulta de fuentes primarias deberá ser, y los docentes deberán de abandonar su comodidad burócrata del sueldo para apasionarse en temas y períodos deslucidos, poco a tractivos, para penetrar en las profundidades de los no dicho, de lo que está por contarse, por revelarse. Es decir, es un buen pretexto para tomar el período que va entre 1519 y 1521, más allá del aniversario de los quinientos años. La historia de la filosofía de ese período esta por contarse, será un honor, antes de morir, conocer a los nuevos aventureros y sus respectivos trabajos.

Referencias

- Hernann Lejarazu, M. A. (enero-febreo de 2019). Lo que guardan los libros antiguos. Los presagios sobre la conquista entre cazcanes, purhépechas y nahuas. *Arqueología Mexicana*, XXVI(155), 88-89.
- Ortega y Gasset, J. (1962). *Historia como sistema*. Madrid: Revista de Occidente.

Capítulo 3

Filosofía aplicada. La utilidad de la inutilidad

Dr. Alberto Cuauthémoc Mayorga Madrigal *

Sobre la inutilidad de la filosofía

La filosofía sirve para nada porque, al igual que otras actividades intelectuales, “no son sirvientes de nada” (Fronrdizi, 1986, pág. 48). Con esta afirmación Reisieri Frondizi respondía a quienes cuestionaban a la filosofía por su supuesta inutilidad por desocuparse de las acciones materiales o técnicas que en la sociedad se consideran más importantes. El mismo cuestionamiento no parece hacerse a otras profesiones: el médico ayuda a curar enfermedades, el ingeniero construye puentes resistentes, el abogado ayuda a impartir justicia, el agrónomo colabora para que existan buenas cosechas o el administrador ayuda a organizar los recursos. Saber en que consiste la colaboración de la filosofía para resolver intenciones humanas y sociales, no resulta evidente.

Las descalificaciones hacia la filosofía por su supuesta inutilidad la han acompañado desde sus orígenes hasta nuestros días. Muchas historias de la filosofía coinciden en reconocer a Tales de Mileto como el primer filósofo quien, si bien contribuyó de manera importante con obras ingenieriles, agrícolas y estrategias de navegación, es recordado como el filósofo que, por observar el firmamento, se olvidaba de los obstáculos que encontraba en el camino. Se dice que, por ver las estrellas se olvidaba de poner bien los pies en la tierra.

Por otra parte, en defensa de la acción reflexiva, Aristóteles, en la *Metafísica*, ensalzaba a la filosofía como una actividad contemplativa, que

* Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Ha ejercido como profesor, impartiendo la asignatura de “Bioética”, en el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM). Ejerce como profesor, impartiendo las asignaturas de “Bioética”, “Epistemología” y “Ética”, en la Maestría en Estudios Filosóficos de la Universidad de Guadalajara de la que, además, es Coordinador. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores ha participado en los proyectos sobre “Lógica, Retórica y Teoría de la Argumentación” y “Filosofía y trasplante de órganos”. Entre sus publicaciones podemos mencionar ensayos como “Usos y Abusos del prestigio de la razón”, “La ciencia en los procesos de consumo” y “Elementos epistemológicos del desarrollo tecnológico”. Director, de 2000 a 2007, del programa radiofónico Charlas sobre filosofía. Miembro del Comité de Ética del Centro Médico de Occidente. Miembro del Consejo Estatal de Trasplante de Órganos y Tejidos del Estado de Jalisco. Miembro fundador de la Academia Mexicana de Lógica. Miembro del Observatorio Filosófico de México (2014). Miembro de la Asociación Filosófica de México (2014).

toma distancia las actividades manuales evitando una relación directa con lo mutable. De manera similar, Platón también suponía que las actividades humanas dedicadas a la reflexión eran más humanas y de mayor aprecio que las actividades técnicas o artesanales.

Las variantes de estima que se ofrece a las actividades, también llegó a impactar en las producciones científicas, de tal manera que se han establecido distinciones entre las actividad que tienen como finalidad el conocimiento, frente a las actividades que procuran atender necesidades o intenciones humanas, tal distinción la podemos evidenciar especialmente en la práctica médica, donde las actividades terapéuticas o quirúrgicas ocuparon, antes del desarrollo de la medicina científica, un rango inferior frente a las actividades diagnósticas, prescriptivas o educativas (Mayorga, 2017, Pág.149).

La tradición que establece valoraciones polarizadas entre las actividades que producen, frente a las actividades contemplativas se ha prolongado hasta nuestros días. Cabe decir que, entre los extremos de la polarización, hay percepciones que simplemente las conciben como actividades distintas u otras que las asimilan como complementarias.

El riesgo de la polarización extrema ha tenido efectos negativos en diferentes momentos de la historia. Cuando las visiones extremas se han puesto del lado de la contemplación, se han limitado la participación de los beneficios sociales a quienes realizan actividades productivas; tal es el caso de el esclavismo, el sistema de castas o el acceso a un estatuto social y económico privilegiado en función de la labor desempeñada. Por oposición, cuando la polarización se impone del lado de las actividades productivas, se limitan los beneficios sociales a las actividades contemplativas lo cual se manifiesta, en las sociedades contemporáneas con la disminución de apoyos para la ciencia, el arte o la filosofía o, en el mejor de los casos, se le solicita, a quien ocupa parte de su vida a dichas acciones que responda a la pregunta: ¿Y su actividad, en qué benéfica o de que le sirve a la sociedad? Lo anterior ha conducido a que las comunidades científicas, artísticas y filosóficas, además de su actividad, construyan un discurso que les permita responder de manera convincente a dicha interrogante.

El argumento de la invisibilidad

Una cualidad que tienen las ideas es su invisibilidad. Si bien podemos leer

un tratado filosófico sobre papel o escuchar la disertación de un filósofo, las ideas por sí mismas carecen de los elementos sensibles o los efectos inmediatos que caracterizan a otras realidades tales como un auto, un vaso de agua o un medicamento. Dicha cualidad es un fuerte motivo para que, comúnmente, se prefieran los satisfactores materiales sobre los ideales.

En un estudio sobre la pobreza Peter Singer (2012) afirmaba que en general nos mueve emocionalmente saber que alguien padezca sus efectos con manifestaciones concretas como el dolor, la marginación, la muerte o el hambre, pero también destaca el autor que el saberlo no es una razón suficiente para actuar en consecuencia a menos que dicha desgracia sea latente en la comunidad o en el sujeto mismo que la padece.

De manera análoga la filosofía no genera realidades tangibles y entre la idea y la realidad parece interponerse un abismo que haga suponer que de la filosofía se sigue el alivio de la pobreza, la solución a las interrogantes del conocimiento o la comprensión de nuevas realidades. Lo anterior parece ser una razón para pensar que en diferentes contextos no sea apreciada o hasta sea considerada inútil o carente de aplicación. Sin embargo, si consideramos diferentes formas de organización social, avances tecnológicos o científicos, podríamos constatar que dichas realidades sí se perciben y valoran, pero detrás de ellas, puede encontrarse el germen de reflexiones filosóficas o científicas que las motivan.

En resumen, dado que la vinculación entre idea y realidad se muestra invisible a los individuos, entonces las ideas llegan a ser menospreciadas, a pesar de que el enfrentamiento de la realidad requiera de su impulso, o para decirlo en términos aristotélicos, para la construcción de la realidad, se precisa de la causa formal.

La filosofía al servicio de su tiempo

Las actividades humanas siempre tienen un fuerte vínculo con el lugar y el tiempo en que se genera. Si la anterior generalización es cierta, entonces la filosofía no podría ser una excepción. Cuando su pertinencia en el mundo es cuestionada, entonces, quien la realiza, busca alternativas que la justifiquen. En este sentido, una técnica busca atender las intenciones de los humanos de su tiempo, el arte la generación de obras que son apreciadas, la ciencia genera explicaciones sobre cuestiones latentes y, por ende, hemos de suponer que también la filosofía procura responder

a las cuestiones que en su momento son preocupación de las sociedades o, por lo menos, de los filósofos del momento. En este sentido, las preocupaciones filosóficas de un momento histórico determinado se destacan por problemas o temáticas que en ese momento son latentes.

De esta manera, en la antigüedad destacan interrogantes y teorías sobre el principio del cosmos, el lenguaje y la política; en la Edad Media sobresalen los debates sobre temas teológicos; durante la modernidad resalta la preocupación por el conocimiento o la ciencia y, en la filosofía contemporánea, si bien no podemos establecer una valoración con la claridad que en ocasiones nos ofrece el tomar sana distancia temporal, si podemos distinguir preocupaciones claras referentes a la pluralidad y la tecnología. La anterior distinción histórica pudiera resultar arbitraria ya que, en todos los periodos, encontramos indicios y hasta sensatos trabajos de otras áreas, pero el lector podría coincidir en que las temáticas anotadas destacan sobre las otras y reflejan preocupaciones centrales del momento histórico en que se gestan.

De acuerdo con Ortega y Gasset, los seres humanos, además de tener, como el resto de los seres vivos, un conjunto de necesidades biológicas para su sobrevivencia, también tenemos necesidades intelectuales que nos resulta importante resolver (Ortega, 1970, Págs. 27-30). En este tenor, la filosofía, entre sus pretensiones, se destaca por buscar respuestas a las necesidades intelectuales de los hombres de su tiempo. Las necesidades intelectuales no son menores que las necesidades biológicas ya que el saber como evitar el peligro, saber que nos hace sentir bien, son necesidades intelectuales que vinculan tanto lo biológico como lo intelectual. El ser humano forma parte de un mundo y también, a partir de las actividades intelectuales contribuye a sus transformaciones a favor de lo que considera mejor (aunque con mucha frecuencia se equivoque).

En este sentido la filosofía ha contribuido en la búsqueda de respuestas orientadoras a las necesidades intelectuales de su tiempo; dichas necesidades no son ajenas a las búsquedas, las preocupaciones y las intenciones humanas, así como a las formas de organización de las sociedades.

... el hombre dentro de su vida, se encuentra desorientado parcialmente en este o el otro orden, en sus negocios o en su caminar por el paisaje, o en la política. El que se desorienta en

el campo busca un plano o brújula, o pregunta a un transeúnte y esto le basta para orientarse. (Ortega, 1979, Págs. 29-30)

El argumento de la utilidad

Si los humanos necesitamos saberes para desenvolvernos en el mundo y la filosofía tiene como fin la búsqueda de saberes confiables, entonces la filosofía presta un gran servicio a la sociedad en la atención de las necesidades intelectuales que le permiten su orientación y desenvolvimiento en el mundo.

Si se predica la inutilidad de la filosofía por cuestionar los saberes admitidos, entonces se deja de reconocer una función de gran importancia. No es una contribución menor el develar equivocaciones al conducirnos al recurrir a procedimientos intelectuales o creencias desatinadas o cuestionables. Con el surgimiento de las ciencias, la labor esclarecedora se ha extendido a esta forma de búsqueda de conocimientos, sin embargo, persisten un conjunto de inquietudes donde la ciencia establece limitaciones y vuelve a hacer necesaria la participación de la filosofía; en concreto me refiero a aspectos de orden ontológico, epistemológico o ético que la ciencia enfrenta y sus recursos metodológicos resultan insuficientes para afrontarlos.

Sin duda cuando las preocupaciones de la ciencia y de la filosofía se orientan a la búsqueda de saberes fundamentados, surgen dos tipos de reacciones extremas, por una parte, quienes se incomodan por el debilitamiento del saber establecido y quienes reconsideran el proceder. Dado que la razón es el recurso por excelencia de la actividad filosófica, entonces aparecen opositores al uso de la crítica racional ya que el prestigio que proporciona el mostrarse como garantes del conocimiento es puesto en duda. En este sentido Kant, en su ensayo sobre la ilustración anunciaba que quienes han tenido el privilegio de ostentarse como los poseedores del conocimiento (curas, profesores, políticos) procuran estrategias para que el libre pensamiento y la libre crítica no se ejerza, ya que no desean poner en riesgo los beneficios que les ofrece el ostentarse como los garantes del saber (Kant, 1997, Págs. 26-28). Estos, al oponerse al uso de la razón, se oponen también a la filosofía, y dicha actitud puede observarse en diferentes momentos de la historia, pasando por la muerte de Sócrates, el exilio de Platón, la muerte de Giordano Bruno o las pretensiones de

eliminar a la filosofía de lo planes de estudio.

Pero la corrección del error resulta más ventajosa que preservarlo, y este principio vale no solo para la filosofía sino también para las actividades prácticas que requieren en todo momento ser valoradas y adecuadas para que sus fines sean alcanzados de acuerdo a las metas propuestas.

La filosofía en el mundo contemporáneo

Una de las ideas que hemos intentado de sustentar a lo largo de esta reflexión es que la filosofía no es ajena al tiempo y el lugar en que se genera. Así, el mundo contemporáneo nos ofrece un conjunto de incertidumbres intelectuales que, por sus cualidades peculiares, precisan de ser atendidas con el apoyo de la reflexión filosófica.

En concreto me quiero referir a tres situaciones que requieren una reflexión especial con la participación de la filosofía: la convivencia social, el desarrollo de la tecnología y los nuevos problemas del conocimiento.

Respecto a la convivencia social me refiero particularmente a las nuevas formas de organización social y política instauradas bajo principios peculiares de justicia y generación de bienestar social que nos ofrecen nuevos escenarios de interacción y motivan a que la filosofía social y política continúe buscando alternativas de solución a partir de nuevas teorías sobre la justicia y reflexiones sobre las formas de gobierno vigentes o futuras. Preocupaciones de especial reflexión lo ocupan temas tales como la pluralidad en las sociedades contemporáneas, la posibilidad de postular derechos universales, las paradojas que genera la formas de concebir e instaurar la democracia y la prevalencia de las concepciones monistas y absolutistas. (Cortina, 1994).

Respecto al desarrollo de la tecnología, que la podemos concebir como una nueva forma de generación de acciones y artefactos para la satisfacción de intenciones humanas apoyadas en el conocimiento científico (Mayorga, 2013, Págs. 35-37), ha motivado a la generación de nuevas interrogantes anteriormente inusitadas en los ámbitos clásicos de la reflexión filosófica tales como la ontología, la epistemología y la ética. En el ámbito ontológico, la creación, descubrimiento y manipulación de nuevos materiales y nuevas entidades ha dado lugar a reflexiones sobre su estatus ontológico en el ámbito natural o artificial. En el ámbito

epistemológico se ha desarrollado un nuevo tipo de investigaciones, siguiendo los parámetros de la investigación científica (Quintanilla, 2005, Págs. 59-60), apoyados en estos parámetros para encontrar certezas. Pero la preocupación clásica de la ciencia por el saber ha cedido su lugar a una nueva preocupación en donde lo que se pregunta es sobre la utilidad y no por el saber por el saber. Finalmente, en lo que se refiere a las problemáticas éticas, aparecen reflexiones espaciales sobre el valor y el respeto con que han de ser tratadas las nuevas entidades, además de los inusitados problemas que genera el desarrollo tecnológico en la convivencia social; algunas tecnologías, al modificar la realidad, generan nuevas alternativas de convivencia que generan incertidumbres morales que requieren una reflexión desde la ética aplicada.

En lo referente a los nuevos problemas el conocimiento, uno de los instrumentos más confiables de la tradición científica y filosófica, la razón, ha exhibido límites ante formas tradicionales y racionales de afrontar el conocimiento de la realidad. En este sentido algunas preguntas clásicas de la teoría del conocimiento vuelven a ser un tema de las reflexiones filosóficas contemporáneas, considerando especialmente los límites de la razón y la consideración de formas alternativas de conocimiento. A pesar de lo abstracto que pudiera parecer la reflexión filosófica sobre el conocimiento, su importancia no es menor en las actividades prácticas ya que, el soporte de una acción sobre un conocimiento mejor fundamentado, este llega a ser garantía para evitar el error, lo cual es altamente valorado en este contexto.

La bioética un caso paradigmático de filosofía aplicada

Según Stephen Toulmin la bioética vino a salvar a la filosofía; si bien la afirmación puede resultar exagerada por la relación entre la filosofía y el tiempo en que se genera, esta nueva disciplina, sí se presenta como una manera de hacer filosofía que busca claramente responder a las inquietudes intelectuales de su tiempo y a la vez, integra un conjunto de disciplinas filosóficas.

La bioética surge como la necesidad de responder a cuestiones filosóficas que son planteadas en ámbitos que por muchas décadas habían permanecido indiferentes a la filosofía; en concreto me refiero la práctica y la investigación biomédica. El desarrollo de las ciencias de la vida ha

tenido en el último siglo un conjunto de avances sorprendentes que han permitido, entre otras cosas, modificar en diferentes sentidos la fisiología del ser humano y otras especies, la prolongación del tiempo promedio de vida de la humanidad, la generación de alternativas para evitar el dolor o el sufrimiento, así como predecir una gran cantidad de padecimientos potenciales. En tanto que el desarrollo biomédico, finca las bases de sus conocimientos en las ciencias empíricas, entonces el soporte de los avances mencionados ha sido posible en la experimentación con seres humanos. Ahora bien, el binomio investigación científica y desarrollo tecnológico, plantea, a quienes las practican, distintas interrogantes, entre otras, sobre el correcto comportamiento que ha de asumirse ante la humanidad, las posibilidades de organización social que podrían ayudar a beneficiar a los individuos de manera justa, la posibilidad de entendimiento ante diferentes motivaciones axiológicas y los alcances o beneficios que genera el desarrollo del conocimiento en los ámbitos presentados.

Las cuestiones presentadas han sido preocupaciones que han acompañado a la filosofía desde tiempo inmemoriales, pero ahora planteadas en escenario distintos, con añadidos que requieren una reflexión filosófica renovada a fin de contribuir a la búsqueda de certezas en un contexto con claras incertidumbres.

Conclusión

La historia de la civilización se finca sobre ideas, acciones y artefactos, pero en todos los casos, las ideas son impulsoras de las acciones y artefactos que parecen más orientados a satisfacer las intenciones de la humanidad. La filosofía, en su búsqueda constante por encontrar un soporte convincente a nuestras ideas, irremediablemente ha tenido que ocuparse de las preocupaciones de los hombres en los momentos en que se generan.

Una idea que se encuentra mejor sustentada y es capaz de superar con mayor eficiencia la crítica, es capaz de prestar un mejor servicio a la humanidad ya que siempre parece más conveniente conducirnos con certezas que conducirnos por el error y está búsqueda de certezas ha sido el derrotero histórico que ha caracterizado a la actividad filosófica desde su nacimiento.

Bibliografía

- Cortina, Adela (1994). *Hacer reforma. La ética de la sociedad civil.* Anaya. Madrid.
- Fronidizi, Risieri (1986). *¿Qué es la filosofía?* En *Ensayos filosóficos.* Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant, Emmanuel (1997). *¿Qué es la ilustración?* En *Filosofía de la Historia.* Fondo de Cultura Económica, México.
- Mayorga Madrigal, A. Cuauthémoc. (2017). *El razonamiento tecnológico en ciencias de la salud.* En Mayorga, Nava y Ramírez, *Argumentación y tipos de Racionalidad.* Universidad de Guadalajara. Guadalajara.
- Mayorga Madrigal, Cuauthémoc (2013). *Factores Epistemológicos del Desarrollo tecnológico.* Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Ortega y Gasset, José. (1997) *Unas lecciones de metafísica,* Alianza. Madrid.
- Quintanilla, M. A. (2005). *Tecnología un enfoque filosófico.* Fondo de cultura Económica, México.
- Singer, Peter (2012). *Salvar una vida.* Katz, Madrid.

Capítulo 4

La ética y la verdad como ideas rectoras en la teoría de la argumentación de Aristóteles

Rómulo Ramírez-Daza y García*

*La sustancia del retórico [...],
sea que hable, o que escriba, o que enseñe la retórica,
o que ocupe su pensamiento con la filosofía [...] esto es lo que hace que el retórico no sea
ni ateniense ni espartano,
sino ciudadano del universo
Miguel Psellos (1018-1096).*

Exordio

Aristóteles es inmortal por su obra, y eso es lo que significa la palabra «κλασικός», pero la riqueza que dimana de sus escritos va más allá del hombre y llega hasta nosotros no sólo por la trascendencia de su pluma sino por sus mismas tesis, muchas de las cuales conservan aún su vigencia. Además de ello, el espíritu de su pensamiento se ha encarnado de múltiples maneras tanto en comentaristas como en pensadores de líneas y cortes variados, en los que brilla de modo discontinuo pero latente el fondo de su pensamiento.

Inclusive por modo de contraste dialéctico, o por refutación de la crítica ha sido y seguirá siendo un interlocutor fecundo y prolijo. Ávido de saber, arquetípico, lapidario, comprometido por entero con la verdad y buscador infatigable del conocimiento en todos los ramos de la ciencia y la cultura en general, abre perspectivas convergentes que tienen su centro en la profunda visión que de lo real tuvo este pensador que, para quienes lo estudiamos, siempre seguirá siendo: El Filósofo.

Introducción

La poderosa influencia que su obra y espíritu han tenido a lo largo de 2400 años, corre al parejo de la historia de la filosofía y de las ciencias en general

*Profesor Investigador de la Universidad Panamericana, Departamento de Humanidades. Doctor en Filosofía, Miembro Actual del Sistema Nacional de Investigadores. Ponente, Conferencista, Autor de diversos trabajos científicos. Especialista en el Pensamiento Antiguo, en Metodología y en Argumentación Clásica. Secretario de Investigación del Departamento de Humanidades, Universidad Panamericana, Campus Guadalajara.

junto al nombre de Platón. En el siglo XX tuvo su ética un renacimiento especial dentro de los discursos de moral dialógica, ya que las nuevas propuestas no formalistas que buscaban un alejamiento intencional de las éticas kantianas del deber, a diferencia de las analíticas, tenían una mayor apertura dialógica, como el caso de Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, Ernst Tugendhat o Pierre Hadot; y la propuesta fronética o sapiencial de Aristóteles tuvo un eco importante que llega hasta nuestros días.

También en la metodología, Aristóteles gozó de un florecimiento en el campo de la argumentación, a raíz de la publicación en 1958 del Tratado de la Argumentación. La nueva Retórica de Chaïm Perelman y Olbrechts-Tyteca, y de la continuidad de esa iniciativa por otros autores como Toulmin y sus principios de esquematización; Hamblin y sus estudios de las falacias¹; o recientemente, Van Eemeren y Grootendorst con su pragma-dialéctica que quieren aplicar casi a cualquier campo del saber. Fenómenos todos ellos que reavivaron el diálogo con su dialéctica expuesta en los ocho libros de los Tópicos y en las Refutaciones Sofísticas, y su retórica expuesta en la obra del mismo nombre (Retórica) compuesta por tres libros.

En este trabajo nos proponemos mostrar de modo sucinto la imbricación y bondades de estas áreas metodológicas que naturalmente se cruzan bajo una ética del discurso y bajo el eje vertebral de la verdad que se busca en cada caso². Esto ya lo han resaltado estudiosos actuales como Enrico Berti³, Carlo Natali, Barbara Cassin o Arturo Ramírez-Trejo entre otros.

Presentaremos una exposición de conjunto que podríamos agrupar bajo el término actual de teoría de la argumentación aristotélica, en el modo en cómo el propio Aristóteles considera que debe hacerse una argumentación, refrescando pasajes clave y resaltando sobretudo la ética de la argumentación y su fundamentación en la verdad, entendida por el Estagirita como la evidencia de los hechos presentados. Cabe señalar que, ejemplarmente, Aristóteles aplica su propia teoría en la manera como argumenta, y ello nos muestra tanto su organicidad interna como su perenne

1 Especialmente el capítulo que le dedica al estudio de las falacias en Aristóteles (Hamblin, 2016, pp. 57-97).

2 Véase el origen del problema filosófico y moral de la retórica en el periodo ateniense, cuando los pensadores griegos fueron conscientes a plenitud de la dimensión moral del lenguaje (Pernot, 2013, pp. 71-83).

3 El excelente libro de Berti sobre las razones de Aristóteles al respecto, ilumina de modo magistral la explicación de estos temas, sobre todo en los capítulos primero y quinto (Berti, 2008, pp. 23-57; 157-182).

actualidad.

La teoría de la argumentación aristotélica y su vinculación con la ética

Aristóteles se relaciona con la moral desde los lineamientos que él mismo estipula en la metodología que emplea para su teoría de la argumentación. De hecho estipula requisitos morales para una buena argumentación, ya que la argumentación filosófica debe estar sólo al servicio de la verdad, toda vez que hablemos de una 'verdad teórica' (Ἀληθεία θεωρητική) o de una 'verdad práctica' (Ἀληθεία πρακτική).⁴ Ambas dimensiones de la verdad están contempladas por Aristóteles, la primera por la Metafísica⁵, la segunda por la Ética y la Política en un binomio inextricable.

Aristóteles nos habla de la coherencia que debe haber entre pensamiento y vida. Y postula una verdad que subyace al comportamiento y que opera por convencimiento de sí propia. En efecto, en la Ética Nicomaquea expresa:

(...) los argumentos verdaderos son de gran utilidad no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, como están en armonía con los hechos, se les da crédito, y así mueven a quienes los comprenden a vivir de acuerdo con ellos (1172b4-7).

Aristóteles en los Tópicos nos invita a partir de lugares comunes aceptados o ampliamente referenciados, para abordar temas o discusiones que puedan discutirse si uno no es experto en el tema, o aún siéndolo, para hacer justicia a cuantos antes de nosotros han dicho tal o cual cosa sobre lo que nos interesa de los temas (consideración de la tradición) para poder llegar a la verdad en cada caso. Es así que la verdad o su búsqueda debe estar promovida tanto en la dimensión teórica como en la práctica.

Ahora bien, ese punto de partida se debe dar en relación a los sabios de la materia que tratemos en cuestión, evitando así una apelación impropia a una autoridad no competente en la materia que nos disponemos abordar (falacia ad verecundiam)⁶. Pero incluso, el Estagirita da cabida al sentido común o al común sentir de la mayoría, considerando desde

4 Ya Platón decía al respecto en el Gorgias que sólo cuando el filósofo tiene la verdad viene luego el discurso, y no al revés, porque de lo contrario la dialéctica devendría erística; y esta tesis es tomada y asumida por Aristóteles. Y es la verdad lo que fundamenta una persuasión fidedigna (Gorg. 453a).

5 Específicamente Aristóteles trata el tema de la verdad en (993a30-994b31), aunque aquí no le podemos abordar ex professo, al menos indicamos de paso que la fundamentación de la verdad lógica y del lenguaje está basada en la epistemológica, y ésta a su vez en la ontológica debido a la gradación en términos de profundidad.

6 Significa: 'apelación impropia a la autoridad'. Pueden revisarse estos recursos que cifran en razonamientos incorrectos, pero que parecen correctos por su forma similar, en el tratamiento de las falacias de atinencia que hace la lógica (Copi, 1998, pp. 125-151).

el tratado De la filosofía que las personas tienen restos de una sabiduría muy antigua que se ha perdido y de la que sólo quedan restos en el saber popular a través de dichos o aforismos (Vallejo, 2005, pp. 257-322). En efecto, los tópicos consideran todas estas posibilidades en el arco bajo el cual cabe el reino de la plausibilidad.

Más allá de las indicaciones generales que dan los Tópicos I y VIII, sobre el arte dialéctico en general:

los Libros del II al VII están dedicados al análisis del uso de los distintos *topoi* o lugares comunes en las disputas dialécticas. Los lugares comunes son clasificados según su pertenencia a los cuatro tipos de predicables (la definición, lo propio, el género y el accidente), así: lugares de accidente (Libros II y III), lugares del género (Libro IV), lugares de lo propio (Libro V), lugares de la definición (Libros VI y VII) (Posada, 2015, pp. 37-38).

Estas categorías lógicas o predicables se relacionan con los predicamentos o categorías del ser y del lenguaje expuestos en el libro que lleva por título: Categorías. Y libro a libro de los que componen su arsenal instrumental, Aristóteles va complementando su lógica, incluyendo en su seno no sólo la Analítica o la Dialéctica, sino también la Retórica, pues el estudio sobre el discurso queda incompleto si no aborda los temas de la percepción del auditorio, de las pasiones del oyente (*πάθη*), y de los engarces que estas artes tomadas individualmente tienen entre sí.

De este modo Aristóteles define a la retórica teatralmente, como antístrofa de la dialéctica (1354a1), y esqueje⁷ de la ética: Ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ. Pues la antístrofa puede ser representada como el coro en la tragedia griega, o la contraparte del interlocutor en un diálogo platónico. La analogía con el teatro griego es muy ad hoc porque la complementariedad de las partes da la unidad del conjunto, así como en la dramaturgia da la obra misma la interrelación orgánica de todas las partes, al igual que un organismo en sus procesos orgánico-armónicos.

Uno de los términos no puede estar sin el otro, y eso supone una complementación dialógica de todas sus partes para producir el efecto de conjunto, tal como en la obra teatral todas las secciones y actores tienen una participación que refleja la obra en su unidad, aun cuando cada uno

⁷ Precisión terminológica de esqueje (*παράφυς*): “Paraphyés. El término es una metáfora tomada del vocabulario de las ciencias naturales, que designa tanto la independencia del vástago o del tallo cortado, como su igual naturaleza respecto del animal o la planta de que procede. El pasaje es importantísimo en cuanto vincula explícitamente a la retórica con los saberes de la filosofía práctica. Dialéctica, ética y política” (Racionero, 1990, p. 178).

tiene su papel específico y particular. Aristóteles piensa que, dados estos presupuestos “con relación a la filosofía, hay que tratar acerca de estas cosas conforme a la verdad (ἀλήθεια)” (105b30). Y esta es pues para Aristóteles, la condición sine qua non del tratamiento filosófico como tal. Como ya se ha dicho:

En Aristóteles: sin verdad no hay discurso [...] dialéctica y retórica no se entienden sin verdad. Por tanto, desde el inicio de su tratado, Aristóteles fundamentó su doctrina retórica en la verdad, o en lo que tiene, no una simple apariencia, sino el aspecto de la verdad, lo verosímil (Ramírez-Trejo, 2001: 26-27).

Ahora bien, para establecer la conexión con la ética y la moral y la política, que son el ámbito de la verdad práctica, Aristóteles designa con el concepto de “esqueje” la vinculación que debe tener el arte de la palabra con la moral, haciendo derivar el arte instrumental del arte y ciencia política:

De manera que acontece a la retórica ser como un esqueje de la dialéctica y de aquél saber práctico sobre los caracteres al que es justo denominar política. Por esta razón, la retórica se reviste también con la forma de la política (1356a25-28).⁸

Para establecer una línea de división entre verdad y falsedad, Aristóteles advierte cuatro tipos o especies de razonamiento, que encabezan a su vez los cuatro géneros de discusión que pueden presentarse en el análisis del discurso (Ἔστι δὴ τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων τέτταρα γένη) (165a38) y que van decreciendo en cuanto a la seguridad de su pretensión, de mayor a menor.

De los cuatro tipos de razonamiento que ubica Aristóteles (165b1-5), dos son morales o permisibles y dos no: los didácticos o demostrativos (διδασκαλικοί) son los que parten de principios o verdades, y son materia de la analítica. Los dialécticos o examinativos (διαλεκτικοί) son los que se construyen de cosas plausibles o que pueden ser de otra manera que lo necesario (ἐνδεκόμενα), y son materia de la dialéctica y de la retórica. Hasta aquí los que tienen validez.

Luego siguen los dos restantes que hay que conocer para no caer en ellos o para defendernos si fuera el caso. Los erísticos o contenciosos sería el tercer grupo (πειραστικοί) que simulan la plausibilidad, pero no la tienen, y representan razonamientos equivocados o no conclusivos, y

⁸ Este pasaje radical otorga sentido moral a un arte en principio neutral, en cuanto a la habilidad se refiere.

son también materia de la dialéctica. Y finalmente, los paralogismos o razonamientos desviados (ἐριστικοί) que intencionadamente falsean los supuestos de la ciencia. Y son materia de una parte de la dialéctica que estudia las falacias o sofismas (Σοφιστικοὶ ἑλέγχοι).

TIPOS DE RAZONAMIENTO EN ARISTÓTELES (165B 1-5)		
Tipología	Designación	Significado
Διδασκαλικοί	Didácticos Apodícticos Demostrativos Filosofemas	Parten de principios o verdades. Es el tipo de razonamiento mayormente explicativo.
Διαλεκτικοί	Didácticos Demostrativos Epiqueremas	Parten de lo plausible, de las cosas que parecen bien.
Πειραστικοί	Erísticos Contenciosos Sofismas	Semejan plausibilidad sin tenerla. Puede no ser un razonamiento.
Ἐριστικοί	Paralogismos Desviados Aporemas	Falsean intencionalmente los supuestos de la ciencia. Supuestos correctos pero no dirigidos a la prueba.

Esta clasificación permite dividir las intenciones de los argumentos de acuerdo a su relación con la verdad o con la falsedad, pues “por los discursos creen cuando mostremos la verdad o lo que verdad parece según lo persuadible en cada caso particular” (1356a20). Los dos primeros serían de uso ético, los dos segundos no entrarían en los terrenos de la moralidad.

Ahora bien, los razonamientos pueden tener mayor o menor fuerza argumental (nivel de concreción o suficiencia de un argumento), en la medida en que estén bien apuntalados, bien estructurados y engarzados lógicamente en sus proposiciones, y en la medida en que se muevan dentro del horizonte de sentido de la escucha (lector, auditorio, interlocutor, etc.).

Es por eso que, la apelación a una autoridad en materia (rango o nivel que abre la dimensión de los tópicos de lugar), sobre lo que se esté discutiendo, puede resultar un recurso de peso, en lo que se quiere mostrar mediante el discurso. Y es que muchas veces, y de hecho ocurre,

que lo que parece que era, resulta que no es en realidad; “en efecto, -dice Aristóteles-, no todo lo que parece plausible lo es realmente” (100b27).

Ciertamente en esos casos es de gran apoyo la opinión (δόξα) de una autoridad en aquello que se esté discutiendo; y como esas autoridades pueden estar ausentes, o en la mayoría de los casos muertas, para poderseles interpretar; para eso están pensadas las endojas (ἐνδοξα)⁹ o tópicos de apelación. Operan cuando se piensa que lo que se dice es plausible; justo ahí puede insertarse la endoja para apuntalar un argumento, pues la mente no reconoce ese horizonte inmediatamente sino a través de un proceso epistemológico complejo de discernimiento (mientras tanto vale la endoja como punto de partida discursivo). El mismo Aristóteles señala que, “ninguna de las cosas que se dicen plausibles se manifiesta plenamente a primera vista” (100b27-28), pues se requiere una consideración de estudio ulterior para poder determinar eso.

Esto nos abre a otra clasificación central en la dialéctica, que podemos ubicar como tópicos de apelación, ofrecidos por Aristóteles; son muy frecuentes en la argumentación, y se les denomina endojas o lugares comunes. Son seis clases consideradas por Aristóteles (100b22-24), a saber: toda la gente, la mayoría de la misma y los sabios, y hasta aquí tres; pero en los sabios, que es donde se concentra el interés más profundo del Estagirita, esta clase hace una subdivisión: todos los sabios, la mayoría y los más reputados entre aquellos.

Nótese que Aristóteles tiene una vasta tolerancia argumental, ya que no invalida la opinión de las personas ni de algunos entre ellos (como por el contrario sí lo hará Descartes, por ejemplo), siempre que estos sean la mayoría y mantengan por ello una opinión compartida. Sin embargo, le da un lugar de primera línea a los sabios, como por lógica se echa de ver, y en estos hay tantas diferencias, que se hace preciso hacer una distinción entre los mismos.

Si aplicáramos el mismo criterio de no exclusión a la presente taxonomía que nos ofrece Aristóteles, tendríamos por justicia otras tres subclases de sabios no explicitadas, pero sí consideradas, y que también entran en el terreno de lo posible, dentro de una estructura cambiante y factual, pero al fin y al cabo histórica.

Estas tres clases de sabios son: los más sabios (que obedecen al

⁹ Denominadas “endojas” por contraposición a la voz “paradojas”.

grado de conocimiento y no al reconocimiento que puedan tener ante los demás); los sabios menos conocidos (que pueden pasar desapercibidos por los demás, pero que tal circunstancia accidental no les quita un ápice de sabiduría); y también, los sabios no conocidos (que por diversos motivos pueden serlo: intencionalmente deciden no estar en la luz pública –vgr.: Heráclito, Plotino–, y los no considerados tales pero que en verdad lo son). El mismo Aristóteles señala a este respecto que “también es preciso honrar a los que ni son celebrados ni malos, sino que son buenos, pero se ignora” (1414b37-38): ἢ τοὺς τοιούτους οἷ μήτε εὐδοκίμοισιν μήτε φαῦλοι, ἀλλ’ ὅσοι ἀγαθοὶ ὄντες ἄδηλοι.

Tendríamos al respecto la siguiente tabla en el discurso aristotélico. Léase de izquierda a derecha y de arriba a abajo:

TAXONOMÍA DE LO PLAUSIBLE SEGÚN ARISTÓTELES, SOBRE QUIEN OPINA			
La gente	Todos	La mayoría	Los sabios
Los sabios (α)	Todos	La mayoría	Los más conocidos y reputados
Los sabios (β)	Los más sabios	Los sabios menos conocidos	Los sabios no conocidos

Es importante señalar que, estas herramientas que Aristóteles nos ofrece, tienen el fin de proveer fortaleza en los propios argumentos que nosotros mismos construyamos, o de incrementar la pericia en los que analicemos. Asimismo, habilitarnos para una mayor coherencia lógica en la hechura de nuestros propios argumentos en terreno filosófico. Aristóteles dice: “El propósito [...] es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario” (100a18-21), y sobre todo que sea verdadero o por menos verosímil.

La funcionalidad de la retórica y su conexión con la dialéctica
Ahora bien, además de razonar es preciso convencer de lo que pensamos

para mover a los hombres a la acción. De ahí que la Retórica sea la contracara de la dialéctica. Aristóteles retomó la división de los tres géneros retóricos expuestos por Anaxímenes de Lámpsaco (380-320 a.C.) en su *Ῥητορική πρὸς Ἀλέξανδρον* (Retórica a Alejandro)¹⁰. Esos tres géneros eran los que comúnmente había para los auditorios de la época: el deliberativo o político, el demostrativo o epidíctico, y el forense o judicial (1358b21-29)¹¹. Veamos rápidamente sus características.

El género deliberativo o político se ocupa principalmente del estudio de las formas de gobierno, de temas recurrentes en las asambleas como lo son: los ingresos fiscales, la guerra, la defensa del Estado, las importaciones y exportaciones y la legislación. Pero, aunque trata todo eso su objeto más noble es la deliberación sobre la felicidad (*εὐδαιμονία*).

Como se puede apreciar, el tema de la felicidad es la finalidad de la ética, así como la finalidad de las formas de gobierno lo es de la política, en términos de bien común. De ahí que Aristóteles considere a la retórica como extensión del binomio ético-político. Así, la deliberación puede tratar de los elementos de la felicidad y saber si deben incluirse en ella o no, como lo son: la virtud, la nobleza, la amistad, la riqueza, la progenie, la buena vejez, la salud y virtudes corporales, el honor, la fama, etc. Y a su vez, sobre el bien, deberá discurrirse sobre su magnitud, necesidad, utilidad, apetencia, ciencia, duración, elección, placer, dificultad y preferencia.

Pero, ante todo, sobre su verdad, ya que una retórica sin verdad equivale a una sofistería o a una erística sin más. Por ello nos dice Aristóteles que debe “ser conforme con la verdad lo que es conforme con la opinión [...] y cuantas cosas se quiere ser, mejor que parecer, pues se acercan más a la verdad” (1365b1-6): *καὶ τὰ πρὸς ἀλήθειαν τῶν πρὸς δόξαν [...] καὶ ὅσα εἶναι μᾶλλον ἢ δοκεῖν βούλονται· πρὸς ἀλήθειαν γὰρ μᾶλλον*.

Enseguida tenemos el género demostrativo o declamatorio (*ἐπιδεικτικός*): epidíctico. Su objeto es de índole moral, trata sobre la virtud y el vicio, sobre lo bello y lo feo, sobre lo noble y lo bajo, sobre el *ἦθος* (el carácter de los hombres), *καλοκαγαθία* (lo bello y lo bueno,

10 Obra atribuida por mucho tiempo a la mano de Aristóteles hasta entrado el siglo XX, inclusive aparece en el *Corpus Aristotelicum* (1420a5-1447b7).

11 Τέλος δὲ ἐκάστοις τούτων ἕτερόν ἐστι, καὶ τρισὶν οὐσι τρία, τῷ μὲν συμβουλευόντι τὸ σμῆφρον καὶ βλαβερόν· ὁ μὲν γὰρ προτρέπων ὡς βέλτιον συμβουλεύει, ὁ δὲ ἀποτρέπων ὡς χειρὸν ἀποτρέπει, τὰ δ' ἄλλα πρὸς τοῦτο συμπαραλαμβάνει ἢ δίκαιον ἢ ἀδίκον, ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν· τοῖς δὲ δικάζομενοις τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον, τὰ δ' ἄλλα καὶ οὗτοι συμπαραλαμβάνουσι πρὸς ταῦτα· τοῖς δ' ἐπαινοῦσιν καὶ ψέγουσιν τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν, τὰ δ' ἄλλα καὶ οὗτοι πρὸς ταῦτα ἐπαναφέρουσι.

la virtud de los hombres). Su finalidad es enalzar lo bueno, encomiar lo honorable, elogiar lo noble, así como denostar lo malo, reprochar lo vicioso, vituperar las malas obras, o lanzar invectivas para disuadir del mal en todas sus formas.

