

**Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía**

**La formación del filósofo.
Crítica a la academia filosófica**

Informe Académico por Artículo Académico

que para obtener el título de

Licenciado en Filosofía

presenta

Luis Ángel Juárez Madrigal

Asesor:

Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño

2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México, a la Facultad de Filosofía y Letras y al Colegio de Filosofía por la oportunidad que me otorgaron de pertenecer a una institución educativa que permite el desarrollo de posturas críticas y diversas, eficientes o deficientes, dentro de sus paredes; por arrojarme desde los quince años, por la formación profesional y por darme las herramientas para labrar una singularidad bastante extraña; por ser siempre un espacio bastante cálido, sin lugar a dudas mi segundo hogar. Pero, sobre todo, quiero agradecer por permitirme la injuria.

A mi asesor, Rafael Ángel Gómez Choreño, por aceptar dirigir este trabajo, por sus comentarios siempre pertinentes que ayudaron a fortalecer este artículo y por darme la oportunidad de iniciar una nueva etapa de mi vida como profesor adjunto del colegio. Pero quiero agradecerle más por la amistad que me ha brindado, por el apoyo desinteresado a mi formación como profesionista y como persona, por todas aquellas charlas que, siempre acompañadas de un cigarro, me ayudaron a entender, de una mejor manera, esto que llamamos vida. Gracias, maestro; gracias, querido amigo.

A mis sinodales, por aceptar leer y comentar este trabajo: A la Dra. Leticia, querida maestra, por todas las clases tan hermosas que reforzaban mi decisión de seguir en esta hermosa profesión y por la preocupación e insistencia constante en que terminara este trabajo; A Sonia, por el espíritu de rebeldía que compartes en tus clases, espíritu que pretendo acompañe este trabajo; A Francisco, por la precisión de sus comentarios a este artículo, bastante trabajo reflexivo me tomó para atenderlos; Al Dr. Ezcurdia, por el tiempo que me otorgó pese a tener bastantes tesis que leer y por ese comentario tan puntual que me arrebató bastantes horas de sueño. A todos ustedes, infinitas gracias.

A mi madre, por todo el tiempo y el esfuerzo que dedicó a mi educación, por despertarme todas las mañanas, muy a mi padecer. Por los cuidados y las angustias que soportó cuando mi salud no era la mejor, por los regañones, por enseñarme a no depender de alguien, por la sensibilidad que, creo, me ha heredado.

A mi padre, por su espíritu siempre inquebrantable, por su perseverancia al hacer las cosas, por enseñarme a no sucumbir ante los embates de la vida, por enseñarme la posición exacta del orgullo y que su única función es la de dar soporte al cuerpo y que jamás debe ser utilizado para herir a las personas.

A mi hermano, por ser molesto, a veces insoportable. Espero nunca me tomes como ejemplo a seguir; labra tu vida, moldéala a tu propia medida, enfréntate al espejo y si algo no te gusta raspa aquí, pule allá, hasta que el reflejo sea satisfactorio para ti. Te quiero.

A Ingrid, querida hermana. A veces creo que la vida me encontró bastante solo y decidió ponerte a mi lado, largos seis meses tuve que esperar para poder compartir cuna contigo; por acompañarme durante toda mi vida, por cuidarme y procurar siempre mi bienestar. Te quiero, “flaca”.

A todos mis amigos y amigas. A Pablo, Eduardo, Ricardo, Victor, Gustavo, Ulises, ¡qué aburrida sería esta travesía sin ustedes!; a Carlos Vargas, entrañable amigo, por todas las atenciones y preocupaciones desinteresadas, por escucharme siempre. Gracias, viejo; a Ángel Lara, el autodenominado “amigo del λογος”, sólo él lo escucha, infinitas gracias, querido colega, querido amigo. A Ariadna, por la buena vibra que siempre transmites, por todas aquellas charlas y risas, por cuidar de mí y de mi corazón cuando nos encontrábamos maltrechos, no encuentro las palabras para agradecerte; A Javier, Alejandro, Solares y Carlos por acompañarme durante toda la carrera, por todas esas charlas que siempre terminaban en un desfondamiento del mundo, por el “¿y ahora qué va a ser de nuestras vidas?” que, creo, siempre nos mantuvo en movimiento.

A todos, infinitas gracias.

Al amor de mi vida, eterna compañera, gracias doy al laberinto de las causas y los efectos, porque, casi sin querer, te puso en mi camino y decidiste caminar a mi lado. A ti que decidiste embarcarte en esta travesía destinada al naufragio y que juntos sobrevivimos. Por tu amor a veces vacilante, porque no sé si vienes o vas, pero saber que vienes y vas no deja de causarme una inmensa alegría. Por perdonarme la osadía de pretender asirte, sólo a tu lado entendí lo que es el ejercicio de la libertad y que atar tu espíritu libertino es destinarte a una eterna agonía. Porque me enseñaste a no buscarte detrás de la luna, mira que Selene se ha ofendido. Por acompañarme en mis desvelos, por estar siempre al despertar, pero, sobre todo, por soñar a mi lado. Pudo faltar todo lo anterior y aún así te estaría infinitamente agradecido, pues me has dejado una mirada llena de colores, me has enseñado que la vida es una infinita red de causalidades, me has enseñado que existen diversos modos de la existencia. Gracias por la visión tan hermosa del mundo que me has compartido.

Alma mía, te soy siempre deudor.

ÍNDICE

INFORME ACADÉMICO	p. 7
I. Marco Institucional.....	p. 7
II. Los proyectos de investigación.....	p. 8
III. Actividades realizadas	p. 9
IV. Elaboración del artículo académico.....	p. 13
V. Reflexiones finales	p. 15
ARTÍCULO ACADÉMICO.....	p. 17
I. Introducción.....	p. 17
II. La legitimación de la filosofía: el encierro académico.....	p. 19
III. La construcción de sí como acto de resistencia.....	p. 41
IV. Conclusiones.....	p. 55
V. Bibliografía.....	p. 57
ANEXO 1.- Temario de Temas Contemporáneos de Historia de la Filosofía....	p. 59
ANEXO 2.- Temario de Enseñanza de la Filosofía.....	p. 65
ANEXO 3.- Temario de Seminario de Tesis.....	p. 73

INFORME ACADÉMICO

I. Marco Institucional

El Informe Académico por Artículo Académico que ahora presento para optar por el título de Licenciado en Filosofía es el resultado de mi participación en los proyectos “Estrategias contemporáneas de lectura de la Antigüedad grecorromana” (PAPIME PE401510) y “Estrategias filosóficas de lectura. Comunidad de Investigación Digital” (PAPIME PE401113), los cuales se llevaron a cabo de enero de 2010 a diciembre de 2013, como parte del Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM, bajo la responsabilidad académica de la Dra. Leticia Flores Farfán.