Ejemplos de retórica epidíctica pueden ser panegíricos (πανηγυρικός) como el Encomio a Helena de Gorgias Leontino; el reconocimiento al esforzado triunfo ateniense en la batalla de Las Arginusas (406 a.C.); los discursos laudatorios en favor de un dios o héroe; alabanzas a los dioses o personajes ilustres del pasado para ejemplo y lección de los presentes. Ejemplos de ello pueden ser: la vida de Pitágoras (casi una deificación entre la realidad y el mito); los cantos a Atenea en sus fiestas; la lucha de Demóstenes por impostar la voz de orador (ῥήτωρ) mediante la colocación de piedras en la boca y ejercicios incontables; y un largo etc.

Por último, tenemos el género forense o judicial que acusa y defiende acciones de justicia. Este género busca las causas de quienes cometen injusticia y estudia la naturaleza del acto voluntario para encontrar las causas o móviles de acción en siete categorías principales, a saber: la fortuna, la naturaleza, la violencia, la costumbre, la reflexión, la ira y la concupiscencia. Esto da por resultado un conocimiento hasta cierto punto preciso respecto de los caracteres de las personas y del carácter del orador.

Finalmente, el Estagirita emplea tópicos retóricos en la argumentación retórica que pueden funcionar también dialécticamente dependiendo las necesidades de la argumentación, en respuesta particular ad casum. Pero la condición es siempre tener por fin la verdad, ya que además ella es más persuasiva que su contrario. En efecto, “es útil la retórica por ser por naturaleza más fuertes la verdad y la justicia que sus contrarios” (1355a21-22): χρήσιμος δέ ἐστιν ἡ ῥητορικὴ διὰ τε τὸ φύσει εἶναι κρείττω τάληθῆ καὶ τὰ δίκαια τῶν ἐναντίων.

Recordemos que, para Aristóteles, “lo único que es propio del arte son los argumentos retóricos, y lo demás solo aditamentos; [...] los entimemas son el cuerpo de la argumentación” (1354a13-16). La tipología que propone Aristóteles en Ret. II 19-23 de tópicos retóricos relevantes¹² para la formulación de entimemas, son los siguientes¹³:

¹² Cfr. Ramírez Daza, R. (2015).

1. El “tópico de hecho” (versus Hume) es para mostrar la causa de algo en el tiempo, si bien antes o bien después de otra cosa que está siendo indagada. Este recurso es de naturaleza secuencial (1392b15-18). Si un hecho ha pasado por lo menos, puede que pase lo más, o si lo más entonces ha pasado lo menos (1392b15-18).

2. Tópico “De lo posible y lo imposible”, consiste en considerar la aparición alternada de lo contrario a lo que en este momento está ocurriendo, cabe la razón de la mera contrariedad. Es la lógica de contrarios aplicada al argumento, pues por razón de consecución cabe esperar la aparición justo de lo opuesto (1392a10-13, 21-23).

3. Tópico de “Lo recíproco” se refiere a las relaciones de codependencia humana, como la del padre respecto al hijo, el amo al esclavo, los esposos, maestro y discípulo, etc. A uno de los dos conviene recibir ciertas cosas y al otro hacer otras (1392b3-5, 24-25).

4. Tópico “De lo semejante”, consiste en adjudicar los mismos predicados que se dicen de algo a otra cosa, en virtud de su semejanza con la primera (1397a20-21).

5. Tópico “Del más y del menos”, consiste en convencer de que porque algo está más en algo, debe por ende estar en lo que está menos; y a su vez, de lo que no conviene a lo que es más, muchísimo menos conviene a lo que es menos; o bien, reprender al que se supone lo debería tener y lo tiene el que menos (1397b12-18).

6. Tópico “De la oportunidad”, consiste en encontrar fisuras argumentales o lagunas argumentales para favorecer o desfavorecer lo que se pretenda, dando espacio así a la persuasión (1397b28).

7. Tópico de “Devolución de argumento”, consiste en retrotraer al contrincante justo al argumento opuesto al que él postula, y con ello cambiarle el sentido al discurso. Es la famosa retorsión (1398a1-14).

8. Tópico de “Definición” consiste en fijar un punto de partida de toda discusión (sobretudo) filosófica. Tópico a partir del cual se comienza el tratamiento temático (1398a15-28). Y en sí es uno de los más relevantes principios del razonamiento (Racionero, 1990, p. 205).

9. Tópico de “Polisemia”, consiste en dilucidar los muchos sentidos de algún término, para identificar el sentido preciso en el que se

13 Los nombres de los lugares no están definidos como tales sino que algunos los hemos tomado tal como Aristóteles los refiere en la *Retórica*, mientras que de otros hemos tratado de resumir de modo sintético las descripciones que de ellos proporciona el maestro.

está empleando lo que se dice en determinado momento (1398a29)¹⁴.

10. Tópico de “De división” (tópico de Platón), hace la partición de un periodo, discurso o proposición en partes analizadas, tantas como sea posible para poder hacer las distinciones pertinentes (1398a30-32). Anticipación del discurso del método cartesiano.

11. Tópico “De inducción” (ἐπαγωγική), piensa que entre más casos –ejemplos– particulares se aduzcan a algún respecto, más fuerte será entonces la persuasión sobre algo (1399a7). Su debilidad reside en que un solo contraejemplo logra la invalidez del argumento, de ahí que tenga una naturaleza probatoria provisional.

12. Tópico “De las partes”, precisa el sentido de una intervención del interlocutor o lector, y se elige para orientar la elección entre posibilidades en pro de la persuasión (1399a7).

13. Tópico “De autoridad” es el recurso legítimo a la autoridad en un campo determinado (contra falacia ad verecundiam), cuando se quiere apoyar una determinada tesis y se apela a los sabios o expertos (1398b23-25).

14. Tópico “De la mayoría”, es la apelación a la gente calificada en cuanto opina sobre algo, basándonos en que siempre se ha resuelto así, o los sabios en su mayor parte lo han pensado así (1398b20-22). Cuando se emplea este tópico es porque se confía en la verosimilitud a falta de razones de mayor peso. Es la antípoda del tópico “Contra lo común”¹⁵.

15. Tópico “Del bien pese al mal concomitante” (Arte de Calipo), consiste en elegir el bien pese al mal que el contexto reporta, precisamente por la obtención del bien elegido. Es un tópico de orden moral que conscientemente acepta el mal en comparación con la proporción mayor del bien obtenido (1399a10-17).

16. Tópico “De abogar por la proporción derogando la desproporción”, es decir, que si algo se postula que debe ser así fincado en un error manifiesto, se debe desaprobador dicha moción haciendo ver que entonces se debería aprobar el absurdo al que conduce su opuesto (1399a34-1399b1).

17. Tópico “Contra lo común”, es un recurso parecido al tópico del sabio de los Tópicos, porque se consideran más los criterios privados de los menos que los públicos o aceptados socialmente por los más; versus

¹⁴ Cfr. (1003a33y ss.).

¹⁵ Véase tópico núm. 17.

tópico De la mayoría (1399a30-33)¹⁶.

18. Tópico “De lo útil”. Dado un problema opta por la solución más práctica, y entre dos opuestos elige el más útil (1399b5-14).

19. Tópico “De la acción inversa ante el mismo hecho”, porque puede cambiar el criterio de un acto o su contrario según el contexto de aplicación. Hay que apelar a los motivos para tomar la decisión más adecuada según el caso aún cuando hablemos de un contrario u otro (προαίρεσις: elección).

20. Tópico “De dar lo meramente posible como hecho dado el efecto” (también versus Hume). Consiste en atribuir necesidad a la mera posibilidad en atribución causal al fenómeno en cuestión. Esto se aplica al no tener más que la plausibilidad, al no tener la razón causal respectiva (1399b19-30).

21. Tópico “De la causa a la acción” (Arte de Pánfilo y de Calipo). Refleja el espíritu de la filosofía de Aristóteles en cuanto a la prioridad que otorga a la ciencia, entendida como una indagación racional por causas. Sabiendo las causas inferimos las consecuencias (1399b31-1400a5)¹⁷.

22. Tópico “Elegir el bien mayor” (tópico de Sócrates), es la herencia socrática en Aristóteles de cara a la elección ética de los actos buenos en una moral de aspiración a lo perfectible, dado que nadie elige el mal voluntariamente sino en relación a su desconocimiento del bien (1400b1-4).

23. Tópico “Actuar distinto a lo usual”. Consiste en la pretensión de hacer algo contrario a lo que se ha venido haciendo, sin por ello dejar de considerar las implicaciones pasadas (1400b4-5). Esta es una táctica de estrategia oral.

24. Tópico “De aprovechar los errores del interlocutor” (todo el Arte antes de Teodoro) para volverlos en su contra, y hacerle ver su falta o su equivocación según convenga ad casum (1400b9-15).

25. Tópico “De lo probable por improbable” (tópico de Tertuliano o de Andocles el Pitheus), opera cuando la lógica apunta a lo contrario de lo que uno postula, y justo se reconoce lo no plausible de la propuesta, y se especifica que justo por eso resulta plausible. En realidad es una estratagema cuando no se tienen mayores razones para postular lo que se

¹⁶ Véase tópico núm. 14.

¹⁷ Se precisa a este respecto: “como se ve, en la mayor parte de los casos las argumentaciones retóricas no tienen carácter de ciencia, es decir, de verdad necesaria, pero en algún caso lo tienen, precisamente es el caso de las pruebas” (Berti, 2008, p. 179).

postula.

26. Tópico “De refutación por discordancia”. Es un tópico que basa su fuerza en la refutatio por inconsistencia lógica en los argumentos opuestos a la tesis que uno quiere hacer aceptar. No tanto se basa en lo que uno mismo sugiere, sino en lo que de fondo o forma está mal el contrincante (1400a15-17).

27. Tópico “De la sospecha” se aplica a lo que parece tal, y consiste en explicar la causa de la sospecha, y se lleva la atención hacia ese punto para escrutarlo y lograr al menos clarificación si no es que se descubren otras inconsistencias argumentales (1400a23-25).

28. Tópico “De la causa” (tópico de Aristóteles), que consiste en señalar como explicación de un fenómeno la causa del mismo (Plantin, 2005, pp. 65-75), “pues si ésta existe se dice que algo es, y si no existe, que no es; porque van junatas la causa y aquello de que es causa, y sin causa nada existe” (1400a30-32).

29. Tópico “Nominal” “es una advocación de lo que se sabe al oído simplemente con el mote” (Ramírez-Daza, 2015, p. 38), justo porque se adivina o se sabe lo que viene en el discurso.

Como se puede observar, todos estos recursos no tienen un orden de aplicación programada, sino antes bien, deben conocerse para utilizarse como herramientas al tempo, y con el fin de salir adelante en una argumentación. La experiencia de su empleo es parte del arte retórica o lógica de la invención, que requiere una moralidad de fondo que le ilumine los pasos, y un fin siempre en el conocimiento y en la verdad. De ahí que la retórica de Aristóteles tenga fines trascendentes en la virtud, por sobre el empleo utilitario.

Por último, tenemos la λέξις o las consideraciones de estilo y las partes de los discursos retóricos, que acabarían fungiendo como canon en las alocuciones elocuentes, bellas, elegantes, del estilo de los grandes discursos, a saber: la presentación (exordium), la exposición (narratio), la demostración mediante el uso de ejemplos y entimemas (argumentatio), la interrogación (interrogatio) y el epílogo (peroratio).

Simplemente para concluir esta sucinta presentación, enunciemos de qué trata cada parte, para ver cómo cada uno de estos elementos funcionan en su armonía de conjunto. El principio o “proemio” es el conjunto de aclaraciones pertinentes para dar comienzo a la exposición

del tema a tratar. Aristóteles indica:

El exordio anuncia el asunto, para que vean los oyentes por adelantado acerca de qué era el discurso y no quede pendiente el pensamiento, porque lo que es indefinido lleva a error; así, pues, el que da como en la mano el comienzo hace que a continuación se siga bien la exposición [...] su función más necesaria es la de exponer cuál es el fin a que se dirige el discurso (1415a13-24)¹⁸.

Luego tenemos la “narración”, que es la exposición de los hechos en conexión consecutiva, y sirve para informar el estado del asunto y antecede a la argumentación propiamente dicha (Berintáin, 2010, pp. 352-355). Aristóteles señala que:

Es preciso recorrer las acciones de las cuales trata el discurso; [...] no conviene algunas veces narrarlo todo seguido, porque se recuerda mal una demostración así. Es preciso hacer recordar las cosas conocidas, [...] no narrar difusamente, como tampoco hacer largos exordios ni argumentación, pues no consiste en lo rápido ni en lo conciso que esté bien, sino en lo proporcionado; o sea, decir lo que aclare el asunto (1416b16- 1417a1)¹⁹.

Acto seguido aparece la “demostración” o argumentatio que suele ser para refutar o confirmar la tesis que se quiere por medio de razonamientos, ejemplos, pruebas inductivas o deductivas si se tienen. También se recurre a entimemas y a lugares, cuidándose siempre de no aducir cosas falsas sino verdaderas, ya que “esto parece un argumento concluyente de que se miente en lo demás” (1418a1)²⁰. Inclusive se puede recurrir a técnicas como lo es la amplificación o el uso de sentencias.

Luego aparece “la interrogación en el discurso” que sirve para hacer caer en el absurdo al contrincante, y procede en términos refutativos. El que pregunta sabe que, si hace una pregunta de más, hará caer al adversario en el absurdo (reductio ad absurdum), tal como Sócrates lo hacía en sus discusiones (1419a1-19).

¹⁸ ἵνα προειδῶσι περὶ οὗ ἢ ὁ λόγος καὶ μὴ κρέμῃται ἡ διάνοια· τὸ γὰρ ἀόριστον πλανᾷ· ὁ δούς οὖν ὥσπερ εἰς τὴν χεῖρα τὴν ἀρχὴν ποιεῖ ἐχόμενον ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ [...] Τὸ μὲν οὖν ἀναγκαῖοτάτων ἔργων τοῦ προομιῶν καὶ ἰδῶν τοῦτο, δηλώσαι τί ἐστὶν τὸ τέλος οὐ ἔνεκα ὁ λόγος· Cfr. (Beristáin, 2010, pp. 203-204).

¹⁹ δεῖ μὲν γὰρ τὰς πράξεις διελεῖν ἐξ ὧν ὁ λόγος [...] Διὰ δὲ τούτ' ἐνίοτε οὐκ ἐφεξῆς δεῖ δηγηθῆναι πάντα, ὅτι δυσσημῶμεν τὸ δεικνύειν οὕτως. [...] Δεῖ δὲ τὰς μὲν γνωρίμους ἀναμνησκειν· [...] δεῖ γὰρ μὴ μακρῶς δηγηθῆναι ὥσπερ οὐδὲ προσιμιάζεσθαι μακρῶς, οὐδὲ τὰς πίστεας λέγειν· οὐδὲ γὰρ ἐνταυθαῖ ἐστὶ τὸ εὖ ἢ τὸ ταχὺ ἢ τὸ συντόμως, ἀλλὰ τὸ μετρίως· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λέγειν ὅσα δηλώσει τὸ πρᾶγμα.

²⁰ Δεῖ δὲ καὶ ὁρᾶν εἰ τί ψεύδεται ἐκτός του πρᾶγματος· τεκμήρια γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ τῶν ἄλλων ὅτι ψεύδεται.

Finalmente, un discurso retórico debe cerrarse con el “epílogo”, que hace recordar y precisar ante la mente de la escucha lo que se ha concluido a lo largo de toda la argumentación. Y con esto se cierran todas las partes expuestas anteriormente (Beristáin, 2010, pp. 426-431).

El epílogo se compone de cuatro elementos: disponer al oyente bien para uno mismo y mal para el contrario, ensalzar y rebajar, excitar en el oyente las pasiones, y refrescar la memoria (1419b10-13)²¹.

Conclusiones

Como se puede apreciar en esta sucinta pero compendiosa presentación, la retórica análogamente a la dialéctica, como partes constitutivas de la teoría de la argumentación aristotélica, afrontan varios frentes de análisis y de posibilidades de aplicación, por ser herramientas auxiliares en las ciencias sin ser alguna de ellas en concreto, más bien muestran una naturaleza enteramente instrumental y por eso forman parte del Órganon (ὄργανον) o instrumento de las ciencias. La retórica al igual que la dialéctica funge a su vez como partes orgánicas de la vasta teoría de la argumentación aristotélica.

Uno de los retos contemporáneos que tenemos es precisamente tomarnos en serio la instrumentalidad de la dialéctica y la retórica al servicio de la verdad en cada caso y de lo humano, ya que lo que la filosofía de Aristóteles apoya es el respeto e inteligibilidad de lo real y a la integridad del hombre, y lo lógico-argumentativo debe estar al servicio de la filosofía político-moral, de la metafísica y de otras ramas de la filosofía que incardinan en lo profundo de la realidad.

La ética del discurso debe volver a estar presente de modo necesario en toda práctica argumental, y la filosofía debe tener a la verdad como columna vertebral de todo estudio, análisis, práctica o escrutinio. La teoría de la argumentación en Aristóteles provee al argumentador o al orador de dichos elementos a modo de herramientas racionales, que debe emplear bajo esa directriz tal como una pragmática de la verdad.

Los tópicos tanto dialécticos como retóricos deben fungir como técnicas de implementación, dadas las cuales el argumentador pueda rebatir una postura antiética o que no contribuya al esclarecimiento de

21 Ὁ δ' ἐπίλογος σύγκειται ἐκ τετράρων, ἐκ τε τοῦ πρὸς ἑαυτὸν κατασκευάσαι εὐ τὸν ἀκροατὴν καὶ τὸν ἐναντίον φαύλως, καὶ ἐκ τοῦ αὐξῆσαι καὶ ταπεινώσαι, καὶ ἐκ τοῦ εἰς τὰ πάθη τὸν ἀκροατὴν καταστήσαι, καὶ ἐξ ἀναμνήσεως.

un asunto, tema o argumentación. La actitud argumentativa debe tener siempre presente tanto el ethos o talante del orador como el deseo de llegar a la verdad en cada caso concreto, aún cuando ésta sea inaccesible.

La numeración y clasificación de tópicos aristotélicos, incluidos en las tablas, son una ayuda para hacer planteamientos que quieran desarmar a aquellos que lleven un interés en la argumentación, que resulte ajeno al eje de la verdad, o al tema de prevalencia del interés por encima de la razón.

Referencias

- Aristóteles (2013). *Ética a Nicómaco*. Trad. de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1999). *Retórica*. Trad. de Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles (1990). *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000). *Tratados de lógica I (Organon)*. Trad. de Miguel Candel SanMartín. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995). *Tratados de lógica II (Organon)*. Trad. de Miguel Candel SanMartín. Madrid: Gredos.
- Bekker, I. (1961). *Aristotelis Opera*. Berlín: Academia Regia Borussica. Vols. 1, 2.
- Beristáin, H. (2010). *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.
- Berti, E. (2008). *Las razones de Aristóteles*. Trad. de Horacio A. Gianneschi y Maximiliano Monteverdi. Buenos Aires: Oinos.
- Copi, I.; Cohen, C. (1998). *Introducción a la lógica*. Trad. de Edgar Antonio González Ruiz. México: Limusa.
- Hamblin, C. (2016). *Falacias*. Trad. de Hubert Marraud. Lima: Palestra Editores.
- Lidell, H. G., Scott, R., Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press.
- Pernot, L. (2013). *La retórica en Grecia y Roma*. Trad. de Karina Castañeda Ibarra y Oswaldo Hernández Trujillo. México: UNAM.
- Plantin, C. (2005). *La argumentación*. Trad. de Amparo Tusón Valls. Barcelona: Ariel.
- Platón (1999). Gorgias (pp. 7-145). En Diálogos. Trad. de J. Calongue.

Madrid: Gredos. Vol. 2.

Posada, P. (2015). *Lógica, dialéctica y retórica. Aristóteles y las teorías de la argumentación*. Colombia: Universidad del Valle.

Quintiliano, M. F. (2006). *Sobre la enseñanza de la oratoria I-III*. Trad. de Carlos Gerhard Hortet. México: UNAM.

Racionero, Q. (1990). *Introducción a la Retórica de Aristóteles* (pp. 7-160). En Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Gredos.

Ramírez-Daza, R. (2015). *Cap. 1 Algunos puntos argumentales de la Retórica de Aristóteles, a propósito de Ret. II 19, 23* (pp. 15-44). En Leal, F.; Ramírez, C.; Mayorga, C. (Coords.). *Reflexiones sobre la argumentación en filosofía*. México: Universidad de Guadalajara.

Ramírez-Trejo, A. (2001). *Retórica de Aristóteles: tradición y verdad*, *Nova Tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, 19 (1), 13-53.

Vallejo, Á. (Ed.) (2005). *Fragmentos de Aristóteles*. Trad. de Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Gredos.

Capítulo 5

¿Para qué las prácticas filosóficas? El papel de la divulgación en la filosofía actual

Dr. Luis Aarón Jesús Patiño Palafox*

Introducción

La filosofía, actividad de reflexión y pensamiento con siglos de historia y tradición en la cultura en general, ha tenido momentos de aceptación y respeto en la sociedad y momentos de incomprensión y crisis, que incluso la han puesto en peligro dentro de los sistemas educativos y en la opinión pública.

Los últimos años han sido marcados por la segunda tendencia, en varios países, entre ellos México, en donde las reformas educativas han llevado a cuestionar el papel de la filosofía dentro de la educación, ante lo que la organización del gremio dio en una defensa histórica de la filosofía dentro de la Educación Media Superior vía el Observatorio Filosófico.

Más allá del contexto específico de estas reformas y la movilización a que llevó, esto ha llevado a una reflexión sobre la forma en que se ha practicado la filosofía como disciplina y campo de conocimiento, lo que a su vez ha llevado a poner atención a formas alternativas de filosofía como lo son las prácticas filosóficas y la divulgación filosófica, que han alcanzado un desarrollo claro aunque no fueran objeto de estudio académico. El presente trabajo pretende analizar el papel que estas prácticas en el ejercicio filosófico actual, sus aportaciones y principales modelos.

¿A dónde pararán los humanistas? La crisis de la filosofía y las RIEMS

Desde su institucionalización en nuestro país en el siglo XX con la fundación de la Universidad Nacional gracias al proyecto de Justo Sierra, el ejercicio de la filosofía como práctica profesional ha trabajado sobre una serie de premisas y presupuestos que, si bien en su núcleo siguen en pie, en los últimos años han sido cuestionados por quienes han planteado la

*Doctor en Filosofía por la UNAM. Profesor en el Colegio de Filosofía y en la Facultad de Humanidades UAEMéx. Líneas de investigación: Filosofía Mexicana y Divulgación de la Filosofía.

necesidad de desarrollar las prácticas filosóficas y la divulgación como parte de las posibilidades de la filosofía.

El primer presupuesto era, en esencia, que la filosofía se ejerce principalmente -si no es que únicamente-, dentro del ámbito académico, ya sea en el nivel universitario, caracterizado por la docencia y la investigación, dentro del cual se deben considerar los estudios de posgrado, que enfatizan aún más la necesidad de ser investigadores por parte de los profesores y directores de las respectivas investigaciones adscritas a estos programas. En el caso concreto de México, debido a problemas de financiamiento de las becas para los programas de posgrado, es que se busca pertenezcan al PNPC (Programa Nacional de Posgrados de Calidad) y dichas becas suelen ser otorgadas por el Conacyt, que a su vez prioriza como profesionales de la filosofía a quienes cubren los criterios del SIN (Sistema Nacional de Investigadores).

La mayor parte de los posgrados buscan pertenecer a PNPC (Programa Nacional de Posgrados de Calidad), esquema mediante el cual sostienen y continúan esta visión que pone en el centro la investigación considerada de alto nivel (cuyo principal ejemplo son los artículos en revistas especializadas), sin poner en entredicho las consecuencias prácticas de estas políticas, que han llevado a una separación muy marcada entre el ejercicio de la filosofía en este nivel, cada vez más alejado de otros sitios de enseñanza, como lo es la enseñanza en el nivel medio superior, sistema que nutre a las universidades de alumnos.

Respecto a ésta, durante el siglo XX fue ampliando su oferta de instituciones para los estudios de bachillerato, ya sea en bachilleratos previos a los estudios universitarios o también opciones técnicas destinadas a los trabajos técnicos. Tenemos, por ejemplo, instituciones como la Escuela Nacional Preparatoria, el Colegio de Ciencias y Humanidades, el Colegio de Bachilleres o el CONALEP, entre otros.

El segundo presupuesto atañe a la formación y perfil de los egresados, pues, en general la formación y objetivos de los diversos planes de estudios de las universidades en que se cursa la Licenciatura en Filosofía, tiene como objetivos comunes formar a sus egresados como profesores e investigadores, lo que conecta directamente con la problemática expuesta en las líneas anteriores. A dicho perfil se agrega una poco clara tercera opción que es la inserción de sus titulados en diversas profesiones como la

gestión cultural, medios y demás, sin que sea muy claro cómo contribuyen de manera clara los planes de estudio para esta opción que presupone que el estudiante de filosofía posee una serie de conocimientos transversales que le permitirían desarrollarse de manera automática en otros campos laborales y del conocimiento.

Por supuesto, puede argumentarse que, efectivamente, muchos de los egresados de las licenciaturas de filosofía se han insertado al mundo laboral en otros campos distintos a ella, mas esto agota la discusión sobre las razones para este fenómeno, mismas que pueden ir desde el desinterés de los egresados por desarrollar una carrera docente o la falta de espacios suficientes y adecuados para este desarrollo profesional.

No se trata de un problema menor e incluso ha sido clave en la discusión que generó en nuestro país la llamada RIEMS, que durante el sexenio de Felipe Calderón provocó una serie de críticas por parte del gremio filosófico, reunido desde el Observatorio Filosófico de México (<http://www.ofmx.com.mx/>) como centro de resistencia a los cambios en los planes de estudio del nivel medio superior que, se consideró, iban contra las humanidades y el papel que éstas habían tenido durante décadas en la formación de los alumnos de los distintos bachilleratos del país. El argumento central del grupo de filósofos que participaron en las discusiones generadas por este ambiente complejo y de resistencia se basaba en el papel que la filosofía había sido el aportar la parte crítica del desarrollo del país, pero aún más, que justamente los requisitos del modelo educativo por competencias o habilidades (pensamiento crítico, análisis, argumentación, etc.,) que quería implantar el gobierno solicitaban las habilidades y recursos teóricos y argumentativos que eran parte esencial de la filosofía.

El problema, sobra decirlo, era mucho más complejo y nos lleva a problemas tanto pedagógicos como laborales, siendo ambos aspectos afectados por las reformas propuestas en ese momento. En el primer sentido, se trataba del hecho de que se ponía en duda que la filosofía fuese necesaria para un modelo educativo que respondería a las necesidades del sistema político neoliberal. Basta ver las discusiones de filósofos como Gabriel Vargas Lozano, que a lo largo de varios escritos relacionados con el tema ha tratado esta cuestión, sin dejar de postular una fuerte relación entre la globalización, la educación por competencias y el neoliberalismo.

No es este espacio para analizar a detalle toda la argumentación de Vargas Lozano, pero sí debe mencionarse su papel clave en la conformación del Observatorio Filosófico de México.

Ahora bien, en el segundo sentido, que no es menor, el problema de las RIEMS era la situación laboral en que ponía esto a las personas dedicadas a la filosofía y las humanidades, que de por sí nunca han tenido las mayores certezas sobre el futuro laboral en el país y en el mundo (España, Brasil, Japón). El presupuesto de que la principal posición laboral de los estudiantes de filosofía es la docencia está de fondo de esta problemática y es evidente que el hecho de prescindir de la filosofía en la educación media implicaba una crisis absoluta para las opciones laborales de los estudiantes de filosofía y humanidades en general, que ya de por sí se enfrentan a situaciones inciertas. Ante este panorama quedaría la duda por destino de los egresados de las carreras humanísticas. Esto es apenas la parte más visible de la discusión que queremos plantear.

El surgimiento y multiplicidad en las prácticas filosóficas

Las prácticas filosóficas, que en general podemos definir como un grupo de actividades que aplican la filosofía a expresiones no académicas, como por ejemplo, la consultoría filosófica, la filosofía para niños, los cafés filosóficos y demás, tienen una existencia reciente en comparación con la tradición filosófica estudiada en las licenciaturas en filosofía, centradas en la tradición filosófica occidental, su historia, autores, métodos y problemas, con algunos casos que dan espacios, en general menores, a corrientes como la filosofía latinoamericana, la mexicana y tradiciones no europeas.

El libro *La filosofía. Una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro*, editado por la UNESCO, que puede considerarse el mejor diagnóstico hecho hasta ahora sobre el estado de la filosofía en el mundo, ha dedicado estudios a temas como la enseñanza, la investigación y la denominación general de la *filosofía en la polis*. Dentro de estos análisis se expone el desarrollo de las prácticas filosóficas que han cobrado presencia en los últimos años, lo que es muy significativo al ser un balance general sobre la filosofía. Su aparición en este balance global sobre la filosofía es muy significativa y debe hacernos reflexionar sobre el sitio que este formato

filosófico tiene en el ejercicio actual de la filosofía. Veamos información mínima sobre las prácticas filosóficas en la aportación que en dicho estudio hacen Luca Scarantino y Oscar Brenifier, este último de los filósofos más reconocidos en este campo.

Esta primera parte de nuestra reflexión se basará en el capítulo IV de esta obra y en un análisis de las aportaciones de Brenifier en esta importante obra publicada por la UNESCO.

Dentro de *La filosofía. Una escuela de la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro* vemos un énfasis en la Filosofía para niños (FpN), a la que se dedica el primer capítulo de la obra, enfocado en los retos y problemas que esta línea de trabajo, iniciada por Mathew Lipman, ha abierto, junto a las críticas y apología de dicha propuesta, así como el desarrollo que ha alcanzado en diversos países alrededor del mundo, México entre ellos.

De la misma forma, el capítulo presentado por Oscar Brenifier bajo el título *Otros caminos para descubrir la filosofía. La filosofía en la polis*, nos presenta un análisis y clasificación de distintas formas de prácticas filosóficas alrededor del mundo. Se trata de uno de los mejores análisis desarrollados sobre el tema, pues, muestra una visión panorámica sobre las prácticas filosóficas, sus espacios en diversas partes del mundo y sus iniciadores. Me referiré sólo a algunos datos aportados por Brenifier, que será la base de esta parte del presente trabajo.

El autor hace una clasificación general de las prácticas filosóficas en los siguientes grupos: consulta filosófica; café filosófico; taller de filosofía; éxitos editoriales; filosofía con los niños; filosofía en la empresa; filosofía en los medios difíciles.

Como podemos ver, esta división permite a Brenifier abarcar la amplia diversidad de las prácticas e incluso exponer las diversas opiniones que han generado, no sin dejar clara su postura de defensa de ellas desde varios frentes.

Para Brenifier, la filosofía es vista como *una necesidad fundamental o vital de nuestras sociedades*. Es importante señalar que esta es la idea general del texto y de la defensa de la filosofía en el espacio público y en la educación. En este caso, el autor de nuevo hace una clasificación general que le permita analizar una diversidad de prácticas filosóficas. Se refiera a las siguientes tendencias o enfoques para ellas: lo cultural; lo existencial;

lo espiritual; lo terapéutico; lo político; lo relacional y lo intelectual.

Veamos de manera muy breve cada uno de estos aspectos y algunos ejemplos.

Desde la visión *cultural*, que Brenifier considera la más tradicional, se refiere al acercamiento a la filosofía a grupos de personas con educación, aunque no con una formación profesional, las cuales se mostrarían abiertas al acercamiento a visiones más generales sobre la filosofía. Llama la atención su mención a las llamadas universidades populares o universidades de tiempo libre, pues, bien puede referirse esto a proyectos como del Onfray, o también, a espacios de formación distintos a las universidades tradiciones.

Hay casos relacionados con esto en que se presentan estudiantes de segunda carrera, los cuales han decidido por diversas razones estudiar filosofía sin que se planteen vivir de ella. En mi experiencia profesional, hay algunos ejemplos interesantes de esta práctica, como lo son el SUA (Sistema de Universidad Abierta) de la UNAM, en que los alumnos han llegado a la filosofía cumpliendo metas de antaño, dejadas atrás por las necesidades o situaciones distintas, pero llegando a ella con otra formación profesional previa.

En el campo de *lo existencial*, Brenifier se refiere al acercamiento a la filosofía por parte de personas en plena madurez, incluso se asocia este modo filosófico a cuestiones espirituales afines no a las necesidades laborales sino a las preguntas que cada persona se haría sobre su propia vida.

Brenifier se referirá también a la función o enfoque *espiritual*. Este campo se nos presenta como cercano al existencial, con la diferencia de que el primero tiene una carga más metafísica; sin embargo, la razón de este modo de pensar la filosofía se hallaría en relación con las dudas sobre la religión, el autor incluso de refiere al éxito de la New Age y la filosofía oriental como posible ejemplo de este modo de búsqueda filosófica.

Seguido, Brenifier habla de un sentido *terapéutico*, que es presentada como *otra forma de demanda existencial*. De esta manera, le dará un perfil de búsqueda de sentido, al cual podría ayudar la filosofía. Creo que un ejemplo de este modo de entender la filosofía podría ser Las consolaciones de la filosofía, de Alain de Bottom.

A la lista anterior debemos agregar el uso *político* de la filosofía.

En este caso, parece tocar uno de los temas clave de la filosofía, pues, es la ubicación del filósofo en el espacio público. Aquí, se asume que el filósofo está capacitado para las emitir juicios certeros sobre temas de interés colectivo; todo esto, me parece, presupone la idea de que los egresados de las carreras de filosofía pueden ejercer el papel de críticos e intelectuales más allá del mero ejercicio de académicos.

Quiero hacer una breve aclaración, pues, si bien Brenifier viene de la tradición filosófica francesa -que tiene fuertemente arraigada la imagen del filósofo como parte de la opinión pública-, con esta observación enlaza con el papel que, en México, en el siglo XX, tuvimos algunos filósofos, que ejercieron además de profesores como parte de la opinión pública, principalmente en prensa. Baste pensar en ejemplos como Antonio Caso o José Vasconcelos.

Después, Brenifier se refiere a *lo relacional* en la filosofía. En este caso, el principio fundamental es la establecer relación con los semejantes. Se buscaría la reunión o acercamiento con otras personas, como, por ejemplo, los cafés filosóficos, que cumplen el requisito de relacionar a distintas personas. Más allá de lo que plantea Brenifier, debemos considerar además que este tipo de ejercicios no sólo relacionan a personas ajenas a la filosofía con las que están inmersas en ella, sino que incluso llevan la filosofía a las personas y no a la inversa, como sucede en la formación académica, en la que el alumno va por propia voluntad a la filosofía.

Finalmente, Brenifier se refiere al campo de *lo intelectual*, que es definido de manera muy vaga como el gozo del pensar, que se aterriza en ejemplos como la actividad de Sócrates en la ciudad de Atenas. Lo anterior nos deja la base para ver de manera breve las modalidades de prácticas filosóficas ya enunciadas antes.

- Consulta filosófica

Brenifier localiza el surgimiento de la consulta filosófica en 1981, en Alemania, por iniciativa de Gerd Achenbach, que abriría su gabinete oficial de consultoría, en la que se daría un trabajo de resolución de duda y análisis de problemas a través del pensamiento crítico, todo esto bajo la premisa de que *la filosofía es una especie de maestra de vida*. Junto al ya mencionado filósofo alemán, va a aparecer Lou Marinoff, reconocido

internacionalmente por su obra *Más Platón y menos prozac*.

- Café filosófico

El primer café filosófico se localiza en 1992 por iniciativa de Marc Sautet, filósofo francés. Dato interesante es que esto surgió como una actividad entre amigos, paulatinamente fue llegando más gente, lo que provocó la necesidad de conformarlo como actividad para públicos más amplios. El éxito de esta práctica filosófica la ha llevado a otros países, entre ellos México y concretamente en Chiapas, organizado por el Raúl Trejo Villalobos.

- Taller de filosofía

Nuestro autor localiza a los talleres de filosofía como una práctica incluso más antigua que los cafés filosóficos. Si bien se plantea una relación entre el taller, el café y la conferencia filosófica, el primero de estos ejemplos se caracteriza por dar a sus asistentes la opción de desarrollar una reflexión personal más que sólo fungir como agentes pasivos en la reflexión. Como ejemplo de una institución que se dedica a estas actividades se nos habla del Instituto de Prácticas Filosóficas, en Francia, fundada por el propio Oscar Brenifier (Véase: <http://www.pratiques-philosophiques.fr/es/bienvenida/?lang=es>).

- Éxitos editoriales

Los *éxitos editoriales* son uno de los ejemplos más interesantes dentro de las prácticas filosóficas, pues, en ellos se ve con claridad su repercusión y alcances, junto a las críticas que de este tipo de obras se ha hecho. Brenifier parte del famoso libro *El mundo de Sofía*, del noruego Jostein Gaarder, que ha alcanzado superventas (12 millones de ejemplares y múltiples ediciones y traducciones, a cincuenta y cuatro, para ser precisos). Además de esto se ha hecho una película basada en dicha obra. No es el único ejemplo que se nos da, pues, se mencionan las obras de autores como Michel Onfray.

Resultan por demás interesantes aclaraciones sobre la recepción de este tipo de obras por parte del gremio filosófico, que incluso llegó a cuestionar

su valor, principalmente por vulgarizar o divulgar la filosofía, jugándose en estas distintas apreciaciones la idea de la filosofía como un saber elitista o como un saber para todos. Sobre esto iremos más adelante en la segunda parte de este trabajo, siendo el análisis de la divulgación uno de los ejes principales de nuestra reflexión.

- Filosofía para niños

El texto ubica el surgimiento de esta práctica filosófica en 1969 a manos de Matthew Lipman, que con ello integraría no sólo a la filosofía sino también a la pedagogía dentro de esta innovación. Como hemos dicho, se trata de un tema al que incluso se da un capítulo específico en el libro de la UNESCO, lo que nos da una idea de su importancia. Una cuestión importante es que este tipo de prácticas se han reconocido por la UNESCO como muy importantes en la búsqueda de una sociedad crítica y con valores democráticos, lo que se asume como una aportación central de la filosofía.

- Filosofía en la empresa

Esta modalidad de práctica representa un caso atípico para la filosofía, pues, se centra en la aplicación de métodos y herramientas filosóficas en el mundo empresarial, con fines que van desde la formación de la identidad empresarial hasta la especificación de sus valores y principios para su funcionamiento interno. La inserción de principios filosóficos a la estructura empresarial, me parece, es una de las aportaciones más novedosas de las prácticas filosóficas, aunque una de las más cuestionadas por ser prácticamente opuestas al modo habitual en que se ve a la filosofía académica (en contra, una filósofa que ha escrito sobre este tema es Adela Cortina, reconocida estudiosa de la ética). Una variante interesante es la ética empresarial, que incluso ha alcanzado ya al ámbito editorial, menos conocido pero activo desde hace tiempo.

- Filosofía en medios difíciles

Esta práctica filosófica es aún más ajena a la modalidad academicista, pues, se centra en el contacto con grupos en situación de vulnerabilidad como

refugiados, prisiones, grupos con problemas de salud mental o físicos. Se trata de uno de los casos más innovadores dentro de las prácticas.

¿Qué lugar tienen las prácticas filosóficas?

Queda ahora hacer un balance de la información que hemos tomado de Brenifier y pasar posteriormente al análisis que presentaremos sobre la divulgación filosófica, que es nuestra principal apuesta dentro de las prácticas filosóficas.

Un aspecto central que nos permite ver la exposición del filósofo francés es que, aunque se han dado de manera paralela y de modo ajeno al cada vez más burocratizado mundo académico, las prácticas filosóficas se han consolidado internacionalmente sin que sea México la excepción (pensemos en personajes como Ernesto Priani o Héctor Zagal). En la lista de países que se muestran en el estudio de la UNESCO están representados todos los continentes y la oferta de prácticas filosóficas al alcance de la gente es amplia, a la par que los espacios habituales de ejercicio filosófico han aumentado a la par de las tecnologías de la información. Lo mismo encontramos talleres filosóficos, filosofía para niños, revistas virtuales o éxitos editoriales, así como proyectos que han utilizado de la mejor manera los beneficios del mundo virtual. Todo esto podría resumirse afirmando que, más que un proyecto en desarrollo, las prácticas filosóficas son una realidad en el mundo actual y en nuestro país.

De esta forma, la pregunta que surge es más precisa: ¿Cuál es el papel de dichas prácticas dentro de la filosofía? ¿Deben considerarse como relevantes en la formación de los estudiantes de las licenciaturas del área? ¿Deben ocupar un lugar equitativo dentro de las áreas tradicionales de la historia de la filosofía? Todas estas interrogantes nos llevan a temas claves dentro de la estructura institucional sobre la que están montadas nuestras academias de filosofía e incluso nos llevan a discutir la relación que el canon académico ha llevado o debe llevar con expresiones como las prácticas filosóficas, que en cierta forma han emanado de aquél al ser filósofos profesionales quienes les han dado forma a las prácticas, aunque rompiendo varios de sus límites y rasgos fundamentales. Parecería incluso que esta formación académica, centrada en la docencia y la investigación, es un paso previo y necesario para un adecuado desarrollo de dichas prácticas. Esto muestra que, independientemente de la respuesta

afirmativa o negativa dada a las preguntas planteadas, se deben formular de manera clara los presupuestos de que parten las posturas en cuestión. Antes de responder analizaremos la divulgación como propuesta central de nuestra discusión.

La divulgación filosófica y el papel de la filosofía en el espacio público.

La divulgación debe entenderse primordialmente como el conjunto de actividades y proyectos que buscan llevar la filosofía a un público ajeno o no previamente formado en ella; esto la distingue de la difusión de la filosofía, que se da principalmente en la discusión entre pares por medio de las diversas formas en que se plasma la filosofía, ya sea mediante publicaciones periódicas, libros o eventos académicos.

La idea de vulgarizar la filosofía, si bien no es nueva y tiene antecedentes históricos, ha sido vista en general desde los polos de la crítica o la apología, lo primero desde las posturas más conservadoras dentro de la filosofía, que defienden su lugar como un conocimiento riguroso y disciplinado que difícilmente puede transmitirse por medio de recursos ajenos al libro o la revista especializada.

Más interesantes son aún los presupuestos epistemológicos de dichas posturas, que suponen una naturaleza especial de la reflexión filosófica, atada a cierto tipo de lenguajes y conceptos, a su tradición, su historia y la distancia con la opinión común. Si nos queremos remontar al origen de esta posición podemos irnos hasta el surgimiento de nuestra idea de filosofía como explicación racional del mundo, que viene desde la antigua Grecia, en que la dicotomía *doxa-episteme* cobró forma y en varios sentidos se ha perpetuado hasta nuestros días. La filosofía se presenta, así como el campo de la episteme, es decir, del saber riguroso y verdadero, en oposición a nebuloso y confuso mundo de la opinión, regido por la opinión y el consenso, incluso emanado de la opinión de una masa que no buscaría la verdad sino la mera convención.

Detrás de toda esta concepción hay también presupuestos fundamentales que, de la misma forma, se han extendido hasta ahora, con la idea de que el conocimiento debe pasar por el escrutinio público, en el cual sostiene, pues, con el modo correcto, todos serían capaces de entender los principios filosóficos independientemente de si se dedican o no a la filosofía de manera profesional. En otras palabras: la filosofía tiene

relación con la sociedad. En cierta forma, esto se puede relacionar con Kant y planteamientos como el uso público de la razón o la necesidad de una paulatina ilustración.

Planteado esto se explica el porqué del surgimiento de diversos proyectos divulgativos y los objetivos con que se han diseñado.

El catálogo de proyectos divulgativos, llevados a cabo en varios países, incluido México, tiene una lista que incluye programas de televisión (No Dogs or Philosophers Allowed; Filosofía aquí y ahora; Merlí), libros de *Filosofía pop* (Los Simpson y la filosofía y en general, la serie Popular Culture and Philosophy); Mangas filosóficas (Herder); Comic's (Action Philosophers!); libros de Filosofía para niños (Colección Los pequeños Platones, Errate Naturae); revistas (Filosofía hoy); programas de radio (Insomnio de Perplejos, Ráfagas de pensamiento, El Banquete del Dr. Zagal, El Ser y el pronóstico del tiempo); proyectos en línea (El consultorio del Dr. Sócrates) y demás. De nuevo, hablamos de algo consolidado, aunque menos reconocido, aunque con proyección cada vez mayor.

Por intereses personales y experiencias académicas, he podido ser testigo del aumento del interés en estos proyectos filosóficos, incluso dentro de los espacios que eran emblemáticos de la especialización y la *profesionalización* filosófica, como lo son la academia y los congresos nacionales e internacionales de nuestra rama. Primero en las clases de Didáctica de la filosofía que imparto en el Sistema de Universidad Abierta de la FFyL UNAM –en que se dedica parte de los cursos al análisis de la divulgación y las prácticas filosóficas e incluso se evalúa con un proyecto práctico de enseñanza o transmisión de la filosofía-; después en la Asociación Filosófica de México, cuyo congreso internacional es el más importante que en nuestro campo de estudio se realiza en nuestro país, he podido ser partícipe de la evolución en la recepción de la divulgación y en general las prácticas filosóficas al insertar dentro de las actividades de los últimos congresos el coloquio de Difusión de la filosofía, en que han participado como ponentes y conferencistas especialistas del campo que estamos analizando, varios de ellos mencionados en el presente trabajo. A esto volveré más adelante.

Quiero agregar a esto un proyecto editorial como lo fue el libro *La difusión de la filosofía, ¿es necesaria?*, publicado por mí mismo en coordinación con Gabriel Vargas Lozano, bajo el sello Torres y Asociados

en 2016.

La divulgación, siendo un campo inexplorado en nuestras academias y en concreto en la de la UNAM, que es junto a la de la UAEMéx la que más conozco, por haber estudiado en la primera y laborado en ambas posteriormente, ha empezado a ser vista ya como un objeto filosófico serio, al igual que las prácticas filosóficas.

Esto ha llevado a que en 2014 y 2016 se llevaran a cabo dentro del congreso internacional organizado por la Asociación Filosófica de México, los coloquios de Difusión de la filosofía, llevados a cabo en Morelia y Chiapas, respectivamente. Esto implicaba el reconocimiento de la difusión y la divulgación como un área seria dentro de las actividades filosóficas de nuestro país e incluso se trajo como conferencista magistral en 2014 al Dr. George Reisch, que en ese momento era el coordinador de la serie *Popular Culture and Philosophy*, colección que es reconocida internacionalmente por editar el libro *Los Simpson y la filosofía* a la par de una lista amplia dedicada al análisis filosófico de algunos de los programas, películas y grupos musicales icónicos del siglo XX. Junto a la participación del George Reisch, se dieron las conferencias de Ernesto Priani y Héctor Zagal, que a mi parecer son los principales promotores de la divulgación entre los profesores de generaciones pasadas, contando ambos con reconocidas participaciones Radio UNAM y MVS Radio, respectivamente.

De las mesas de trabajo del congreso del coloquio de Difusión de la filosofía que coordiné en 2014 surgió, junto a Gabriel Vargas Lozano, fundador del Observatorio Filosófico de México y miembro de la FISP (Federación Internacional de Federaciones de Filosofía), el plan de integrar en un libro las reflexiones de algunos de los filósofos mexicanos que más hayan contribuido o analizado la necesidad de promover la divulgación de la filosofía como una respuesta o propuesta de solución al complejo panorama que provocaron las RIEMS, aunque la premisa principal del proyecto se centraba en que la filosofía debía encontrar un espacio dentro de la discusión pública más allá de los límites del academicismo que reina en nuestras instituciones filosóficas.

De esta manera se logró integrar en el proyecto a varios filósofos (aunque se invitó a otros que por diversas razones no pudieron participar) como Ernesto Priani, José Alfredo Torres, José Ezcurdia e Ignacio Bazán, además de los textos de Vargas y yo mismo como coordinadores. Resalto

esto no por auto-mención sino porque se trata, hasta este momento, del primer libro en nuestro país dedicado directamente a discutir el problema de la divulgación de la filosofía desde varias perspectivas y postulando la necesidad de que esa discusión llegue a las aulas y los programas de estudio, a la par de exponer algunas propuestas específicas como lo son las Filosofía para niños, en el caso de Ezcurdia o los antecedentes que de la divulgación encontramos en la historia de la filosofía, como lo mostraban Priani y Bazán.

¿Por qué resalto este trabajo? Me parece que sintetiza una serie de preocupaciones de cada autor, que se pueden amalgamar bajo el común denominador de la pregunta por el lugar de la filosofía en nuestro tiempo, cuestión que no sólo atañe a la ya antes planteada problemática laboral de la filosofía, que no es un tema menor; por el contrario, la pregunta nos lleva a una reflexión profunda, *metafilosófica*, sobre el cómo y el porqué de las formas en que hemos considerado que se debe hacer la filosofía, no sólo en nuestro país sino en general en nuestra época.

Una de las ideas que más me importaba resaltar en el libro mencionado era que la divulgación obedece a necesidades de comunicación y transmisión de las ideas filosóficas, de actualización de temas, de presencia en la discusión de los temas actuales y de utilizar de la mejor manera los recursos que la tecnología nos ofrece en la actualidad, y ante todo, que los filósofos pueden aportar mucho a los debates actuales, aunque sólo con la asimilación de que nuestro campo del saber debe saber adaptarse a los tiempos actuales. Esto, por supuesto, implicaría una apertura a prácticas no habituales en los planes de estudio, pero sí muy afines a la sociedad contemporánea y sus formas de comunicación y transmisión del conocimiento, lo que da opciones laborales variadas a los egresados de filosofía más allá de la mera docencia y la investigación, que de por sí se encuentran cada vez más restringidas. Todo esto se vuelve claro al hacer reflexión sobre la naturaleza, alcance y fines de las prácticas y la divulgación filosófica.

Conclusiones

Llevado esto a una reflexión personal, que es la que he querido enfatizar en este trabajo por la naturaleza misma del tema que analizo. Creo que las potencialidades de la filosofía, como lo son su sentido crítico, su aparato

argumentativo y su capacidad de problematizar, se pueden mantener intactos en tanto no sea sólo para asimilar la historia de la filosofía sino también para hacer crítica de la realidad de cada época, de nuestra época, lo que implica replantearnos temas, métodos, objetos de estudio, recursos técnicos y demás.

El análisis esbozado hasta ahora ha hecho evidentes una seria amplia y diversa de modelos de prácticas filosóficas y de divulgación filosófica que han hecho de esto un tema de investigación que requiere un trabajo profundo y serio, cada vez más preciso para entender, promover y enseñar este tipo de actividades de manera correcta, pues, cada uno tiene sus características específicas que dan en diversas posibilidades de desarrollo. No es lo mismo un comic que una cápsula radiofónica o un programa de televisión, aunque todos tengan el común de transmitir filosofía. El conocimiento sobre sus características propias nos permitirá lo mismo analizarlas a cabalidad que producirlas, o ambas, según el interés de cada quien.

Una comprensión cabal de las implicaciones de las prácticas filosóficas y de la divulgación nos abre caminos innovadores para la discusión y la naturaleza misma de nuestra labor académica, a la cual no propongo renunciar sino, más bien, repensarla y ampliarla en sus técnicas y objetivos. Tal vez la “expulsión de la polis” a que ha sido sometida la filosofía no se debe a su carácter crítico sino a la falta de una auto-crítica sobre sí misma y a la poca capacidad de renovación acorde a nuestro tiempo. Ya llevamos parte del camino avanzado, sin embargo, vaya cuestión filosófica...

Referencias

- Vargas Lozano, Gabriel y Luis A. Patiño Palafox (2016). *La difusión de la filosofía, ¿es necesaria?* Ciudad de México, México, Torres y Asociados.
- Varios. (2011). *La filosofía. Una escuela para la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje: la situación actual y las perspectivas para el futuro.* Ciudad de México, México, UNESCO, UAM.

Capítulo 6

El papel de la filosofía en el proyecto de vida de niños y adolescentes

Dr. Eugenio Echeverría

Introducción

Nuestro proyecto de vida tiene que ver directamente con las decisiones que tomamos. Somos nuestras decisiones. Desde que vamos creciendo y escogiendo entre opciones diferentes, hasta que nos morimos.

El niño pequeño al principio de su vida no puede escoger nada. Todo se lo dan sin preguntar si lo quiere o no. Poco a poco, y conforme va creciendo y adquiriendo el lenguaje, puede ir escogiendo querer o no querer algo, comienzan a gustarle algunas comidas y otras no. Y sus padres pueden irle dando poco a poco algún grado de libertad para que decida por sí mismo. Más tarde puede, por ejemplo, escoger entre tres playeras, la que se quiere poner ese día, o el postre que quiere para después de la comida. No puede todavía escoger a sus amigos, la escuela a donde va a estudiar, o las opciones para dónde ir de vacaciones o a pasear el domingo.

Hay una transición gradual entre decisiones tomadas por otros para mí; hacía las decisiones tomadas por mí, y a veces a pesar de los otros.

Los espacios de libertad se van haciendo cada vez más amplios y se va transcurriendo poco a poco, de una moral heterónoma, donde las reglas y consignas de lo que debo hacer, como hacerlo y con quién, vienen desde figuras de autoridad a las que no puedo cuestionar. Nos ponen las reglas a seguir y tenemos que obedecer.

Poco a poco, conforme vamos creciendo, empezamos a crearnos nuestras propias reglas; actuamos de acuerdo a ellas y asumimos las consecuencias. Comenzamos a tomar nuestras propias decisiones. Nos vamos haciendo responsable de nuestros actos y desarrollando un sitio de

*Fundador de la Federación Mexicana de Filosofía para Niños, Director del CELAFIN. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

control interno.

Vamos constituyendo con los años nuestro propio proyecto de vida y para que esto sea exitoso, la naturaleza de las decisiones que vayamos tomando en el camino van a ser determinantes.

Desarrollo

Al principio las decisiones que me involucran y afectan las toman otros. Poco a poco, debo ir tomando las riendas de mi propio destino.

Hay factores que van a influir en la “calidad” de las decisiones que voy tomando conforme voy creciendo, y estos factores son de diferente naturaleza.

Entre los más importantes, vamos a mencionar los siguientes:

1. Nuestro lugar de nacimiento (qué parte del mundo)

No van a tener las mismas oportunidades para tomar sus propias decisiones los niños y niñas que nacieron en una familia de Monterey, sin problemas económicos, y que quieren educar a sus hijos con un estilo parental autoritativo-democrático; que los niños y niñas nacidos en una familia de una comunidad indígena en los altos del estado de Chiapas, dentro de una familia más o menos autoritaria, donde los roles de género son específicos y diferentes para los niños y para las niñas.

¿Hasta qué punto el lugar y la familia donde nacemos determinan la persona en la que nos vamos a convertir?

2. Nuestra cultura

Nuestra cultura tiene que ver con las tradiciones, costumbres, ritos de pasaje, valores y creencias; y aunque dentro de una misma cultura por lo general hay variaciones bastante amplias, siempre hay una serie de experiencias y formas de pensar acerca de algunas cosas que nos van a “definir” hasta cierto punto, como pertenecientes a esa cultura y a la nación de donde somos.

¿Qué tan determinante es nuestra cultura en la conformación de la persona que soy?

3. Nuestros padres

Y especialmente la forma en que nos vayan “educando” o sea; estilos

parentales. A partir del desarrollo del concepto de familia como un sistema, dentro del ámbito de la psicología, se han desarrollado muy diversas clasificaciones de diversos tipos de familias.

Para el propósito del presente artículo tendré en cuenta cuatro tipos de familia:

- a) Autoritaria
- b) Incongruente indiferente
- c) Autoritativo democrática
- d) Ausente

La familia **autoritaria**, se caracteriza por educar a los hijos con reglas claras, y consecuencias por lo general también claras cuando se rompe alguna de estas reglas: “Si haces esto, te va a pasar esto”.

Las reglas las ponen los padres, no hay diálogo con los hijos al decidir cuáles son, y no hay flexibilidad en cuanto a la imposición de algún castigo o consecuencia cuando alguna de ellas no se cumple.

La **incongruente indiferente**, es el tipo de familia en donde las cosas son bastante impredecibles, y es la que más daño puede hacer a los hijos en un momento dado. A veces hay reglas y a veces no las hay; a veces le dan permiso al adolescente para irse con sus amigos tres días y a veces no lo dejan salir por la noche.

En bastantes casos, son familias disfuncionales, donde puede ser que haya sólo uno de los padres, o que los hijos vivan con algún otro familiar que no es uno de los padres, y con el que pocas veces puede contar.

También son familias en donde puede haber abuso de diferentes tipos; emocional, físico, sexual, y donde los hijos están en riesgo de desarrollar algún tipo de psicopatología.

Cuando un adolescente decide suicidarse, casi siempre podemos asegurar que viene de un contexto de familia disfuncional.

La familia **autoritativo democrática**, es el tipo de familia que favorece el crecimiento autónomo de sus hijos, la capacidad para que vayan aprendiendo a tomar sus propias decisiones, a hacerse responsables de ellas y a asumir las consecuencias de sus acciones. Esto quiere decir que van creciendo con el aliciente de irse convirtiendo en personas que van armando poco a poco, con el acompañamiento de sus padres, su propio proyecto de vida. En la familia autoritativo democrática, al igual

que en la autoritaria, hay reglas de comportamiento dentro y fuera de la casa, consecuencias claras para los casos en que estas no se cumplen, pero a diferencia de la autoritaria, aquí sí hay diálogo con los hijos, se toman en cuenta sus necesidades y deseos al ir construyendo las reglas para la convivencia dentro y fuera de la casa, y sí hay flexibilidad en cuanto a las consecuencias de romper alguna de ellas. Se entiende a los hijos como “interlocutores intelectuales competentes”. Que pueden razonar, medir consecuencias y que saben escuchar y cambiar de opinión cuando lo creen necesario. Pero esto que se acaba de mencionar de los hijos, también vale para los padres. Conforme van creciendo, a los hijos se les va proporcionando cada vez más “espacio de libertad”.

Se le llama Autoritativo-democrático porque sí hay una autoridad, que son los padres, pero es una autoridad RAZONABLE, a diferencia de la familia autoritaria en donde la autoridad es impuesta y no se cuestiona.

Finalmente, la familia **ausente**. Es la familia en donde los padres llevan su propia rutina y los hijos también. A veces coinciden en la casa, a veces no, no saben realmente qué hacen los hijos en su tiempo libre, a veces platican, a veces no, y es como si compartieran una casa y nada más. Cuando hay necesidades por parte de los hijos, éstos van a tener que buscar quién los apoye, pues saben que con sus padres no cuentan. Este tipo de familia, así como la disfuncional, pueden causar mucho daño al desarrollo emocional y psicológico de sus hijos.

Las decisiones que tomamos, van a estar influidas en gran medida por nuestros valores; aquellos aspectos de nuestro comportamiento que consideramos éticamente correctos y aquéllos que rechazamos por ir en contra de nuestros juicios acerca de lo que está bien hacer. Y en gran medida, dichos valores son transmitidos por nuestros padres, con su estilo parental y con su forma de ver el mundo y las cosas.

4. La escuela en donde nos “pongan”

Otro factor muy importante en cuanto a la influencia que tiene con lo que toca a las decisiones que tomo, es la escuela en la que me inscriban mis padres cuando deciden que debo comenzar a asistir; ya sea a preescolar o a la escuela primaria, secundaria y preparatoria. La escuela es un espacio en donde los niños y adolescentes aprenden muchas cosas, pero principalmente una serie de valores que tienen que ver con su

comportamiento, pero que también, y muchas veces, abordan cuestiones ideológicas, religiosas, políticas y sociales que pueden ser de índole muy diversa, y que van a afectar la forma en que decido ciertas situaciones que se van presentando a lo largo de mi vida.

La mayoría de los niños y adolescentes asisten a escuelas públicas en México. Pero también dentro de esta gama de escuelas hay algunas que se caracterizan por promover un énfasis de manera especial en algunas actividades y ceremonias que tienen que ver con la preocupación por la ecología y el medio ambiente. Por el arte, por la educación física, por los aspectos tecnológicos, por alguna dimensión política, etc. Y esto depende muchas veces de algún maestro que tenga especial interés en alguna de estas dimensiones, y el talento para motivar a los estudiantes para que se involucren, o en algún director que se interesa en promover de manera especial alguna dimensión de interés en algún tipo de aprendizaje significativo. Esto es en general algo positivo, pero influye también en los valores que se promueven, internalizan, y en un momento dado influyen en la naturaleza de las decisiones que estos niños y adolescentes toman para ir conformando su proyecto de vida.

Hay personas que hablan de “las escuelas públicas”, y “las escuelas particulares”, clasificándolas a partir de generalizaciones que asumen que todas las particulares son iguales y que todas las públicas son iguales. Sin embargo, tanto las públicas como las particulares pueden ser muy diferentes entre ellas, y promover e inculcar valores en sus estudiantes que van a afectar de manera diversa el tipo de factores que tengan en cuenta al tomar decisiones que influyen en la conformación de su proyecto de vida individual y social.

En lo que se refiere a las escuelas particulares, hay una gran diversidad de opciones, y por lo general los padres escogen aquella que promueva valores que concuerden con los de la familia. Hay confesionales y no confesionales, de diversas religiones, unas muy conservadoras, otras más abiertas y liberales, y en su misión y visión puede uno ver de manera más o menos clara el tipo de formas de pensar que respaldan dentro de sus objetivos educativos.

5. La religión que profese. (si profesan alguna)

La mayoría de las familias profesan alguna religión, y toman de sus

preceptos muchos de los valores con los que educan a sus hijos. Esto afecta de manera significativa el tipo de decisiones que van tomando a lo largo de su crecimiento dentro del contexto familiar.

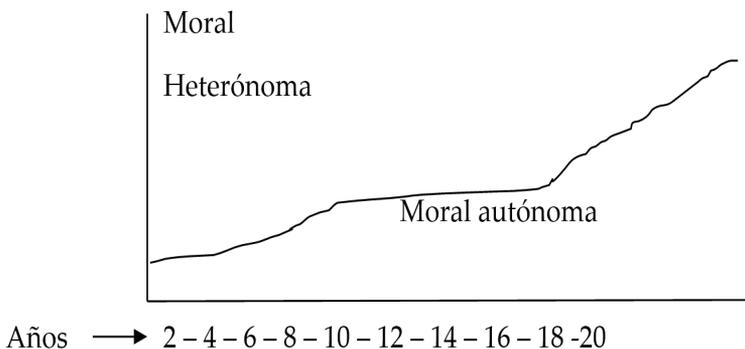
Algunas religiones están en contra de la equidad de género, de las relaciones sexuales antes del matrimonio, de la tolerancia hacia la comunidad LGBT, y por lo general las familias que se afilian a dichas religiones están de acuerdo con estos preceptos. Son contextos más asociados con un estilo parental autoritario.

Otras religiones son más abiertas, con tolerancia a la diferencia, con equidad de género; con menos autoritarismo y reglas rígidas y un poco más de entendimiento a los niños como seres pensantes por sí mismos. Los niños y adolescentes que crecen afiliados a este tipo de contexto también van a ver afectada su forma de tomar decisiones en diversos ámbitos de su vida.

También hay familias que no profesan alguna religión, pero que educan a sus hijos con una serie de valores, ayudando a que vayan desarrollando la dimensión ético moral de sus personas, razonando con ellos, llegando a acuerdos, a compromisos, y ayudándolos para que de manera paulatina se vayan responsabilizando de sus decisiones y asuman las consecuencias de las mismas.

Estos son algunos de los factores, que van a influir en el tipo de decisiones que voy tomando para conformar un proyecto de vida propio, y sobre los que tengo poco o ningún control.

Poco a poco, conforme voy creciendo voy adquiriendo más espacios de libertad. Más libertad, y más responsabilidad y asunción de consecuencias, mientras menos autoritario sea el contexto familiar en donde he crecido:



Voy desarrollando mis propias ideas, valores y puntos de vista acerca de la moral. De pequeños, los niños responden y toman sus decisiones a partir de una moral heterónoma, donde las reglas que conducen su comportamiento vienen desde fuera de ellos. Son externas a ellos.

Conforme van creciendo y adquiriendo un mayor espacio de libertad, comienzan a tomar sus propias decisiones y a funcionar con base en una moral autónoma. Comienzan a tomar las riendas de su propio destino.

Los estilos parentales; en gran medida, son los que conforme van creciendo, van abriendo o coartando los espacios para que vayan aprendiendo a tomar sus propias decisiones.

¿Qué hace filosofía para niños para promover un proyecto de vida “bueno”, en niños y adolescentes?

Desde el preescolar, Filosofía para Niños y el trabajo en la comunidad de diálogo van equipando al niño, y luego al adolescente, con las herramientas necesarias para analizar contextos, identificar alternativas, reflexionar sobre ellas, predecir consecuencias y tomar decisiones **razonables**.

En la comunidad de diálogo van aprendiendo a expresar su forma de ver las cosas, sus puntos de vista, también a ofrecer razones para sustentarlos, a poner ejemplos y contraejemplos, a escuchar las aportaciones de sus compañeros, que, en algunos casos, pueden no estar de acuerdo con lo que ellos expresan. Es aquí donde se dan cuenta de que no todos pensamos de la misma manera. Que hay maneras y formas de ver las cosas que son diferentes, y que parte de lo que hay que ir desarrollando en la clase de filosofía a partir de la comunidad de diálogo, es la escucha, la comprensión y la tolerancia hacia puntos de vista diversos dentro y fuera del salón de clase.

El docente es un facilitador del diálogo, que, a partir de preguntas de seguimiento, va ayudando a que los estudiantes practiquen y desarrollen habilidades de pensamiento. Esto sucede cuando se les pide que ofrezcan razones para lo que están diciendo, que pongan ejemplos, que comparen y contrasten lo que expresan con lo que dicen sus compañeros, que saquen conclusiones adecuadas a partir de premisas, y muchas otras habilidades que están identificadas de manera clara en la currícula de filosofía para niños.

Estas habilidades se dividen en cuatro categorías: de razonamiento, de indagación, de comprensión de conceptos y de traducción o transferencia. Este no es el espacio propicio para profundizar sobre ellas, pero dentro de la formación de los docentes que trabajan la comunidad de diálogo se analizan cada una de ellas y se describen las preguntas de seguimiento que el docente puede hacer durante el diálogo de los estudiantes (cuando es oportuno y propicio), para que las puedan ir practicando y desarrollando. Internalizando así paulatinamente los esquemas adecuados para su uso de manera relevante durante diálogos y discusiones con las que se encuentran de manera cotidiana.

Poco a poco, y casi sin darse cuenta, como consecuencia de la práctica cotidiana en las comunidades de diálogo, van afinando su capacidad para entender y usar las habilidades de pensamiento dentro de su quehacer cotidiano aplicándolas al tomar decisiones que son importantes para ellos.

La asunción de riesgos “razonables”, su relación con los estilos parentales, y el trabajo en la comunidad de diálogo.

A la par que los niños van creciendo y se acercan a la adolescencia, sus espacios de libertad van aumentando y van teniendo que tomar más decisiones acerca de lo que quieren ir haciendo con su vida. Hay transiciones más coyunturales que otras, como decidir dejar de estudiar y buscar un trabajo, o qué carrera estudiar, o si hacer una familia o no.

Pero para todas las decisiones que se van tomando a lo largo de la vida, el contar con el aprendizaje que va dejando la participación en la comunidad de diálogo, los equipa con las posibilidades de que estas decisiones sean razonables, bien pensadas; tomadas después de una reflexión inteligente y conscientes de los riesgos que implica cada una. Hay escuelas donde se implementa Filosofía con Niños y Adolescentes, con la metodología de la comunidad de diálogo, desde preescolar hasta el bachillerato. Los estudiantes participan en comunidades de diálogo una o dos veces por semana, durante todos esos años, practicando y desarrollando habilidades de razonamiento, construyendo, comparando, contrastando y aplicando conceptos filosóficos, y analizando y explorando la dimensión ético-moral de su experiencia.

Con relación a los estilos parentales (la influencia de la familia en

cuanto a la toma de decisiones de los hijos), la familia autoritaria precluye la oportunidad de los hijos para que vayan aprendiendo a tomar riesgos razonables y tomando sus propias decisiones con autonomía y libertad. Tratan de imponerles formas de pensar y hacer las cosas de acuerdo a lo que ellos creen conveniente y adecuado, dificultándoles el desarrollo de la capacidad para ser críticos, pensar por sí mismos, e ir convirtiéndose en SUS propias personas.

En cambio, las familias que se acercan al perfil parental autoritativo-democrático, van permitiendo a sus hijos tomar decisiones, de manera gradual y razonada, haciéndose responsables por éstas, y asumiendo las consecuencias de las mismas. Los hijos van aprendiendo a buscar alternativas, predecir consecuencias y asumir riesgos inteligentemente. También van siendo más críticos y autónomos en su manera de pensar. A veces pueden no concordar padres e hijos acerca de situaciones o circunstancias que los afecta, y el medio para trabajarlas es el diálogo razonado, el planteamiento de argumentos disímiles, pero respaldados con razones lógicas, y el llegar a acuerdos como fase final, sin que alguna de las dos partes trate de imponer su postura como la única y la mejor.

Conclusión

En la vida nos presentan a todos nosotros (incluyendo niños y adolescentes), coyunturas donde nos vemos obligados a tomar una decisión. Puede ser que sea una decisión importante para ir definiendo mi camino de vida. Generalmente hay varias alternativas disponibles, es por eso que tomar decisiones implica muchas veces arriesgarse. Y el tomar riesgos de manera inteligente es algo positivo que queremos promover con Filosofía para Niños. El no tomarlos lleva a la pasividad, a no salirse del camino trillado, a tener una vida con ciertas seguridades, pocas aventuras y a temerle a la incertidumbre. Una de las cosas que reiteramos durante el trabajo en la comunidad de diálogo y sus resultados, es que tenemos que aprender a estar a gusto con la incertidumbre.

Finalmente, dentro de la dimensión ético moral de Filosofía para Niños, existen ciertos valores que se destacan dentro de la comunidad de diálogo, y tienen que ver con un concepto de democracia deliberativa o democracia solidaria. Donde cabe la justicia social y los conceptos centrales tienen que ver con cooperación y solidaridad, a diferencia de la

democracia liberal, donde se privilegia la competencia y el individualismo.

La preocupación por el otro, el desfavorecido, el que es víctima de la injusticia, la empatía, son parte de lo que se va trabajando dentro de la dimensión ético moral de la comunidad de diálogo. Esto tiene que ver también con una solidaridad hacia el cuidado del medio ambiente, de nuestro planeta, con un consumo responsable y una educación para la paz.

En todos los contextos educativos donde tiene injerencia Filosofía para Niños y Adolescentes y la comunidad de diálogo filosófico, apoyamos para que vayan conformando un proyecto de vida razonable y significativo.

Para que puedan ir sintiendo la satisfacción, con su proyecto de vida, de ir dejando este mundo un poquito mejor de como lo encontraron.

Referencias

- Echeverría, E. (2006). *Filosofía para Niños*. México: Aula Nueva SM de Ediciones, A.S. de C.V.
- García Moriyón, F. (2002). *Matthew Lipman: Filosofía y Educación*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- Gullotta, T., Adams, G., & Markstrom, C. (1999). *The adolescent experience* (4th ed.). Kindle Edition.
- Hannam, P., & Echeverría, E. (2009). *Philosophy with Teenagers*. London: Publishing Group.
- Lipman, M., Sharp, A., & Oscanyan, F. (1992). *La Filosofía en el Aula*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- Splitter, L., & Sharp, A. (1996). *La otra educación. Filosofía para Niños y la comunidad de indagación*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Capítulo 7

Genealogía del filósofo mexicano como académico

José Francisco Barrón Tovar*

Problema: no existe un discurso

Comencemos con una pregunta que de principio puede parecernos ya retórica: ¿Cuál es la función (social, política, cultural, humana, etcétera) del filósofo mexicano? Suponiendo que tiene sentido y es pertinente, la cuestión tiende a parecernos baladí. Ciertos discursos corrientes dan una respuesta aún antes de formular la pregunta -por eso nos parece retórica-, nos la presentan como un adorno literario, y a la respuesta como un hecho antes que como un problema (Pereda, 1990; Vargas Lozano, 2008 y 2019; Vargas Lozano, Beuchot, Hurtado y Torres, 2008; Dussel, 2017; Rovira, 2018; Hurtado, 2018).

Desplacemos mejor la pregunta un poco. Evitemos esas maquinarias discursivas que nos imponen ya una función político-educativa del filósofo mexicano: fungir como educador de la nación y como animador de un espacio público. Leamos bien, la pregunta se centra en la historia de la figura del filósofo mexicano, no en la historia del ejercicio de la filosofía en México -suponiendo que podemos separarlos. Repetir la pregunta, desplazada ya en su foco de atención, nos fuerza a mostrar como funcionan estos discursos que toman la historia del ejercicio

* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Candidato a Doctor en Filosofía por el Programa de Doctorado en Filosofía, UNAM. Ha participado en varios proyectos de investigación como: "Memoria y Escritura", "Políticas de la memoria", "La cuestión del sujeto en el relato", "Diccionario para el debate: Alteridad y exclusiones" (<http://ae.filos.unam.mx/>), "Estrategias contemporáneas de lectura de la Antigüedad grecorromana" (<http://elea.unam.mx/>) y "Herramientas digitales para la investigación en humanidades".

Se ha dedicado al estudio del pensamiento griego antiguo, francés contemporáneo (Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Louis Althusser, Michel Foucault, etcétera) y de los filósofos alemanes Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin. Sus intereses son las relaciones entre la estética y la política, y los problemas especulativos sobre la relación entre la técnica, el arte, el lenguaje y el cuerpo.

Actualmente coordina el Proyecto de Investigación Seminario de tecnologías Filosóficas (<http://stf.filos.unam.mx/>) y es vocal en el Comité Ejecutivo de la Red de humanistas digitales (<http://www.humanidadesdigitales.net/>). Además, se dedica a la planeación, desarrollo, creación de contenidos y coordinador de asesores de la plataforma digital de acompañamiento en los bachilleratos tecnológicos del país, para la Coordinación Sectorial de Desarrollo Académico de la Subsecretaría de Educación Media Superior, de la Secretaría de Educación Pública (<http://humanidades.cosdac.sems.gob.mx/plataformas.html>).

en México, suponiendo que podemos separarlos. Repetir la pregunta, desplazada ya en su foco de atención, nos fuerza a mostrar cómo funcionan estos discursos que toman la historia del ejercicio de la filosofía en México por historia de la figura del filósofo mexicano, estos discursos catacréticos.¹ Esos discursos se encuentran entrelazados y conformados en los dos tipos de trabajos historiográficos que ahora nos cuentan la historia de la filosofía en México. Para poder elaborar un discurso que responda a la pregunta sobre la función del filósofo mexicano:

- contamos con trabajos que relatan las maneras en que el pensamiento filosófico, la filosofía en México fue constituyéndose institucionalmente -Escuela Nacional de Altos Estudios (ENAE), los diferentes Institutos y Facultades de Filosofía, etcétera- en nuestro país (Cano, 2008; Menéndez, 1996; González, 1994; Gaytán, 1954), y
- contamos con trabajos historiográficos centrados en el recuento del pensamiento de los grandes personajes que ejercieron de una u otra manera la filosofía mexicana (Magallón, 2010 y 2013; Muñoz Rosales, 2015; Hurtado, 2016).

Y de eso está construida la historia de la filosofía en México. Lo interesante de esta manera en que nos contamos a nosotros mismos en México el relato de cómo el ejercicio de la filosofía llegó hasta nuestros días.² Interesante es que si queremos resaltar la figura del filósofo mexicano es muy complicado desenmarañarla de entre los discursos de su autoría y las instituciones en relación con las que los elaboró. La figura del filósofo mexicano queda configurada como un efecto de autoría (Foucault, 2009) producido por esos discursos que enunció en determinados procesos históricos

1. Escribe Laclau (2003):

Una catacrisis es un término figural para el cual no existe un término literal correspondiente. Por ejemplo, cuando Homero escribe acerca de la innumerable sonrisa del mar, eso no es una catacrisis; es una metáfora porque hay una forma literal de la sonrisa del mar, es decir, las olas. En cambio, si yo hablo de las alas de un edificio, eso es una figura porque realmente el edificio no tiene alas, pero no hay otro término que pueda reemplazar al término figural. O sea, la eliminación de la referencia literal directa es lo que constituye una catacrisis.

Es decir, en lugar de atacar la figura del filósofo mexicano, se prefiere eliminar su referencia y se habla, escribe e investiga sobre la historia del ejercicio de la filosofía en México. El problema es que no existe el discurso para la figura del filósofo mexicano, no se le ha hecho aún.

2. Lo que se propone aquí es continuación de un ejercicio de historización de la filosofía en México que se niega a seguir las formas reinantes actualmente. Es sabido que este ejercicio de historización tiene como punto de origen el interés de los alumnos de José Gaos -y de éste mismo- para poder saber cuál era el tipo de filosofía que se hacía en México y en Latino e Iberoamérica. Puede revisarse Gaos, 1954; Zea, 1956; Frost, 1972; Rovira, 1998; Vargas Lozano, 2014; Muñoz Rosales, 2015; o Hurtado, 2016. He tratado de discutir a grandes esas maneras de historizar el pensamiento filosófico mexicano (Barrón, 2018).

institucionales.³ Especie de historia de las ideas institucionales, el filósofo en México es narrado como un gran personaje que enuncia verdades en ciertas circunstancias institucionales. Como si ese gran personaje estuviera hecho de lo que dijo y de las instituciones en donde lo dijo y escribió.⁴

La historia de la conformación institucional y autoral del ejercicio de la filosofía en México se usa como respuesta a la pregunta por la historia del filósofo mexicano.⁵ Es así porque esas formas de historizar la filosofía en México obvian y dejan de lado todo elemento o rasgo que las pongan en cuestión. De allí que dejen fuera: procesos administrativos en que se configuró la figura del filósofo mexicano, las génesis abyectas de sus problemas, las emergencias mezquinas de sus formas de discurso, sus procesos sensibles de individuación, las fuerzas sociales y políticas que moldearon al filósofo mexicano, los mecanismos burocráticos que lo conformaron, las decisiones azarosas que lo llevaron a hacer o afirmar tal cosa o tal otra.

En lugar de generar genealogías sobre estas líneas problemáticas para investigar la historia del filósofo mexicano, los acontecimientos históricos, en la historia de la filosofía corriente en México, aparecen como si estuvieran conformados por el engarce de un individuo con instituciones. Incluso es una característica que en los trabajos en donde se historiza los procesos institucionales, las instituciones emergen y se conforman gracias a oposiciones y confrontaciones históricas limpias y prístinas que pueden enunciarse sin problema (Cano, 2008). Es decir, para los comunes discursos los filósofos en la historia de México deben ser presentados como grandes personajes que sortean de manera competente, usando sus habilidades discursivas críticas, acontecimientos adversos perfectamente determinados (el positivismo, la revolución, lo mexicano, entre otros), ello mientras construyen instituciones donde pueden ejercer su consabida labor político-educativa de ciudadanización del pueblo mexicano.

La postulación de la función educadora e intelectual del filósofo se desdobra en un tipo de narración histórica, que necesita para elaborarse, con una función perfectamente propagandística y legitimadora de aquel supuesto ejercicio institucional y autoral de la

3. Hay pocas excepciones a ello, una es Tomasini, 1998.

4. Cfr. las reseñas de filósofos mexicanos relacionados con la FFyL, UNAM: <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/3341>

5. En este sentido la verdadera novedad del libro *La filosofía en México en el siglo XX* de Gustavo Leyva es que, al recuento tradicional, de uso corriente, lo vuelve una "reconstrucción histórica-sistemática". Añade elementos académicos a un ejercicio de historización al uso.

filosofía mexicana. Esta constelación conceptual deja fuera una cantidad de materiales, documentos, personajes, trabajos, que no se le adecuan.

Lo que queda fuera. El carácter colectivo del ejercicio filosófico en México

Es arduo no caer en la tentación de los discursos que nos postulan al filósofo mexicano en relación con una figura -por no decir fantasmagoría- de un autor con una función político-educativa en relación con instituciones estatales. Historizar de esa manera impide ciertamente valorar las maneras en que se ha ejercido la filosofía en México. Se trata de todo aquello -acontecimientos, documentos, formas de trabajo, personajes, etcétera- que queda fuera en nuestras narraciones históricas comunes. Es arduo hacer historia de lo que no se adecua para esa imagen institucional y autoral del ejercicio de la filosofía en México.

Un caso problemático como ejemplo. En la base de datos de tesis la Dirección General de Bibliotecas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)⁶ hasta el lunes 13 de marzo de 2017, aparecen 3840 trabajos terminales de filosofía de diversos grados desde 1928 hasta 2017. 2102 son de licenciatura, 1211 de maestría y 514 de doctorado. Aparecen 3229 autores de los trabajos y 827 asesores. ¿Cómo poder estudiar todo esto? ¿Estos documentos deben entrar en una historia de la producción de discurso filosófico en México? La mayoría de los autores de estos trabajos recepcionales no entran en la caracterización de las historias de la filosofía corrientes en México, tampoco los textos entran en la categoría de obras de autores filosóficos. ¿Deberíamos abandonar la tarea de estudiarlas como parte de la historia de la filosofía en México? ¿Pertencen a la historia de una institución educativa? ¿Este tipo de labor de asesoría y de escritos de grado podríamos concebirlos dentro del ejercicio de la filosofía mexicana?