Actualmente, el proyecto ya no cuenta con apoyo de este programa institucional de la DGAPA, pero el grupo de investigación ha seguido trabajando en el marco institucional de los Proyectos de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras (PIFFYL), como un proyecto adscrito al Colegio de Filosofía.

El artículo que ha dado lugar a este Informe Académico se realizó como parte de las actividades académicas realizadas en los seminarios de estos proyectos. Pero es muy importante señalar que ninguno de estos seminarios ha sido estrictamente presencial, ya que una buena parte del trabajo académico desarrollado en el marco de estos proyectos se ha integrado al esfuerzo colectivo a favor del desarrollo de las humanidades digitales en la Facultad de Filosofía y Letras, a través del uso de una herramienta digital, la página web “Estrategias de Letura” (<http://elea.unam.mx>), diseñada y desarrollada por los miembros del grupo con el apoyo técnico de un programador, con el propósito de dejar evidencia del trabajo de investigación y reflexión filosófica que antecede a la redacción de los artículos académicos.

Las estrategias didácticas y digitales del proyecto han permitido la colaboración e integración no sólo de profesores e investigadores, sino también de estudiantes de licenciatura y posgrado; lo que ha propiciado que el trabajo filosófico vaya superando poco a poco las prácticas de una investigación privada, de un trabajo académico en soledad, abriéndose al ensayo cotidiano de una cultura de investigación colaborativa con la que se pretende construir una comunidad filosófica universitaria que funcione, muy pronto, como una auténtica comunidad de investigación digital.

II. Los proyectos de investigación

La primera fase del proyecto, “Estrategias contemporáneas de lectura de la Antigüedad grecorromana”, suponía reconocer y estudiar el acontecimiento mediado de nuestras lecturas de la Antigüedad grecorromana, para romper con el cerco de interpretación que una larga tradición filosófica ha establecido como incuestionable y así poder abrir nuevos horizontes de interpretación filosófica. El grupo de investigación tomó como punto de partida, en esta primera fase, el análisis y discusión de aquellas lecturas contemporáneas que ofrecían una problematización más directa sobre la construcción histórica de las estrategias de apropiación de la Antigüedad.

La segunda fase del proyecto, “Estrategias filosóficas de lectura. Comunidad de Investigación Digital”, buscaba la consolidación de un grupo de investigación dedicado al estudio de las estrategias filosóficas de lectura mediante el uso de herramientas y estrategias digitales, ya sin una dedicación exclusiva al estudio de las estrategias contemporáneas de lectura de la Antigüedad grecorromana.

La finalidad de construir y desarrollar estos procesos de investigación alrededor del uso de una herramienta digital ha consistido, ante todo, en querer hacer evidente que la escritura de un texto filosófico, o la compilación de un conjunto selecto de textos filosóficos, no es algo mecánico ni espontáneo, mucho

menos algo improvisado, sino que lleva consigo un meticuloso trabajo de lectura, de reflexión y discusión, y que todo este trabajo teórico, a su vez, es producto de un proceso colectivo de discernimiento, interpretación y apropiación, con fuertes repercusiones metodológicas, que se van decantando poco a poco hasta lograr posicionamientos teóricos –que algunos consideran definitivos– y la redacción de un texto final, que suele ser lo único que se publica como resultado del trabajo de investigación.

La exposición presencial y en línea de los trabajos individuales –además de hacer visibles las peculiaridades de los procesos de investigación en tanto que procesos– permite el comentario y la reflexión de todo el grupo sobre lo que resulta relevante y significativo de los procesos de investigación en virtud de que se trata de procesos comunes o compartidos, sin perder de vista lo que se refiere a reconocer la importancia de cada una de las decisiones teóricas y metodológicas que se van tomando individualmente durante los desarrollos de la investigación.

El propósito de estos proyectos, pues, ha sido enseñar y aprender a tomar un posicionamiento crítico frente a las lecturas académicas de los textos filosóficos, más allá de lo que la tradición ha establecido como verdadero en dichos textos. Se ha buscado, ante todo, el desarrollo de posicionamientos teóricos que no buscan una verdad única que tenga que ser develada en los textos, sino asumir una estrategia metodológica frente a ellos, para terminar resaltando la importancia que tienen el desarrollo y exhibición de las estrategias de apropiación con las que operamos, a final de cuentas, nuestras lecturas filosóficas, esos horizontes de interpretación con las que garantizamos su actualidad, su relevancia, su pertinencia.

III. Actividades realizadas

Mi participación en este proyecto inició como estudiante. En el séptimo semestre de la carrera, los cursos de Textos Filosóficos 7 y 8 impartidos por la Dra. Leticia Flores Farfán, buscaban la implementación de la herramienta digital en la

docencia. El principal objetivo de la implementación de la herramienta digital era que los alumnos entendieran la importancia de la reflexión sobre los textos previa a la realización de un ensayo, pero también se buscaba romper con el cerco generado alrededor de la investigación personal, una tarea difícil de llevar a cabo, tomando en cuenta que nuestra formación como profesionales de la filosofía estaba a punto de concluir y que ya contábamos con una estrategia, declaradamente “celosa”, de trabajo.

Mi participación directa en el proyecto se da a partir de la exposición de mis inquietudes en torno a la enseñanza de la filosofía y su tradición hegemónica en la universidad, como posible tema para la elaboración de un trabajo recepcional para mi titulación, en el Seminario de Tesis a cargo de la Dra. Leticia Flores Farfán, después de lo cual me invitó a participar directamente en el proyecto para desarrollar un Artículo Académico como respuesta a una práctica hegemónica de la Academia: la elaboración de una Tesis como trabajo de titulación. Mostrando así una nascente “rebeldía académica” que buscaba romper con las prácticas tradicionales de la academia para colocar de una manera crítica mi trabajo académico en la universidad.