Pues de lo que aún no nos hemos preocupado los filósofos mexicanos es de producir formas de hacer -técnicas, metodologías, enfoques, formas de discurso, etcétera- historias a partir de los documentos y el material generado en relación con un cúmulo de acontecimientos que han constituido y que han permitido llevarse a cabo el ejercicio de la filosofía en México. Echamos en falta, por ejemplo, genealogías e historias de:

6. Puede revisarse acá: <http://tesis.unam.mx>

- las técnicas y tecnologías didácticas para enseñar filosofía
- los materiales didácticos usados para transmitir la filosofía
- las prácticas y los medios de publicación de los discursos filosóficos
- los tipos y las dinámicas de los grupos de investigación
- los problemas y autores más usados en los discursos y en la enseñanza
- los manuales usados para transmitir la filosofía
- los formatos preferentes en la práctica de la escritura filosófica
- los tipos de cursos, seminario y talleres mediante los cuales se reproduce el cuerpo filosófico
- los estilos de los discursos en los que se ejerce el pensamiento filosófico
- los mecanismos burocráticos-institucionales vinculados al ejercicio de la filosofía
- las formas de financiamiento a proyectos y de becas para el ejercicio de la filosofía
- las relaciones que los filósofos mantienen con el mercado laboral
- los vínculos que mantienen los profesores de Facultades con el cuerpo docente que enseña filosofía en los bachilleratos
- los tratos y desencuentros con el Estado
- los nexos entre los movimientos sociales y políticos y el sentido de la práctica filosófica
- las maneras en que los filósofos mexicanos realizan su práctica en los medios de comunicación tecnológicos

Que estas historias no hayan aparecido aún sucede hasta cierto punto porque el ejercicio al uso de la historia de la filosofía, en términos de autores en instituciones, en términos de una función político-educativa, desprecia ciertos materiales como documentos -planes y programas de estudio, formatos administrativos, artículos periodísticos, trabajos repcionales⁷; sólo es posible historizar a partir de las obras de un

7. Una excepción es la tesis "Escuela Nacional de Altos Estudios y Facultad de Filosofía y Letras. Planes de Estudios, Títulos y grados. 1910-1994" de Libertad Menéndez Menéndez (1996).

autor.⁸ Dándole valor a los discursos realizados por grandes personajes en contextos institucionales históricamente determinados, se pierde la riqueza del carácter colectivo del trabajo filosófico en México. Si bien se trataría de historias menores, de genealogías singulares, lo cierto es que presentarían de manera más rica -fuera de funciones propagandísticas o legitimadoras- la historia colectiva y múltiple del ejercicio mexicano de la filosofía.⁹

El filósofo mexicano, el filósofo académico

Las formas corrientes de hacer la historia del ejercicio de la filosofía en México se muestran insuficientes. El problema se torna entonces: ¿Cómo comenzar esa historia colectiva y múltiple del ejercicio de la filosofía en México? Para nuestro problema aquí: ¿Cómo comenzar a historizar la figura del filósofo mexicano de otro modo que como autor que busca tener efectos políticos y educativos en instituciones nacionales? Se trata del problema de lo que podemos decir sobre el filósofo mexicano, de poder decir y valorar sus prácticas efectivas, sus productos e impactos. Es claro que lo que queda disimulado son las múltiples maneras en que se ha configurado y ha trabajado el filósofo mexicano: como funcionario público, como político, como académico, como profesionista, como individuo que trabaja, que recibe un sueldo, labora, actúa, milita. En este sentido hagamos un pequeño experimento genealógico.

Destaquemos mejor una figura histórica del ejercicio mexicano de la filosofía, y una figura reciente: el filósofo como académico.¹⁰ Situemos

8. Puede tomarse como un ejemplo la “Cronología de la filosofía mexicana del siglo XX” aparecido en el libro *Esbozo histórico de la filosofía en México (Siglo XX)* y otros ensayos. Puede revisarse en el siguiente enlace: http://dchsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Cronologia/cronologia.pdf

9. Cuando se intenta evitar esas funciones en su lugar se prefiere hacer un recuento exhaustivo de las obras, las instituciones y los autores, cf. Leyva, 2018.

10. Hay una valoración corriente -construida con fragmentos y lecturas sesgadas de discursos históricos de filósofos- usada como sentido común hasta por filósofos profesionales en la actualidad en la que se jerarquiza las figuras que el filósofo ha adquirido en México. En la cúspide de la valoración jerárquica se coloca a un supuesto filósofo inmaculado de institución, de metodologías o de procesos administrativos y burocráticos, que vive según una vida filosófica y postula verdades para el porvenir. Jerárquicamente abajo aparecería el profesor de filosofía, si bien institucionalizado y dependiente del estado, cumple una función mayor de educar a la humanidad. Al final de la jerarquía se encontraría el filósofo como académico; suerte de sofista hiperespecializado en procesos burocráticos que sólo se preocuparía por su éxito personal. Cada una de estas figuras acarrea toda una constelación conceptual de cuestiones políticas, sociales, económicas, etcéteras.

Fantasmagorías, figuras deshistorizadas, figuras que se usan catacreticamente. Así lo que afirman Concheiro y Rodríguez (2015):

Los intelectuales públicos han sido sustituidos por otros actores sociales, entendidos estos últimos a la manera de los tipos ideales weberianos —categorías explicativas que no tienen por qué corresponder empíricamente con la realidad y que permiten las excepciones—. Por un lado, su lugar está siendo ocupado por los expertos (experts) y los tecnócratas, seres especializados en ciertas ramas del saber, a

este experimento genealógico en la UNAM, en su Facultad de Filosofía y Letras (FFyL). Diferente al filósofo mexicano como profesor estatal (Uranga, 2016) configurado entre el inicio del siglo XX y los años treinta -cuya reproducción de su función político-educativa vinculada a la sistema educativo mexicano estaba asegurada por un sueldo estatal-, el filósofo mexicano tendiente a lo académico comienza a aparecer a partir de los años cincuenta y continúa en nuestros días -recordemos el paso en 1967 del Centro de Estudios Filosóficos, fundado en 1940, a Instituto de Investigaciones Filosóficas. Comienza a configurarse con la apertura del campus central de la Ciudad Universitaria ¹¹-un espacio donde la filosofía en México ha podido resguardarse para ejercitarse de manera profesional- y al ser sustituido en sus funciones político-estatales por intelectuales y cuadros de funcionarios públicos formados por el partido gobernante. Caractericemos al filósofo mexicano en su función académica como quien ha heredado las potencialidades de las tecnologías de la filosofía histórica y las cuida en un contexto institucional. Se trata de un individuo que ejerce las potencias críticas del lenguaje en un contexto de procesos administrativos y burocráticos de los que depende su supervivencia. Estos procesos administrativos y burocráticos institucionales tienen la finalidad de proteger el ejercicio de la filosofía, buscarían conformar unas circunstancias que permitieran al filósofo académico librarse de los obstáculos y de actividades diferentes al puro ejercicio de la filosofía. En este sentido la figura del filósofo académico no se encuentra dependiente directamente de alguna utilidad -educativa, política, social, etcétera- para el estado mexicano puesto que su práctica y finalidad se asumen como valiosas en sí mismas. De allí su articulación con procesos de evaluación, producción

través de las cuales intervienen en aspectos particulares de la problemática social. Por otro lado, están los académicos, también portadores y defensores del conocimiento especializado, pero desconectados del resto de la sociedad tanto por sus temas como por el tipo de discurso que producen.

11. Puede revisarse el "Reglamento de la Facultad de Filosofía y Letras" de 1957. Allí aparece en su artículo 1º las siguientes finalidades de la FFyL:

- I. Impartir una educación de tipo humanístico en un ambiente que permita la expresión de todas las corrientes del pensamiento y el respeto pleno a la dignidad de la persona humana;
- II. Estimular el estudio de las lenguas clásicas, de acuerdo con nuestra tradición greco-latina;
- III. Preparar maestros que atiendan la enseñanza de las escuelas secundarias, preparatorias y normales del país y de catedráticos en el nivel facultativo, así como de técnicos e investigadores especializados en las disciplinas que integran el plan de estudios de la Facultad;
- IV. Impartir los estudios para los grados académicos de maestro y doctor en las diferentes especialidades a que se refiere este reglamento;
- V. Realizar investigaciones en los ramos de su competencia, orientadas al estudio de los problemas nacionales;
- VI. Resolver las consultas que el Estado y las instituciones públicas y privadas formulen a la facultad en asuntos de su jurisdicción, y
- VII. Contribuir a formar el espíritu público, en los problemas de la alta cultura.

y difusión de instancias académicas internacionales. Efectivamente la función académica se trata de la práctica, generación y fortalecimiento de la filosofía misma.¹² Investigar para un filósofo académico mexicano se trata de afinar el instrumental y el armamento conceptual heredado. Las relaciones que esta práctica de investigación académica pudiera tener con otras prácticas -políticas, sociales, económicas, etcétera- siempre quedan abiertas, flexibles, aunque siempre supeditadas al cuidado de refinar el instrumental conceptual.

En términos históricos, más de sesenta años de alianzas y negociaciones con otras fuerzas político-sociales posibilitaron que en la FFyL de la UNAM comenzara un proceso de autonomización del ejercicio de la filosofía, y con ello comienza a configurarse la figura del filósofo académico.

La educación de un filósofo académico

Comencemos un esfuerzo por seguir la relación entre documentos institucionales que señalan un devenir didáctico y la conformación de la figura del filósofo mexicano académico. Poder hacer la genealogía del filósofo mexicano como académico se trata de una tarea mayor: desde la figura del filósofo autodidacta, a la del filósofo abogado, la del filósofo político, la del filósofo profesor, pasando por la figura del filósofo militante, hasta llegar a la del filósofo profesionalista de nuestro tiempo. Para no incentivar más fantasmagorías sobre el ejercicio académico de la filosofía en México, mejor centremos la pesquisa en algo de lo que sí tenemos documentos que nos sirvan como indicios y pruebas: los planes de estudio de la FFyL de la UNAM. No se trata de un puro recuento histórico o por hacer patente la tendencia filosófica a partir de la cual se concibieron, sino se trata de encontrar cómo se fueron estructurando los planes de estudio hacia su sentido académico actual.

Recordemos que es en 1913 cuando Antonio Caso imparte en la Escuela de Altos Estudios la cátedra de “Introducción a los Estudios filosóficos” (Cano, 2008). Nuestro filósofo imparte la asignatura como

12. Un rasgo de esto puede hallarse en el acta del 15 de junio de 1954 del Consejo Técnico de la FFyL en donde puede leerse:

Los Consejeros Julio Jiménez y José Luis Curiel propusieron que el Consejo Técnico protestara también ante la Rectoría porque en el mismo Anuario de 1954 no aparece en primer término la Facultad de Filosofía y Letras, sino la de ciencias, negándose con esto la jerarquía académica más alta y respetable que por ley y por antigüedad corresponde a nuestra Facultad dentro de todas las dependencias universitarias. (p. 2)

“profesor libre”.¹³ La sola existencia de esta figura señala la emergencia del ejercicio institucional de la filosofía en México. Ausencia de estructura para la investigación, profesores cuya función no se articula a un cuerpo académico. Tal figura se vuelve necesaria sólo en un momento muy singular, por “disposiciones especiales”.

Por otra parte, en 1910 encontramos en el documento “Creación de la Facultad de Humanidades en la Escuela de Altos Estudios” los siguientes planes:

“CURSOS DE LA LICENCIATURA”

1er. Año:

a) FILOSOFÍA:

Filosofía general (2 clases a la semana), Lógica y metodología de las ciencias (una clase). [...]

Total: 12 clases por semana. 2 horas al día.

2do. Año:

a) FILOSOFÍA:

Historia de la filosofía antigua y medieval (una clase a la semana), psicología (dos clases) [...]

Total: 12 clases por semana.

3er Año:

a) FILOSOFÍA:

Historia de la filosofía moderna (una clase a la semana), pedagogía (una clase) [...]

13. La “Ley Constitutiva de la Escuela Nacional de Altos Estudios” de 1910 postula los tipos de profesores, en los que aparece la figura del “profesor libre”, de la siguiente manera:

Art. 8o. Los profesores de la Escuela Nacional de Altos Estudios serán ordinarios, extraordinarios y libres: ordinarios, los que ocupen los puestos docentes de planta; extraordinarios, los que, por medio de un contrato, se encarguen de una o más enseñanzas especiales que entren en el programa general de la Escuela; y libres, los que, mediante los requisitos que señalen disposiciones especiales, establezcan en las dependencias de la misma Escuela una enseñanza determinada.

Art. 9o. Los profesores libres podrán exigir de sus alumnos los emolumentos que juzguen debidos. Para obtener una certificación escolar del buen éxito de sus enseñanzas y del aprovechamiento de los estudiantes, tendrán que someterlos a las pruebas que prescriban disposiciones reglamentarias.

Vale la pena señalar que esa figura desaparece en el “Reglamento de la Facultad de Filosofía y Letras” de 1956. Así, en el Capítulo VII, llamado “De los profesores”, se menciona:

ARTÍCULO 66.- Los profesores de la Facultad de Filosofía y Letras son ordinarios y extraordinarios. Los primeros tienen a su cargo los servicios normales de la docencia en la Facultad. Los segundos son llamados por el Rector, de acuerdo con los artículos 47fracción VI y 63 del estatuto.

ARTÍCULO 67.- Los profesores son:

I. Ordinarios, y

II. De carrera.

ARTÍCULO 68. Las categorías de profesores ordinarios son:

I. Titulares de cátedra, y

II. Interinos encargados de curso.

Total: 12 clases por semana.

DOCTORADO

Cursos Obligatorios:

I. FILOSOFÍA.

1. Filosofía: Curso más *approfondi* que el de la Licenciatura.

Cada año puede escogerse un tema distinto, como se hace en las Universidades europeas: por ejemplo, un año el curso versará sobre la *Crítica de la razón pura*, de Kant; otro sobre la moral judaica, o sobre Platón, o sobre la historia del materialismo, o sobre las cosmologías pre-socráticas, o sobre el cartesianismo etc.”

Recordemos que en ese momento los grados que se otorgaban eran licenciado y doctor. Como se notará además de ser pocos, no hay especificidad en los cursos. Se trata de un acercamiento panorámico e introductorio al ejercicio de la filosofía. Un acercamiento que no aspira a abordar la totalidad de temas o elaborar las metodologías que la filosofía había conformado hasta ese momento. Sólo la referencia a las horas de trabajo a la semana y el señalamiento de una revisión de los temas exhaustiva o de mayor profundidad (*approfondi*) permiten diferenciar entre licenciatura y doctorado. Se podría argumentar aquí que como desconocemos los planes reales no podemos saber si existe un elemento académico en ellos. Pero podemos igualmente sostener que como apenas comenzaba el ejercicio académico de la filosofía -confundido en ese momento con una función político-educativa y en donde la figura del académico no se diferencia cabalmente de la del filósofo abogado, la del filósofo político o la del filósofo profesor- no era necesario aún plantear la cuestión didáctica de manera ostensible. En el “Proyecto de plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria” propuesto por Ezequiel A. Chávez el 12 de octubre de 1920, encontramos las siguientes asignaturas del plan de estudios. En el área “III.- De ciencias filosóficas y sus aplicaciones a la práctica” los estudiantes cursaban: Psicología, Lógica, Moral, Historia de las doctrinas filosóficas y Nociones de organización cívica y de encaminamiento de las vocaciones y encuestas relativas. Lo interesante de contrastar los documentos de estos dos niveles educativos -bachillerato y superior- en los que se imparte filosofía es que el enfoque

es prácticamente el mismo: panorámico e introductorio.¹⁴

En el documento de 1924 “Memorandum relativo a grupos de enseñanza indispensables en la Facultad de Altos Estudios de la Universidad Nacional y a profesores que os desempeñen” Ezequiel A. Chávez escribe un apartado llamado “De la enseñanza de la filosofía y de las ciencias filosóficas”. Allí detalla:

En fin, corona en cierta manera con puntos de vista generales el trabajo de la Facultad de Altos Estudios, el pequeño conjunto de clases de filosofía que en la misma existen, y que son también las únicas que en el grado que tienen, existen en la República; por lo mismo, es de desear se mantengan: de esas clases deben citarse la de historia de las doctrinas filosóficas, ética y estética, a cargo del Dr. don Antonio Caso, y la de epistemología y lógica que desempeña don Alfonso Caso.

En las palabras de Chávez es claro el entendimiento del alcance del ejercicio de la filosofía en ese momento. Habría que señalar la lucha para mantener este “pequeño conjunto de clases de filosofía” es prioritario en relación con una especialización académica en su estudio y ejercicio. Recordemos aquí que en 1930 se da la separación entre FFyL y la Escuela Normal Superior unidas desde la aparición de la Escuela Nacional de Altos Estudios. Ya el 23 de septiembre de 1924, por decreto del presidente Álvaro Obregón, se había disuelto la ENAE y en su lugar se crearon la Facultad de Filosofía y Letras, la Facultad de Graduados y la Escuela Normal Superior. Proceso de abandono, en la manera en que se concebía, de la función político-educativa y emergencia de un devenir profesionalizante.

14. Si las técnicas y contenidos de enseñanza en la licenciatura de filosofía en la FFyL se han dirigido hacia la conformación de un filósofo académico, en los bachilleratos mexicanos la tendencia es hacia la adecuación de los contenidos y las técnicas didácticas tanto a la edad y capacidades de los estudiantes como a los temas y formas de abordar los problemas filosóficos. Adecuados a una supuesta finalidad diferente a la especializar a un filósofo académico: la de formar habilidades críticas de un ciudadano. De allí que se busquen formas didácticas donde las técnicas filosóficas se adecuen a supuestos temas singulares y problemas vitales conocidos por los estudiantes.

En este sentido se puede comparar el programa de la asignatura de “Filosofía” del bachillerato general mexicano de 1998 que aparece en el libro *Análisis de los Currículos de Filosofía a Nivel Medio en Iberoamérica*, con los programas del bachillerato tecnológico del país de 2018. En los programas de 1998 se nota un enfoque histórico que quiere abordar todos los temas que se han trabajado en la institución filosófica mexicana hasta ese momento. Lo interesante es la distinción entre núcleo básico y núcleo de formación profesional que señala una necesidad de fortalecer en estudiantes de bachillerato ciertas metodologías de la filosofía. Pero la perspectiva es igualmente panorámica e introductoria. Ciertamente se puede acercar el enfoque histórico del plan con las maneras corrientes de historiar el ejercicio de la filosofía en México. Por el contrario, los programas del bachillerato tecnológico de 2018 proponen, temas, metodologías, actividades didácticas y formas de transmisión de la filosofía, preocupados por los estudiantes. Pueden revisarse estos últimos programas en el siguiente enlace: <http://www.sems.gob.mx/curriculoems/programas-de-estudio>.

Es en 1927 que aparece un plan de estudios mucho más elaborado. Se trata del plan de la licenciatura en Filosofía. El plan se estructura de la siguiente manera (Menéndez, 1998, pp. 352-353):

Para obtener el grado de Licenciado en Filosofía, se requiere;

1. Ser bachiller en ciencias y letras o haber concluido los estudios de maestro en las escuelas normales.
2. Hacer un curso sintético anual y dos analíticos semestrales de EPISTEMOLOGIA. Profesores: Abog. Alfonso Caso, (curso sintético) de 18.10 a 19, martes y jueves, Adalberto García de Mendoza (curso analítico), de 17 a 18, martes y jueves.
3. Hacer un curso sintético y uno analítico semestrales de ESTÉTICA. Profesores: Abog. Antonio Caso (curso sintético) de 18.10 a 19, jueves y sábados; curso analítico, pendiente.
4. Hacer un curso sintético y uno analítico semestrales de ÉTICA. Profesores: Abog. Antonio Caso, (curso sintético), de 18.10 a 19, jueves y sábados; curso analítico, pendiente.
5. Hacer un curso sintético anual y dos analíticos semestrales de PSICOLOGÍA. Profesor: Dr. Enrique O. Aragón, ambos cursos; (el sintético) de 19.10 a 20, miércoles y viernes y el analítico los mismos días y a la misma hora.
6. Hacer dos cursos analíticos anuales de HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. Profesor: Abog. Antonio Caso, de 19. 10 a 20, los martes.
7. Hacer dos cursos semestrales de dos de las siguientes materias a elección del alumno: FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN, profesor pendiente; HISTORIA DEL ARTE. Arq. Carlos M. Lazo, de 19.10 a 20 los lunes y los miércoles y de 17.10 a 18 los viernes; HISTORIA DE LA MÚSICA. Profesora Alba Herrera y Ogazón, en el Conservatorio Nacional de Música, de 9 a 10 y de 16a 17, los lunes y de 9 a 10, los jueves.
8. Hacer dos cursos analíticos semestrales de HISTORIA UNIVERSAL. Ing. José Luis Osorio Mondragón, de 16.10 a 17, lunes y miércoles.
9. Hacer un curso práctico superior anual de ESPAÑOL. Profesor Santiago Argüelles, de 19 a 20, lunes y viernes.
10. Traducir dos de las siguientes lenguas: Griego, Latín, Francés,

Italiano, Inglés, Alemán.

Como se aprecia, la distinción entre un curso analítico y otro sintético¹⁵, entre exposición e investigación, señalan ese devenir académico que quisiéramos enfatizar aquí. Esto es posible notarlo igualmente en la cantidad y variedad de materias que comienza a aparecer comparado con el de 1910.

Pero realmente el proceso de profesionalización académica del ejercicio de la filosofía en la UNAM podría relacionarse con el cambio del Edificio Mascarones a la Ciudad Universitaria en 1954. En 1956 José Gaos escribía sobre el plan de estudios de ese momento: “El plan de estudios de Filosofía de la Facultad es prácticamente perfecto” (p. 13). La afirmación de Gaos se refiere a una reciente modificación de los planes de estudio de maestría en filosofía. Se refiere a este plan:

A. MATERIAS OBLIGATORIAS HISTÓRICAS

Historia de la Filosofía

De los Presocráticos hasta Platón (1 semestre)

Aristóteles y el Helenismo (1 semestre)

Filosofía Medieval (1 semestre)

Filosofía del Humanismo y del Renacimiento (1 semestre)

Filosofía de la Ilustración de Kant a Hegel (1 semestre)

La Filosofía de los siglos XIX y XX (1 semestre)

Historia de la Filosofía en México hasta el siglo XVIII (1 semestre)

Historia de la Filosofía en México hasta la época actual (1 semestre)

B. MATERIAS OBLIGATORIAS GENERALES

Teoría del conocimiento (dos semestres)

Metafísica (dos semestres)

Estética (dos semestres)

Filosofía de la Historia (dos semestres)

Filosofía de la Religión (dos semestres)

16. En el documento “Plan de estudios formado por la comisión. Facultad de Filosofía y Letras” se caracteriza así la distinción:

Son cursos sintéticos aquellos en los que se exponen los conocimientos ya adquiridos en ciencia, historia, arte o filosofía.

Son cursos analíticos aquellos en los que se prosigue una investigación sobre algún punto, de ciencia, arte, filosofía o historia.

C. MATERIAS MONOGRÁFICAS OBLIGATORIAS

Lógica (dos semestres)

Ética (dos semestres)

Axiología (1 semestre)

Valores Lógicos (1er. semestre)

Curso Sistemático (2do. semestre)

Antropología Filosófica, Lecciones sobre las exclusivas del hombre.

Lectura y Explicación de “El Ser y el Tiempo” de Heidegger (1 semestre)

Antropología Filosófica (1 semestre)

Psicología Contemporánea (dos semestres)

D. MATERIAS PEDAGÓGICAS OBLIGATORIAS

Teoría Pedagógica (1 semestre)

Conocimiento de la Adolescencia (1 semestre)

Didáctica de la Filosofía (1 semestre)

E. SEMINARIOS

De Composición de Tesis (dos semestres)

De Metafísica (dos semestres)

De Estética (dos semestres)

Sobre Descartes: Las meditaciones metafísicas (1 semestre)

Sobre las Obras de Aristóteles

Sobre Kant (dos semestres)

Sobre la Historia de las Ideas en Iberoamérica (dos semestres)

De traducción de textos Clásicos

F. MATERIAS OPTATIVAS

Psicología del Arte

La “Crítica de la Razón Pura” de Kant (Lectura y Comentarios)

Filosofía de las Ciencias (dos semestres)

Filosofía Política (dos semestres)

Filosofía de la Música (dos semestres)

Historia de las Ciencias (dos semestres)

Sociología General (dos semestres)

Recordemos que en la historia de los estudios de filosofía en la UNAM el grado de licenciatura ha aparecido y desaparecido -ello quizás señala un ímpetu y esfuerzo hacia la profesionalización del ejercicio de la filosofía:

saltarse un grado. Así, en el documento “Creación de la Facultad de Humanidades en la Escuela de Altos Estudios” de 1910 los grados que aparecen son los de Licenciatura y Doctorado. En febrero de 1927 aparece el documento “Plan de estudios formado por la comisión. Facultad de Filosofía y Letras”, en el que desaparece el grado de licenciado y los grados que se otorgaban en la Facultad eran agregado, maestro y doctor. La licenciatura desaparecía de nuevo en 1931 después de haberse instalado en 1927, y los grados que otorgaba la FFyL serían solamente maestro y doctor. El grado de licenciatura volverá a aparecer en la FFyL hasta el año de 1960 (Menéndez, 1996).

Así que el plan de estudios que Gaos llama perfecto es el de maestría. Los anteriores planes de maestría eran de 1951, que a su vez habían modificado los planes de estudios que habían operado desde 1939. Los planes de 1951 no se organizaban por semestre, antes bien exigían a los estudiantes 16 horas efectivas de clases y establecer los seminarios como modalidad de enseñanza obligatoria. La idea detrás de esto era propiciar el análisis racional (Menéndez, 1996). Con los planes de 1956 se regresa aparece la distinción entre asignaturas dedicadas a la exposición del docente y seminarios. Aquí parece claro que la distinción entre un curso analítico y otro sintético, propuesta en 1927 se sistematizará en los planes de 1956. En estos planes ya son claros ciertos rasgos que llegarán hasta nuestros días y que conforman un devenir académico del ejercicio de la filosofía:

- La distinción de funciones y habilidades del filósofo: lo expositivo, lo pedagógico, la investigación, la traducción.
- La fuerte estructuración de los cursos en semestres continuos.
- El énfasis en una perspectiva que busca abarcar la totalidad de la historia y de las metodologías filosóficas.
- La aparición de seminarios exclusivamente para incitar el trabajo de investigación -en esos años se abrieron los seminarios de ontología, de estética y de investigaciones para tesis dirigidas por Eduardo Nicol, Samuel Ramos y José Gaos.
- La intención de generar producción filosófica al momento asignar cursos exclusivos de lectura de textos importantes en la historia de la filosofía.
- La emergencia de una reflexión sobre el ejercicio propio de la

filosofía en México y la región.

- Esto último provocará la necesidad de pensar históricamente el ejercicio de la filosofía. Esta necesidad llegará hasta la conformación de los discursos que nos postulan el día de hoy al filósofo mexicano en relación con una fantasmagoría de un autor con una función político-educativa en relación con instituciones estatales.

La estructuración de estos planes de estudio, determinaron la perspectiva con que se concibió el devenir del ejercicio de la filosofía en la FFyL. Algo interesante aquí es que, de acuerdo a Libertad Menéndez, el nuevo grado de licenciatura en filosofía de la FFyL era el mismo, con excepción de las asignaturas pedagógicas y los seminarios, de la maestría de 1956. Relevantes es que un plan de estudios concebido para un grado superior pudiera adecuarse para la licenciatura. Las condiciones de posibilidad de que eso haya ocurrido es posible caracterizarlas como un devenir profesionalizante del ejercicio de la filosofía.

Sigamos con Gaos. Después de llamar perfecto al plan de estudios de la maestría de 1956 agrega:

“Lo que parece susceptible aún de perfeccionamiento son más bien los métodos de trabajo. En la enseñanza de la Filosofía en la Facultad prevalece, poco menos que exclusivamente, el método de la conferencia. [...] La enseñanza universitaria debe, sobre todo, formar en dichas disciplinas, enseñar a trabajar personalmente, originalmente, en ellas. Y sabido es que a trabajar solo se enseña, y sólo se aprende, trabajando juntos quienes ya saben hacerlo y quienes quieren llegar a saberlo. Esta formación, sumo imperativo de la enseñanza universitaria, requiere, en lo relativo a la Filosofía, que no se enseñe sólo ésta, sino a filosofar, y que para ello se inicien los estudiantes en el filosofar mismo con los grandes filósofos y con sus profesores. Tal es la misión de los seminarios. Los seminarios son a las Facultades y Escuelas de Humanidades lo que a las de Ciencias son los laboratorios. Los seminarios de una Facultad de Filosofía deben ser de dos clases, que pueden llamarse respectivamente seminarios de textos y seminarios de tesis.” (pp. 13-15)

La sola mención de una cuestión de método -la diferencia postulada

por Gaos entre la enseñanza y seminario, montada sobre la diferencia entre curso analítico y sintético- en relación con el ejercicio de la filosofía señala ya un espacio de discusión. Y esta discusión señala el problema del surgimiento de un ejercicio de la filosofía cuya práctica y finalidad de afinar conceptos y discursos críticos se asumen como valiosas en sí mismas.

Veintiún años después de las afirmaciones de Gaos, en una entrevista de 1977 para el Boletín de la Facultad de Filosofía y Letras el Lic. Carlos Pereyra, coordinador de la carrera, y el Mtro. José Ignacio Palencia, secretario de la coordinación, respondían así a la cuestión “¿Se revisan periódicamente los planes de estudios? ¿Hay algún cambio necesario que pudiera mejorar el plan actual?”: “No hay un periodo fijo. Se revisó en 1967, y posteriormente, sin llegar a modificarse. Hay varios cambios necesarios: la supresión de materias didácticas, al menos bajo su enfoque actual, o la revisión de éste” (p. 11) De hecho las modificaciones son de 1966 y 1972. Un poco después en el texto aparece la cuestión: “Es opinión de algunos que muchas reformas parecen destinadas a facilitar excesivamente la carrera al alumno, a costa de un empobrecimiento del nivel académico. ¿Es así en el caso de Filosofía?” (p. 11) La pregunta señala sin citar una discusión, a la que se le da el nombre de “El sentido actual de la filosofía”, mantenida en 1967 entre Leopoldo Zea, Luis Villoro, Alejandro Rossi, José Luis Balcárcel y Abelardo Villegas -Ramón Xirau intervino como moderador. La discusión versa sobre si la modificación del plan de estudios repercute en la tarea y el quehacer de la filosofía en México. El problema que articula la discusión, si la reforma ponía en crisis el sentido mismo de la labor filosófica, sólo puede tener sentido realmente si se la concibe como un efecto de la especialización de la práctica filosófica. Es decir, el sentido actual del ejercicio de la filosofía en la FFyL en 1967 era académico.

Regresemos a la entrevista a Pereyra y a Palencia. A la pregunta sobre la discusión de que la modificación de 1967 del plan de estudios producía un empobrecimiento del nivel académico, los filósofos de la FFyL responden:

No es el caso en la carrera de Filosofía, puesto que no ha habido tales reformas. La última reforma (1967) aumentó un año la carrera y el número de créditos. Los resultados serían los contrarios, por lo que puede juzgarse; al menos, no ha habido

empobrecimiento. Se nota más preparación en los alumnos de ahora. Antes éramos alumnos de un profesor, y ahora -fuera de algunos casos- son alumnos de la Facultad. (p. 11)

Esa distinción postulada entre “alumno de profesor” y “alumno de la facultad” que aparece en relación a una revisión de las asignaturas que forman parte del programa de la licenciatura y en relación con las maneras de enseñar y el sentido del ejercicio de la filosofía en la FFyL, tiene alcances mayores: señalaría una modificación en la reproducción del ejercicio de la filosofía que pasaría por mecanismos académicos. Ser un alumno de la facultad quiere decir ser formado como académico. Es la institución misma, con sus procesos institucionales y administrativos los que cuidan de que se reproduzcan y afinen los procedimientos y las técnicas conceptuales de la filosofía. La institución académica se ha convertido las condiciones en que se puede conformar un filósofo académico mexicano.

Esto podría corroborarse con la respuesta que los filósofos dan a la pregunta “¿Cuáles son los objetivos de la carrera de Filosofía? “:

Los objetivos generales de la carrera son la formación de profesorado de enseñanza media y la creación de investigadores de alto nivel. Por un lado, formar a los estudiantes con los elementos necesarios para que puedan realizar labor docente en enseñanza media y a la vez dotarlos de los elementos para poder continuar estudios superiores y eventualmente formar parte del equipo docente de la propia Facultad; realizar investigación filosófica y colaborar en la difusión de los conocimientos y problemas filosóficos, aún más allá del ámbito de sus propios alumnos y egresados. (p. 11)

La enunciación de que la carrera de filosofía tiene como una de sus finalidades la creación de investigadores de alto nivel, de un filósofo académico, sólo puede hacerse cuando existen procesos institucionales en donde se aseguraran las condiciones para que eso se lleve a cabo. Estos procesos institucionales también tratan de los métodos y técnicas didácticos, los planes de estudio. El plan de estudios del que hablan Pereyra y Palencia es el siguiente:

Primero año: Primero y segundo semestre

Introducción a la Filosofía

Principios y técnicas de la Investigación Filosófica

Lógica I

Estética

Filosofía en México

Segundo año: Tercer y cuarto semestre

Historia de la Filosofía: Presocráticos a Platón (3er semestre)

Historia de la Filosofía: Aristóteles y el Helenismo. (Se imparte en el 4o. semestre)

Teoría del Conocimiento

Lógica II

Ontología (o) Metafísica

Filosofía de la Ciencia

Tercer año: Quinto semestre

Historia de la Filosofía: Edad Media y Renacimiento

Materia Pedagógica (Según cursos de Pedagogía)

Didáctica de la Filosofía

3 materias optativas

Sexto semestre

Historia de la Filosofía: Siglos XVII y XVIII Práctica docente dirigida

Cuarto año: Séptimo semestre

Historia de la Filosofía: de Kant a Hegel

5 materias optativas (hasta 6, con autorización del coordinador)

Octavo semestre

Historia de la Filosofía: De Hegel a nuestros días

5 materias optativas (hasta 6 con autorización del coordinador)

Materias optativas

Filosofía de la Educación

Filosofía Política

Filosofía de la Lógica (Lógica y significado)

Problemas de Estética

Inducción y Probabilidad, La inferencia científica

Antropología Filosófica

Filosofía Tomista (Platón y Sto. Tomás)

Ontología Contemporánea

Filosofía del Lenguaje

Ideología y Sociedad

Axiología

El Método de las Ciencias Sociales

Filosofía y Literatura

Semántica Filosófica (Relaciones entre los Conceptos de
"Praxis" y "Verdad")

Lectura de Textos Filosóficos Medievales

Estética Contemporánea (Estética marxista)

Economía y Filosofía

Filosofía de la Religión (Kant-Hegel-Feuerbach)

Cursos monográficos optativos

Ética Nicomaquea. (Tratado del Alma)

La Filosofía de Platón (I)

Filosofía Alemana (Fenomenología del Espíritu)

Filosofía Francesa (Bergson)

La Filosofía de Hegel

La Filosofía de Marx

Filosofía Contemporánea (Husserl)

Seminarios

Sem. de Filosofía Moderna (Hegel)

Sem. de Filosofía Moderna (Heidegger)

Sem. de Semántica y Epistemología

Sem. de Filosofía en México

Sem. de Filosofía Griega. (La Evolución de la Teoría de las Ideas
en Platón)

Sem. de Metafísica

Sem. de Estética

Sem. de Filosofía y Literatura (Poesía)

Sem. de Filosofía Política

Sem. de Metodología

Sem. de Kant (Crítica de la Razón Pura)

Sem. de Filosofía de las Ciencias Sociales

Sem. de Filosofía Latinoamericana

Sem. de Ideologías Políticas en América Latina

Sem. de Problemas de Lógica y Ciencia Factual

Sem. sobre el Ensayo en América Latina (pp. 13-15)

Como es ostensible, lo que diferencia al plan de 1956 de este de los

setenta es la acentuación del devenir académico, de especialización de las habilidades y potencias críticas, del ejercicio de la filosofía. Esto poco a poco tomará cuerpo en discusiones más específicas y detalladas.

Dieciséis años después de las afirmaciones de Pereyra y Palencia, en el documento de 1993 del “Proyecto de modificación del Plan de estudios de la Licenciatura en Filosofía”, propuesta que en 1999 se puso en operación, se enuncian los problemas y deficiencias metodológicos y didácticos del plan de 1982 al que sustituyó:

4°. No se desarrollan de manera adecuada las habilidades argumentativas, discursivas y expositivas, lo cual dificulta el desempeño escolar de los alumnos y, posteriormente, su ejercicio profesional. Específicamente, el plan no habilita al alumno de manera suficiente para la investigación, pues para este fin sólo existen las asignaturas obligatorias: Principios y técnicas de la investigación filosófica 1 y 2 y las asignaturas optativas: Seminario 1 y 2 y Seminario de investigación y tesis 1 y 2.

5°. Las asignaturas pedagógicas Didáctica de la filosofía y Práctica docente dirigida perdieron su sentido original al concentrarse en exposiciones temáticas, más que en el desarrollo de habilidades. La práctica docente se redujo a la exposición oral del estudiante ante su propio grupo. Se ha reconocido que esto constituye una situación artificial que no favorece el desarrollo efectivo de las habilidades docentes y la reflexión sobre sus problemas.

6°. El plan vigente no promueve de modo adecuado la titulación, pues los Seminarios de investigación y tesis tienen un carácter optativo, por lo cual los alumnos no están obligados a inscribirse. Además, estos seminarios se han impartido de manera irregular y sin perseguir un resultado efectivo al término del mismo que se concrete, al menos, en el avance del trabajo recepcional de los alumnos. (pp. 15-16)

Las deficiencias del plan de 1982 que el diagnóstico encontró se pueden resumir en que “no habilita al alumno de manera suficiente para la investigación”. Se trata de un problema con lo que Gaos llamaba los métodos, las metodologías y técnicas didácticas adecuadas para formar

un filósofo académico. Incluso el aspecto pedagógico o las técnicas para la titulación se conciben en esta relación con un ejercicio profesional de la filosofía. En ese documento para “atender de manera sistemática al desarrollo de habilidades de investigación, argumentación, exposición y enseñanza: a) se crea el área: Propedéutica y método que agrupa las siguientes asignaturas: Introducción a la investigación filosófica, Enseñanza de la filosofía y Textos filosóficos 1 a 8” (p.18) Más adelante se afirma que “El objetivo de estas asignaturas [del área de Propedéutica y método] es el desarrollo de habilidades para la lectura comprensiva y crítica de los textos filosóficos, así como el estudio detallado de las obras fundamentales de la historia de la filosofía” (p. 32). El plan de estudios diseñado en ese momento es el siguiente:

PRIMER SEMESTRE

Clave y Asignatura

3113 Historia de la Filosofía 1

3114 Textos filosóficos 1*

3115 Ética 1

3116 Lógica 1

3117 Teoría del conocimiento 1

3118 Introducción a la investigación filosófica

SEGUNDO SEMESTRE

3213 Historia de la Filosofía 2

3214 Textos filosóficos 2*

3215 Ética 2

3216 Lógica 2

3217 Teoría del conocimiento 2

3218 Filosofía de la historia

TERCER SEMESTRE

3313 Historia de la Filosofía 3

3314 Textos filosóficos 3*

3317 Estética 1

3319/3315 Metafísica u Ontología 1

3318 Filosofía Política

Lógica 3*

CUARTO SEMESTRE

3413 Historia de la Filosofía 4

3414 Textos filosóficos 4*

3417 Estética 2

3416 Filosofía del Lenguaje

3419/3415 Metafísica u Ontología 2

3418 Filosofía en México

QUINTO SEMESTRE

3513 Historia de la Filosofía 5

3514 Textos filosóficos 5*

3515 Filosofía de la ciencia

3516 Enseñanza de la filosofía

0685 Seminario optativo

Optativa

SEXTO SEMESTRE

3613 Historia de la Filosofía 6

3614 Textos filosóficos 6 *

0686 Seminario optativo

Temas contemporáneos de *

Optativa

Optativa

SÉPTIMO SEMESTRE

3713 Historia de la Filosofía 7

3714 Textos filosóficos 7*

3715 Seminario de tesis 1*

Optativa

Optativa

Optativa

OCTAVO SEMESTRE

3813 Historia de la Filosofía 8

3814 Textos filosóficos 8*

3815 Seminario de tesis 2 *

Optativa

Optativa

Optativa

*materias optativas restringidas a cursarse dentro del Plan

ASIGNATURAS OPTATIVAS (Libres y restringidas)

0676 Lógica 3 Teoría de conjuntos

0677 Lógica 3 Axiomatización

0678 Lógica 3 Filosofía de la lógica

0679 Lógica 3 Análisis lógico de argumentos

Temas contemporáneos de ... (Ética, Estética, Historia de la filosofía, Filosofía del lenguaje, Filosofía en México, Lógica, Metafísica-ontología, Teoría del conocimiento y filosofía de la ciencia, Filosofía de la historia y de las ciencias sociales)

Problemas de estética

Problemas de ética

Problemas de filosofía del lenguaje

Problemas de filosofía México-Latinoamérica

Problemas de Historia de la filosofía

Problemas de lógica

Problemas de Metafísica y Ontología

Problemas de Teoría del Conocimiento y filosofía de la ciencia

Problemas de Filosofía de la historia y de las ciencias sociales

Optativa Textos filosóficos

Seminario optativo

El devenir académico de este plan de estudios de la licenciatura se puede muy bien caracterizar en varios rasgos:

- Enunciación explícita de que lo que se busca en el plan es poner las asignaturas en función de la profesionalización del ejercicio de la filosofía.
- Desplazamiento de una perspectiva que busca abarcar la historia de la filosofía occidental o regional por una más allegada hacia las capacidades y funciones de un filósofo académico.
- Interés por desglosar detalladamente las habilidades de tal filósofo académico -lectura, escritura, investigación, argumentación, exposición, enseñanza, etcétera.
- Necesidad imperiosa por articular las asignaturas y la forma de abordar sus contenidos y problemas en relación con el desarrollo de estas habilidades de un filósofo profesional.
- Apertura de un área dedicada específicamente para ese cometido.

Pasaron 37 años desde las afirmaciones de Gaos de enseñar a filosofar, pasando por las afirmaciones de un supuesto “alumno de la facultad”

de Pereyra y Palencia, hasta los planes de estudio actuales en los que explícitamente se busca desarrollar las habilidades para un ejercicio profesional. Son las prácticas de enseñanza, su sentido y las técnicas para llevarse a cabo, las que se encuentran en el centro de la discusión. Pero las prácticas y técnicas de enseñanza en relación con un sentido académico del ejercicio de la filosofía.

Desde la aparición moderna de los estudios filosóficos en la FFyL ha habido 26 planes de estudios, cuatro de licenciatura, once de maestría y once de doctorado (Menéndez, 1996). Actualmente los planes de estudio de filosofía de la UNAM se encuentran en proceso de actualización. De acuerdo a la genealogía que hemos esbozado aquí es dable esperar que los nuevos planes acendren este devenir académico tratando de organizar didácticamente los estudios hacia la potenciación de las habilidades y técnicas de un filósofo profesional. Esto permite prever que el próximo ejercicio de la filosofía en México tendrá como uno de sus problemas articuladores sus propias técnicas, prácticas y metodologías de producción y reproducción.

Otras genealogías del ejercicio de la filosofía en México

El pequeño experimento genealógico realizado en este texto buscaba historizar la figura del filósofo mexicano de otro modo que como autor que busca tener efectos políticos y educativos en instituciones nacionales históricamente determinadas. Esa figura del filósofo como un gran personaje que enuncia verdades en ciertas circunstancias institucionales postulada por las formas corrientes de hacer la historia del ejercicio de la filosofía en México nos parece una fantasmagoría útil para la legitimación y la propaganda. Afirmamos que, por privilegiar ciertas funciones político-educativas, esa manera de historizar deja de lado una multitud de acontecimientos y documentos históricos que marcaron y dieron sentido el ejercicio de la filosofía. Determina como insignificantes y anecdóticos una multitud de prácticas, personajes, documentos y acontecimientos.

Al contrario, esas prácticas, personajes, documentos y acontecimientos deben adquirir sentido en genealogías singulares. Así un carácter colectivo y múltiple del ejercicio de la filosofía mexicana emerge, ciertamente. De allí que nuestro experimento genealógico mostró una constelación problemática del ejercicio de la filosofía en la FFyL de

la UNAM. Una constelación conformada por planes de estudio, técnicas didácticas, ejercicio colectivo de la filosofía, figuras históricas del filósofo. La constelación problemática producida buscaba hacer patente un devenir académico del ejercicio de la filosofía mexicana. Y esto se buscaba mediante la genealogía de la figura del filósofo mexicano como académico. El devenir y su genealogía se rastreó en las marcas dejadas en los planes de estudio de la FFyL de la UNAM.

De allí que podamos postular ciertos rasgos del ejercicio de la filosofía y de la figura del filósofo en México, al menos en los que emergieron en la FFyL de la UNAM:

- El esfuerzo didáctico de transmisión de la filosofía y de formación de un filósofo profesional que se deja rastrear por más de un siglo en documentos institucionales de la FFyL, nos muestra un ejercicio de la filosofía muy diferente a la de las historias al uso. Se trata de un ejercicio preocupado por consolidarse y por poder reproducirse, por hacerse una institución autónoma.
- La pesquisa en relación con los planes de estudio de la FFyL nos muestra una preocupación por las técnicas y prácticas que permitirían el ejercicio mismo de la filosofía en México.
- La constelación problemática postulada aquí nos hace aparecer como ejercicio colectivo filosófico la elaboración misma y la puesta en operación de los planes de estudio. Es decir, ¿quién sería el autor de un plan de estudio? ¿Quién sería el responsable de formar a un filósofo profesional?
- La genealogía del filósofo académico elaborada aquí permite señalar una finalidad que no pasaría por aquella política-educativa encargada de formar ciudadanos críticos, sino por la de una afirmación del ejercicio mismo de la filosofía, valioso en sí mismo.

Lo interesante de una genealogía como la anterior es que nos permite reconocer los límites de este ejercicio histórico mexicano de la filosofía practicado en la FFyL de la UNAM. Y es que deja de lado la vertiente de poder ejercer sus potencias conceptuales, sus vitalidades técnicas críticas, más allá, fuera de su preocupación por poder reproducirse.

Bibliografía

- Acta del Consejo Técnico de la FFyL. (15 de junio de 1954) Recuperado de <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/7275>
- Agencia Informativa Conacyt. (17 de agosto de 2018). *Guillermo Hurtado, cinco siglos de filosofía mexicana*. Veracruz informa. Recuperado de <http://www.veracruzinforma.com.mx/index.php/personajes/item/15909-guillermo-hurtado-cinco-siglos-de-filosofia-mexicana>
- Albizu Panciroli, Edgardo Lorenzo.; Arroyo Pomedá, Julián.; Cifuentes Pérez, Luis María.; Martínez Barrera, Jorge.; Ortigosa López, Santiago.; Rocha de la Torre, Alfredo.; Sandoval Prieto, Fidel.; Torrado Pacheco, Rafael Eduardo. (1998). *Análisis de los Currículos de Filosofía a Nivel Medio en Iberoamérica*. Madrid : OEI.
- Aragón, E., Caso, A., Ochotorena, I. Ramos, C., Sánchez, P. (1927). *Plan de estudios formado por la comisión*. Facultad de Filosofía y Letras. Recuperado de <https://ensenanzadelafilosofia.wordpress.com/2013/09/26/plan-estudios-formado-comision/>
- Balcárcel, J. L., Rossi, A., Villegas, A., Villoro, L. y Zea, L. (1968). *El sentido actual de la filosofía en México*. En Revista de la Universidad de México. XXII(5), I-VIII. Recuperado de <https://f002.backblazeb2.com/file/rum-storage/5946308e-4f54-4aa9-a37e-2ef34deabf3c.pdf>
- Barrón Tovar, José Francisco. (27 de abril de 2017). *Contra la historia del pensamiento filosófico en México*. Máquina. Revista electrónica. Recuperado de <http://revistamaquina.net/contra-la-historia-del-pensamiento-filosofico-en-mexico/>
- Cánepa, Vanina. (02 de Septiembre de 2017). *Dussel: 'La función del filósofo es crear teoría para transformar la realidad'*. La capital. Recuperado de <https://www.lacapital.com.ar/educacion/dussel-la-funcion-del-filosofico-es-crear-teoria-transformar-la-realidad-n1462387.html>
- Cano, Gabriela. (2008). *La Escuela de Altos Estudios y la Facultad de Filosofía y Letras, 1910-1929*. En González González, Enrique (coord.). *Estudios y estudiantes de Filosofía*. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras, 1553-1929 (pp. 541-572). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/

IISUE/Facultad de Filosofía y Letras/El Colegio de Michoacán.
Recuperado de https://ces.colmex.mx/pdfs/gabriela/g_cano_6.pdf

Chávez, Ezequiel A. (12 de octubre de 1920). *Proyecto de plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria*. Recuperado de <https://ensenanzadelafilosofia.wordpress.com/2015/12/08/plan-de-estudios-de-la-escuela-nacional-preparatoria-propuesto-por-ezequiel-a-chavez-en-el-ano-de-1920/>

Consejo universitario. (1957). *Reglamento de la Facultad de Filosofía y Letras*. Recuperado de <http://abogadogeneral.unam.mx/PDFS/COMPENDIO/149.pdf>

Creación de la Facultad de Humanidades en la Escuela de Altos Estudios. Recuperado de <https://ensenanzadelafilosofia.wordpress.com/2015/11/19/creacion-de-la-facultad-de-humanidades-en-la-escuela-de-altos-estudios/>

Facultad de Filosofía y Letras. (1998). *Plan de estudios de la Licenciatura en filosofía*. Recuperado de <http://colegiodefilosofia.filos.unam.mx/informacion-academica/plan-de-estudios/>

Facultad de filosofía y Letras. (1999). *Proyecto de modificación del Plan de estudios de la Licenciatura en Filosofía*. Recuperado de <https://drive.google.com/file/d/1zFN5nLcG0655CkTz2UTTKu3UkmQ2PEHV/view?usp=sharing>

Foucault, Michel. (2009). *La muerte del autor*. En Stoopen, M., Barrón, F., Grada H., y Maya, H. Sujeto y relato. Antología de textos teóricos. México: UNAM.

Frost, Elsa Cecilia. (1972). *Las categorías de la cultura mexicana*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Colección Seminarios, Universidad Nacional Autónoma de México.

Gaos, José. (1954) *Filosofía mexicana de nuestros días*. México: Colección Cultura Mexicana, Imprenta Universitaria.

(1956). *La filosofía en la universidad*. México: Facultad de Filosofía y Letras y Consejo Técnico de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

González, Juliana. (1994). *De la Escuela de Altos Estudios a la Facultad de Filosofía y Letras*. En Setenta años de la Facultad de Filosofía y

- Letras (13-26). México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
Recuperado de <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/3542>
- Hurtado, Guillermo. (2016). *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*. México: UNAM.
- Laclau, Ernesto. (2003). *Catacresis y metáfora en la construcción de la identidad colectiva*. En *Phrónesis – Revista de filosofía y cultura democrática*, 3(9). Recuperado de http://www.geocities.ws/epai_insti/Catacresisymetafora.doc
- Leyva, Gustavo. (2018). *La filosofía en México en el siglo XX*. México: FCE.
- Luna, Héctor. (23 marzo de 2018). “El filósofo de hoy es cobarde”. Entrevista a Carmen Rovira. Máquina. Revista electrónica. Recuperado de <http://revistamaquina.net/el-filosofo-debe-asumir-una-postura-ante-su-tiempo/>
- Magallón Anaya, Mario. (2010). *Filósofos mexicanos del siglo XX. Historiografía crítica latinoamericana*. México: UNAM-CIALC.
- (2013). *Filosofía y política mexicana en la Independencia y Revolución*. México: Quivira.
- Menéndez Menéndez, Libertad. (1996) *Escuela Nacional de Altos Estudios y Facultad de Filosofía y Letras. Planes de Estudios, Títulos y grados. 1910-1994* (Tesis doctoral). Facultad de Filosofía y Letras, División de Posgrado, Departamento de Pedagogía, México. Recuperado de <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/3535>
- Muñoz Rosales, Victórico. (2015). *Filosofía Mexicana de la Educación (Selección Antológica)*. México: Editorial Torres y Asociados.
- Pereda, Carlos. (2009) *La filosofía en México en el siglo xx: un breve informe*. En *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*, 19. 89-108. Recuperado de <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/850>
- Pereyra, Carlos y Palencia, José Ignacio. (1977). *Entrevista con la Coordinación del Colegio de Filosofía*. En *Boletín de la Facultad de Filosofía y Letras*, III(6), 11-17. Recuperado de <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/3595>
- Rovira, María del Carmen. (1998). *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, 3 Vols. México: UNAM.
- Ruiz Gaytán de San Vicente, Beatriz. (1954). *Apuntes para la historia de la Facultad de Filosofía y Letras*. México: Junta Mexicana de investigaciones históricas. Recuperado de <http://ru.ffyl.unam>.

mx/handle/10391/3533

- Sierra, Justo. (1985). *Ley constitutiva de la Escuela Nacional de Altos Estudios*. México: Centro de Estudios sobre la Universidad. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10391/3532>
- Tomasini Bassols, Alejandro. (1998). *Las funciones de la filosofía. Filosofía. Videoteca de Ciencias y Humanidades*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias/UNAM. Recuperado de <http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/ENSAYOS/FILOS.pdf>
- Uranga, Emilio. (2016). *Filósofos y profesores de filosofía. En Algo más sobre José Gaos* (pp. 25-28). Ciudad de México: Centro de Estudios históricos, El Colegio de México. Recuperado de <https://ensenanzadelafilosofia.wordpress.com/2018/01/30/filosofos-y-profesores-de-filosofia/>
- Vargas Lozano, Gabriel. (2005). *Esbozo histórico de la filosofía en México (Siglo XX) y otros ensayos*. Monterrey: CONARTE, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/131758442/Vargas-Lozano-G-Esbozo-Historico-de-La-Filosofia-en-Mexico-Siglo-XX>
(1 de junio de 2019). *El significado de la filosofía en la Constitución*. La jornada. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2019/06/01/opinion/015a1pol>
- (2014). *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
(23 de noviembre de 2008) *La filosofía en México ¿para qué?* La Jornada Semanal. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2008/11/23/sem-gabriel.html>
- Vargas Lozano, G., Beuchot, M., Hurtado, G., y Torres, J. A. (2008). *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* Ciudad de México: Editorial Torres asociados. Recuperado de http://www.ofmx.com.mx/documentos/pdf/LaFilosofiaMexicanaIncide_versionultima.pdf
- Zea, Leopoldo. (1956). *Esquema para una historia del pensamiento en México*. México: UNAM.

Capítulo 8

Actos, procesos, pensamiento y acción en la práctica filosófica

Dr. David Sumiacher*

Introducción

El ser humano aparece en el mundo, es lanzado al mundo, empieza a funcionar en el mundo aún cuando no entiende en lo más mínimo de qué se trata todo lo que hay a su alrededor. Sin embargo, en forma llamativa, todos los seres humanos empiezan a configurar esquemas, patrones, formas de vincularse con ellos mismos y con el entorno. Aún antes de tener la capacidad de pronunciar una sola palabra nuestra manera de ser e interactuar con la realidad tiene una forma específica (D'Angelo 2011). Cualquiera que esté cerca o trabaje con niños pequeños sabrá que esto es así. Los niños tienen carácter, estructuras, *modus vivendi* que comparten y manifiestan con quien tengan delante. Cuando el ser humano crece y desarrolla su capacidad para pensar y razonar, cuando amplía estas cualidades y desarrolla aptitudes más complejas (y también nuevos problemas), estos mismos esquemas continúan su desarrollo en una línea de continuidad. Lo que venía siendo desde antes no se interrumpe con la adolescencia o la adultez sino que se amplía y se continua.

Es posible considerar que estos modos de ser y de vivir a los que me estoy refiriendo tengan que ver con las cosas más importantes de nuestra vida, con nuestra filosofía. Al menos posiblemente también de esa forma pensaba Sócrates porque toda su labor comenzaba siempre a partir de observar las formas de vivir que la gente tenía. Aquello que sorprendía a este filósofo y daba pie a los diálogos que entablaba con los ciudadanos cuando salía a dar sus “paseos”, tenía que ver con lo que los atenienses vivían o estaban haciendo:

- ¡Sócrates! ¿A dónde vas y de dónde vienes?
- De la Academia, le dije, y derecho al Liceo.
- Pues entonces, me dijo, derecho a nosotros. ¿O no te quieres desviar? De verdad que lo merece.
- (...)
- ¿Pero qué lugar es éste y en qué os entreteneís?

*Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Educativo para la Creación Autónoma en Prácticas Filosóficas –CECAPFI– (cecapfi.com)

- *Es una palestra construida hace poco, y nuestro entretenimiento consiste, principalmente, en toda clase de conversaciones que, por cierto, nos gustaría que participaras* (Platón 1985: 203b-204a)

O como se puede leer en Eutifrón:

Sóc. - *¿Cuál es tu proceso, Eutifrón? ¿Eres acusado, o acusador?*

Eut. - *Acusador.*

Sóc. - *¿A quién acusas?*

Eut. - *A quien, por acusarle, voy a parecer loco.*

Sóc. - *¿Qué, pues; persigues a un pájaro?*

Eut. - *Está muy lejos de volar; es, precisamente, un hombre muy viejo.*

Sóc. - *¿Quién es él?*

Eut. - *Mi padre.*

Sóc. - *¿Tu padre, amigo?*

Eut. - *Ciertamente.*

Sóc. - *¿Cuál es el motivo de tu acusación y por qué, el juicio?*

Eut. - *Homicidio, Sócrates* (Platón 1985: 4a)

Para Sócrates, quien inicia una larga tradición filosófica, siempre eran las situaciones de la realidad cotidiana y del entorno las que provocaban la indagación y principalmente tenían estas que ver con lo que la gente estaba haciendo o con lo que estaba pasando en la situación particular. Sócrates buscaba acercarse a eso que se desarrollaba en la realidad concreta como *modos de vida* en sus contemporáneos o como *operaciones en el vivir*. La historia de la filosofía es muy larga y compleja, y más aún si se considera desde una visión mundial¹, pero de alguna manera en el Siglo XX y XXI muchos filósofos se interesaron por esta relación tan natural que tenía Sócrates (y no sólo Sócrates sino muchos otros antes y después), por aplicar o relacionar la filosofía con la sociedad y así nació la práctica filosófica.

La práctica filosófica es un intento para acercarse, no a enseñar filosofía, sino a filosofar con el otro². Entonces, la práctica filosófica tiene un principio y no es solamente que se *puede* hacer filosofía con las personas

¹ Esto implica considerar como parte de la Historia universal de la filosofía a las filosofías “no occidentales”. La presencia de filósofos y filosofías de otras latitudes del mundo no europeo-occidental es hoy en día un hecho indudable. Vale mencionar el último Congreso Mundial de filosofía realizado en Atenas en el año 2013, en donde podían contarse más de cien mesas de filosofías no europeas abocadas exclusivamente a filosofías orientales, latinoamericanas, africanas o de medio oriente. (Greek Philosophical Society & Fisp 2013). Hoy en día una cantidad considerable de filósofos en el mundo están pensando cómo debería escribirse o narrarse entonces la historia mundial de la filosofía, uno de ellos es Enrique Dussel (Dussel 2007), aunque el mismo Dussel admite que la información y las tendencias a tratar son tantas que lo que él mismo presenta es solamente un esquema inicial. De todos modos es posible que la tendencia a incluir nuevas perspectivas y regiones del mundo en la historia mundial sea un hecho frente al que ya no se pueda volver atrás.

² Cosa que marcaba Kant desde hace tiempo tal vez en su libro más importante: la *Crítica de la Razón Pura* (Kant 2007), principio que ha tomado por ejemplo Leonard Nelson, uno de los iniciadores del movimiento de la práctica filosófica en los años 1920's o el mismo Gerd Achenbach tiempo después. Puede consultarse en la bibliografía más sobre estos autores o sobre prácticas filosóficas en general, el libro compilado hace poco por Michael Weiss (Weiss 2015) tiene una buena perspectiva general al respecto.

que no son de las academias, sino que lo que se va a hacer con ellos es una construcción colectiva, un trabajo mancomunado de reflexión e intersubjetividad, un quehacer que se alimenta de ambas partes. Entonces he aquí un importante detalle, y es que para poder construir o hacer filosofía con el otro la filosofía no puede ser algo completamente ajena a ese otro. Para poder hacer filosofía con un profesor, un artista, un ingeniero, un empleado, un médico, una persona de cualquier tipo, entonces se tiene que considerar que la persona tiene algo de filosofía desde el inicio³. Si entablamos un diálogo en relación a la amistad, la justicia, el amor, el tiempo, la lógica, la existencia o la libertad, nuestro interlocutor aportará elementos que surgen de su propia persona. Es por ello que necesitamos pensar que el otro *posee* de por sí algo de filosofía; la pregunta entonces será: ¿En dónde es que se encuentra la filosofía, esa filosofía que el otro tiene de por sí y con la que quiero filosofar? Sobre este complejo punto intentaré reflexionar en las páginas que siguen.

Actos y procesos

Vamos a comenzar desde las bases para luego poder entrar en una mayor complejidad. En este caso vamos a abordar dos categorías muy fundamentales que sirven para conectar y ligar todo lo demás: actos y procesos. De este modo, diré que un acto es cualquier cambio/unidad distinguible dentro de lo que hacemos los seres humanos. De este modo el cambio es siempre un movimiento, entendiendo movimiento como el más mínimo quehacer que pueda imaginarse, desde la contracción o relajamiento de un músculo hasta la sinapsis que se genera en las dendritas de una neurona.

Así, los actos son la manifestación de lo vivo por tanto cuando morimos dejamos de realizar actos. El acto, de este modo, no es un movimiento cualquiera sino un *movimiento* que se realiza por parte de un sujeto que es el autor de dicho acto, todos los actos tienen actores. Además, todos los actos son en situación y en un contexto determinado y como no hay forma de que dos situaciones se repitan de manera total, los actos son irrepetibles. Al mismo tiempo, todo acto tiende a producir otros actos, cada acto como forma distinguible y particular manifestación de nuestra existencia genera a su vez más actos, más vida que se desprende de esa acción particular. Así dice Humberto Maturana, destacado pensador chileno:

Todos los actos, como operaciones de un sistema viviente se lle van a cabo como parte de su dinámica de estados (...) de este modo, pensar, caminar, hablar, tener una experiencia espiritual, y así sucesivamente, son todos fenómenos

³ Todas las propuestas de prácticas filosóficas operan bajo esta premisa. Hoy en día la variedad y tipos de prácticas filosóficas que existen es sorprendente. Cabe destacar la propuesta que inicia con Matthew Lipman, el primer “gran desarrollador” de la filosofía para niños; sobre todo porque su propuesta posee implícito este mismo principio pero además lo aplica a los niños, cosa aún más osada. En el campo de la filosofía para niños tenemos abundantes fundamentos teóricos desde la pedagogía, la psicología y la filosofía. En relación a esto puede consultarse la obra de Lipman (Lipman 2003), Félix García Moriyón (García Moriyón 2010) o Walter Kohan (Kohan 2007), para mencionar algunas referencias.

del mismo tipo como operaciones de la dinámica interna del organismo (incluyendo al sistema nervioso), pero todos son fenómenos de diferente tipo en el dominio correlativo del organismo en que el observador los pone de manifiesto (Matu-
rana 1995: 68)

Por otra parte, los actos siempre responden a cualidades sistémicas, no puedo entrar en una descripción pormenorizada de las cualidades sistémicas de los actos en este trabajo por cuestiones de espacio, pero podría al menos decir que las cualidades sistémicas propias de los actos definen tendencias del movimiento actual y futuro del devenir del actor o sujeto que actúa esos actos. Los actos son entonces todo tipo de cosas como 'Recordar el pastel que comí ayer', "'Pensar en un término apropiado para una situación'", -"Decir a alguien la palabra ¡Calla!"-, -Tocar una textura- o -Empujar una estantería-. Todos ellos son actos en tanto movimientos que realiza un ser vivo y que responden a cualidades sistémicas. Además, los actos son distinguibles, y esto es así incluso aunque muchos actos se produzcan al mismo tiempo como en verdad siempre está sucediendo en la vida de los seres humanos. La manera de distinguir a los actos es a través de su sentido, y el sentido refiere a la forma que toman los actos. El problema de la distinguibilidad de los actos y procesos humanos ha sido abordado muchas veces por la filosofía y algunas visiones se han mostrado escépticas respecto a la posibilidad de distinguir de manera clara los actos que los seres humanos hacemos⁴. Desde mi perspectiva los actos y los procesos sí pueden distinguirse y esta distinción puede hacerse de manera sistémica a través del sentido que el acto tiene.

El sentido de un acto no es solamente la interpretación que de él hagamos. Desde esta visión el sentido refiere a una combinación de aspectos subjetivos, inter-subjetivos y objetivos que operan en forma simultánea y co-relacionada⁵. De este modo, el sentido tiene que ver tanto con la finalidad como con la forma que el acto tiene y también está relacionado con la tendencia dentro de la cual el acto particular se inscribe. Esto determina una materialidad propia del acto, una forma de manifestarse en nuestra biología y en nuestros cuerpos. Es importante entender que no es este un criterio material de distinción sino sistémico, ya que el sentido que determina los límites del acto o proceso representa no es sólo la forma actual del acto, sino más bien la tendencia en la que se encuentra su movimiento y los próximos actos que tiende a producir. Hace poco, cuando estaba explicando estas ideas frente a un grupo de científicos

4 Un caso de este tipo es por ejemplo el de Wittgenstein. Para el genial pensador austríaco todo lo que los hombres hacen son "juegos del lenguaje", sin embargo, a éstos no pueden trazárseles límites: "¿Puedes de qué modo está cerrado el concepto de juego? ¿Qué es aún un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes indicar el límite? No. Puedes trazar uno: pues no hay aún ninguno trazado (...) «Pero entonces no está regulada la aplicación de la palabra; no está regulado el 'juego' que jugamos con ella»" (Wittgenstein 1988: 89).

5 Retomando en este caso al filósofo Donald Davidson quien consideraba la mutua co-existencia de estos tres ámbitos y la imposibilidad a renunciar a ninguno de ellos, al mismo tiempo de evitar absolutizarlos (Davidson 1993 and 2003). Sobre mi interpretación sobre Davidson puede consultarse un texto que escribí hace algunos años (Sumiacher 2012).

del *Center for Brain and Cognition* en Barcelona uno de ellos me preguntaba si el sentido tenía que ver con la finalidad del acto. Pero la cuestión es algo más compleja porque, aunque el sentido es una especie de “dirección” que toman las cosas que hacemos, también refiere al mismo tiempo a la forma que el acto tiene en el momento presente. Podríamos tener un acto determinado que produzca otro de la misma tendencia o podríamos tener el mismo acto pero que produjese, luego de sí, su opuesto, y la razón para que se produzca un caso o el otro dependerá realmente del contexto de producción de ese acto, es decir de los actos y procesos que se hayan producido antes y se estén produciendo en forma simultánea a él. Los actos se distinguen porque tienen una forma propia, porque configuran una forma a partir del sujeto que los realiza, concibe o capta y por lo que los otros sujetos conciben o captan de ellos (inter-subjetividad). Por ejemplo mirar un libro puede ser un acto particular y diferenciable pero es distinto si yo lo miro porque estoy –Buscando un libro de Albert Camus– a si lo hago porque estoy –Apreciando la belleza del lomo del libro–. En estos casos tanto la materialidad propia del acto en sí, la interpretación que yo hago del acto, así como la interpretación que otras personas pudiesen hacer de él configura un sentido distinto para cada uno de estas posibilidades y por eso los puedo distinguir sin problemas como actos distintos incluso a estos dos que involucran el mismo “objeto”.

Por otra parte, cuando hablamos de procesos, nos referimos a un conjunto de actos que se encuentran, del mismo modo, ligados también por un sentido. La diferencia entre los actos y los procesos es que los segundos contienen mayor complejidad y son compuestos. Del mismo modo, los procesos pueden imbricarse unos dentro de otros y a su vez, así como los actos, se producen generalmente muchos de ellos en forma simultánea, lo que nuevamente no impide su diferenciación. También tienden a tener inicio desarrollo y cierre, y cada una de estas fases tiene a su vez características particulares. Toda esta propuesta se adscribe a las concepciones propias de teoría de los sistemas fundada por Von Bertalanffy y continuada por muchos otros (Von Bertalanffy 1989). Dentro de este marco conceptual es necesario considerar la presencia de una *lógica articular*⁶ que liga los distintos actos de los que un proceso está compuesto entre sí y que tiene que ver con la conformación y constitución del sentido que le da forma. Al mismo tiempo hay una *lógica sistémica* que tiene que ver las conexiones y relaciones entre procesos diferentes⁷. Los procesos

6 Esta lógica no refiere evidentemente meramente a “sentencias racionales”. Por el contrario, tiene que ver con la forma en que los distintos actos que los seres vivos realizan son relacionados entre sí. Aunque no puedo entrar en detalles aquí sobre esta concepción de la lógica, la misma está emparentada en cierta medida con algunas de las visiones más desarrolladas de la lógica como se ven en Van Eemeren y Grootendorst (Van Eemeren and Grootendorst 2002) y muchos actuales desarrolladores de la lógica informal y la teoría de la argumentación que vinculan la lógica a los procesos propios del vivir cotidiano.

7 Este tipo de lógica puede ser muy útil e interesante para el campo de las neurociencias. La concepción de los actos y procesos, así como la estoy describiendo permite dos cosas importantes: trazar distinciones y crear relaciones entre actos y entre procesos, cosa fundamental para entender cualquier cosa que hacemos los seres humanos. Es posible que este marco conceptual pueda ser de utilidad para la comprensión de lo que pasa en nuestro cerebro, porque permite separar a la vez que conectar diversos procedimientos, configuraciones o patrones de movimiento que incluso podrían utilizar las mismas regiones o neuronas que se ven involucradas al mismo tiempo en varios procesos simultáneos.

al igual que los actos están dentro o son directamente todo el quehacer humano y por tanto pueden ser cosas grandes o pequeñas. Por ejemplo un proceso podría ser –Cocinar un pastel–, otro proceso podría ser –“Enseñar una materia a un grupo de estudiantes de 3er semestre”–, otro bastante más extenso podría ser –La adolescencia–. Como se verá no hace falta que un proceso se realice todo de una vez. Es posible que muchos procesos se mantengan abiertos en nuestras vidas y se vayan desarrollando poco a poco.

La pregunta tal vez sería, por más interesantes que pudieran ser estas ideas: ¿qué tiene que ver esto con la práctica filosófica o con la filosofía en sí? La respuesta es: mucho. Y esto es porque necesitamos algunos peldaños para poder construir una comprensión más profunda de la filosofía. Decía en el apartado anterior que si consideramos que es posible construir filosofía *con* el otro hemos de adjudicar a ese otro algún elemento o aspecto filosófico, al menos en forma germinal. ¿Pero cómo hemos de considerar este tipo de cosas si no tenemos una forma de entender lo que las personas en sí mismo *hacen*? Lamentablemente la filosofía ha sido muy malinterpretada, ha sido relegada a los rincones oscuros de las bibliotecas y enterrada por el solipsismo, el teoricismo y la excesiva erudición. Y aunque la erudición pueda ser importante, no es ella en sí misma la filosofía. Si la filosofía *está* en la vida cotidiana, en la vida diaria de los seres humanos, entonces primero hay que entender lo que hacemos los seres humanos. La respuesta que yo quiero dar en este espacio es la siguiente: Los seres humanos hacemos actos y procesos, por tanto la filosofía está en los actos y los procesos. Es decir, la filosofía no es sólo la reflexión sobre el amor, la justicia, la verdad o el tiempo; ella es la experiencia del amor, la justicia, la verdad o el tiempo que los seres humanos pueden tener que se realiza a través de los actos y procesos que ellos viven y actúan. De lo contrario sería por completo absurdo dedicar una reflexión o pensamiento sobre algo que estamos inventando o imaginando por completo. Todas las reflexiones filosóficas tienen sentido porque refieren a un inmenso grupo de actos y procesos que los seres humanos vivimos. La filosofía, la real filosofía no está en la enunciación, sino que se encuentra en los actos y los procesos que a los que las enunciaciones *refieren*. Veamos ahora un poco qué se puede decir de las formas que pueden adquirir estos actos y procesos y en qué nos puede beneficiar comprenderlas y diferenciarlas.

Pensamiento y acciones

Es difícil pensar las posibilidades, las maneras en que podrían desarrollarse nuestros actos y procesos humanos. Por esta razón y para no caer en divisiones o esquemas arbitrarios, el punto que intentaré marcar aquí es principalmente sistémico. La sistémica nos habilita a estudiar las formas de los actos o procesos, por tanto permite trazar distinciones claras y que se basan en la constitución misma de las operaciones que

se realizan, como antes mencionaba. En este caso me centraré sobre una distinción muy sencilla e importante que tiene que ver con dos grandes formas del movimiento que pueden adquirir nuestros actos y procesos humanos que llamaré pensamiento y acciones. Ambos términos han sido muy utilizados en la historia de las humanidades, pero prefiero los términos cotidianos porque al final vamos a hablar de cosas cotidianas también. El significado que tienen para mí el pensamiento y las acciones difiere sólo un poco de lo que nuestro sentido común nos diría sobre ellos. En relación al pensamiento, pensamiento tiene que ver con cualquier acto o proceso que un sujeto realice con dirección hacia sí mismo. Por el contrario las acciones son los actos o procesos que se relacionan con a la exterioridad. De este modo encontramos un criterio de distinción claro y preciso para separar dos tipos de movimientos fundamentales. Las relaciones consigo mismo que un sujeto puede realizar, los pensamientos, pueden tener formas sumamente diversas, podrían ser un sentimiento, un recuerdo, una reflexión, incluso un abrazo que uno se de a sí mismo sería también un pensamiento. Lo que interesa es la forma del movimiento, del acto o proceso aunque voy a distinguir también dos formas generales del pensamiento que pronto abordaré: las intuiciones y la consciencia. Respecto a las acciones de la misma manera ellas pueden ser de cualquier tipo siempre y cuando conserven su forma sistémica como relaciones con la exterioridad. Aunque las acciones pudieran incluir cosas tan variadas como mirar el entorno o decir algo a alguien, distinguiré también en ellas dos tipos de acciones, la acción corporal y el discurso⁸.

Desde esta perspectiva podemos abandonar el antiguo criterio que pretendía trazar distinciones a partir “qué parte” estaban utilizando, si el cerebro o el cuerpo, si la mente o la materia, etc., lo que nos interesa es la forma que tiene el movimiento. De hecho, para realizar tanto un pensamiento como una acción necesitamos de las dos cosas del cuerpo y del sistema nervioso. Así como considera el neurocientífico y pensador Antonio Damasio, las cogniciones, incluso la racionalidad más desarrollada, opera desde las estructuras corporales mismas⁹. Aunque Damasio no realiza la división sistémica que aquí estoy proponiendo, sí sostiene que hemos vivido mucho tiempo a partir de dicotomías que no tienen el menor sentido así como lo hace también el fenomenólogo Merleau Ponty¹⁰. Sin embargo, considerar al ser humano un todo unificado, un fantástico y complejísimo dispositivo que combina múltiples procesos simultáneos, no impide diferenciar los actos o procesos que realizamos

8 Por esta razón en este artículo referiré entonces de este modo:

- ‘...’ cuando quiera representar un pensamiento en forma de intuiciones.
- “...” cuando quiera representar un pensamiento en forma de consciencia.
- “...”– cuando quiera representar al discurso.
- ... – cuando quiera representar acciones corporales.

9 Es por eso que insta a construir una “neurobiología de la racionalidad” (Damasio 2010a: 230) o afirma que: “No estoy diciendo que la mente esté en el cuerpo. Lo que digo es que el cuerpo contribuye al cerebro con algo más que el soporte vital y los efectos moduladores. Contribuye con un contenido que es un parte fundamental de los mecanismos de la mente normal” (Idem.: 261).

10 El filósofo francés consideraba que la mente o incluso la exterioridad toda estaba dada a partir de la noción de “esquema corporal” por lo que no podemos renunciar a considerar el cuerpo (Merleau Ponty 1993: 69).

hacia nosotros mismos y aquellos que utilizamos para vincularnos con la exterioridad porque este en cambio es un criterio sistémico. Incluso dado que somos seres materiales, la forma de nuestros actos puede ser observada. Por ejemplo el recordar un nombre, es un acto que comienza en alguna parte de nuestro sistema nervioso y termina otra parte también de nuestro mismo sistema. El tomar una taza comienza quizá con el deseo por tomar el objeto, la observación del entorno, la emisión de una señal al sistema motor, el movimiento del brazo y luego el movimiento de la mano hasta llegar al utensilio. Estos dos actos pueden ser distinguidos y separados de otros anteriores y posteriores porque tienen un sentido que los unifica, es lo que permite que alguien pueda decir “recordé el nombre de A” o “¡Tomé la taza!”. Su distinción no es arbitraria sino que se basa en el sentido mismo que los constituye, que por supuesto podría variar y ser otro, pero dada una realidad específica y un acto determinado el acto tiene entonces límites dados por su propia configuración.

Pensamiento intuitivo, pensamiento consciente

¿Qué más se puede decir? En este caso llamaré pensamiento intuitivo a los actos o procesos fundamentales y fundantes del movimiento del ser hacia sí mismo. Estos refieren a todo aquel movimiento hacia nosotros mismos que no implique la presencia del lenguaje. Así como marcaba Freud, estos son la mayoría de los actos y procesos¹¹. En este caso por actos o procesos intuitivos podemos referir a un sentimiento, una imagen, una emoción, una sensación, un recuerdo, a una gran variedad de cosas o de movimientos. Tal vez es un campo de posibilidades sumamente amplio y no es tan sencillo separarlo por completo de nuestro permanente uso del lenguaje. Evidentemente el ser humano está todo empapado por el lenguaje que ha creado, fuente de la cultura y la complejidad que lo caracteriza. Sin embargo esto no impide que puedan distinguirse actos y procesos intuitivos como ‘sentirse enojado’, ‘tener una melodía en la mente’ o ‘rascarse la pierna’. Todos estos actos o procesos son intuitivos porque no involucran al lenguaje en forma directa y son movimientos hacia-sí. Esta claro que el ser humano vive inmerso en todo tipo de actos intuitivos todo el tiempo, incluso podría decirse que ellos son la base de la significación misma que tienen las palabras. A su vez, estos actos operan generalmente en forma veloz y están relacionados con la espontaneidad. En ellos existe menos control que en otro tipo de estructuras. La experiencia de estar enamorado es un muy buen ejemplo de esto. Generalmente la persona enamorada tiene una afluencia muy grande de sentimientos y sensaciones, todas relacionadas entre sí a través de lógicas articulares y sistémicas que conectan los distintos procesos que se realizan. Cuando a una persona enamorada se la detiene para preguntarle: ¿Qué es lo que

¹¹ No denomino a esta forma del movimiento hacia sí “inconsciente” porque sería algo un poco tendencioso, poniendo a la “consciencia” como el denominador general de los procesos de relación hacia-sí. El término intuiciones sirve para nombrar de la misma manera y es mucho más neutro, ni deseable ni indeseable en sí mismo y no refiere a ninguna otra cosa más a que cierto tipo de movimiento particular.

hace que estés así de enamorado? ¿Por qué actúas de esa forma? ¿Qué tiene la persona que te gusta que te produce eso?, etc. es posible que para esta persona no sea tan fácil responder porque la dinámica en la que se encuentra inmersa es principalmente intuitiva, espontánea e inconsciente.

Por el contrario, si queremos generar consciencia en las personas tenemos que utilizar otro tipo de pensamiento que no es el intuitivo. El pensamiento es desde esta perspectiva un movimiento sistémico dirigido desde sujeto hacia sí mismo, por lo que el pensamiento consciente son los procesos de dirigir lenguaje hacia sí. Este procedimiento se realiza automatizando los procedimientos iniciáticos con los que aprendimos el lenguaje. Así como afirmaba Wittgenstein: *“pronunciar una palabra es como tocar una tecla en el piano de la imaginación”* (Wittgenstein 1998: 23). Cuando hacemos uso de la consciencia hemos interiorizado y automatizado este “nombrar” de modo que ya no necesitamos pronunciar el sonido:

...hay una similitud perceptual entre decir una forma de palabras en voz alta, murmurarla, musitarla, susurrarla, decirla para uno mismo y decirla en la cabeza. Estas actividades forman una serie heterogénea. Podríamos decir (...) (que) pueden graduarse en una escala continua cuyos polos son la publicidad y la privacidad (Kenny 1984: 144)

La consciencia a través de este proceso lentifica los acontecimientos, detiene el curso “natural” de las cosas y nos permite manipular lo que está pasando. Esto puede realizarse gracias a la materialidad que contiene el lenguaje cosa que mencionaba también Michel Foucault (Foucault 2002: 194). Es la materialidad que poseen los signos de nuestro lenguaje que se manifiestan por medio de sonidos, imágenes o texturas (percepciones) la que nos permite realizar estas operaciones que cambian o acrecientan el curso de los actos y procesos que estamos realizando. Es entonces que el lenguaje opera generando un “afuera” desde el cual nosotros podemos vernos, “re-diseñarnos” y afectarnos. La consciencia entonces nos hace ver más claramente lo que está pasando y nos permite manipularnos a nosotros mismos, ese es el poder que nos da esta herramienta. No puedo entrar en este trabajo más a profundidad sobre cuestiones del lenguaje, pero digamos por ahora que es este particular invento de la humanidad el que nos ha permitido desarrollar una gran cantidad de posibilidades que se proyectan tanto para nuestra fortuna como también para nuestra desdicha.

Si volvemos al caso del amor podemos ver la misma cosa. Generalmente la persona que está enamorada vive una gran cantidad de actos y procesos intuitivos diversos que se conectan potenciándose unos a otros. Tiene una sensación particular agradable, lo que despierta un sentimiento hacia el otro, supóngase que este sentimiento genera que surja

un recuerdo, pero luego este recuerdo desemboca en una reflexión sobre lo que está pasando. En el amor acontecen también acciones, ¡por supuesto! pero analicemos por ahora sólo el aspecto del pensamiento. En el curso del proceso o del conjunto de procesos que vengo describiendo de “estar enamorado” hay una diferencia entre los primeros procesos y el segundo. El segundo proceso implica la utilización de lenguaje dirigido hacia sí mismo, así como cuando una persona empieza a hablar en voz alta para poder pensar mejor lo que está sucediendo. En general acentuar la materialidad del lenguaje acrecienta también la consciencia ya que es la materialidad lo que acentúa su fuerza crítica (Sumiacher 2016)¹². La cuestión es que el proceso de reflexionar sobre lo que le está pasando es parte también de la experiencia del amor que esta persona tiene pero también es un proceso distinto. Quizá a partir de la reflexión que la persona tiene continúa amando e incluso aún más apasionadamente, o cambia la forma de ese amar, o ese amar se termina. No se puede determinar a priori si una reflexión será favorable o desfavorable dentro de la experiencia de un concepto determinado, a veces podría ser muy poco benéfico como por ejemplo pasa si uno piensa demasiado durante un orgasmo. Sin ir más lejos, es muy común que haya personas que “por pensar demasiado” no pueden amar a otro, pero esto no quiere decir que la consciencia no sirva o no tenga que ser utilizada, el punto es que hay que ver cuándo y cómo se usa.