Una de las actividades que se realizó, pese a que los proyectos estén pensados dentro del marco de investigación y desarrollo de las Humanidades Digitales, y el trabajo de investigación y reflexión deje evidencia en la herramienta digital, fue el desarrollo de un seminario presencial. Mi participación, en un principio pasiva, me permitió entender la importancia del desarrollo de una plataforma digital para la investigación académica, pero también me acercó a discusiones básicas sobre el uso de la herramienta: su gestión, las dificultades técnicas de su uso, sus ventajas y desventajas; pero también me inició en la reflexión sobre las Humanidades Digitales, si es que éstas se pueden llevar a cabo y, de ser así, de qué manera se podrían desplegar, siempre pensando en que el desarrollo de estrategias en el plano de las Humanidades Digitales puede ser benéfico, no sólo para la Filosofía, sino también para las otras ramas del saber humanista.

Una vez iniciada la exposición de los trabajos a realizar por parte de los alumnos y habiéndose dado la participación de profesores que ya habían iniciado su proyecto, la discusión de cada uno de los proyectos hizo evidente la importancia y el desarrollo de una estrategia de lectura de los textos filosóficos y la apropiación de las estrategias para el desarrollo de los textos por parte de los participantes. Esto permitió, de una mejor manera, que se entendiera la importancia del desarrollo de una herramienta digital inscrita en el marco de las Humanidades Digitales, ya que permite una mayor cercanía con el trabajo de investigación ajeno y el comentario en cada aspecto de la investigación que cada uno desarrolla. La implementación de los seminarios presenciales permitió, por paradójico que suene, que la herramienta digital no se abandonara en un mero uso de blog personal.

Cabe señalar que el objetivo del uso de la herramienta digital no ha logrado concretarse de una manera constante, pues aún existe una tendencia por parte de los participantes de trabajar de manera privada, lo cual aísla una gran parte del proceso de investigación debido al peso que aún guarda la práctica tradicional de investigación filosófica, producto de una tradición académica. No obstante, el trabajo en la herramienta digital se realiza y el proceso de investigación queda documentado en la página web (<http://elea.unam.mx>) que funciona a manera de diario de lectura; una selección de pasajes de textos y un proceso de reflexión, son las “herramientas” que conducen y hacen evidente la estrategia de lectura. La página web permite, en cierta medida, un mayor alcance de la investigación. Ésta es comentada, no sólo en cuanto al posicionamiento teórico, sino también en lo concerniente a la selección de pasajes y el proceso de reflexión mismo. ¿Por qué cierto autor, por qué no otro, por qué tal pasaje? Así se logra confrontar las decisiones del investigador con sus lectores. El trabajo de retroalimentación existe y hace posible pensar en una comunidad filosófica.

Mi participación en el proyecto también se ha desarrollado como docente. Como profesor adjunto del Colegio de Filosofía, bajo la responsabilidad académica del Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño, quien ha buscado la implementación del uso de la herramienta digital para el mejoramiento de la docencia. El uso de la

herramienta digital es fundamental para el desarrollo de las clases. Se busca, a partir de la implementación de la plataforma digital o a través de un documento compartido en *Google docs*, un mayor acercamiento a la reflexión que el alumno está realizando para romper con la práctica tradicional de la enseñanza en la que el salón de clases es el único vínculo existente entre el maestro y el alumno. La intervención, a manera de comentarios, por parte del docente, permite romper con esta hegemonía, pero también permite crear un nuevo vínculo con el cual el docente se vale para la reflexión y elaboración de las clases siguientes. Por supuesto, también se pretende romper con la “malformación académica” que muchos como estudiantes arrastramos, pues se busca que la elaboración de un trabajo final sea producto de una reflexión cotidiana y no un trabajo realizado el día anterior a su entrega.

Debo señalar que mi formación como filósofo se ha visto beneficiada en mi participación como docente, pues en los diferentes cursos en que he participado como profesor adjunto (Enseñanza de la Filosofía y Temas Contemporáneos de Historia de la Filosofía) los temas giran en torno a la revisión histórica de la enseñanza de la filosofía, pensada desde sus radicalidades y desde el espacio académico; esto me ha permitido desarrollar una reflexión en torno a las prácticas de la filosofía, desde la Academia, que se han establecido, geográfica y teóricamente, como hegemónicas; la reflexión crítica de la enseñanza de la filosofía, a partir de la revisión histórica desde autores contemporáneos, me ha permitido enriquecer no sólo el presente trabajo, sino también mi formación como filósofo, logrando un posicionamiento crítico de la filosofía y sus prácticas desde la Academia.

De esta manera, mi formación como estudiante, como docente y como participante directo en la implementación de las herramientas y estrategias del proyecto se ve beneficiada, pues este proyecto me ha permitido desarrollar una estrategia metodológica de trabajo que se ha decantado en el presente artículo.

IV. Elaboración del artículo académico

Participar en dos fases del proyecto, “Estrategias contemporáneas de lectura de la antigüedad grecorromana” y “Estrategias filosóficas de lectura. Comunidad de Investigación Digital”, me compromete, estratégicamente, desde dos horizontes de comprensión.

El primero, desde el cual tomé postura en el proyecto de trabajo, es la lectura que Michel Onfray realiza de algunos filósofos de la Antigüedad grecorromana; el segundo, que ayudó al planteamiento crítico del trabajo, es la apropiación que realicé del pensamiento de Michel Onfray a partir de la lectura de sus textos.

A partir de la lectura de Michel Onfray, específicamente en *La comunidad filosófica*, surge en mí una incertidumbre: *¿qué se enseña de la filosofía?* y *¿cómo se enseña la filosofía?* Onfray, en su crítica a la academia (francesa), retoma de una manera muy particular el pensamiento epicúreo, en el cual se coloca, pues más allá de retomar una serie de teorías y/o conceptos, se vale de aquello que más caracteriza a Epicuro: el jardín.