Este último punto es muy importante y refiere a algo que un filósofo práctico debe observar, ya que la práctica filosófica se dedica a trabajar con los procesos filosóficos de los otros (Sumiacher 2014) y tiene que comprender cómo es que la persona o las personas con las que se encuentra trabajando viven u operan dentro de los conceptos que se están abordando. Esto mismo vale para cualquier experiencia filosófica, aunque como principio general para la persona que no tiene un ápice de racionalidad o consciencia en su experiencia de un concepto cualquiera, la racionalidad le será de mucho provecho; mientras que la persona que todo lo reflexiona y racionaliza deberá hacer uso posiblemente de otro tipo de herramientas en el desarrollo de su vida. La consciencia juega un lugar muy importante en el devenir de los actos y procesos que conforman cualquier experiencia filosófica y es un arma muy potente que permite acrecentar, observar, refinar, mejorar o cambiar radicalmente.

Acciones corporales y discursivas

Si nos centramos ahora un poco sobre las acciones, podremos ver también allí cosas bastante interesantes. Las acciones, las relaciones con la exterioridad que el ser humano puede trazar, son fundamentales para el desarrollo de la vida, incluso se puede decir que tienen que ver con el

¹² Por esta razón no es lo mismo decir algo que escribirlo. El proceso de la escritura acrecienta la consciencia en la medida en que las palabras están allí y puedes verlas, porque su materialidad se evidencia. Esto es relevante para el uso del lenguaje que se da en la práctica filosófica y en la vida en general.

deseo de vivir. Sin acciones no existiría ni la ética, ni el mundo, ni siquiera sería posible alimentarnos, protegernos o subsistir. Cuando los humanos somos fetos en el vientre de nuestras madres no existe relación con la exterioridad ya que todo el exterior del bebé que aún no nace es su propio cuerpo al que se encuentra unido a través del cordón umbilical que lo alimenta. *El feto no realiza acciones* al menos no en forma directa porque todo se ve mediado por su madre. Pero cuando nacemos entonces aparece el mundo exterior y es posible que esta primera relación sea una de las cosas más extrañas y dolorosas que puedan existir; mucho más cómodo es estar ligados sólo a nuestra propia mismidad. La exterioridad es fuente de permanentes sucesos extraños, inesperados e incontrolables. Pero la acción es fundamental para vivir en el mundo, entonces no nos queda más que enfrentarnos a ella. Las acciones son tan importantes que incluso ellas nos permiten la existencia el lenguaje, finalmente éste se compone de elementos materiales que son captados por medio de la percepción.

Entremos entonces a analizar un poco esta estructura. En este caso, a todas las acciones fundamentales y fundantes del campo de la acción, a todas las acciones que tengan que ver con las relaciones primordiales con la exterioridad las denominaré acciones corporales. Estas acciones no tienen que ver con el lenguaje y son compartidas con los animales¹³. La acción corporal tiene sentido en sí misma y puede ser básicamente de dos tipos según su cualidad activa o receptiva. Cuando las acciones corporales son receptivas, estamos hablando de percepciones, de movimientos sistémicos de relación con la exterioridad que captan o nos ponen en contacto con eso que está allí fuera a través de los sentidos. No es que el sujeto no tenga importancia o no determine muchos aspectos de esa percepción como se ha empeñado en mostrar la filosofía en occidente a partir de Kant por ejemplo¹⁴. Pero el sentido general de dicho acto o proceso, si es perceptual, entonces está fundamentalmente relacionado con la exterioridad aunque involucre tal vez partes que se relacionen con el pensamiento o con el sujeto en sí. Por ejemplo el proceso de –mirar un cuadro– puede implicar importantes actos de pensamiento, de movimiento hacia sí mismo. Sin embargo, el sentido general de este proceso está ligado a la exterioridad porque nadie podría –Mirar un cuadro– sin la presencia de un cuadro en el mundo o sin la capacidad de percibir. Por eso podemos decir que si alguien está “mirando un cuadro” está realizando una acción porque el sentido mismo que constituye a este acto se conforma gracias a relaciones que el sujeto traza con la exterioridad. Si por el contrario alguien mirara

¹³Humberto Maturana tiene muy buenos ejemplos que explican este tipo de relaciones: “La cucaracha que cruza lentamente la cocina, y comienza a correr precipitadamente hacia un lugar oscuro cuando entramos encendiendo la luz y haciendo ruido, ha tenido un cambio emocional, y en su fluir emocional ha pasado de un dominio de acciones a otro. De hecho, esto lo reconocemos también en la vida cotidiana al decir que la cucaracha ha pasado de la tranquilidad al miedo. En este caso al usar los mismos términos que usamos para referirnos al emocionar humano, no hacemos una antropomorfización de lo que pasa con la cucaracha, sino que reconocemos que el emocionar es un aspecto fundamental del operar animal que nosotros también exhibimos” (Maturana 1995: 23).

¹⁴ Kant daba gran importancia a las formas a priori de la percepción (Kant 2007) sin embargo en la filosofía oriental, por ejemplo en el budismo, podemos encontrar concepciones análogas o incluso más complejas en donde la percepción varía según el estado de vida en que se encuentre la persona y la propia historia del sujeto por lo que no es algo “fijo” en lo más mínimo (Ikeda 2012).

una parte del cuadro, reconociera en el cuadro una forma que vio meses atrás en otro sitio, cayera en la cuenta de que eso es una cosa importante y comenzara luego un análisis más profundo al respecto, estaríamos evidentemente frente a un proceso de pensamiento (relaciones consigo mismo) motivado por una acción. No se trata de dar definiciones a priori de cómo son las cosas o forzarlas de alguna manera, sino de utilizar este aparato crítico-sistémico para entender lo que los seres humanos hacemos.

La contraparte de la percepción será llamada dentro de este sistema intervención. La intervención es desde este punto de vista cualquier acción corporal que un sujeto realice que afecte, inflencie, cambie o transforme la realidad exterior. Esto mismo es a lo que Karl Marx refería cuando hablaba de praxis¹⁵. La praxis para Marx no es solamente referir a la realidad, la praxis es transformar el entorno circundante y este es el sentido de las intervenciones. Las intervenciones para la vida y también para la comprensión del ser humano son sumamente importantes, ya que sin ellas no es posible la subsistencia material en el mundo¹⁶. Las intervenciones, distinto de la percepción son siempre procesos, es decir, requieren constitutivamente de la percepción para ser realizadas ya que no es posible accionar en un entorno, afectarlo, sin antes percibir la realidad de dicho entorno. Por eso las intervenciones son más complejas y también más difíciles de realizar que las percepciones. Claro que esto es una tendencia, pueden encontrarse sin duda casos en donde no sea así. Sin embargo, la intervención es constitutivamente más compleja, además, porque implica un mayor compromiso, todas las intervenciones requieren “poner el cuerpo”, todas necesitan hacer uso del sistema motor, todas implican un movimiento de corporal para que podamos afectar la realidad. Las intervenciones son más comprometidas porque en ellas nos jugamos nuestra existencia, por esa misma razón solemos creer más a la persona que actúa que a la que meramente tiene buenas ideas. Reza un dicho andaluz: *“hechos son amores y no buenas razones”*.

Esto mismo puede verse en el desarrollo de la filosofía en general en la vida de cualquier persona. Por ejemplo en el caso de la “justicia” un concepto muy clásico en la historia de la filosofía de Platón en adelante. Sería muy raro pensar que alguien puede llegar a “ser justo” si no actúa conforme a la “justicia”, sea esto para cualquier significado o idea de justicia que pudiésemos tener. Es decir, para desarrollar un acto o proceso justo tengo que realizar multiplicidad de pensamientos intuitivos y racionales, pero sería muy raro pensar que alguien puede “ser justo” solamente teniendo ideas justas. Estos pensamientos se tienen que conectar de forma compleja pero coherente con acciones corporales en el mundo dentro de las cuales tiene que haber también necesariamente intervenciones, afecciones

¹⁵ Este es el clásico término que se puede leer en las Tesis sobre Feuerbach (Marx 1981), en mi caso retomo las interpretaciones posteriores de Marx que hace Karel Kosic (Kosic 1967), quien extrae y permite utilizar diversos elementos epistemológicos del marxismo en forma puntualizada. He trabajado esto anteriormente (Sumiacher 2012)

¹⁶ Quien desarrolla magistralmente estos puntos es el destacado filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (Dussel 1998 y 1996).

del entorno. No es suficiente siquiera la presencia de acciones perceptivas, se requiere de la acción corporal activa, la intervención, para desarrollar cualquier concepto. Para ser justo tengo que –devolver el cambio de lo que fui a comprar–, –dar a las personas que me rodean que le corresponde según lo acordado–, –poner un límite frente a una acción que me perjudica injustamente–, para poner algunos ejemplos.

Curioso es que así sucede con la realización de la mayoría de los procesos filosóficos, casi siempre requieren de acciones corporales que los vuelquen a la realidad y a las relaciones con los otros, de lo contrario no tienen una existencia. Por supuesto que habrá algunos principios filosóficos ligados más al pensamiento como la paz interior o cosas tan interesantes como la “argumentación”. Pero en verdad esas cosas también luego de alguna forma se relacionan con el mundo. Por ejemplo, si una persona tiene “paz interior” sería raro que al relacionarse con otro reaccione en forma violenta, si lo hiciera posiblemente dudáramos de la supuesta paz interior. Si uno tiene paz interior lo más probable es que las relaciones que trace con las cosas y con las demás personas en la exterioridad mantengan una coherencia operacional con esa realidad interna, por eso podemos decir en algunos casos que estamos con una persona “pacífica”, “serena”, “sabia”, etc., pero es porque no estamos hablando sólo de sus pensamientos, sino también de sus acciones. Sería muy difícil incluso poder ver el desarrollo de una idea filosófica sí sólo fuera pensamientos¹⁷, pero no es sólo eso, sino que el sujeto que realiza u opera dentro de esa realidad naturalmente transmite dicha tendencia también a sus acciones a través de sus coherencias operacionales y esto pasa también por el carácter expansivo que tiene la filosofía. En el caso de la argumentación pasa lo mismo, alguien que sepa argumentar para sí generalmente termina luego argumentando con otros. De los razonamientos y argumentos conscientes que la persona realice como movimientos hacia-sí, es probable que produzcan otro desarrollo posterior vinculado a este primero como un actuar más coherente o que sus enunciaciones estén mejor formuladas o fundamentadas.

Justo la argumentación resulta bastante adecuada para pensar el último tipo de actos y procesos que quiero analizar aquí: el discurso¹⁸. El discurso, distinto de las acciones corporales, es una acción (relación con la exterioridad) pero que opera a través del lenguaje. Básicamente hay dos formas en que el discurso se realiza, una es la escucha (receptiva) y otra es el habla (activa), pero ambas implican el salirnos de nuestras propias

¹⁷Que no se confunda, los pensamientos no son necesariamente “lo oculto” a nuestra visión. Como ya he dicho los pensamientos son actos o procesos que inician y terminan en el mismo sujeto o que contienen esta dirección hacia-sí como forma de su desenvolvimiento. Lo que quiero remarcar es que no por ser pensamientos en sí mismos no los vamos a ver, sino que, al estar la dirección del movimiento orientada hacia el sujeto mismo que lo produce son mucho más difíciles de captar o comprender que cuando la dirección del movimiento se vincula con el exterior como cuando alguien toma una taza, patea un balón o mira un cuadro.

¹⁸Para la construcción de esta idea me he inspirado en parte en el concepto de discurso de Ernesto Laclau, un importante pensador argentino, profesor en la Universidad de Essex de Reino Unido. Laclau construye una idea de discurso vinculado a las relaciones de poder y a las relaciones entre los significantes con sus configuraciones significantes (Laclau 1993).

estructuras sistémicas y relacionarnos con lo exterior. A John Austin le interesaban este tipo de cosas y por eso buscaba las formas en que las palabras podían realizar acciones:

Cuando, con la mano sobre los Evangelios, y en presencia de un funcionario adecuado, digo “¡Sí, juro!”, no estoy informando acerca de un juramento; lo estoy prestando (...) ¿Cómo llamaremos a una oración o a una expresión de este tipo? Propongo denominarla *oración realizativa* o expresión realizativa o, para abreviar, “un realizativo” (...) Deriva, por supuesto, de “realizar” que es el verbo usual que se antepone al sustantivo “acción” (Austin 1982: 47)

Más allá de algunas diferencias con Austin, lo que interesa en este caso es que podemos usar el lenguaje en forma de acciones, sin embargo es esta una interesante forma de la acción, porque el discurso es una acción para el pensamiento. ¿Por qué? Porque las palabras no son invocaciones mágicas para que las cosas pasen. Si una palabra o un discurso no es ‘comprendido’ entonces no causa efecto alguno. Si en este momento viniera un emisario de Singapur a informarme que se me ha otorgado un palacio real para mí y para mi familia en su tierra y él no pudiera usar más que el discurso (en su lengua) para expresarse, lo más probable es que yo dejara por siempre mi palacio abandonado en Asia sin tener nunca la menor idea de él. Lo que quiero decir es que el discurso requiere comprender el código en el que estamos hablando. Siempre que explico este tema suele emerger la pregunta de “¿No es acaso el discurso una acción que produce cosas en el mundo?”. Y la respuesta es que sí, pero en forma indirecta. Digamos que las palabras lo único que pueden hacer en primera medida es generar un pensamiento (un movimiento hacia sí mismo que incluye emociones, sensaciones, recuerdos y racionalidad) y que estos efectos, posteriormente actúan sobre el sujeto o generan una reflexión o decisión en él.

Si alguien tiene dudas acerca de este punto puede hacer la prueba de decir a cualquier persona: “¡Levántate!” y ver qué sucede. Si *no siempre* pasa que –la persona se levante–, significa que la acción discursiva no produce acciones en forma directa. Y esto es así porque primero se necesita comprender la lengua por medio de la cual el lenguaje está operando y después que se produzcan otro tipo de procesos de pensamiento que pueden derivar en acciones corporales. Entiéndase que al referir al discurso (y también a la consciencia) estoy hablando de un tipo de proceso muy puntual que utiliza nuestro lenguaje humano y arbitrario¹⁹. No refiero aquí a lo que a veces se mal entiende como “lenguaje no-verbal”, que en todo caso debería llamarse lenguaje corporal o natural para no caer en

¹⁹ La importante categoría que introdujo Ferdinand de Saussure en relación a la arbitrariedad del lenguaje humano es muy valiosa para las concepciones que aquí se están desarrollando (Saussure 1984). Que el lenguaje humano es arbitrario significa que no existe vinculación alguna entre el sonido/imagen/textura que utilizamos para representar con el significado que de ellos se sigue. A estas dos partes las entiendo yo como acciones y pensamientos y, distinto del lingüista suizo, considero que el lenguaje es siempre una ligazón entre estos dos movimientos. Esto será desarrollado en futuros trabajos.

una hipostación de lo verbal así como pasa con el término “inconsciente”. En este lenguaje natural no median signos arbitrarios sino que entre ellos existe una relación orgánica como cuando un perro muestra los dientes y quiere dar a entender que puede morderte (con los mismos dientes que te está mostrando). No quiero decir que no sea importante o que no estemos permanentemente utilizando este tipo de lenguaje en forma paralela al lenguaje creado o humano, lo que quiero decir es que son cosas distintas y, al considerar los procesos que realizamos, tienen que separarse.

Conocer el poder y también los límites del uso de las palabras nos ayuda a entender un poco más qué estamos haciendo cuando hacemos práctica filosófica. Las palabras tienen mucho poder porque permiten acrecentar, descubrir, ampliar, indagar, problematizar, puntualizar, sostener una idea; muchísimas cosas en la aventura del pensamiento de la misma forma que veíamos con la consciencia. Pero también pueden ser insuficientes ya que las acciones discursivas no reemplazan a las acciones corporales. Las acciones discursivas, distinto de las corporales operan linealmente, esta es la forma que adquiere el discurso debido al uso de palabras que se tienen que producir una tras otra en el tiempo²⁰. Las acciones corporales son multiprocesuales siempre, lo que les da ventajas y también desventajas, finalmente son diferentes. Las acciones corporales soportan al discurso ya que son anteriores históricamente, individualmente y a nivel especie. En el sentido individual porque no hay ningún bebé que nazca hablando aunque sí realizando acciones corporales; y también como especie, porque si es cierto que provenimos del reino animal, la palabra en algún momento *comenzó* como un fenómeno sorprendente y revolucionario²¹ y no parece que vaya a detenerse sino todo lo contrario. Todo este tema es sumamente importante e interesante para comprender la práctica filosófica y para la filosofía en general, que tanta importancia da a la palabra o al *λόγος* y a los mitos que a veces rondan en derredor a este término.

Este tipo de caracterización y comprensión de los procesos no tiene la intensión de desacreditar en lo más mínimo la fuerza o el valor del lenguaje o de todos los procesos que los seres humanos realizamos a través de la palabra. La racionalidad puede estar fuertemente vinculada a la emocionalidad o al sentir y funcionar de manera orgánica con las intuiciones ampliando, potenciando y alimentando los procesos vitales más fundamentales. Sin embargo, tenemos que entender que cuando hablamos, hablamos y que cuando hacemos algo corporalmente, no

20 Como puede verse con facilidad en un diálogo grupal. Las personas no pueden hablar todas a la vez, tienen que esperar e ir alterando la palabra que sólo puede ser tomada por una persona en cada momento. Esto ha sido ampliamente abordado en las distintas prácticas filosóficas como la filosofía para niños que intentan educar para hacer un buen uso del discurso en forma de diálogos o debates.

21 Quien está interesado en conocer más acerca de estos puntos puede consultar los trabajos de Ángel Rivera Arrizabalaga (Rivera 1998 y 2004 entre otros) quien trabaja lo que denomina “arqueología del lenguaje”. Este autor español aborda la cuestión histórica (o pre-histórica) respecto al surgimiento del lenguaje en nuestra especie a través de estudios neurológicos, antropológicos y arqueológicos (no en el mismo sentido de Foucault que es mucho menos literal). Conocer acerca de cuestiones históricas en relación al lenguaje brinda importantes pistas respecto a la comprensión de los procesos del lenguaje humano.

estamos haciendo la misma cosa. Por ejemplo tomando el caso de la empatía, un concepto hoy muy de moda e importante para nuestro mundo tan trans-cultural. La empatía, como concepto filosófico-experiencial, requiere de muchos procesos discursivos fundamentales como por ejemplo –“Escuchar cuidadosamente”–, –“No imponer mis ideas por sobre las del otro”–, –“Hablar usando las palabras que el otro dijo”– o –“Construir ideas en conjunto”– para dar algunos ejemplos. Pero no sólo eso: la empatía requiere –Percepción del cuerpo y las expresiones faciales del otro–, –Interacción con el otro siguiendo el curso de sus propias acciones– o –Compartir algo–, cosas que van más allá del hablar y el escuchar. No importa exactamente cuáles sean las acciones, la filosofía requiere tanto del discurso como de la acción corporal para funcionar en el mundo. Nadie creería a una persona que es sólo empática con sus palabras y nuestro grado de empatía se vería enormemente mermado si no pudiéramos intercambiar con el otro a través del lenguaje y su gran potencial.

A modo de cierre

Todo esto nos lleva a pensar distintas cosas. En primera medida tener estos cuatro campos de actos y procesos nos da una visión del ser humano menos difusa que si consideramos que el ser humano “actúa sin más”. Las intuiciones, la conciencia, las acciones corporales y el discurso son las cuatro formas en que nos manifestamos a través de actos y procesos en la vida. Y de la misma manera a través de estas cuatro formas es que existe la filosofía, por eso quien es amigo de otro ‘tiene un sentimiento de fraternidad’, “recuerda el nombre y características puntuales del otro” o simplemente “piensa en el otro”, de la misma forma que –“habla con el otro”– y –comparte interacciones corporales con el otro–. Esto es lo que normalmente hacen los amigos y lo que implica la amistad y lo mismo pasa con cualquier espectro de la filosofía. Es casi imposible encontrar conceptos filosóficos sólo ligados al pensamiento porque la filosofía, cuando existe, tiende a expandirse por tanto tiende también a manifestarse en las acciones con los demás y con el mundo.

Para cerrar esta indagación y reflexión quisiera dejar asentadas cuatro ideas en relación a la práctica filosófica y a la filosofía sin más. La primera es que las enunciaciones, indagaciones, diálogos, argumentos y pensamientos propios de la filosofía son sumamente importantes, pero ellos pueden tener sentido sólo si no es olvidada la cosa a la que refieren. Quiero decir, que la filosofía no es la enunciación sino que es el objeto de dicha enunciación, que la filosofía no es el discurso sobre el amor, la libertad, la equidad, la justicia, la sabiduría o la existencia, sino aquello a lo que estas palabras indican en la realidad humana que se manifiesta a través de actos y procesos en forma de intuiciones, conciencia, discurso y acciones corporales. Esa es la filosofía y aunque el discurso o diálogo que

pueda generarse en torno a eso sea muy fructífero no puede olvidar su referencia porque entonces perdería todo sentido.

En segundo lugar, es muy interesante y productiva la enorme cantidad de prácticas filosóficas que hoy en día existen y se han desarrollado utilizando el discurso, el lenguaje. Estas prácticas filosóficas tienen un potencial enorme como lo ha demostrado su creciente expansión en el mundo. Sin embargo, para que los practicantes de estas prácticas tengan éxito, tienen que tener presente que el ser humano no es solamente el discurso que se genera durante la consulta, taller o experiencia filosófica. Quiero decir, que las palabras que se intercambian durante una sesión de práctica filosófica en forma de enunciaciones, juicios, preguntas o problemas tienen que ir más allá de ellos mismos y tocar las intuiciones y las acciones corporales de los sujetos si quieren adquirir una real significación. Esto equivale a decir que para que una práctica filosófica discursiva sea buena tiene que afectar también las emociones, las sensaciones, los recuerdos, tiene que tocar también la percepción y la intervención en el mundo de las personas implicadas. Esto es lo que pasa cuando las palabras se vinculan a los seres humanos y se trasciende el mero discurso racional, cosa que muchas veces sucede si se trabaja bien.

Luego, y en relación a esto, estas ideas son también una invitación a crear para el practicante de la filosofía. A crear más prácticas filosóficas que no sólo utilicen el discurso o la racionalidad, ¡la filosofía es más que la racionalidad! La filosofía está en la existencia misma de cada persona, en todo lo que hacemos y por eso tiene sentido hablar, pensar, racionalizar cosas. Entonces, estas ideas tienen la intención de motivar a construir también nuevas prácticas filosóficas que se vinculen más al cuerpo o a las intuiciones. Tal vez esto pueda generar resquemores en los filósofos prácticos, ¿no se volverá entonces mi práctica parecida a la de un psicólogo?, ¿cómo me aseguraré de que sí estoy trabajando entonces *filosofía*? Pero la manera de trazar la diferencia no es tan compleja si se entiende aquello con lo que estamos trabajando.

La psicología muchas veces se queda solamente en espacios particulares de la experiencia de la persona “tu madre te dijo...”, “la emoción que sentiste”, y aunque la filosofía opere vinculándose al recuerdo (al pasado) y a los sentimientos presentes, va más allá de eso. A la filosofía le interesan los procesos grandes, los procesos que trascienden la particularidad, lo que Sócrates entendía como conceptos. Pero Sócrates no sólo indagaba con sus preguntas, primeramente observaba las situaciones e interactuaba con ellas así como mencionábamos en el inicio. A la filosofía no le interesa lo particular o lo contingente de por sí, la filosofía busca los principios fundamentales que operan en la existencia y esto puede hacerse de muchas formas. Por este misma razón algunas veces los maestros zen abandonaban todo discurso y sin decir palabra sólo daban una bofetada a sus discípulos. El tercer punto entonces que quiero marcar tiene que ver con invitar a crear nuevas prácticas filosóficas que involucren el cuerpo y

las intuiciones²².

Por último y en cuarto lugar quiero decir una palabra más a los practicantes o interesados en la práctica filosófica. En medio de la multiplicidad que de por sí es propia de la filosofía, más la gran cantidad de prácticas y métodos diferentes que se han desarrollado, aquel que busque la práctica filosófica podría sentirse confuso, ¿cuál de ellas seguir? Desde esta perspectiva no importa qué tipo de práctica filosófica se practique pero lo que sí importa es el impacto que ella genere en los participantes de la misma. Es decir, la práctica filosófica no puede dejar incólumes a nuestros consultantes, grupos o a las organizaciones que se interesen por filosofía. Podemos hacer prácticas sumamente rigurosas usando el discurso, la lógica o el juicio o podemos realizar ejercicios más experienciales, usando la provocación, la acción o la interacción corporal. Lo que la práctica filosófica no puede dejar de hacer es mover a los otros, tiene que afectar las existencias más allá de la sesión o taller determinado y de esta forma incorporarse en los *modus operandi*, en los *modus vivendi* de quienes se acercan a ella. ¿Qué práctica filosófica tiene más impacto, trasciende más las fronteras, es más recordada, sentida, cuál de ellas realmente ha afectado a las personas presentes? Este debería ser el criterio para elegir qué práctica filosófica tenemos que practicar.

Bibliografía

- Arcidiacono, Narelle (2014), *Dramatic Philosophy: imagine a world*. Brisbane: NAC.
- Austin, John (1982), *Cómo hacer cosas con palabras*. España: Paidós.
- Barrientos, José (2013), "La orientación experiencial en la Filosofía Aplicada (FAE) como ampliación de la tendencia lógico-argumental (FALA)" en *Revista TEPANTLATO*. Difusión de la cultura jurídica. México: 5ta época, N° 47.
- Barrientos, José y Días, José Humberto (2010), *Idea y Proyecto*. La arquitectura de la vida. Madrid: Visión.
- Brenifier, Óscar (2011), *Filosofar como Sócrates*. España: Diálogo.
- D'Angelo, Patricia (2011), *Caminos en Psicoterapia*. Rosario: UNR Editora.
- Damasio, Antonio (2010a), *El error de Descartes*. Buenos Aires: Paidós.
- Damasio, Antonio (2010b); *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona: Edicio-

²² Esto no es completamente nuevo, hay personas que hoy en día están trabajando estas perspectivas como Narelle Arcidiacono con su *Dramatic Philosophy* (Arcidiacono 2014), José Barrientos con los trabajos en torno a la racionalidad experiencial (Barrientos 2013) y mucha gente en el mundo que hoy está trabajando en relación al cuerpo, al arte y al teatro. Nosotros en el Centro Educativo para la Creación Autónoma en Prácticas Filosóficas (CECAPFI) abordamos también esta perspectiva en relación a la práctica filosófica. Puede verse: www.cecapfi.com.

²³ Podría pensarse que no basta con hablar de impacto o afectar al otro, sino que hay que pensar también en la dirección que tendría que tomar dicha afectación. En relación a esto la práctica filosófica en general opera con un principio que nos ayuda en gran medida en este problema: la mayéutica. Como la mayoría de los procesos se construyen a partir del otro o con el otro entonces es la propia búsqueda y características de quienes se acercan a las prácticas filosóficas lo que les otorga dirección. De todos modos, soy consciente de que esto no acaba con la cuestión y quien coordina una consultoría, taller o espacio filosófico tiene que pensar también en la dirección que este impacto debería tomar y esto tiene que ver con algo así con una postura ética. Sobre ello por lo menos habría que escribir un artículo nuevo, por lo que dejo por ahora a la mayéutica como una respuesta inicial o preliminar para este punto.

nes Destino.

- Davidson, Donald (1992), *Mente, mundo y acción*. Barcelona: Paidós / ICE UAB.
- Davidson, Donald (2003), *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra.
- Dewey, John (1960), *Cómo pensamos*. Nueva exposición de la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo. Barcelona: Paidós.
- Dussel, Enrique (1996), *Filosofía de la Liberación*. México: Nueva América.
- Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación*. En la edad de la globalización y la exclusión. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2007), *Política de la Liberación*. Historia Mundial y Crítica. España: Trotta.
- Ennis, Robert (1996), "Critical Thinking Dispositions: Their Nature and Assessability" en *Informal Logic*, Vol. 18, Nos, 2 & 3: 165-182.
- Foucault, Michel (1968), *Las palabras y las cosas*. Argentina: Siglo veintiuno editores Argentina.
- Foucault, Michel (2002), *La Arqueología del Saber*. Argentina: Siglo veintiuno editores.
- García Moriyón, Félix (2010), *Personas Razonables*. México: Progreso.
- Greek Philosophical Society & Fisp (2013), *XXIII World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life*. Greece: University of Athens.
- Hume, David (1988), *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Ikeda, Daisaku (2012), *Develando los misterios del nacimiento y de la muerte*. Argentina: EMECE.
- James, William (1907), *Pragmatismo*. Nueva York: Aguilar.
- Kant, Immanuel (2007), *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Losada.
- Kenny, Antony (1990), *El legado de Wittgenstein*. México: Siglo XXI.
- Kohan, Walter (2007), *Infancia, política y pensamiento*. Buenos Aires: Ed. Del Estante.
- Kosik, Karel (1967), *Dialéctica de lo Concreto*. México: Grijalbo.
- Laclau, Ernesto (1993), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Lahav, Ran (2016), *Stepping out of Platos Cave*. Italy: Solfanelli.
- Lewin, Kurt (1988), *La teoría del campo en la ciencia social*. Barcelona: Paidós.
- Lipman, Matthew (2003), *Thinking in Education*. United Kindom: Cambridge University Press.
- Marinoff, Lou (2002), *Philosophical Practice*. California: Academic Press.
- Marx, Karl (1981), *Tesis sobre Feuerbach*. Moscu: Progreso.

- Maturana, Humberto (1995), *La realidad ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*. Barcelona: Anthropos, Universidad Iberoamericana e Iteso.
- Merleau Ponty, Maurice (1993), *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta.
- Nelson, Leonard (2008), *El método socrático*. España: Hurqualya.
- Nietzsche, Friederich (2000), *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Platón, (1985), *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos.
- Raabe, Peter and De Paula, Luisa (2015), *Women in Philosophical Counseling. The anima of thought in action*. USA: Lexington Books.
- Rivera Arrizabalaga, Ángel (1998), "Arqueología del lenguaje en el proceso evolutivo del Género Homo" en *Espacio, Tiempo y Forma*. España: Serie I, Prehistoria y Arqueología, t. 11, págs. 13-43.
- Rivera Arrizabalaga, Ángel (2004), "La conducta simbólica humana: Nueva orientación metodológica" en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie I, Prehistoria y Arqueología, t. 16-17, págs. 313-335.
- Saussure, Ferdinand (1984), *Curso de lingüística general*. Barcelona: Planeta.
- Sumiacher, David (2012), *Críticas a la educación filosófica. Hacia las nuevas prácticas filosófico-educativas del Siglo XXI*. México: UNAM.
- Sumiacher, David (2014), "Criterios e instituciones en la práctica filosófica" en *Childhood & Philosophy*, Rio de Janeiro: v. 10, n. 19, jan-jun. 2014, pp. 179-197. ISSN 1984-5987.
- Sumiacher, David (2016), "Critical and Creative Philosophical Practices" en *Journal of Humanities Therapy*. South Korea: Vol. 7, No. 1. Kangwon National University.
- Van Eemeren, Frans and Grootendorst, Rob (2002), *Argumentación, comunicación y falacias. Una perspectiva pragma-dialéctica*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Vargas Lozano, (2012), *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el Siglo XXI*. México: Editorial Itaca.
- Von Bertalanffy, Ludwig (1989), *Teoría general de los sistemas*, México: FCE.
- Weiss, Michael (Ed.) (2015), *The Socratic Handbook*. Zürich: Lit.
- Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Grijalbo.

SEGUNDA PARTE

Ejercicio de la Filosofía

Capítulo 9

El fenómeno “cuerpo”. Una nueva frontera de la filosofía

Stefano Santasilia*

Introducción

Así acaba el quinto canto del infierno de la Divina Commedia: «E caddi come corpo morto cade»¹. El poeta italiano nos cuenta que, puesto antes del espectáculo de un amor así profundo como el de Paolo y Francesca, por la mera piedad siente algo parecido al desaparecer de las fuerzas característico de la muerte y, así, como cuerpo muerto se viene abajo. Como cuerpo muerto, esta es la similitud tan evidente cuanto problemática porque, efectivamente, toda la cercanía entre la experiencia del poeta y la experiencia del cuerpo que, ya capturado por la muerte, se viene definitivamente abajo está fundamentada en aquel “como” que, mientras acerca, infinitamente aleja.

Experiencias similares son las que se manifiestan cuando parece que ya nuestro cuerpo no responda más a los “ordenes” de la conciencia (si este es el nombre con el cual queremos designar esta realidad interior que nos permite de ordenar nuestras acciones según sentido), como el desmayarse o, en algunos casos, también el emborracharse. En estas experiencias nos acercamos a un punto problemático en el cual nuestra cercanía al cuerpo, caracterizada por nuestro ser el mismo cuerpo, parece convertirse en una forma rara de extrañeza por la cual lo que nos máximamente pertenece se presenta como mero peso, algo del cual no podemos alejarnos pero que ya no dominamos. Pero aquí se presenta una diferencia fundamental respecto a la muerte: todavía percibimos nuestro cuerpo y mantenemos algunas sensaciones activas, otra vez no vamos

*Profesor Investigador de Tiempo Completo de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Stefano Santasilia ha conseguido la Maestría en Filosofía en la Università di Napoli “Federico II” (Italia), el doctorado en Cultura de los Países de Habla Iberica e Iberoamericana, con una tesis sobre “La idea del hombre en Eduardo Nicol”, en la Università di Napoli “L’Orientale” (Italia), y cursado su PostDoc entre la Università della Calabria (Italia), CSIC-Madrid, el CIALC-UNAM y el IIFL-UNAM (Seminario de Hermenéutica). Ha realizado estancias de investigación en varias universidades de España y América (UAM – Madrid, Universitat de Barcelona, UNAM, UAM – México). Ha sido Visiting Professor en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas colaborando con el dr. Mauricio Beuchot. Sus campos de interés son la antropología filosófica desde el punto de vista fenomenológico, la filosofía de la religión y el pensamiento hispánico. Ha publicado tres monografías: *Tra Metafisica e Storia. L’idea dell’uomo in Eduardo Nicol* (Firenze, 2010) y *Simbolo e corpo. A partire da Eduardo Nicol* (Napoli, 2013). *Introduzione alla filosofia latinoamericana* (Milano, 2017) y varios artículos en revistas nacionales e internacionales. Actualmente es profesor de tiempo completo en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Sus líneas de investigación son filosofía de la intersubjetividad, fenomenología de la corporalidad, filosofía intercultural y relaciones entre reflexión filosófica y experiencia mística.

¹ No necesita en este caso indicar una edición particular como el versículo con el cual termina este canto se puede revisar en cualquiera edición de esta obra. Cabe, pero, por el interés relativo a la difusión de esta máxima obra de la literatura mundial, señalar la página internet <http://www.danteonline.it>.

más allá del “como”. Seguramente, en todas estas experiencias, se nos manifiesta una percepción por la cual el cuerpo, que siempre somos, sigue siendo nuestro mismo ser y, a la vez, el extranjero que nos acompaña como ineludible sombra. Se trata de lo que permitiría hablar del hombre como “espíritu encarnado” donde el espíritu y el cuerpo siguen siendo dos polaridades que no pertenecen a una dualidad reveladora de la coexistencia de dos sustancias (como en la reflexión de Descartes) sino a una indisoluble síntesis que se expresa propiamente a través de estas dos polaridades².

Por lo dicho, entendemos que hablar del sujeto significa hablar del cuerpo porque no existe sujeto que no esté encarnado (y de hecho, sucesivamente, será necesario ir más allá del cuerpo para referirse a la carne del sujeto) pero hablar del cuerpo significa también investigar la modalidad a través de la cual conocemos el cuerpo: de hecho no hay que subestimar, ni eludir hábilmente, el problema de que la corporeidad puede reivindicar sus derechos sólo a través de aquella reflexión característica de la dimensión espiritual, o sea la conciencia. Esto no quiere indicar la posibilidad, por la misma conciencia, de existir y manifestar su actividad también en ausencia del cuerpo, sino sólo la imposibilidad, de parte de la dimensión corpórea, de hacerse tema fuera de la actividad de la conciencia.

Esta cuestión se hace patente, en ámbito fenomenológico, ya a partir de la publicación del texto husserliano Ideas II, donde el filósofo, padre de la fenomenología, se interroga respecto a la constitución misma del cuerpo. Esta investigación, necesaria sucesivamente a la comprensión de la misma dimensión espiritual del hombre, según Husserl revela originariamente que «el cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es cosa física, MATERIA, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales [...]; por otro lado, encuentro en él, y SIENTO “en” él y “dentro” de él»³. El cuerpo tiene la fundamental característica de hacer experiencia de “ubiestesías”, cosa que falta evidentemente a las meras cosas materiales⁴: esto significa que cada “toque” del cuerpo indica lo que Husserl define como «suceso físico» porque «dos cosas sin vida también se tocan; pero el toque del cuerpo condiciona sensaciones en él o dentro de él»⁵. Además resulta extremadamente importante la consideración por la cual el mismo cuerpo, en su diferencia respecto a las que Husserl define como “meras cosas materiales”, percibe de manera ubiestética solo a través del tacto porque los otros sentidos no permiten una experiencia tal: de hecho no puedo ver y verme de una manera por la cual mientras veo me siento directamente visto por mí mismo (tampoco el verse en reflejado en un espejo produce esta sensación)⁶.

2 Sobre este punto véase E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México 2013 y E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III. Fenomenología del conocimiento*, FCE, México 1988.

3 E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. II*, FCE, México 2005, p. 185.

4 Ivi, p. 186.

5 Ibidem.

6 Ivi, pp. 188-189.

La ubiestesia es lo que, originariamente, nos revela al cuerpo. Afirma Husserl: «la ubiestesia táctil no es ESTADO de la cosa material mano. Sino precisamente la MANO MISMA, que para nosotros es más que cosa material, y la manera en que ella está en mí trae consigo que yo, el “sujeto del cuerpo”, diga: lo que es cosa de la cosa material es cosa suya y no mía. Todas las ubiestesias pertenecen a mi alma, todo lo extendido a la cosa material»⁷. Así que la ubiestesia mientras pertenece a mi percepción táctil, a la vez pertenece a mi alma en el sentido que me permite reconocermé como, según las palabras de Husserl, “sujeto del cuerpo” pero también, tenemos que subrayar, sujeto que no existe sin este cuerpo ubiestésico. La ubiestesia es fundamental: «UN SUJETO QUE MERAMENTE TUVIERA CAPACIDAD OCULAR NO PODRÍA TENER UN CUERPO APARENTE EN ABSOLUTO; en el juego de las motivaciones cinestésicas (que él no podría aprehender corporalmente) tendría sus apariciones de cosa; vería cosas reales. No se dirá que quién sólo ve, ve su cuerpo, pues le faltaría el distintivo específico como cuerpo, y ni siquiera el movimiento libre de este “cuerpo”, que va de la mano con la libertad de los cursos cinestésicos, haría de él un cuerpo. Sería entonces solamente como si el yo, a una con esta libertad en lo cinestésico, pudiera mover inmediata y libremente la COSA material cuerpo»⁸. Es la sensación ubiestésica que convierte el cuerpo, como mera cosa, en nuestro cuerpo a través de una evidente localización⁹.

De esta manera, por su localización y diferenciación de las meras cosas, el cuerpo se manifiesta como la expresión de la voluntad libre del yo puro. Por esto, afirma Husserl, el sujeto que se constituye «como contramiembro de la naturaleza material es [...] un yo al cual le es inherente un cuerpo como campo de localización de sus sensaciones»¹⁰. A partir de todo esto, para Husserl se pasa a las sensaciones de otro nivel, como las que llama “sentimientos sensibles” (placer y dolor, bienestar y malestar, pero también las vivencias intencionales de la esfera del sentimiento etcétera). Se trata de un estrato superior de sensaciones que se enlaza con las funciones intencionales y, a través de este enlazamiento «las materias reciben conformación espiritual, como ya arriba las sensaciones primarias experimentan APREHENSIÓN, se integran en percepciones, sobre las cuales se construyen juicios de percepción, etc.»¹¹. Por estas razones, según el filósofo alemán, «la CONCIENCIA TOTAL DE UN HOMBRE está ENLAZADA EN CIERTA MANERA CON SU CUERPO MEDIANTE SU SOPORTE HYLETICO»¹².

A pesar de todo esto, para Husserl queda bien claro que estamos hablando del cuerpo desde el punto de vista del mundo de la naturaleza: de

7 Ivi, pp. 189-190.

8 Ivi, p. 190.

9 Ivi, p. 191.

10 Ivi, p. 192.

11 Ivi, pp. 192-193.

12 Ivi, p. 193.

hecho, sin algún problema el padre de la fenomenología puede afirmar que la localización de las percepciones ubiestésicas no tiene ninguna relación con las vivencias intencionales en su pureza. Y sucesivamente, hablando del yo espiritual lo reconocerá como indisolublemente encadenado aun “subsuelo” sensible frente al cual la subjetividad específicamente espiritual manifiesta una evidente superioridad¹³. El subsuelo constituye el lado de la naturaleza y aunque condicione el espíritu esto no significa que se pueda dar una relación de causalidad: «el espíritu, en cuanto enlazado a su cuerpo, “pertenece” a la naturaleza. Pero pese a esta coordinación, pese a esta sujeción, él mismo no es naturaleza»¹⁴. Por esta razón Husserl está obligado a reconocer como una correspondencia entre una posible causalidad de la conciencia y una causalidad de la naturaleza, nunca demostrable pero supuesta. Un problema evidentemente profundo por la misma posibilidad de abordar el tema del cuerpo reconociéndole sus “derechos fundamentales” como la posibilidad de no someterse a la que el mismo Husserl, en *Ideas* define como la “primacía ontológica de lo espiritual”.

Las voces del cuerpo: Merleau Ponty, Marion, Henry

Si la investigación husserliana, evidentemente orientada por una dirección trascendental, no logra, en la misma reconstrucción de las etapas constitutivas de la realidad corpórea, concederle a tal dimensión un lugar no sólo a nivel del “subsuelo sensible” sino de fundación de la misma subjetividad, el paisaje comienza a cambiar de semblante con las aportaciones de unos bien conocidos representantes de la, así definida, fenomenología francesa: Merleau Ponty, Jean Luc Marion y Michel Henry. Sin embargo, no son los únicos pensadores adscritos al ámbito de los estudios fenomenológicos que han dedicado la propia atención al tema de la corporeidad. Lo que, pero es cierto es que en estos autores se realiza un giro radical hacia un análisis supuestamente más profundo de la corporeidad. La realización de este proyecto implicará siempre, donde a través de una reconstitución del programa fenomenológico, donde a través de una radicalización del mismo, una forma de traición respecto a la posición husserliana.

Sin duda, el que abre la ruta de este nuevo itinerario es Maurice Merleau Ponty que en el Prólogo a su *Fenomenología de la percepción* anuncia: «la fenomenología es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su “facticidad”»¹⁵. Por el filósofo esta afirmación tiene una consecuencia bien precisa que él mismo explicita más adelante: «el mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias con las del otro,

13 Ivi, pp. 324-325.

14 Ivi, p. 331.

15 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona 1997, p. 7.

por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias»¹⁶. La propuesta del pensador francés es de comenzar otra vez la investigación para poder trabajar de manera diferente lo que ha sido pensado hasta ahora según unas precisas categorías. Y si al final de ya citado Prólogo, podemos leer la invitación a recuperar un sentido de la filosofía que no sea reconocimiento de una realidad previa sino un aprender de nuevo a ver el mundo¹⁷, seguramente esta tarea se radicaliza en la obra póstuma *Lo visible y lo invisible*.

En este texto, el cuerpo ya queda leído como la estructura fundamental, sobre todo quiásmica, que nos permite de autocolocarnos dentro de, dichoso término, la “carne” del mundo¹⁸. Esta localización revela al cuerpo como única posibilidad de subjetivización y comunicación. Ya está quebrada definitivamente la postura trascendental husserliana y no hay primacía ontológica porque uno es el elemento fundamental: la carne del mundo. Aquí también es la sensación táctil que domina el panorama, según tres formas: «un tacto de lo liso y lo rugoso, un tacto de las cosas – un sentir pasivamente el cuerpo y su espacio – y, por último, un verdadero tacto del tacto, cuando mi mano derecha toca la izquierda mientras ésta está palpando cosas, por el cual el “sujeto tangente” pasa a la categoría de lo tocado, se sume en las cosas, de modo que el acto de tocar se hace desde el centro del mundo y como en ellas»¹⁹. Y como todas las miradas están condicionadas por los mismo movimientos del cuerpo, Merleau Ponty puede afirmar con decisión que lo visible pertenece al tacto de la misma manera que sus cualidades táctiles: «hemos de acostumbrarnos a pensar que todo lo visible está cortado en lo tangible, todo ser táctil está, en cierto modo, prometido a la visibilidad y hay superposición y continuidad no sólo entre lo tocado y el que toca, sino también entre lo tangible y lo visible; lo visible está incrustado en lo tangible y, a su vez, lo tangible no es una nada de visibilidad, no carece de existencia visual»²⁰.

Esta visibilidad se da a partir de la pertenencia al mismo visible, y todo esto a través de una localización en la cual siempre se compenetran sin confundirse lo tangible y lo visible. El que ve sólo puede poseer lo visible si lo visible lo posee a él, si siendo visible puede ver. Sigue el mismo Merleau Ponty afirmando: «se comprende entonces por qué vemos las cosas en sí mismas, en su sitio, según su ser, que es mucho más que su ser-percibido, y, al mismo tiempo, estamos separados de ellas por todo el espesor de la mirada y el cuerpo: y es porque esta distancia no es lo

16 Ivi, p. 19.

17 Ivi, p. 20. Y por esta razón Merleau Ponty puede afirmar que si la fenomenología, según su interés en el revelar al mundo así como es, ha sido un movimiento y no una doctrina, no se trata de casualidad ni impostura. A esta afirmación hace eco la de Paul Ricoeur cuando dice que la historia de la fenomenología está constituida por la historia de las herejías husserlianas (P. Ricoeur, Sur la phénoménologie, in “Esprit”, 21 (1958), p. 836.

18 M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona 1970, p. 164.

19 Ivi, p. 167.

20 Ibidem.

contrario de aquella proximidad, está íntimamente armonizada con ella, es su sinónimo. Porque este espesor de carne constituye la visibilidad de la cosa; no es un obstáculo entre ambos, sino su medio de comunicación»²¹. La carne constituye el mundo en el sentido que el cuerpo es el espesor que me permite, según las mismas palabras del filósofo francés, ir al corazón de las cosas y convertirlas en carne, que es lo que soy yo: «el cuerpo nos une directamente con las cosas por su propia ontogénesis, soldando uno a otro los dos esbozos de que se compone, sus dos labios: la masa sensible que es él y la masa de lo sensible en que nace y a la que, en tanto que vidente, permanece abierto»²². Sin duda, pero, hay que reconocer que en Merleau Ponty la carne, que subyace a la misma corporeidad, no es mera materia, tampoco espíritu. Como afirman sus mismas palabras: «para designarla haría falta el viaje término “elemento”, en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una cosa general, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya»²³.

La carne, como elemento, es la misma localización, posibilidad de cualquier hecho y experiencia, en una palabra, afirma el filósofo, la facticidad. Por estas razones, la carne es elemento general pero también individual en la estructura quiásmica por la cual siempre hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo. Esta, según Merleau Ponty es lo que revela la noción esencial de carne, pensada no como cuerpo objetivo y tampoco por el alma (que desembocaría en la mera descripción husserliana de lo que siente y lo que se siente). La carne es la juntura donde se cruzan las múltiples entradas al mundo que la filosofía tiene que indicar²⁴. El ser carne implica el pertenecer a lo visible y, por esta razón, pertenecer al mundo en su elemento fundamental. La convicción de Merleau Ponty es que la carne del hombre sea, a la vez, carne del mundo, como el ya nombrado elemento constitutivo de la realidad, un horizonte en el cual se da plena comunicación e interacción y que es fundamentalmente corpóreo, y por esto de carne. La reflexión de este autor revela un enfoque hacia el cuerpo que, sucesivamente, necesita encontrar un fundamento general de carácter no más meramente espiritual o, por lo menos, capaz de entrelazar las dos dimensiones aceptando un misterio como fundamento de la misma realidad, en este caso la condición quiásmica.

Si la carne de la cual habla Merleau Ponty, aun siendo posibilidad de cada hecho y, por esto, también principio de subjetivización, todavía queda en un plan que me parece “demasiado” general perdiendo, de alguna forma, aquella adherencia a la vida individual del sujeto que permitiría de hablar de la condición carnal como una profundización de la corporeidad. En cambio, en la reflexión de Jean Luc Marion, que quiere presentarse

21 Ivi, p. 168.

22 Ivi, p. 169.

23 Ivi, p. 170.

24 Ivi, pp. 312-313.

como una radicalización de la propuesta fenomenológica husserliana, el “destino” de la carne parece, en su problemática tematización, encontrar una consideración de igual valor, pero de caracterización completamente diferente.

En el texto *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, el autor después de una disamina de los diferentes tipos de fenómenos (a partir de lo que él define como diferente grado de donación), distingue entre tres figuras originales de la fenomenicidad: 1) los fenómenos pobres en intuición – o sea los que no reclaman más que una intuición formal (una visión de esencias); 2) los fenómenos de derecho común, cuya significación se manifiesta en la medida en que recibe un cumplimiento intuitivo (objetos de la física y de las ciencias de la naturaleza, técnicos etcétera) y 3) los fenómenos saturados o paradójicos. En estos últimos fenómenos, según Marion, la intuición sumerge siempre la expectativa de la intención, y la donación no sólo inviste por completo la manifestación sino la sobrepasa y modifica sus características comunes. Por estas razones Marion los define también como paradójicos. Como él mismo afirma: «el rasgo fundamental de la paradoja radica en que la intuición despliega una demasía que el concepto no puede ordenar, que la intención no puede prever; en ese caso, la intuición ya no se encuentra vinculada a y por la intención, sino que se libera de ella, erigiéndose entonces en una intuición libre (intuitiva vaga). La intuición no llega después del concepto, siguiendo el hilo de la intención [...] sino que subvierte y precede toda intención, desbordándola y descentrándola: la visibilidad de la apariencia surge así a contracorriente de la intención – de ahí la para-doxa, la contra-apariencia, la visibilidad en contra de la mención»²⁵.

Se trata de algo que va en contra de la opinión común pero también de la expectativa; lo que en este caso aparece pertenece al dominio de la verdad, pero, a la vez, contraviene cada posible previsión racional generada por una precedente experiencia. Marion nos habla de una experiencia en la cual el sujeto no puede operar alguna síntesis sino que tiene que ser espectador de una actividad que pertenece sólo y completamente al fenómeno, o sea que este tipo de fenómeno ya no se da en la medida en que se muestra sino, al revés, se muestra en la medida en que se da²⁶. Según Marion, a partir de lo que se ha dicho, no se puede concluir que este tipo de fenómeno se caracterice como una excepción respecto a los otros fenómenos, esto para nada. La consideración del fenomenólogo francés es que hay que abandonar el paradigma clásico (en el cual queda incluido también Husserl) por el cual se piensa el fenómeno de derecho común a partir del fenómeno pobre. Hay que invertir la dirección y empezar a pensar a los otros fenómenos a partir del fenómeno saturado: así los otros dos tipos podrían aparecer como variantes debilitadas del primero, como él que sólo corresponde plenamente al auténtico paradigma de la

25 J.L. Marion, *Siendo dado*, Síntesis, Madrid 1998, p. 366.

26 Ivi, p. 367.

fenomenicidad: «el fenómeno saturado establece finalmente la verdad de toda fenomenicidad porque señala, más que cualquier otro fenómeno, la donación de la que proviene. La paradoja, entendida en su sentido estricto, ya no va aquí en contra de la apariencia, sino en busca de la aparición»²⁷.

Unos de los fenómenos saturados que Marion describe es propiamente la carne (en total, en este libro, son cuatro: el acontecimiento, el ídolo, la carne y el icono). Según este filósofo, el fenómeno saturado se da bajo el aspecto de la carne según la manera en la cual ésta tiene que ver con la categoría de relación. El análisis empieza con tres definiciones de la carne: la primera es aristotélica, «la carne se define, en efecto, como la identidad de lo que toca con el medio en el que tiene lugar este tocar»; la segunda es husserliana, «de lo sentido con lo que siente» y la tercera asumida por los escritos de Michel Henry, «de lo afectado con lo afectante»²⁸. Para comprender en que, sentido la carne se muestra como fenómeno saturado, según Marion hay que admitir que, antes que todo, la conciencia tiene que recibir impresiones. Esto sólo puede pasar en la medida en que, por su misma esencia, la conciencia se deje afectar radicalmente en sí y esto sólo puede realizarse si esta afectación no sea generada por ningún afecto externo o preexistente, cumpliéndose sin condición. Retomando las palabras de Marion: «para afectarse en ella misma, debe afectarse de entrada tan sólo por ella misma (auto-afección)»²⁹.

De la misma manera, la carne se auto-afecta en la agonía, en el sufrimiento, en el dolor, e igualmente en el deseo, en el sentir y en el orgasmo. Como se trata de auto-afección, según Marion carece totalmente de sentido si los afectos provienen del cuerpo, del espíritu o del Otro. En todo caso se tratará de una auto-afección que remite al hacerse patente de la carne. Además, sigue el fenomenólogo, hay dos puntos precisos en los cuales se puede asistir a la singularización del fenómeno de la carne: 1) el no poderse mirar (la inmediatez de la auto-afección niega el espacio en el cual se podría realizar el éxtasis de la intencionalidad); 2) la necesidad del solipsismo (la carne siempre es mía, y nadie puede sufrir o gozar en mi propia carne. Por estas razones Marion puede afirmar que «sólo mi carne consigue individualizarme dejando que se inscriba en ella la sucesión inmanente de mis afecciones o, más bien, de las afecciones que me hacen irreductiblemente idéntico a mí solo. [...] La carne sólo se muestra pues dándose – y en ese “sí” (soi) primero me da a mí mismo»³⁰.

Como se puede ver, en Marion, y según una lectura fenomenológica que aún “hereje” más asume las formas, como ya dicho, de una radicalización, la carne muestra para nada los rasgos de aquel elemento general y capaz de instaurar la comunicación que presentaba en la reflexión de Merleau Ponty, sino en su ser fenómeno saturado aparece, siempre y sólo a partir de sí misma, como momento de máxima

27 Ivi, pp. 368-369.

28 Ivi, p. 373.

29 Ibidem.

30 Ivi, p. 374.

subjetivación, pero, a la vez, solipsismo. Pero, para bien analizar el papel que Marion reconoce a este fenómeno y antes de dedicarnos al último autor que nos interesa tomar en consideración, hay que dedicar nuestra atención a otro texto, sucesivo a *Siendo* dado en el cual otra vez aparece el tema de la carne: se trata de *El fenómeno erótico*.

En este texto, Marion afirma de una manera decidida lo que ya se iba diciendo, esta vez precisando que el solipsismo generado por el hacerse fenómeno de la carne, en realidad constituye nuestra misma ipseidad, porque sólo la carne nos garantiza un “aquí” y, en el caso específico del fenómeno erótico, un “allá” generado por nuestra relación con el amado respecto al cual buscamos que nos corresponda³¹. De hecho en la constitución de esta ipseidad por el hacerse patente del fenómeno de la carne, se instaura una pasividad originaria que no tiene nada que ver, como afirma el mismo Marion, con el sentido que generalmente reconocemos a este término: se trata, aquí, de la misma pasividad del fenómeno saturo: «ya que sólo la carne o más bien mi carne – tengo una carne, soy mi carne, que coincide absolutamente conmigo – me destina a mí mismo y me entrega como tal mi individualidad radicalmente recibida»³². A partir de esta individualidad me inserto en el mundo pero, esta vez, no en la carne del mundo, como diría Merleau Ponty, de manera armónica, sino como extranjero en un mundo de meros cuerpos que me recuerda continuamente mi pasividad³³. En el mismo tiempo, mi capacidad de sentir y percibir está dada por mí misma carne que, en su diferencia y pasividad puede sentir y percibir, o sea hacer lo que los otros meros cuerpos no pueden.

Con una afirmación que de una vez lo aleja definitivamente de la posición de Merleau Ponty, Marion subraya que: «no hay carne en el mundo (el mundo se define justamente por su ausencia radical de carne), pero no hay mundo sino con una carne que lo siente – una sola carne, la mía. [...] La interioridad de la carne condiciona la exterioridad del mundo, lejos de oponerse a ella, porque la auto-afección es lo único que hace posible la hetero-afección»³⁴. En el fenómeno erótico, pero, mi carne ya no encuentra más meros cuerpos sino otra carne y, según Marion, sólo en este caso se daría el desnudarse de la carne como encuentro con otra carne. No es esto el lugar para analizar la modalidad de este tan particular encuentro, que a lo mejor dejamos al momento del debate, sino sólo hay que considerar como la reflexión de carácter fenomenológico de Marion lleva la cuestión de la carne a su manifestación más radical y la reconoce como fundamento de la ipseidad y, con esto, de la misma corporeidad constitutiva del sujeto.

Al tratar de la cuestión de la carne en la reflexión de Marion, en el momento en el cual el filósofo asume unas definiciones de la carne

31 J.L. Marion, *El fenómeno erótico*, Ediciones Litterales, Buenos Aires 2000, pp. 50-52.

32 Ivi, p. 132.

33 Ivi, p. 133.

34 Ivi, p. 134.

por otros pensadores, ya hemos encontrado el nombre de Michel Henry, al cual el mismo Marion reconoce, en Siendo dado, la importancia de haber pensado, a lo largo de toda su obra, el problema fundamental de la auto-afección. Analizando, entonces, unos textos de este autor quiero concluir mi recorrido a través de unas de las propuestas relativas a una posible fenomenología de la carne que me parecen más interesantes. En el específico quiero dirigir mi atención hacia dos textos de este autor. El primero se intitula Filosofía y fenomenología del cuerpo. Se trata de un texto en el cual Michel Henry analiza la reflexión de Maine de Biran relativa a una filosofía del cuerpo. Dejando de lado los análisis relativos al texto de Biran, resulta extremadamente interesante enfocarnos en las conclusiones donde el filósofo trata del valor de una reflexión relativa a la carne.

Henry empieza su reflexión considerando la necesidad de una reflexión ontológica relativa al cuerpo que, finalmente, pueda reconocerle su auténtico estatuto, si considerarlo a partir de una constitución meramente elaborada en la conciencia. Según la misma afirmación del filósofo: «la tesis que nosotros afirmamos es más originaria y también más específica: sólo concierne a este cuerpo bien determinado que llamo el mío, y consiste no en leer la estructura eidética de este cuerpo en la naturaleza correlativa de las intencionalidades que lo constituirían sino, muy al contrario, en negar que pueda ser, al menos en su ser originario, producto de tal constitución»³⁵. Según Henry, hay que reconocer al cuerpo su valor de cuerpo subjetivo y por esto su revelación sólo se podrá dar en una esfera de inmanencia absoluta y de una manera tal que cuerpo y revelación serían una cosa sola. Esto tiene que llevarnos a reconocer que no nadie puede afirmar de “tener” un cuerpo sino siempre y sólo de ser su cuerpo. O sea, tampoco se puede afirmar que somos un cuerpo, sino sólo que somos nuestro cuerpo, porque nuestra corporeidad se da como condición “trascendental” (aunque hay que aclarar que cuando Henry habla de condición trascendental está hablando de lo que él mismo define como subjetivamente absoluto, o sea un dato subjetivo que se da en una inmanencia absoluta como nuestro percibirnos como nuestro cuerpo)³⁶.

Esto, según Henry, es el fundamento de una posible teoría del cuerpo subjetivo, o sea de una reconsideración del cuerpo a partir de la auto-afección que lo revela a nosotros mismo como inmanencia absoluta. Sin duda, como reconoce de manera clara el pensador francés, tal manera de reconocer el valor del cuerpo como fundamento de la subjetividad no solucione la cuestión más radical de la diferencia entre mera corporeidad y cuerpo subjetivo. De hecho, la revelación de esta diferencia se da en el punto clave de la auto-afección corpórea, punto que ya Marion había individuado en la revelación de la ipseidad según la carne. En el texto *Encarnación*, Henry retoma el problema considerando la carne como el

35 M. Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Sígueme, Salamanca 2007, p. 255.

36 Ivi, p. 270.

estatuto fundamental de la misma corporeidad humana, porque, en sí, la carne es la memoria misma del cuerpo³⁷. La carne es “memoria immemorial” porque lleva inscrita en sí misma el estatuto de mi cuerpo como acceso al mundo, o sea como capacidad de colocarme en la diferencia constituida por meros cuerpos. Y, como en Marion, otra vez es la carne la que permite el acceso al mundo, pero esta vez la diferencia está en el hecho que, aún en la diferencia generada en la relación con los meros cuerpos, la que Henry define como «parusía de mi carne» constituya una unidad armónica entre el sujeto y el mundo. No más el elemental del cual hablaba Merleau Ponty, sino una condición básica que, pero, parece resentir de la influencia de este pensador. De todas formas, por lo menos en relación a la carne como memoria immemorial del cuerpo y, con esto, del mundo, efectivamente Henry parece intentar recomponer la fractura existente entre Marion y Merleau Ponty trasladando el discurso en un plan ontológico en el sentido de una ontología de la inmanencia absoluta.

Según Henry cada reflexión sobre el cuerpo tiene que revelar, como diría el mismo Marion y, desde este punto de vista también Merleau Ponty, la condición originaria de una carne que nos constituye e identifica. La diferencia de Henry, pero, se halla en el problema de que la revelación de la carne como auto-afección (el fenómeno saturó del cual nos hablaba Marion) nos impide parar filosóficamente en una mera pasividad radical que no reconozca su fundación en la que el mismo Henry llama auto-generación de la vida. Si antes se podía hablara de herejías husserlianas, seguramente con Henry nos encontramos más allá de la frontera de cualquier límite fenomenológico por su invitación a una reflexión que pueda incluir el absoluto a partir de la misma generación del fenómeno de la carne. El absoluto necesita a Henry porque el mero hacerse presente, aún de manera fenomenológicamente “saturada”, de la carne no solucionaría todavía el problema del dualismo entre espíritu y carne, que los otros colegas fenomenólogos aceptaban reconociéndole el valor de misterio. Si misterio hay, según Henry, entonces tiene que ser explicativo y desde aquí, al final, el desemboque teológico de su reflexión que a una fenomenología de la carne encuentra como solución una fenomenología de la encarnación elaborada a partir de una lectura filosófica del evangelio de San Juan³⁸.

Para concluir, seguramente las “fenomenologías de la carne” llaman la atención por el intento de ir más allá de una mera reflexión fenomenológica que se pare en la constitución, a través de la intencionalidad, del carácter corpóreo de la humana existencia. Por otro lado, se revelan como búsquedas liminares que, de alguna forma, siempre tienen que “luchar” contra el límite mismo de cada posible aprehensión hasta someterse al reconocimiento del misterio. En este caso, retomando una reflexión elaborada hace algunos años por Dominique Janicaud,

37 M. Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2001, p. 189.

38 Ivi, p. 218.

cabría preguntarse si a estas “fenomenologías del exceso” no sería justo oponer un “exceso de fenomenología”³⁹.

Referencias

- Cassirer, E. (1988). *Filosofía de las formas simbólicas III. Fenomenología del conocimiento*. México: FCE.
- Janicaud, D. (1998). *La phénoménologie éclatée*. París: l'éclat.
- Henry, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. II. México: FCE.
- Marion, J.L. (1998). *Siendo dado*. Madrid: Síntesis.
- Marion, J.L. (2000). *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: Ediciones Literales.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- Nicol, E. (2013). *Psicología de las situaciones vitales*. México: FCE.
- Ricoeur, P. (1958). *Sur la phénoménologie*, in “Esprit”, 21.

³⁹ Véase D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, l'éclat, Paris 1998.

Capítulo 10

El acercamiento de los adolescentes a la filosofía a través de escenarios dialógicos

Ana Cecilia Valencia Aguirre*

Introducción

En este trabajo se parte de considerar que el acercamiento a la filosofía a través del diálogo implica romper con el esquema tradicionalista de la escuela donde alguien enseña de manera activa y alguien aprende de manera pasiva; por el contrario, formar en el sentido de cultivar el espíritu de la indagación filosófica requiere habilidades dialógicas, centradas en la sensibilidad hacia los problemas y la búsqueda de respuestas desde la argumentación basada en planteamientos racionales. Desarrollar las habilidades dialógicas implica la formación de las virtudes vistas como hábitos que permiten la acción tanto en el mundo teórico como práctico (Beuchot, 2018). El espacio para desarrollar esta formación tendría que darse en las escuelas, dado que son el espacio institucional propicio para formar las virtudes a través del cultivo de la filosofía vista como actividad crítica y reflexiva, no como asignatura vacía de sentido para las mentes jóvenes, pues más que enseñar pensamientos se debe enseñar a pensar, como bien lo señaló Kant en su crítica a las universidades de su tiempo: “un espacio de libertad para la crítica fundada en la razón” (Kant, 2002, p. 2).

En tal contexto, las escuelas que en su momento tuvieron como tarea un “carácter de *paideia* o de formación y enriquecimiento intelectual y moral de los estudiantes” (Bicocca, 2015, p.59), también han sufrido los embates de visiones reduccionistas generadas por un modelo economicista y de eficientismo ascendente, al respecto Emilio Lledó señala:

Se proclama que la enseñanza ha de transmitir cosas útiles y que el saber ha de hacer progresar y ser feliz al hombre. Los jóvenes han de hablar entre ellos y salirse del influjo de los educadores. Se

*Dra. En Educación por la Universidad de Guadalajara. Profesor Investigador Titular “B” del Departamento de Filosofía. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Pertenecer al Cuerpo Académico Adolescencias, Mundo y Vida. Correo electrónico: anaceciliava@yahoo.com.mx

pretende que sean los libros, sin apenas contacto con profesores que los expliquen, los que abran el ideal de la enseñanza. Se cae, pues, en un nuevo dogmatismo, en la importancia del aprendizaje de manuales y de un control estricto a través de los exámenes, lastre que se ha arrastrado desde entonces... (Lledó, 1994, p.27).

Este cuestionamiento de la enseñanza escolar, a la que alude Lledó, tiene como correlato la crisis de las humanidades ante la ponderación de las ciencias y tecnologías reconocidas por los organismos internacionales como medios para el progreso y el desarrollo también económico; desde tal mirada, las humanidades son consideradas un saber inútil; contrariamente, las ciencias y tecnologías, son vistas como condición necesaria para incorporar al sujeto a un mundo globalizado. Desde tal posición, las humanidades y en particular la filosofía ha sido considerada de una valía escasamente útil para los sistemas educativos.

En este trabajo se analiza el sentido que puede tener, hoy en día, el cultivo de la filosofía en los adolescentes si se trabaja con preguntas y problemáticas de su entorno que lo afectan y lo interpelan; así, se propone una enseñanza entendida como cultivo de virtudes desde una experiencia dialógica centrada en el ejercicio reflexionante, donde se delibere sobre los problemas que acosan a las adolescencias o se discuta de manera crítica sobre las preguntas surgidas de su propia curiosidad lo que permitirá un cultivo de las virtudes a través de la condición reflexiva y crítica que brinda esta disciplina (Beuchot, 2018).

Las escuelas formadoras del *ethos* dialógico

En algunos momentos de la historia se dio una separación entre las ciencias y las humanidades, v.gr. en los inicios de la modernidad se separó la razón y la especulación; en el siglo XIX y parte del XX, se marginó la filosofía a un pensar recursivo e inútil cuyos pseudoproblemas quedaban lejos de las posibilidades del entendimiento humano. La ciencia, por su parte, fue coronada en el plano del conocimiento que conduce al progreso del saber, por su parte, la filosofía fue relegada una forma de sabiduría del mundo (Cfr, Piaget, 1990)

Estas posiciones prevalecieron en los sistemas educativos, no obstante, en el presente se plantea una defensa de la enseñanza de las

humanidades esgrimiendo la tesis de que la educación no debe formar solo capital humano para atender las necesidades del mercado sino, ante todo, formar virtudes a través de la enseñanza de las humanidades y de las artes (Nussbaum, 2010). Esta autora, arremete contra los sistemas reformistas actuales que han convertido las artes y las humanidades en: “ornamentos inútiles para quienes defienden las políticas estatales en un momento en que las naciones deben eliminar todo lo que no tenga utilidad para ser competitivas en el mercado global...” (Nusbaum, 2010, p. 20)

Ante esa visión de la inutilidad de las humanidades y las artes, volvamos la mirada a la Grecia clásica que planteaba a través de sus pensadores la relación necesaria entre la utilidad (*opheleia*) y bien (*aghatón*), Aristóteles en su *Ética Nicomaquea* planteó que el concepto de utilidad se entreteteje con el bien, dado que: “es algo que prolonga la vida material del hombre y le sirve para crear *polis*, por tanto, tiene que estar de alguna forma inserto en el *agathón*, en el bien” (Aristóteles, citado por Lledó, 1994). La utilidad implicada a un bien constituía, en la perspectiva del Estagirita, una condición necesaria para el ejercicio de la ciudadanía en la *polis*. Otra analogía interesante la ofrece Platón en el Libro II de la República cuando señala que la justicia es la clave para la felicidad, pero aquella se construye, ya que no es un *télos* o fin determinado, sino una construcción que solo puede lograrse a través de la *paideia*, la educación que se debe ofrecer a los jóvenes.

Podemos afirmar que los primeros Humanismos posicionan la existencia humana bajo la connotación de una construcción permanente del hombre en interacción con la sociedad y la cultura. Las imágenes homéricas de un Odiseo que rechaza la inmortalidad a cambio de la finitud, afirmando los valores de la tierra, ponderan la idea de que en el reconocimiento de la condición transitoria del proyecto humano persiste el cuidado de sí (*cura sui*) a través de la *paideia*. Este proceso abierto de construcción permanente llamado formación, es el *logos* como acción dialogante e intersubjetiva, podríamos decir que el *logos* es una conciencia que se conforma permanentemente desde la otredad y el mundo.

Nussbaum (2010), por su parte, señala la necesidad de formar ciudadanos para las democracias contemporáneas desde la imaginación, la capacidad de reconocimiento de otras culturas, y de autocrítica de la tradición propia; así, las artes, la literatura y la filosofía son los medios

para desarrollar la capacidad imaginativa, condición necesaria de la ciudadanía cosmopolita, por tanto se deben proponer no solo aprendizajes técnicos o instrumentales, sino saberes reflexivos que permitan pensar, tomar decisiones, asumir compromisos éticos con el entorno, puesto que las escuelas no sólo deben enseñar a trabajar, o reducir la educación escolar a fuente de empleo para resolver necesidades inmediatas desde un entorno egoísta sino cultivar la humanidad desde el diálogo.

De acuerdo a Latapí, este proyecto lo podría asumir la escuela la cual deberá: “arrancar en el plano de lo micro, en la interacción personal y cotidiana del maestro con el alumno y en la actitud que éste desarrolle ante el aprendizaje” (Latapí, 2007).

En concordancia con lo anterior, el cultivo de la filosofía desde la formación dialógica conllevaría interacciones cotidianas y actitudes ante el aprendizaje y el desarrollo propio. Los conocimientos no sólo deben situarse en una racionalidad instrumental, como señalan Horkheimer, Marcuse y Adorno (1999), teóricos de la Escuela de Frankfurt, quienes consideran que la razón instrumental ha devenido en un empobrecimiento de lo humano al convertirlo en un instrumento de la propia razón, un ser unidimensional que asume los problemas como asuntos técnicos cuya intervención cosifica la otredad en un medio con miras a un fin, racionalizando tanto medios como fines. Esto pone en riesgo la propia condición humana pues implica una barbarie basada en los usos de las personas y de la naturaleza concebidas como piezas para la obtención de un fin, cuyos efectos irremisibles son la destrucción ecológica, la explotación de humanos, animales y naturaleza; la violencia y el abuso a costa del poder y el beneficio unívoco, señala Horkheimer: “Los avances en el ámbito de los medios técnicos se ven acompañados de un proceso de deshumanización. El Progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea del hombre” (Horkheimer, 2010, p. 55).

Ante ello, la lucha ante una exacerbada visión instrumental del saber conlleva a una urgente y necesaria vuelta de los saberes humanísticos como lo ha señalado Nussbaum (2001), al afirmar que hay que formar ciudadanos capaces de pensar por sí mismos desde el reconocimiento y la empatía con la otredad y con la naturaleza, Latapí (2007) agregaría que: El conocimiento que requieren las sociedades no es sólo el vinculado a la economía; son otros muchos tipos de conocimiento. Las universidades no

existen sólo para crear y promover el conocimiento económicamente útil sino todas las formas de conocer que requiere una sociedad¹.

De acuerdo a los puntos anteriores, los saberes instrumentales son importantes porque le permiten al sujeto resolver problemas concretos, pero estos saberes, conocimientos, habilidades y competencias deben ir acompañados de la reflexividad y la crítica, la relación necesaria entre utilidad *opheleia* y bien *aghatón* a la que aludían nuestros pensadores clásicos; tal relación entre ciencias, tecnologías y humanidades debe ser dialógica, no de supeditación de la una frente a la otra. Nussbaum (2010) señala que:

[...] preocupan otras capacidades igualmente fundamentales que corren el riesgo de perderse en el trajín de la competitividad, pues se trata de capacidades vitales [...] para la creación de una cultura. Estas capacidades se vinculan con las artes y con las humanidades. Nos referimos a la capacidad de desarrollar un pensamiento crítico [...]. No pretendo afirmar que las ciencias exactas y las otras ciencias sociales, como la economía, no sean esenciales también para la educación, [...] nadie está proponiendo que esas disciplinas queden atrás. [...] La ciencia si se practica de manera adecuada, no es enemiga sino más bien amiga de las humanidades (Nussbaum, 2010, p.25)

Sin embargo, en la primera década del presente siglo la propuesta de las políticas educativas fue adoptar un modelo por competencias que ponderó un saber integrador útil a la producción y a la competitividad cuyo concepto de utilidad desdeñó a las humanidades en la formación media superior y básica, esto constituyó un retroceso en el sentido de reducir la utilidad a lo inmediato desligándola del sentido humanista, como lo señala Nussbaum (2010):

En efecto, en casi todas las naciones de Occidente se están erradicando las materias y las carreras relacionadas con las artes y las humanidades, tanto a nivel primario y secundario como a nivel terciario y universitario. Ya que éstas son concebidas como un ornamento inútil por quienes definen las políticas educativas estatales en un momento en que las naciones deben eliminar todo lo que no tenga una «utilidad» para ser competitivas en el

¹ Consultese: http://www.estepais.com/inicio/historicos/195/6_educacion_los%20riesgos_latapi.pdf

«mercado educativo» (Nussbaum, 2010, p.20)

Desde tales tesis, las escuelas deben apelar a conocimientos tanto humanísticos como científicos y técnicos ponderando una formación integral, donde los sujetos asuman un compromiso y una creatividad ante los problemas y no solo un afán centrado en el poder monetario. La utilidad de las humanidades radica en desarrollar las virtudes como cultivo del buen vivir, la ciencia y el conocimiento técnico al servicio de la sociedad y del propio hombre.

La educación por tanto debe cultivar las virtudes a través de ejercitar una actividad crítica y reflexiva comprometida con problemas del entorno. Se ha coincidido en que el espacio privilegiado para la adquisición de estos saberes humanísticos y científicos es la escuela, otro elemento fundamental que no se descarta de las reflexiones más actuales es el papel del maestro en esta tarea como guía, mediador y referente en la interacción dialógica.

Los adolescentes y el diálogo filosófico

El aprendizaje tiene un sentido, se aprende a partir de los problemas que se enfrentan y la búsqueda de soluciones transforma a los sujetos y al entorno social, cultural y simbólico; sin embargo, gran parte de lo que los estudiantes aprenden en las escuelas se queda en el olvido. Delval (2001) considera que, mientras a las personas les ocupa resolver sus problemas cotidianos, el conocimiento que se aprende en la escuela parece muy alejado de su realidad; y la enseñanza de la filosofía vista como asignatura vacua no se queda atrás. Este problema relacionado a los escasos procesos de transferencia del saber podría superarse si las escuelas fuesen espacios de reflexión donde los adolescentes toman como objeto de análisis situaciones de su vida, las vuelven asuntos problemáticos a partir de preguntas que generan desde sus respuestas argumentos que luego los conducen debates a través de grupos de discusión. Estas experiencias no están exentas de la búsqueda de respuesta en pensadores de la historia de la filosofía, sin embargo, el acercamiento a la historia se da desde una intencionalidad práctica: ver qué soluciones se dieron a problemas comunes en el pasado, otorgando con ello un nuevo sentido a la experiencia de vida.

Ahora bien, se ha considerado que la filosofía se puede acercar a los niños, pero en este caso se aborda su cercanía a los adolescentes, a

diferencia de los niños, los adolescentes construyen nuevas significaciones que rompen con la visión tradicional, de acuerdo a Piaget y a Kohlberg (1994) se hallan en una etapa de autonomía moral o tienden hacia ésta; cursan de acuerdo a su edad, las mayorías de las veces, la educación secundaria o el bachillerato. Por eso, es importante escucharlos, ellos vuelven visibles las diferencias de su generación con las generaciones adultas; nos marcan nuevos derroteros en su búsqueda de la identidad, su realización y felicidad; esto no significa que otras generaciones no lo hagan, sin embargo son los adolescentes quienes de manera abierta y creativa muestran su reconocimiento de lo instituido y emergen lo instituyente de forma creativa, disruptiva, a veces conflictiva; creando con ello nuevas significaciones del mundo social.

Las adolescencias, a través de su manera de hablar, vestir y los usos del cuerpo dan cuenta de las crisis, entendidas como las tensiones o las contradicciones en la que están insertos como sujetos partícipes de un mundo complejo que también los interpela. Y es que las instituciones que los han formado también se han dinamizado y emergen de nuevos contextos con modelos de familias diferentes a las tradicionales, relaciones afectivas e intimidades en escenarios líquidos, como serían las redes *on line* a través del uso de tecnologías.

Las escuelas, como parte de este contexto, se han complejizado ya que han transitado de la conformación de un modelo homogéneo de ciudadano, sujeto a reglas sociales determinadas, a un esquema de sociedad diversificado, por ende, el modelo homogéneo de ciudadano ha sido rebasado ante estos nuevos contextos.

Por otra parte, es necesario partir de que los adolescentes pueden desarrollar el pensamiento crítico a través del análisis de los problemas que los rodean, problemas ante los cuales muestran una sensibilidad, o es necesario crearla, para emerger posteriormente la problematización generadora de preguntas. De esta manera, los adolescentes, a través del diálogo y la deliberación promovida por el ejercicio filosofante desarrollarán la capacidad de argumentar sus posiciones ante sus pares, lo que les permitirá hacer juicios críticos y reflexivos sobre los problemas sociales en tanto ofrecen razones de carácter práctico para valorar fenómenos.

La argumentación debe ser un instrumento para sostener una

idea, por tanto, tiene un carácter práctico ya que es parte de la vida humana, no debería estar centrada en una lógica formal que exigiría un rigor disciplinar que obviamente los adolescentes de secundaria no han desarrollado. Por el contrario, su carácter práctico, permite al adolescente un uso de lenguaje para dar razones a favor o en contra de una idea; desde esta posición, argumentar: “es una actividad verbal, que ocurre por medio del uso del lenguaje: es una actividad social, que regularmente está dirigida a otras personas, y es una actividad racional, que está basada generalmente en consideraciones intelectuales” (van Eemeren, 2011, p. 13).

Dicha actividad implica una toma de posición o un punto de vista, referida a hechos y datos para persuadir o convencer a otros, argumentar es un acto verbal en el cual se busca persuadir y convencer a un oyente. Es un acto humano que todos, independientemente del nivel académico o de la edad, utilizamos para convencer a otros.

Por tal razón, el acercamiento de los adolescentes a la filosofía partiría de aspectos que impactan su espacio vivencial desde una retórica fundada en el argumento y el consenso, la cual puede desarrollarse no como una asignatura sino como actividad reflexiva y crítica cuyo origen son las propias interrogantes y la capacidad de discernir mediante el juicio. Esta actividad interrogante es fundamental en el ejercicio filosófico pues todo conocimiento surge de las inquietudes en torno a las cosas del mundo inmediato; como señala Heidegger, “Nos preguntamos, *aquí y ahora*, para *nosotros*.” (1999, p. 7), es la vida cotidiana el origen de las interrogantes que devendrían en preguntas filosóficas.

Estas preguntas son interesantes porque su origen es la vida misma, en la que los adolescentes están implicados, al respecto Isaiah Berlín, entrevistado por Bryan Magee (1993), dice:

“...los problemas filosóficos son interesantes por sí mismos. A menudo se refieren a ciertos supuestos, en los que se fundamenta una gran cantidad de creencias generalizadas...son motivos de análisis filosófico gran cantidad de creencias ordinarias, de sentido común” (Berlín 1993, en Magee, 1993, p.23).

Los problemas no pueden ser ajenos o externos a los sujetos. Si sólo pensamos a partir de problemas que efectivamente vivimos, es importante que los estudiantes vivan el problema, se apropien de él, lo incorporen

a su experiencia cuestionadora y reflexiva. De esta experiencia surgirán las preguntas filosóficas cuyo fin es contribuir al esclarecimiento de las problemáticas, a su vez las preguntas conllevarían a la práctica del arte de la buena deliberación (Aristóteles, 2012), donde los asuntos prácticos deben ser problematizados desde la acción interrogante y del reconocimiento de las diferentes posiciones de los participantes; la deliberación es un vehículo de la discusión filosófica, donde los estudiantes parten de aceptar que sus posturas tienen que ser soportadas por razones y que en la discusión aquella postura que presenta un argumento más sólido es la que tiene mayor peso. Entre ellos pueden estar de acuerdo o en desacuerdo con algunas creencias, pero esa deliberación los lleva a descubrir su compromiso frente a dichas posturas. Esta es precisamente una de las tareas de practicar filosofía: reconocer qué tan responsables somos con nuestras actitudes hacia el conocimiento (Thomson, 2002).

A partir del problema vivido, se puede luego investigar en la historia de la filosofía conceptos creados para tratar ese problema o problemas próximos a él, y examinar los conceptos en relación a nuestro problema: “saber si nos sirven o no, si precisan ser adaptados, recreados o si pueden ser descartados. Para Silvio Gallo, este es el momento de la experiencia filosófica de pensamiento propiamente dicha: el tratamiento del problema a través de un concepto apropiado de un filósofo, un concepto recreado o un concepto realmente nuevo, creado con originalidad” (Gallo, 2018, p. 74).

El carácter dialógico de la filosofía partiría de las preguntas de los estudiantes, permitiría la problematización y la argumentación que conlleva juicios y argumentos debatibles y que buscan la persuasión de sus pares; por tanto, no puede ser solo un conjunto de ideas muertas del pasado, pues si ésta continúa viva y activa, es porque su actividad se vivifica a través de la producción filosófica en el acto o el proceso dialogante.