Onfray ve aquí, efectivamente, su caballo de Troya. El jardín, como posicionamiento ético-político frente a la *polis* griega, le permitirá a Onfray pensar en una estrategia de liberación de prácticas discursivas, de dispositivos de control/poder, en este caso, la Academia. De esta manera, Onfray logra poner de manifiesto las estrategias de un cierto tipo de enseñanza de la filosofía, que busca la libertad y emancipación del individuo, frente a aquellas prácticas de la filosofía que buscan ser hegemónicas.

Bajo esta lectura, y cuestionando la forma en que se enseña la filosofía actualmente, me propuse el planteamiento de un análisis y una crítica a la academia filosófica, pensando en la lectura de Onfray como una alternativa a la enseñanza de la filosofía. Para tal tarea, consideré pertinente abordarla desde una perspectiva existencial, es decir, colocando mi formación académica como punto de partida de la crítica.

El trabajo, en esta fase del proyecto, cobra otra dimensión. Ya no se trata solamente de la manera en que Onfray retoma el pensamiento epicúreo. La crítica

a la Academia sigue siendo el tema a trabajar, pero ahora desde la apropiación de la lectura de Onfray, es decir, la manera en que yo me apropio de su pensamiento para ampliar el análisis y la crítica de la filosofía en la academia.

Esta parte del proyecto me permite el reconocimiento de una tradición crítica de la Academia. Rastreado los ecos del pensamiento de Deleuze, Foucault, Lyotard, Camus y Nietzsche en Onfray, me llevó, no sólo al reconocimiento de una tradición, sino a su apropiación en lo concerniente a la formación del filósofo dentro de la Academia, pero también a su formación existencial como individuo. Esto me permitió ampliar y reforzar el planteamiento crítico del trabajo, pero también mi postura frente a aquellas prácticas discursivas frente a las cuales busco una posible resistencia.

La estructura inicial del *Artículo*, a partir de este momento, es modificada radicalmente. En un primer momento se había pensado la elaboración del artículo en dos partes. En la primera parte del *Artículo*, partiendo de mi formación como profesional de la filosofía, se desarrolla el análisis del saber filosófico desde su enclaustramiento en la Academia; en la segunda parte se propone un análisis existencial que desemboca en la construcción del individuo como un acto de resistencia al discurso generado por el encierro del saber filosófico. Sin embargo, a partir del desarrollo y el ensayo de estas dos estructuras primitivas, y del reconocimiento de una tradición crítica de la Academia, se evidencian otros temas alrededor del tema principal. Estos temas bien pueden representar una tesis por sí solos, pero me interesó más el ensayo de cada uno de ellos para dejar de manifiesto el papel y la fuerza que representan en el análisis principal. La evidencia de estos temas le da una estructura “seccionada” al Artículo, pero no se pierde de vista el tema principal en el ensayo de cada uno de los apartados, hay un hilo conductor a lo largo del trabajo del cual se desprenden estos temas.

Parte importante en el desarrollo del análisis, y que me permitió el reconocimiento de los diversos temas que giran en torno a ello, fue la implementación de cierto tipo de escritura. Mi interés en la participación del proyecto era la libertad que se me otorgaba en el momento de redactar, sin dejar de lado la parte académica en el uso del aparato crítico, el cual, debo decir, me

rehusaba a emplear, pues lo entendía como una mera referencia a citas textuales. Sin embargo, encontré en ello una herramienta útil que me permitió ampliar la reflexión y la discusión teórica del artículo.

El ensayo me permitió desarrollar, de una mejor manera, mis inquietudes, mis quejas, mis neurosis, mis intuiciones, mis fantasmas; también me permitió enunciar la tesis de trabajo de una manera particular, más allá de la elaboración de argumentos sólidos e irrefutables alrededor de ella, me permitió enunciarla y decantarla a lo largo del trabajo. El ensayo de cada uno de los apartados tiene como horizonte de reflexión *las prácticas efectivas de la filosofía, cómo es que éstas se han posicionado dentro de la Academia para devenir como prácticas hegemónicas y otorgarnos un saber filosófico dominante, pero más importante, es cómo este devenir de las prácticas filosóficas genera dispositivos de control sobre un individuo en particular, el estudiante de filosofía*. El estilo ensayístico que desarrollé me permitió la enunciación de una tesis, no como una proposición, sino como un modo de reflexión presente en todo momento, lo cual me permitió decantarla, sin diluirla, a lo largo del artículo.

De esta forma es que se comprende, de una mejor manera, la estructura y la estrategia del artículo. No se trata de temas ajenos a la reflexión del encierro de la filosofía en la Academia, o que le den estructura argumental a un enunciado de tesis, sino que son temas que surgen a partir de esa reflexión y los cuales me di a la tarea de ensayar.

V. Reflexiones finales

La participación en el desarrollo de una estrategia digital ha enriquecido mi formación como filósofo, de eso no hay duda, pero también ha enriquecido la relación con todos los miembros del proyecto. Por supuesto, la participación en el proyecto ha entablado una amistad que agradezco, pero también nos permite el acercamiento al trabajo que cada uno de nosotros realizamos, lo cual agradezco aún más. No sólo se enriqueció el trabajo académico, sino que también se han

derrumbado aquellos muros que impedían una colaboración en el trabajo filosófico.

La participación en el desarrollo de una nueva cultura de investigación, no sólo mía, sino de todos los miembros, deja ver que la investigación filosófica no es un acto alejado de la cotidianidad. Que no es sólo sentarse y escribir, sino que lleva consigo un proceso de reflexión que se ve influido por todo aquello que nos rodea.

Mi participación se ha llevado a cabo de una manera más personal, sin dejar de lado la formalidad académica. Fuera de las discusiones desarrolladas en los seminarios y de las observaciones realizadas en la elaboración del presente artículo, he sido partícipe de discusiones en torno a la aplicación del trabajo de investigación en el mejoramiento de la enseñanza, la cual –me permito decir– he llevado a cabo en mi participación como profesor adjunto.

De no ser pertinente mencionar mi relación cotidiana con la Dra. Leticia Flores Farfán y con el Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño, no lo haría; sin embargo, lo encuentro necesario. Más allá de una relación estrictamente formal, la cercanía con Leticia y Rafael me ha permitido participar en discusiones que permiten ver la importancia del desarrollo y la implementación de una estrategia digital de investigación en la formación del estudiante de filosofía, pero también en la formación de una comunidad filosófica.

ARTÍCULO ACADÉMICO

La formación del filósofo. Crítica a la academia filosófica

I. Introducción

¿Realmente soy yo quien piensa, quien habla, quien escribe? De ser así, creo que “soy auténtico”. Esto implica que, al final de cada día, pongo en tela de juicio todo aquello que llevo a cabo, es decir, que realizo un ejercicio de reflexión autocrítico sobre aquello que hago, aquello que me crea una personalidad, aquello que me hace ser lo que soy.

Pero, ¿qué sucede con todo aquello que me hace ser lo que soy o, por lo menos, con aquello que asumo ya como parte esencial de mi yo, aquello sin lo cual parece que no puedo ser? ¿Soy yo?

En múltiples ocasiones se me ha hecho mención sobre cualidades que la gente ve en mí, cualidades que me identifican en el medio en el cual me desarrollo. Parece que mi identidad es algo que se asume por mera opinión pública. Mi identidad, al igual que muchas cosas, cae en la categoría de “constructo social”.

De acuerdo con posturas como la de Jung, la identidad, como “constructo social”, nos remite a aquello que la tradición psicoanalista refiere como “lo inconsciente”, es decir, a un estado de contenidos olvidados o reprimidos. La importancia de esta postura radica en el juego de dichos contenidos, exclusivamente en la práctica cotidiana, pues el inconsciente –según Jung– no

sólo se refiere a un estado personal, pues éste es sólo una capa superficial.¹ Por esta razón, Jung señala una capa más que es el *inconsciente colectivo*,² un contenido inconsciente que va a desembocar en formas de comportamiento iguales en todos los individuos. Se trata de una base psíquica, supra personal, que se va a dar en cada individuo.³

La tarea que me propongo es un proceso de reflexión sobre esa base psíquica que me ha creado una forma de comportamiento, tarea ardua y dolorosa; una reflexión en torno al ámbito institucional de la filosofía, pero también a la postura ética que el discurso académico me ha forjado.⁴ Me asumiré como un estudiante de filosofía.⁵ Desde aquí comenzaré a trabajar. Saber cómo y de qué maneras estoy atravesado por el discurso académico, masticarlo, escupir lo que no me gusta, tragarlo, digerirlo o, en el mejor de los casos, resistirlo.

Este trabajo es producto de poner mi “vida académica” en *tela de juicio*, de cuestionar aquello que se me ha adjudicado y que yo he aceptado consciente o inconscientemente. Construir un diagnóstico crítico de mi formación como profesional de la filosofía.

¹ Carl Gustav Jung, *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, p. 4.

² La idea de una *existencia anímica*, de un *estado psíquico personal*, sólo se da en la medida en que ciertos contenidos son susceptibles de pasar a la consciencia, lo que hace pertinente y dota de sentido al hablar de lo inconsciente, pues se tratará de hacer patente aquellos contenidos olvidados o reprimidos. La diferencia — señala Jung— entre un inconsciente personal y un inconsciente colectivo, es que el segundo aloja formas de comportamiento. Este contenido del inconsciente colectivo es denominado por Jung como *arquetipo*. Estos contenidos arquetípicos, que se encargarán de dar forma al inconsciente colectivo, son contenidos primigenios, es decir, son contenidos heredados, transmitidos a través de largos periodos de tiempo, a partir de prácticas/costumbres o, como Jung las llama, “fantasmagorías político-sociales”. La mayoría de ellas serán doctrinas esotéricas, siempre pertenecientes a una tradición (Cf. *Ibid.*, pp. 3-52).

³ Cf. *Ibid.*, p. 4.

⁴ Al respecto, Nietzsche propondrá la construcción de un diagnóstico crítico de la cultura moderna. Se propone, ante todo, hacer una pausa y realizar un análisis de la enseñanza universitaria. Sospecha (en ese momento aún es una sospecha; con Benjamin ya es una realidad) que el operador de la Nación-Cultura es la universidad; la aridez de la cultura moderna se debe, en gran medida, a la educación nacional. Nietzsche, enemigo de las identidades, ataca la idea de pensar la educación en la construcción de una identidad nacional, pues la educación —si somos los indicados en pensarla de esta manera— es para formar hombres libres y no sujetos modulados. (Cf. Friedrich Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, pp. 31-86, 141-167).

⁵ La reflexión de Benjamin en torno a la condición del estudiante universitario deja ver, no sólo el distanciamiento del estudiante con la sociedad, sino también la brecha que el estudiante guarda consigo mismo. Esta brecha posiciona al estudiante muy lejos de ser filósofo, pues no encuentra el sometimiento ético que lo haga conjuntar la vida académica y la vida cotidiana. La academia se encuentra lejos de ofrecer una filosofía práctica con resultados en lo cotidiano. Sin embargo, Benjamin confía en prácticas críticas y autorreflexivas (desde la academia, es cierto, pero que las rebasan) que forjan un carácter en el suelo de la universidad. Cómo y qué se realice desde ese horizonte ético/político, resulta ser la verdadera pre-ocupación, pues será el reflejo de la reflexión previa (ético/política) sobre nuestra condición como estudiantes (Cf. Walter Benjamin, “La vida de los estudiantes”, en *Obras. Libro II/ Vol. I*, pp. 77-89).

Se trata de ver cómo estoy constituido, de reflexionar mi condición como estudiante, de ver el piso en el que me muevo; ver que el discurso académico no es un ideal, sino algo similar a un *arquetipo* de nuestro *inconsciente colectivo*, una serie de causalidades que condicionan la vida de los individuos en nuestras sociedades. Ver un entretrejo de causalidades que muestra, no un afuera, sino una infinidad de potencialidades, de alternativas que atraviesan la vida de un estudiante de filosofía.

II. La legitimación de la filosofía: el encierro académico

El orden del discurso. Podríamos pensar que la vida ya se vivió, que nuestras vidas ya están dichas, que no tenemos nada que hacer más que vivirla, disfrutarla y/o sufrirla. Pero si nos detenemos un poco y nos preguntamos: ¿qué vida? ¿Es nuestra la vida que vivimos o la de alguien más? ¿La de nosotros o la de un *discurso* ya dicho? ¿Qué cosa guía nuestra vida? ¿Quién o qué nos dice cómo vivirla? La inquietud que presento es porque creo firmemente que vivimos una vida que no es la de nosotros. Inclusive podemos vivir plácidamente, pero ¿a costa de quién o de quiénes?