Silvio Gallo (2018), considera que lo primero es partir de problemas propios, luego problematizar desde las interrogantes para de ahí investigar en la historia de la filosofía y extraer conceptos que permitan la dilucidación de los problemas. Sin embargo, señala que los conceptos son vías para pensar; son sintagmas, no paradigmas; caminos para la reflexión y no modelos acotados que ofrezcan soluciones o respuestas acabadas.

Para Gallo (2018) enseñar la filosofía a los adolescentes es sembrar el acto, el proceso del filosofar, en concordancia con Kant (2002), habría que formar para pensar, no solo enseñar pensamientos; habría que investigar y buscar respuestas, no consultar los manuales o instructivos; finalmente huir de las soluciones fáciles y momentáneas y pensar por uno mismo.

En este ejercicio, también se exige ir a la historia de la filosofía, pues no podemos despreciar dos mil quinientos años de historia. Cultivar la filosofía es *también mostrar la historia de la filosofía*. Precisamos de los maestros, de la tradición, para iniciarnos en el acto de la filosofía como actividad dialogante; pero esa actividad dialógica también nos exige separarnos y tomar distancia del maestro y de la tradición: “también precisamos matar al maestro, negar la tradición, para continuar la aventura filosófica, para que la mantengamos viva y activa” (Berlín, en Magee, 1993). Por esta razón habrá que entender el sentido de lo dialógico, no como una técnica sino como una actitud virtuosa, en el sentido de un hábito para la vida y para el ejercicio reflexionante, aspecto que se desarrolla en el apartado siguiente.

Formar un *Ethos* dialógico a través del ejercicio filosofante

De acuerdo con la Dra. Juliana González, el *Ethos*, en su significación más prístina significó morada de los animales, aquella que se construye para aguardarse y mantenerse de los peligros del entorno; tanto la morada interior como la exterior es resultado del cultivo, lo que da lugar al modo de ser o al carácter (González, 1996). Ese sentido transita a lo humano cuando se conforma la idea del cuidado de sí, o *cura sui* entendida como un conjunto de elementos adquiridos por el sujeto, internalizados, adaptados y apropiados, para conformar una imagen, un hacer, una identidad con formas de autorregulación a partir del ideal al que se aspira. Esta connotación del carácter nos permite asumir que formación y *Ethos* se imbrican en escenarios intersubjetivos, donde conviven sujetos en el espacio público como las escuelas, pero ello implica transitar de la concepción basada en la idea de escolaridad fundada en la acumulación de saberes a una formación integradora y reflexiva en contextos de diálogo e interlocución de saberes y experiencias.

En este sentido, el diálogo resulta una de las experiencias más formativas para los humanos, en la escuela los adolescentes dialogan para

tener sentido de comunidad, para ganar reconocimiento y visibilidad en el espacio público; para autovalorarse y proveer de respeto a sus compañeros, así como imaginar un mundo promisorio y esperanzador.

Tanto el diálogo como la educación son actos hospitalarios, análogos al abrir la puerta para dar la bienvenida a un recién llegado a la cultura (Melich, 2014). De ahí que el diálogo filosófico también debe ser un espacio hospitalario que abra las puertas del discernimiento a los adolescentes, un espacio donde ellos encuentren nuevos derroteros que contribuirán a la resignificación del mundo: la condición es, abrir las puertas a la cultura para que poseas la herencia que dejaron atrás otras generaciones a cambio de que dejes algo en el espacio que te abrió las puertas. Ese recibir y dar, la generosidad en dicha reciprocidad es también un acto dialógico.

Asimismo, el diálogo conlleva la formación del juicio y del criterio: “pues enjuiciar es, en griego *Krinein*, del que viene criterio, y esto es lo que posibilita una actitud crítica, culmen e ideal de toda educación” (Beuchot, 2018, p. 10). Para Beuchot, el cometido de la filosofía es formar el juicio, sea prudencial o phronético o sapiencial. El primero de carácter práctico y el segundo teórico, análogos más no excluyentes; el desarrollo de la actividad dialógica en los adolescentes sería de naturaleza práctica, tendría un carácter ético, Ethos, si se llega a desarrollar, desde la ejercitación y la educación, en una virtud entendida como hábito (Aristóteles, 2012).

Ahora bien ¿Pueden las escuelas proveer de estos espacios a los estudiantes? consideramos que los escenarios dialógicos pueden ser viables cuando en la escuela como en el aula se crean espacios para que los chicos discutan y analicen temas que son de su interés. El diálogo es un espacio de encuentro en el que las relaciones con los demás constituyen un referente de la vida en comunidad y, según Aristóteles (2012), lo mejor de la vida se vive en comunidad y no en aislamiento. El papel de la escuela es fundamental, pues el ejercicio dialógico de la filosofía aviva la sentencia socrática de examinar siempre el vivir; hacerlo es abonar al logro de los siete saberes necesarios para una educación del futuro, tal y como lo propone Morin (1999), en el sentido de centrar la enseñanza en la condición humana. De esta manera, sería erróneo pensar que la escuela no puede coadyuvar al cultivo de la filosofía y que nuestros adolescentes adopten el diálogo de manera habitual.

Al respecto, Martha Nussbaum (2001) nos provee de algunas propuestas que sería necesario considerar para repensar el diálogo:

La primera es la capacidad de hacer un examen crítico de uno mismo y de las propias tradiciones, es decir, cuestionar toda forma de dogmatismo e imposición de las creencias y los conocimientos. La segunda, es el reconocimiento de comunidad o el sentido de ciudadanía en contextos que van más allá de nuestras identificaciones regionales, étnicas, religiosas o de cualquier otro tipo; lo cual conllevaría a la capacidad de situarnos en el plano de otras personas, de comprender las emociones, sentimientos y aspiraciones de otros.

Situarnos en escenarios dialógicos implica un reconocimiento de las diferencias de pensamiento, lo que implicaría reconocer que la filosofía: “es un ejercicio de apuesta a la diversidad, al perspectivismo; es un ejercicio de acceso a cuestiones fundamentales para la existencia humana; es un ejercicio de apertura al riesgo, de búsqueda de la creatividad, de un pensamiento siempre fresco; es un ejercicio de la pregunta y de la desconfianza ante la respuesta fácil” (Gallo, 2018, p. 66). El diálogo filosófico genera el pensamiento crítico, el consenso o disenso tanto exterior como interior, con los autores y con uno mismo.

Siendo pues la filosofía una actividad cuestionadora que conlleva a examinar críticamente la cultura inmediata en la que como sujetos estamos inmersos nos conduce a la reflexión a partir de la cual se entiende la realidad y se actúa. La actividad filosófica: “no se caracteriza como un saber cerrado en sí mismo –una verdad dogmática–, sino como un saber que se experimenta, que se confronta consigo mismo y con los otros, que se abre al diálogo con otros saberes, como un saber abierto y en construcción colectiva” (Gallo, 2018, p.73).

Importa que cada estudiante pueda pasar por la experiencia de pensar filosóficamente, de lidiar con conceptos creados en la historia, apropiarse de éstos, comprenderlos, recrearlos y, llegar a crear conceptos propios.

Ahora bien, pensemos en cómo transitar de la sensibilidad ante los eventos cotidianos que impactan a los adolescentes al trabajo propiamente filosófico: Las preguntas, la argumentación y el uso de conceptos útiles para repensar los problemas. Al respecto, Silvio Gallo (2018) propone un taller con cuatro fases: el primero plantearía la sensibilización, ante

hechos o situaciones que afecten el mundo de los sujetos; el segundo sería la problematización, espacio donde los adolescentes generan preguntas, argumentan ideas y debaten entre sí. El tercero, sería la investigación, porque es necesario salir de la mismidad y ver qué tanto esos problemas son compartidos por otros, en otras culturas y otras latitudes; y finalmente la conceptualización, que significa revisar los conceptos con los cuales otros pensaron y problematizaron problemas afines a los de nuestro contexto.

Aprender filosofía es aprender a filosofar. El filosofar consiste en abandonar la idea compulsiva de dar respuestas como un acto de supervivencia y permitir que de esa laguna surja un dialogo que se volverá filosófico en el momento en que se construya una subjetividad. Esta postura persiste en reflexionar sobre la presencia del otro, dejar que su pensamiento irrumpa y enriquezca la dimensión dialógica.

Para ello se debe abandonar la idea de que la filosofía es una asignatura árida o densa, propia de espíritus contemplativos, tampoco se trata de comprender contenidos acabados y cerrados sino aprender la actitud de filosofar, misma que está transversalizada por la apertura al diálogo, que se vuelve filosófico cuando se construye desde la intersubjetividad, es decir, cuando requerimos la presencia del otro al cual reconocemos punto clave en la constitución de nuestras ideas u opiniones; es una actividad en comunidad, que exige ser compartida, mostrada, argumentada y provista de razonamientos que inviten a pensar.

La filosofía no es una cuestión privada, ella se construye en el diálogo. Enseñar significa sacar la filosofía del mundo privado y exclusivo de unos pocos para ponerla a los ojos de todos, en la construcción colectiva de un espacio público que permitirá el buen vivir desde el pensar. No es un misterio insondable que atesoran unos pocos. Y en esto, el profesional de la filosofía tiene como tarea fundamental invitar a pensar a través del diálogo, en el aula, en el taller, en los medios de comunicación, sea cual sea su espacio profesional. La actividad dialógica propia del ejercicio filosofante exige compartir para enfrentarse con lo nuevo; novedad que cuando aparece frente a algo que antes no había transforma el mundo y transforma al sujeto como parte de él.

De ahí que, no filosofar significa vivir prisionero de los dogmas y prejuicios de nuestra propia cultura; la escuela puede ser potenciadora

de un pensamiento que libere a las adolescencias de un entorno muchas veces desolador, violento y desesperanzador.

Conclusión

Las escuelas de los adolescentes pueden ser escenarios donde se ejercita la actividad filosófica a través del diálogo que propicie la deliberación, la problematización y la argumentación. El diálogo es *phrónesis* porque implica una actitud ética, un *ethos* dialógico ante las posiciones de otros y una actitud prudencial al comparar lo propio con lo ajeno. Así, la actitud dialógica es virtud, en el sentido de convertirse en hábito como lo ha señalado Mauricio Beuchot (2018).

Construir espacios dialógicos en el cultivo de la filosofía demanda escuelas dispuestas a conformar ambientes donde los adolescentes tengan acceso a la actividad dialógica en tres niveles: i) con él frente a sus creencias, su cultura y su realidad social; ii) con los argumentos de sus pares del contexto áulico escolar; y iii) con las ideas de pensamientos que no forman parte en su realidad inmediata, pero que interpelan su horizonte; un diálogo cosmopolita, más allá de su inmediatez y cercano en su interlocución (Nussbaum, 2001).

La filosofía desde sus inicios se construyó mediante el diálogo y el asombro ante el descubrimiento de una novedad que adquiere significado, que invita a reflexionar; hacerla florecer a través del diálogo nos conduce a sacarla de un espacio privado y exclusivo de unos pocos y ponerla al servicio de una comunidad. No es un lenguaje de élites, es una actividad humana liberadora.

Enseñar la filosofía a los adolescentes implica la formación en el encuentro dialógico con las ideas y los pensamientos; un ejercicio que parte de los asuntos de la vida práctica, de los problemas e inquietudes que acosan a las personas. Filosofar es habérselas con los problemas, con la búsqueda de conceptos y su análisis para comprenderlos mejor y poder intervenir de manera prudente y justa las situaciones que se afrontan. Finalmente, son todas ellas actividades que avivan y renuevan los pensamientos y que permiten habitar de manera hospitalaria el mundo.

Referencias

- Aristóteles. (2012). *Ética nicomáquea*. México: UNAM.
- Adorno, T. y M. Horkheimer (1999) *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona: Círculo de lectores.
- Beuchot, M. (2018) La hermenéutica en la filosofía de la educación. En *Revista Temachtiani* (2018) Revista de Escuela Normal de Toluca No. 3. México: Gobierno del Estado de México. pp. 8-15.
- Berlín, I. (1993) Una introducción a la Filosofía. Diálogo con Isaiah Berlín. En Magee, B (1993). *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*. México: FCE. Pp.17-46
- Bicocca, M. (2015) *La idea de Universidad. Un análisis filosófico de sus principios vitales en la Edad Media y su cambio a partir del pensamiento de Martha Nussbaum*. En Revista Scripta Vol. 9, n. 1, 2016, pp. 55 - 76
- Delval, J. (2001) *Aprender en la vida y en la escuela*. España: Editorial Morata
- Gallo, S. (2018) La Filosofía en la Educación secundaria: concepto y transversalidad en Torres A y Grima, P (coord.) (2018). *La educación secundaria sigue en el debate*. México: Educarnos
- González, (1996). *El Ethos, destino del hombre*. México: FCE, FFyL, UNAM.
- Heidegger, M. (1999). *¿Qué es metafísica?* En Velázquez Mejía, M. (comp.) *Antología*. (pp. 2-49). (2ª ed.) Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Horkheimer (2010) *Crítica de la razón instrumental*. España: Editorial Trotta.
- Kant, I. (2002) El conflicto de las facultades. España: *Colección Pedagógica Universitaria* 37-38, enero-junio/julio-diciembre 2002
- Latapí, P. (2007) *Los riesgos de las universidades públicas*. Conferencia magistral al recibir el Honoris Causa en la UAM. http://www.estepais.com/inicio/historicos/195/6_educacion_los%20riesgos_latapi.pdf consultado el 12 de agosto de 2018.
- Lledó, E. (1994) Las humanidades hoy. España: Boletín informativo No. 245. Diciembre 1994. Pp. 25-29
- Melich, J.C. y Bárcena, F., (2014) *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Buenos Aires: Miño y Dávila
- Morín Edgar (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. México: Correo de la UNESCO.
- Nussbaum, M. (2001) *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Editorial Paidós
- Nusbaum, M. (2010) *Sin fines de lucro*. Buenos Aires: Editorial Katz.

- Piaget, J. (1990). *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Argentina: Ed. Península.
- Pérez, Gómez A. (2018) *Pedagogías para tiempos de perplejidad. De la información a la sabiduría*. Argentina: Homo Sapiens.
- Thomson, G. (2002). *Introducción a la práctica de la filosofía*. Bogotá: Panamerica.

Capítulo 11

Wilhem Dilthey, la esencia de la filosofía

Raúl Trejo Villalobos*

Presentación

Wilhelm Dilthey (1833-1911) fue un pensador en lengua alemana ignorado y poco conocido en su época, entre las últimas décadas del siglo XIX y la primera del XX. Profesor universitario desde 1865, miembro de la Academia Prusiana de Ciencias y contemporáneo de Nietzsche, también fue autor de una obra amplia. Según uno de sus estudiosos, Francisco Fernández Labastida (2019), sus *Escritos Recogidos (Gesammelte Schriften)* apenas se terminaron de editar en 2006, con un total de 26 volúmenes. De acuerdo al mismo Fernández Labastida, el existencialismo y la hermenéutica le deben mucho a su pensamiento. Según otro estudioso, Eugenio Pucciarelli (2003), uno de los motivos sobre el silencio en torno a su obra se debe en parte al desprestigio de la filosofía (entendida ésta como metafísica) y el auge del positivismo y en parte al carácter fragmentario de sus libros. Y, en efecto, como puede advertirse en una breve revisión, varios de sus libros prometen segundas y terceras partes que nunca fueron concluidas. Según algunos, la obra total o su proyecto filosófico bien puede llevar el título de uno de sus primeros libros: *Introducción a las ciencias del espíritu*. Según otros, el título que mejor le viene es el de *Crítica de la razón histórica*.

Fundador indiscutible de las ciencias del espíritu (según las cuales se distinguen de las ciencias naturales por su método, es decir, que mientras en las segundas se explica, en las primeras se comprende) algunos consideran que las fundamenta en la psicología y otros en la hermenéutica. En cuanto a la posteridad, hay quienes sostienen que Dilthey le debe mucho a Heidegger, pues éste lo rescató del olvido; y, hay quienes sostienen que Heidegger le debe mucho a Dilthey, pues sin éste, aquél no hubiera llegado a pensar en la historicidad del ser-ahí y en el giro hermenéutica de la fenomenología. Uno de los principales aportes de su obra, al decir de Julián Marías (1990), está en la idea de la vida, más concretamente, de la vida humana, si bien hicieron lo propio filósofos como Nietzsche y Bergson en este tema. No obstante, la amplitud de la obra y de la variedad de temas que la constituyen, en el presente trabajo pretendemos exponer algunas ideas que pretenden responder

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España (2010). Profesor e Investigador de la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades C-VI, de la Universidad Autónoma de Chiapas. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I, y del Sistema Estatal de Investigadores del Estado de Chiapas.

a la pregunta por la esencia de la filosofía, siguiendo principal pero no exclusivamente, un texto de 1907, y que tiene un título homónimo al tema, *La esencia de la filosofía*, en la que ésta, la filosofía, en definitiva, ya no se concibe ni se identifica con la metafísica. Para esto, dividimos nuestra exposición en dos apartados: la filosofía desde la perspectiva histórica y la filosofía desde la perspectiva de la vida anímica. Al final, agregamos algunas reflexiones y comentarios.

La filosofía desde la perspectiva histórica

¿Es posible hablar de la esencia de la filosofía?, se cuestiona Dilthey. Dicho en otras palabras: parece que es indudable que existen obras humanas que pueden ser nombradas con los términos de “filosofía” o “filosóficas”. Sin embargo, el asunto es saber si existe algo común entre todas éstas, un conjunto de características, mismas que puedan brindarnos la definición y la esencia de la filosofía. Si es así, ¿cuáles serían esas características?, ¿cuál sería esa esencia? Inicialmente, señala nuestro autor, no es del todo evidente que exista una esencia de la filosofía, si atendemos a la cuestión de que han existido y existen distintas definiciones, pues:

...unos entienden por filosofía la fundamentación de las ciencias particulares; otros amplían este concepto añadiendo a la fundamentación la tarea de deducir de aquella el conjunto de las ciencias particulares; o la filosofía se circunscribe al complejo de estas ciencias; otras veces se la define como la ciencia del espíritu, la ciencia de la experiencia interior; finalmente se entiende también por ella la comprensión de la conducta de la vida o la ciencia de los valores universalmente válidos (Dilthey, 2003, p, 70).

A partir de estas definiciones, se pregunta: ¿Dónde está el nexo interno –la esencia unitaria de la filosofía– que enlaza formas tan múltiples y acepciones tan variadas del concepto de la filosofía?” (Dilthey, 2003, p, 70)

No obstante, la variedad de definiciones, con el propósito de encontrar los elementos esenciales de la filosofía, se puede hacer una breve revisión sobre la aparición del término, el uso del mismo, lo que designa y lo que se ha dicho en la historia. En este sentido, refiere Dilthey las obras de Heródoto, Jenofonte y Tucídides, como en las que aparece el término. Después de comentar que la palabra “filósofo” fue aplicada por el primero a Sócrates, Pitágoras y otros personajes históricos más antiguos y por Jenofonte a los naturalistas, Dilthey precisa: “La palabra compuesta “filosofía” significa en general, en primer lugar, en el uso lingüístico de los tiempos de Heródoto y Tucídides, el amor a la sabiduría, y su búsqueda: la nueva posición espiritual; pues con este nombre el griego designa la indagación de la verdad por la verdad misma, con una valor independiente

de toda aplicación práctica” (Dilthey, 2003, p, 83).

A diferencia de estas primeras apariciones del término y su significado, en el concepto socrático-platónico hay un avance, por decirlo de alguna manera, ya que contiene dos aspectos: por un lado, es búsqueda de la sabiduría; y, por otro, es la “orientación hacia el saber – saber en su acepción más estricta de ciencia” (Dilthey, 2003, p, 85). Entre estos dos aspectos, este significado también abarca al mismo tiempo la determinación de valores, normas y fines y la “autorreflexión del espíritu en forma de pensar conceptual” (Dilthey, 2003, p, 85).

Aunque Aristóteles no puede dejar de tener influencias de Sócrates y Platón, en aquél aparece un nuevo concepto: ya no es la máxima superación de la personalidad y de la sociedad por el saber. Se plantea al saber por el saber y “la actitud filosófica está caracterizada por la disposición teórica de la conciencia” (Dilthey, 2003, p, 86). De esta manera, Aristóteles propone una clasificación: “Divide la filosofía en teórica, poética y práctica. Es teórica cuando su principio y su fin es el conocimiento; poética cuando su principio reside en la facultad artística; y práctica cuando su principio es la voluntad, y su fin la acción” (Dilthey, 2003, p, 86). Este nuevo concepto tiene como centro una ciencia universal sobre el ser y es al mismo tiempo un nexo entre las diversas ciencias. Esto contribuyó, en buena medida, al origen y desarrollo de las ciencias particulares al interior de varias escuelas, a partir de las cuales la filosofía se entendió como ciencia general.

En la época romana de Cicerón, Lucrecio, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, el significado presentó un cambio importante hacia la *filosofía de la vida*. La estructura, la disposición y la relación entre las partes que componían lo que se entendía por filosofía, en efecto, se alteró. “La filosofía, representada en esta orientación por Cicerón, es <<maestra de la vida, inventora de leyes, guía de toda virtud>>, y Séneca la define como la teoría y el arte de la recta conducta de la vida” (Dilthey, 2003, p, 90). Al término de la época romana, como es sabido por muchos, la filosofía se subordinó a la religión.

Pasando por alto, de momento, la época medieval, Dilthey continúa su revisión en la época moderna. Una nota en la introducción general a la época no deja de ser significativa: “La aspiración a un saber riguroso de validez universal y la transformación del mundo por el mismo saber se apoderó de los pueblos dirigentes. En ella estaban aliadas las ciencias particulares y la filosofía, que se colocaba así en la más aguda oposición con la religiosidad y abandonaban el arte, la literatura y la filosofía de la vida” (Dilthey, 2003, p, 91). En los sucesivos, divide su interpretación histórica en dos partes: “El nuevo concepto de metafísica” y “Las nuevas determinaciones no metafísicas de la esencia de la filosofía”.

Dentro de la primera, expone dos momentos: la de los racionalistas Descartes, Spinoza y Leibniz, por un lado; y, por otro, las propuestas

metafísicas en la Alemania durante el siglo XIX. La novedad consiste en el planteamiento de un método, la búsqueda de un principio supremo y el hallazgo de que las ciencias naturales matemáticas contienen supuestos que están más allá de las ciencias particulares. “Si se los representa en conceptos y proposiciones evidentes y se aprehende la razón de su validez objetiva, puede elaborarse sobre ellos un procedimiento constructivo” (Dilthey, 2003, p, 92). Sin embargo, las conclusiones de este método y la validez objetiva en la evidencia de los conceptos y proposiciones simples se mostraron insostenible con la crítica del conocimiento de Hume y Kant. Durante el siglo XIX, una propuesta metafísica partió del complejo de la conciencia (Schelling y Hegel) y otra de lo dado a la conciencia como contenidos de las experiencias. Ambas propuestas, finalmente, sucumbieron.

Dentro de la segunda, se expone a la filosofía como teoría del conocimiento, como conexión lógica de las ciencias, como enciclopedia de las ciencias, como ciencia de la experiencia interior y, paralelamente a éstos, el desarrollo de la política y la ciencia. Todos estos nuevos conceptos de la filosofía dan origen, en su perspectiva, a las ciencias de la naturaleza y las del espíritu:

En esta concepción de la filosofía, resalta una relación sumamente significativa de esta tercera posición ametafísica (la de la ciencia de la experiencia interior), del pensar filosófico y los problemas metafísicos de la filosofía, lo que también es confirmado por la nomenclatura y por el curso histórico. Las ciencias de la naturaleza sólo extraen de la vivencia contenidos parciales que pueden servir para la determinación de los cambios en el mundo físico independiente de nosotros. Así, el conocimiento de la naturaleza sólo tiene que ver con fenómenos para la conciencia. El objeto de las ciencias del espíritu, en cambio, es la realidad de las vivencias mismas dadas por la experiencia interior (Dilthey, 2003, p, 105).

La última parte de esta revisión histórica, la dedica Dilthey a los términos intermedios entre filosofía y religión, literatura y poesía, pues también en estos ámbitos se han dado obras y situaciones que se han denominado filosóficas o concebidas como filosofía. En lo que respecta a la religión, recuerda, entre otras cosas, que los apologistas griegos llamaron filosofía al cristianismo y algunos otros cristianos denominan a la gnosis como aquello que perfecciona la fe. Hay dos elementos, dice nuestro autor, que han vinculado a la religión con la filosofía: la doctrina del logos y la interpretación alegórica. “En los sistemas mismos el impulso religioso, fe religiosa, fundamentación racional y comunicación mística están vinculados en tal forma con la divinidad, que los hechos religiosos y

filosóficos se representan como momentos del mismo proceso” (Dilthey, 2003, p, 112).

En lo que respecta a la literatura, recuerda tanto a los escritores que han tenido como objetivo influir en el público como aquellos que pretenden librarse de todo sistema para expresar su saber sobre la vida, sin ninguna pretensión de fundamentarla de manera universalmente válida. Entre los autores emblemáticos que refiere Dilthey están: Marco Aurelio, Montaigne, Lessing, Carlyle, Emerson, Ruskin, Nietzsche, Tolstoy, Maeterlink y parte de la obra de Schopenhauer. Desde la antigüedad hasta la modernidad, estos autores consideran que la vida debe ser interpretada por ella misma y eso es lo que los vincula con la experiencia del mundo. Lo que, es más, plantea Dilthey, después de que la metafísica ha quedado destruida, “debe encontrarse un método independiente de ella para buscar determinaciones sobre valores, fines y reglas de la vida” (Dilthey, 2003, p, 116).

La filosofía desde la perspectiva de la vida anímica.

“Todas las creaciones humanas –dice Dilthey al inicio de la segunda parte– surgen de la vida psíquica y de sus relaciones con el mundo exterior” (Dilthey, 2003, p, 122). Pero, ¿qué es la vida psíquica? Es, para empezar, un conjunto de procesos, independientes de los de la naturaleza exterior. Es, asimismo, una estructura compleja. Es, en otras palabras, la vida humana, en la que se consideran diversos elementos y funciones, en constante relación con su ambiente, a partir de los cuales se originan, en términos generales, la sensación, la voluntad y el pensamiento, así como lo que este expresa.

La forma fundamental de este complejo está determinada por la recíproca condicionalidad teleológica de toda la vida psíquica a su ambiente. Se originan sensaciones que representan la diversidad de las causas externas. Estimulados por la relación de estas causas con nuestra vida propia tal como se exterioriza en el sentimiento, dirigimos nuestro interés a esas impresiones; apercibimos, distinguimos, combinamos, juzgamos y concluimos. Por el influjo de la interpretación objetiva se forman, sobre la base de la multiplicidad del sentimiento, apreciaciones cada vez más exactas del valor de los momentos de la vida y de las causas exteriores para esta vida propia y el sistema de sus impulsos; guiados por estas apreciaciones cambiamos, mediante actos consecuentes de la voluntad, la constitución del medio o adaptamos los propios procesos vitales mediante la actividad interior de la voluntad a nuestras necesidades (Dilthey, 2003, p, 123).

Dentro de este conjunto de procesos es donde también tienen explicación algunas expresiones, desde mitos y leyendas hasta creaciones artísticas y nuestros conceptos sobre la realidad, además de principios de acción y los valores de la vida misma: nuestra visión o las visiones del mundo... Y, dentro de estos, por supuesto, la filosofía.

Hasta aquí, la descripción de la estructura de la vida psíquica se ha hecho sobre la individualidad; sin embargo, como ésta no puede tratarse de manera aislada, la segunda parte de la descripción se hace sobre el complejo social. Sin desconocer las bases materiales de los individuos y la sociedad, según la cual puede explicar, entre otras cosas, la evolución, las necesidades físico-materiales de la existencia y cierta división del trabajo, Dilthey sitúa a la par, por un lado, el complejo estructural de la cultura humana, mediante el conocimiento de la realidad, las acciones y la voluntad colectivas y el goce de los valores vitales y de los objetos; y, por otro, el trabajo espiritual, mediante la génesis y evolución de la religión, el arte y la filosofía, por ejemplo. “La filosofía, señala nuestro autor, puede ser determinada ahora como uno de esos sistemas de cultura de la sociedad humana” (Dilthey, 2003, p, 127). Respecto al trabajo espiritual, adelanta y especifica algunos aspectos de los sistemas de cultura que lo constituyen:

La poesía permanece en la región del sentimiento e intuición, puesto que excluye no sólo la determinación de finalidad limitada, sino hasta la conducta volitiva. En cambio, la tremenda seriedad de la religión y la filosofía reside en querer aprehender en su profundidad objetiva la conexión interior que en la estructura de nuestra alma va desde la interpretación de la realidad a la determinación de fines, y en querer configurar la vida desde ella (Dilthey, 2003, p, 130).

A partir de aquí, entramos a otro tema, mismo que lleva el título de otro libro de Dilthey: *la teoría de las concepciones del mundo*. Una primera nota introductoria al asunto consiste en afirmar que la religión, el arte y la filosofía tienen un fundamento común en la estructura de la vida psíquica. Una segunda nota refiere que éstas, en tanto que estructuras de visiones del mundo, siempre hallan contenidas una relación interior de la experiencia de la vida con la imagen del mundo, “relación de la que se puede derivar siempre un ideal de vida” (Dilthey, 2003, p, 132). Una tercera nota, se refiere a la justificación de la expresión: concepción del mundo, en tanto que “forma espiritual que incluye conocimiento del mundo, ideal, legislación y determinación superior de finalidades” (Dilthey, 2003, p, 133). Una cuarta y última nota radica en que, si bien se reconoce un fundamento común, las estructuras de la visión de mundo poética, religiosa y filosófica son distintas.

¿Qué es la religión? Un sistema de cultura a partir del cual se configura una concepción del mundo y de la vida. Una de las principales características que plantea Dilthey consiste en el trato del hombre con lo invisible. De aquí se deriva lo que es la experiencia religiosa, desde las manifestaciones más primitivas hasta las más actuales. Y también la conciencia religiosa. A partir de esto, nuestro autor expone los grados y las formas históricas de la religión, mediante la correlación entre creencias y prácticas o cultos, el surgimiento de magos, sacerdotes y sus agrupaciones, la práctica de la renuncia como ideal religioso y la génesis de la fe religiosa, conjuntamente con algunas ideas religiosas primitivas, como la de la inmortalidad del alma y la aparición de nuevas prácticas tales como la de los misterios, la vida ascética y las profecías. De las formas más primitivas hasta la más complejas, expone, asimismo, el paso del politeísmo al monoteísmo, el ideal del santo y las múltiples maneras en que se ha establecido la relación entre lo humano y lo divino o algunos principales tipos de la visión religiosa: la de la evolución del universo, la de la razón cósmica o la de la dualidad entre el bien y el mal. No obstante que estos aspectos son parte común de la visión religiosa del mundo, no deja de aludir a las religiones de distintas culturas: la egipcia, la china, la hindú, la judía, entre otras.

Para terminar, establece las relaciones que éstas han tenido con la filosofía. Por un lado, dice: “Son tan próximas y afines una y otra; tan concordantes en su referencia al terreno que quieren dominar, que siempre tienen que chocar. Pues su relación con el enigma del mundo y la vida, tal como se ofrece entre ambas, es enteramente distinta...” (Dilthey, 2003, p, 146). Y, más adelante, señala: “todos los tipos de la visión religiosa del mundo han influido sobre la filosofía, pues en ellos reside el fundamento tanto para el idealismo objetivo como para el idealismo de la libertad” (Dilthey, 2003, p, 149). De manera más concreta, señala cómo la gnosis, por ejemplo, ha tenido algunas influencias con algunas obras panteístas.

¿Qué es la poesía? De entre todas las artes, la poesía es en la que llega a expresarse una visión del mundo, además, por su puesto, de los estados del alma. “La poesía es el órgano de la comprensión de la vida; el poeta, un vidente que vislumbra el sentido de la vida” (Dilthey, 2003, p, 152). En términos generales, Dilthey refiere que una característica primordial de toda poesía es la de representar un suceso, el cual implica algo vivido o posible de ser vivido, por un lado; y, por otro, una significación que pueda ser aprehendida. De la poesía épica a la dramática y de ésta a la lírica, el poeta expresa un concepto de vida o una visión del mundo. De lo simple a lo complejo, Dilthey refiere el paso de la poesía lírica, popular o no, en tanto expresión de una emoción, a la poesía de ideas (Dante y Goethe) y de ésta a las formas intermedias entre poesía y filosofía (Schiller). Como en el caso de la religión, nuestro autor alude las formas y los grados de la visión poética y su relación con la filosofía.

De estas cualidades de la intuición poética de la vida y de la concepción poética del mundo resulta la relación histórica de la poesía con la filosofía. La estructura de las visiones poéticas de la vida es muy heterogénea con respecto a la organización conceptual de la visión filosófica del mundo. No puede ocurrir ningún tránsito regular de aquéllas a ésta. No son conceptos que podrían ser recogidos y desarrollados. Sin embargo, la poesía actúa sobre el pensar filosófico. La poesía ha preparado el nacimiento de la filosofía en Grecia y su renovación en el Renacimiento (Dilthey, 2003, p, 158).

¿Qué es la filosofía? Al igual que la religión y la poesía, es una concepción del mundo. Una diferencia primordial de la filosofía con respecto a aquéllas consiste en pretender elevar esta concepción del mundo a una validez universal. Dice Dilthey: “La concepción filosófica del mundo, tal como nace bajo el influjo de la dirección hacia la validez universal, tiene que ser esencialmente distinta por su estructura de la religiosa y de la poética. A diferencia de la religiosa es objetiva y universalmente válida. Y a diferencia de la poética es un poder que quiere influir sobre la vida para reformarla” (Dilthey, 2003, p, 161).

Desde el punto de vista de la vida anímica o psíquica (o sistemática, si así quiere), en términos generales, la filosofía se ha expresado en tres tipos de metafísica: la materialista o naturalista, la idealista objetiva y la idealista de la libertad. Dentro de los primeros, ubica a Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Hobbes, los enciclopedistas, Avenarius y Comte, salvados todos los matices posibles entre estos. Dentro de la segunda tendencia, identifica a Heráclito, el estoicismo riguroso, Spinoza, Leibniz, Goethe, Schelling, Hegel, entre otros. Y, en la tercera, a Cicerón, la especulación cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran. La principal característica de cada uno de estos tipos de metafísica, está en lo que lo determina. En la primera, por ejemplo, “el conocimiento de la realidad tiene su base en el estudio de la naturaleza. Sólo, éste es capaz de conquistar el orden legal de los hechos. En el concepto del mundo así originado rige el concepto de la causalidad. Cuando éste determina unilateralmente la experiencia, no queda espacio para los conceptos de valor y finalidad” (Dilthey, 2003, p, 165).

La segunda, está determinada por la actitud de la vida afectiva. Es decir, “depende del punto de vista del valor de las cosas, de los valores de la vida, del significado y el sentido del mundo. Toda la realidad aparece entonces como la expresión de algo interior y es comprendido como el despliegue de un complejo psíquico que obra consciente o inconscientemente” (Dilthey, 2003, p, 165). La actitud de la voluntad, finalmente, determina al idealismo de la libertad. Es decir, “cuando la actitud de la voluntad determina la interpretación del mundo surge el esquema de la independencia del espíritu ante la naturaleza o de su

trascendencia” (Dilthey, 2003, p, 166). Sin embargo, declara, dos son los principales argumentos que han hecho imposible a la metafísica. El primero consiste en que las categorías del ser, causa, valor y fin (mismas que corresponden a las actitudes del conocimiento, vivencia del valor, del significado y el sentido y la actividad volitiva) “no pueden ser reducidas unas a otras ni a un principio superior” (Dilthey, 2003, p, 167). El segundo consiste en la manifestación dentro de cada una de estas actitudes: “No podemos concebir ninguna causa final absoluta... Un valor absoluto es un postulado, pero no un concepto realizable. No podemos mostrar una finalidad suprema o absoluta, porque ésta presupone la existencia de un valor absoluto” (Dilthey, 2003, p, 168).

Con esto da paso a la segunda parte de la concepción filosófica del mundo, en la relación entre filosofía y los distintos complejos teleológicos de la cultura. En este sentido, en primer lugar, habla de las funciones de la filosofía derivadas de la técnica conceptual, en la vida de la cultura, para hablar del desarrollo de la política y el derecho; y, en segundo lugar, de la teoría general del saber y las teorías sobre las esferas particulares de la cultura, para referirnos a la filosofía como concepción del mundo universalmente válida, es decir, como ciencia fundamental, teoría del saber o ciencia.

Finalmente, después de abordar la relación de la filosofía con la experiencia de vida y con el mundo práctico, asevera que es posible fundamentar y sistematizar el saber y las ciencias particulares, así como elaborar algunas disciplinas especiales, tales como las filosofías del derecho, la de la religión y la del arte. Aquí, señala, una función importante de la filosofía sería precisamente la de investigar las relaciones intrínsecas de las ciencias. O, como dijera en otro apartado: “es tarea de la teoría de la concepción del mundo representar metódicamente la relación del espíritu humano con el enigma del mundo y de la vida, mediante el análisis del desarrollo histórico de la religión, la poesía...” y filosofía

En el último apartado, Dilthey vuelve a la pregunta: ¿Qué es, pues, la esencia de la filosofía? La esencia de la filosofía es una suma de funciones. En primer lugar, una las funciones se refieren a la estructura teleológica del sujeto que filosofa y a la de la sociedad. De esta manera, del individuo a la sociedad, designa una suma de obras vinculadas dentro de un todo: un complejo histórico y social. Algunas funciones en particular (probablemente las principales características de la esencia de la filosofía) se desarrollan de acuerdo a las condiciones de vida: “El perfeccionamiento de la concepción del mundo hacia la validez universal, la reflexión del saber sobre sí mismo, la relación de las teorías que se forman en cada uno de los complejos aislados de fines con el sistema de todo saber, un espíritu crítico de síntesis y fundamentación universal, que penetra a través de toda la cultura” (Dilthey, 2003, p, 182). Después de los fracasos de la metafísica, Dilthey considera, con cierto optimismo, que las

cualidades de todas las funciones están fundadas en la naturaleza de la concepción objetiva y del pensar conceptual. A manera de síntesis, define a la esencia de la filosofía como un pensamiento que se vincula y conecta con sentimientos y voliciones, por un lado; y, por otro, que conecta a éstos con el mundo.

Dice:

Y el pensamiento, al tender a expresar y reunir todo el contenido de intuiciones, vivencias, valores y fines, tal como es vivido y dado por la conciencia empírica, por la experiencia y por las ciencias empíricas, marcha al encuentro del encadenamiento de las cosas y de las transformaciones en el mundo, hacia el concepto del mundo, vuelve fundamentado sobre un principio del mundo, una causa del mundo, trata de determinar un valor, un sentido y una significación del mundo y pregunta por su finalidad. Siempre que este procedimiento de generalización, de ordenación en el todo, de fundamentación, llevado por la razón del saber se desprende de la necesidad particular, del interés limitado, pasa a ser filosofía (Dilthey, 2003, p, 181).

Comentarios finales

Una vez expuesto lo anterior, con el auxilio de algunos otros textos de su autoría y de comentarios o interpretaciones a su obra, lo primero que salta a la vista es la imposibilidad de la metafísica, la cual significamos como uno de los intentos que ha hecho la filosofía por establecerse como universalmente válida, intentos que posteriormente han tenido un viraje hacia la teoría del conocimiento y las ciencias particulares y él mismo lo ha llevado a las ciencias del espíritu.

Una segunda cuestión que no deja de llamar la atención consiste en recuperar aquellos aspectos que la modernidad había dejado de lado para integrarlos al todo que es el ser humano, como las emociones y la voluntad y la relación intrínseca entre éste y su ambiente, dicho en otras palabras, entre el complejo psíquico o anímico que es el hombre en relación con su cultura.

Como tercer punto, destacamos el devenir, la temporalidad y la historicidad de la cultura humana; y, enseguida, como cuarto punto, la diversidad y multiplicidad de la expresión de la misma en los términos de la poesía, la religión y la filosofía, una filosofía que ya no es entendida como metafísica y, al mismo tiempo, tampoco como exclusivamente teoría del conocimiento o teoría de la ciencia, sino también de los valores y los fines.

Aunque la cuestión de la interpretación y la comprensión no está aludida en lo expuesto, pero sí es parte de su obra, queremos terminar manifestando nuestro acuerdo con las palabras de Antonio Gómez

Ramos (2000) sobre la postura de Dilthey: “Una postura ciertamente rara en la filosofía académica del siglo XIX (...) pero mucho más cercana a la sensibilidad de hoy. Se trata de un planteamiento conceptual que sepa hacer justicia a la totalidad de la experiencia humana, en todas sus dimensiones...” Y, agregamos, algo también dicho por otros: en la que al tratar de comprender a los demás, nos comprendamos nosotros...

Bibliografía:

- Dilthey, W., *La esencia de la filosofía*, Traducción y Prólogo de Samuel Ramos, Filosofía y Letras, México, 1944.
- , *Teoría de la concepción del mundo*, Traducción y Prólogo de Eugenio Ímaz, en *Obras de Wilhelm Dilthey*, Vol. VIII, FCE, México, 1945.
- , *Teoría de las concepciones del mundo*, Introducción y Traducción de Julián Marías, CONACULTA/Alianza Editorial, México, 1990.
- , *La esencia de la filosofía*, Traducción Elsa Tabering y Estudio preliminar Eugenio Pucciarelli, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.
- , *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y Los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos, Itsmo, Madrid, 2000.
- Fernández Labastida, Francisco, *Wilhelm Dilthey*, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/dilthey/Dilthey.html> (Recuperado: octubre de 2019)