El análisis de Foucault sobre lo que es el *discurso*⁶ nos permite ver la importancia de su reflexión, una inquietud que deberá ser vista en su realidad material, es decir, en su realidad de cosa pronunciada o escrita. Esta realidad del discurso generará prácticas discursivas de poder/saber, en este caso, ejercidos desde el exterior, funcionando como sistemas de prohibición, exclusión y oposición. Por supuesto, Foucault lo expone desde tres grandes temas: la sexualidad, la locura y la voluntad de verdad.

La inquietud con lo que es el discurso en su realidad material, muestra las prácticas que recaen sobre él, revelando su vinculación con el deseo y con el poder. El discurso, visto de esta manera, será aquello por lo que se lucha y por medio de lo cual se lucha, pues hay una *red de saberes* que le permiten al

⁶ Cf. Michel Foucault, *El orden del discurso*, pp. 9-20.

discurso instalarse como un discurso dominante, actuar a través de instituciones. Un discurso ligado al ejercicio de poder está apoyado en un soporte institucional, acompañado siempre de prácticas, pero también se acompaña por la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad. “Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas– fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá”.⁷ Y esto es tanto como asumir que existe un código, un orden, una ley, una red en el orden de las cosas que tienen lugar en la cultura. Orden que sólo será puesto en evidencia a través del lenguaje, esperando a ser pronunciado o escrito, “esperando en silencio el momento de ser enunciado”.⁸

Ahora, si trasladamos el análisis del discurso a la filosofía, debemos preguntarnos: ¿quiénes o qué legitiman lo que es filosofía? ¿A qué instancias legitimantes se responde actualmente? ¿Es el Estado el que legitima? ¿Es la sociedad la que legitima? ¿Es una instancia académica? ¿*Cuáles son las condiciones de posibilidad del discurso filosófico?* ¿Adentrarse en estas instancias no provocará perderse? Puede ser, pero no hay que dejarnos consumir. Debemos resistir fuera, es cierto, pero sobre todo debemos aprender a resistir dentro del *discurso*.

Historia política de los saberes. Se trata, como dice Foucault,⁹ de historias del pensamiento. Para poder responder a la pregunta: ¿cómo se puede construir un saber?, debemos preguntarnos si el pensamiento, en relación con su pretensión de verdad, puede tener una historia, es decir, una historia de las relaciones del pensamiento con la verdad.

⁷ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 5.

⁸ *Idem*.

⁹ Cf. M. Foucault, “El cuidado de la verdad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 369-380.

Como hecho histórico, la problematización se debe realizar a través de una práctica institucional¹⁰ y de cierto aparato de conocimiento; ser capaces de ver la problematización desde un conjunto de prácticas *discursivas* o *no-discursivas*, que pretende que algo suceda entre el juego de lo verdadero y lo falso, y lo constituya al mismo tiempo como objeto de pensamiento. Se trata de ver, en el fondo, cómo ciertas formas de *prácticas discursivas* generan saber, diversos tipos de saber.

Las prácticas discursivas, suponen, para Michel Foucault, la existencia de *epistemes* (saberes). En *Las palabras y las cosas*¹¹ explica una noción de “límite epistémico”, una línea, que más que dividir y tajarse de lleno, se posiciona como un gran río que separa dos regiones. Estos límites estarán marcados por un umbral, el cual siempre va a enmarcar *epistemes*. Estas *epistemes* están atravesadas por relaciones de poder, que generan dispositivos de control.¹²

Al estar inscritos en la historia, el umbral, que se muestra como una brecha entre *epistemes*, niega la posibilidad de verdades universales, pues se rompe con la noción tradicional de verdad (universal, objetiva, sistemática y necesaria). Sólo hay paradigmas. ¿Cómo? Existe una *episteme* cuyas condiciones de posibilidad de verdad se agotan creando una ruptura, lo cual abre paso a otra *episteme* que, debido a circunstancias históricas y materiales, crea condiciones de posibilidad para su inserción en un proceso histórico del cual se asumirá como sostén y dará sentido a prácticas características de determinado periodo histórico; insertas en un

¹⁰ Se trata –como apunta Michel Foucault– de un análisis histórico, de cuestiones de procedimiento y problemas teóricos. De acuerdo con Foucault, todo se construye a partir de un campo complejo de discursos, de unidad variable y relativa; ya que el discurso es un tipo de acción, de relaciones de poder que se materializan, las relaciones que lo individualizan como formación discursiva, implican la intervención de un medio institucional que clasifica y da continuidad a los discursos generados por procesos históricos. La pertinencia de problematizar a partir de las prácticas institucionales se debe a la inmanencia de su funcionamiento como Institución de saber y autoridad, ya que nos permite hablar del objeto en relación con el discurso (Cf. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 33-49).

¹¹ Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 1-10.

¹² Siguiendo a Foucault, el poder se refiere a una relación de fuerzas, a una situación que asume una estrategia en determinado proceso histórico. Las relaciones de poder no sólo reprimen, sino que también producen saber, efectos de verdad. “Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o lo aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación sin constitución correlativa de un campo de saber, ni saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo una relaciones de poder” (M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 34).

proceso histórico, cada *episteme* creara sus propias condiciones de posibilidad de verdad.¹³

Al existir *epistemes* que propician las condiciones de posibilidad de prácticas específicas de determinado periodo histórico, se hace evidente que en cada época hay condiciones de posibilidad de verdad, hay *a prioribus* que propician una enunciación. Son *a prioribus históricos* que son condición de posibilidad para que las verdades sean visibles. Estos *a prioribus históricos* rigen toda nuestra conducta. Se nos ha dado, pues, una manera de ver el mundo. Se juega una enunciación a la que se nos somete, generando prácticas en las que de manera *a priori* estamos entregados a un saber, donde no hay rechazo, donde se nos forma una conducta, pues las *epistemes* son un conjunto de dispositivos que atraviesan la vida de todo individuo. Se trata, pues, de prácticas reales que cambian, efectivamente, cuando cambian las ideas, no se trata de ideologías o ficciones. ¿Es esto peligroso? La fórmula es sencilla: prácticas reales y generación de nuevos saberes; y esto sólo puede desembocar en la construcción de sujetos atados a nuevas formas de saber.¹⁴

¹³ Como acertadamente apunta Foucault, las relaciones de “poder-saber” no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento, pues el sujeto que conoce, los objetos que conoce y los diversos modos del conocimiento son efectos de la relación “poder-saber” y de sus transformaciones históricas, pues donde parece que sólo existe el saber existe un necesario ejercicio de poder, que se legitima en aquel saber otorgándole un principio de legitimidad para ejercerlo. “En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento” (*Idem.*).

¹⁴ El *a priori*, en una época dada, debe dar cuenta de la condición de posibilidad de los enunciados en su dispersión; dar cuenta de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia que le es propia. Se define como el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva, comprometidos en aquello mismo que ligan. El *a priori* histórico será aquel en el que se diferencian regiones heterogéneas, y en el que se despliegan, según unas reglas específicas, unas prácticas que no pueden superponerse. Lo anterior, en su conjunto, es lo que Foucault llamó *archivo*: lo que hace que tantas cosas dichas no hayan surgido solamente según leyes del pensamiento, por un solo juego de las circunstancias, sino que han aparecido gracias a todo un juego de relaciones que caracterizan propiamente el nivel discursivo, es decir, que si hay cosas dichas se debe preguntar por el sistema de la discursividad. Es la ley de lo que puede ser dicho, no es lo que salvaguarda el acontecimiento del enunciado, sino lo que define el sistema de su enunciabilidad, lo que define su actualidad; es el sistema de su funcionamiento, es el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados. Desde aquí se determina al sujeto, pues no nos es posible describir nuestro propio archivo, pues es en el interior de sus reglas donde hablamos, es él quien da lo que podemos decir, sus modos de aparición, sus formas de existencia y coexistencia, su sistema de acumulación de historicidad y de separación. El análisis del archivo comporta una región privilegiada, próxima a nosotros, pero diferente a nuestra actualidad. Es lo que, fuera de nosotros, nos delimita (*Cf.* M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 214-223). Es decir, el orden no proviene ni del sujeto ni del objeto, es anterior, los construye, los ordena. El

El “saber filosófico”, que es nuestro objeto de estudio, no sólo ha logrado constituirse como tal, sino que ha logrado guardar una pretensión de verdad y un conjunto de prácticas que le dan vida; el conjunto de prácticas que constituyen al “saber filosófico” ha llevado a cabo un proceso de legitimación que lo sustenta. Además, por si fuera poco, le ha otorgado un tipo específico de espacialidad, una cierta ubicación geográfica: la Academia. El conjunto de prácticas que le da continuidad, lo que llamamos “vida académica”, se ha instalado en un proceso histórico cuyo último indicio es la misma Academia. La historia de la filosofía, mejor dicho, la historia del “saber filosófico” es la historia de la Academia. Un proceso histórico de organización del saber al cual estamos sujetos.

Historiografía platónica: el encierro del saber filosófico. Innegablemente hay un discurso que atraviesa a la filosofía, hay algo que dicta qué o qué no es filosofía: la historiografía. Ésta nos posiciona dentro de un discurso, el cual muchas veces no escogemos. Vivimos una vida sin cuestionamientos, sin ponerla en duda. La crítica, que tan afanosamente predica la filosofía, no la llevamos a cabo. Ni en la fractura ontológica de la vida que llamamos “vida cotidiana”, ni en la institución discursiva que llamamos “vida académica”.

La enseñanza de la filosofía se ha convertido en algo cerrado, algo que sólo se puede llevar a cabo en las aulas. Se ha perdido la innovación, la creación. No se responde a un contexto en el cual se desarrolla, sino a la mera reproducción de una tradición, un reciclaje de la historiografía dominante: “No hay nada –como dice Michel Onfray– sino el simple y llano reciclaje de discursos ideológicamente formateados, políticamente interesados e intelectualmente desgastados”.¹⁵

El trabajo que aquí estoy realizando es una crítica a la filosofía que se ha instalado en la Academia, la que se agota en un salón de clases, la del *privatdozent*. Debemos cuestionarnos: ¿La filosofía se acopla a las necesidades de nuestro contexto? ¿Cuál es nuestro contexto? Por supuesto, el tercer mundo, la idea de un mundo subdesarrollado..., idea que también hay que romper, que

sujeto no crea un discurso, sino que se sujeta a un conjunto de reglas determinadas de las que no es consciente.

¹⁵ Michel Onfray, *La comunidad filosófica*, p. 58.

debemos aprender a cuestionar, pues son categorías obsoletas y hasta en franco desuso.

El nacimiento de la filosofía –dice Onfray– es uno de esos discursos en los que la historiografía ha contribuido a su creación. Por ejemplo, con el uso de términos como “presocráticos”, se taja de lleno el pensamiento y se abre paso a uno nuevo, uno que existe antes y después de Sócrates. Se dejan de lado otras formas de pensamiento, aquellas que no entran en el milagro griego, el gran acontecimiento: el *logos* caído del cielo.

Existe, innegablemente, una historiografía dominante.¹⁶ La historiografía de la filosofía parte de un *acontecimiento* a una *representación*, es decir, se mueve de un marco de significación a un valor de realidad. El acontecimiento antecede aquello de lo cual depende, pues el valor de realidad debería otorgar al acontecimiento su marco de significación. Este movimiento de la historiografía muestra un propósito o al menos eso parece: la *creación* y *repetición* del discurso dominante, otorgándole hegemonía a un determinado saber filosófico, no sólo frente a otros saberes filosóficos, sino frente a otras formas de saber.

Lo que Onfray pretende mostrar, con esta escenificación de la historia, es que la filosofía no se escapa de este proceso de hegemonización de los saberes, y resulta que, como en todo arte de la guerra, se han desarrollan tácticas y estrategias que han convertido el saber en un arma; peor que no escapar, la estrategia se vuelve sistemática al no poner en duda las certezas de su disciplina. ¿Por qué?

Alejémonos de las teorías de conspiración. Más allá de las buenas o malas intenciones, no se debe dejar de lado que estamos hablando de, por lo menos, dos mil quinientos años de pensamiento. El saber filosófico, que se ha establecido como hegemónico, persiste hasta el día de hoy, pues, como hecho histórico, ha desarrollado un conjunto de prácticas discursivas que le han otorgado continuidad. ¿Qué quiere decir esto? Que hay un movimiento que ha mantenido unido ese

¹⁶Cf. M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, pp. 53-56; y *Las sabidurías de la Antigüedad*, pp. 15-27.

periodo de tiempo: conceptos, ideas, autores, libros. Todo ello funciona como pegamento para una historiografía de la filosofía y ésta tiene un autor.

Para Onfray –retomaremos esta idea– la escritura de la historia de la filosofía es platónica, su única pretensión es justificar el mundo tal como se pretende que sea; la historiografía de la filosofía nos transmite una forma de ver el mundo idealista: “Las historias de la filosofía se despliegan para mostrar la riqueza de las variaciones sobre el tema del idealismo. Olvidan que el problema no reside en la variación, sino en la eterna repetición del antiguo estribillo musical del tema”.¹⁷

Con la monopolización de la filosofía, la historiografía de la filosofía, que se impone como dominante, deja de lado otras formas de pensamiento que, con toda intención, se le planteaban como dignas “contrincantes”. De Platón a Descartes, pasando por el cristianismo, para desembocar en Kant y por último en Hegel, la filosofía se instala en la Academia y genera, alrededor de ella, una serie de saberes y prácticas que la alimentan y le dan continuidad a sus pretensiones de verdad, a su voluntad de dominio.

Sin embargo, Onfray propone una *contrahistoria*, una que, frente a la historia idealista, guarda un placer en el individuo a la par que con el mundo. Una historia de los vencidos que presenta no sólo otra forma de pensamiento, sino también, más importante y radical, la escenificación de prácticas específicas de ciertos saberes filosóficos, lo que le permite pensar en una hegemonía del saber y su uso como un arma de guerra. La *contrahistoria* le permite a Onfray pensar en otras formas de poner en práctica el saber filosófico, otros modos de ser en y con el mundo; además, le permite sostener el planteamiento de que los saberes, efectivamente, tienen un poder y que estos son usados como arma que, estratégica y tácticamente, se han desplegado a lo largo de la historiografía de la filosofía.

Modos de vida.¹⁸ Con una radicalidad del pensamiento, con otras maneras de filosofar, Michel Onfray rompe con la idea de un *contrato social*, y apuesta por un

¹⁷ M. Onfray, *Las sabidurías de la Antigüedad*, p. 20.

¹⁸ Entenderemos como *modo de vida* toda actividad filosófica cotidiana. Sin embargo, cabe señalar, tal como dice Pierre Hadot, el *modo de vida*, o la forma de *vida filosófica*, se refiere al comportamiento del filósofo en

contrato filosófico.¹⁹ Un contrato entre sí mismo y uno mismo, después entre sí mismo y la comunidad. La apuesta es por un cambio de enfoque, por una *vida filosófica*.

Si entendemos como *vida filosófica* sólo aquella práctica profesional de la filosofía, la del profesor de filosofía, este trabajo carecerá de sentido. Entraremos en una reproducción del discurso del cual guardamos la intención de alejarnos, de resistirlo. Sin embargo, si entendemos la práctica de la filosofía, no sólo desde su ámbito profesional, sino también como una *conversión existencial*, entonces la apuesta es diferente. Se apelará a la vida del sabio, aquel que lleva una vida recta e irreprochable, aquel cuyos derechos civiles son recibidos de la *Virtú*,²⁰ aquellos que encuentran en su práctica una auténtica alegría.

Se trata pues de un posicionamiento ético-político, un posicionamiento que transfigure la existencia. Como bien apunta Pierre Hadot,²¹ la filosofía, en la Antigüedad, consistía en una forma de vida cuya práctica se dirigía a la sabiduría, pues se entendía que la acumulación de conocimiento, de saberes, no servía si no

la vida cotidiana y que ésta puede presentarse, por paradójico que parezca, de diferentes maneras; inclusive en la radicalidad de los cínicos, que, efectivamente, pretendían romper con las convenciones de la cotidianidad, se presenta una actividad filosófica. No hay sólo un modo de vida filosófico y todos ellos rompen, por diversas razones, con lo cotidiano, pero la filosofía rige la vida cotidiana, pues pese a la diversidad de comportamientos posibles, lo importante es la práctica de la vida filosófica. (Cf. Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida*, pp. 151-182). No obstante, este trabajo guarda la pretensión de mostrar que no sólo no existe un *modo de vida* “auténtico” o “único”, sino que existen diversos modos de la existencia, y que la fractura entre la práctica que representa la “vida academia” y la práctica que representa la “vida cotidiana”, carece de sentido.

¹⁹ El *materialismo hedonista* que propone Michel Onfray, ubica, en la vida del filósofo, al cuerpo como protagonista: todo pensamiento es la confesión de un filósofo. Fuerzas, potencias y salud; pero también debilidades, impotencias y enfermedades. La apuesta de un *encuentro filosófico* supone la apuesta por un *psicoanálisis existencial*, uno que permitirá comprender en dónde está parado el filósofo, pero también, uno que permitirá comprender los mecanismos existenciales que producen su obra y su posicionamiento ético/político en el mundo (Cf. M. Onfray, *La fuerza de existir*, pp. 67-70.). “Un encuentro filosófico, una conversión existencial, una decisión voluntarista, un trabajo sobre la consistencia de nuestro propio ser y la emergencia de una subjetividad: eso es lo que supone el contrato filosófico” (Cf. M. Onfray, *La comunidad filosófica*, p. 25). Trabajar en función de una emancipación, buscar autonomía y lograr individualidades libres.

²⁰ Como sostiene Michel Onfray, el virtuosismo, más que apelar a la *virtud*, apela a la *virtú*. El virtuoso se refiere a una singularidad incandescente que induce el virtuosismo, que supone excelencia y la manifestación de una personalidad; supone la capacidad de innovar en la creación, incluso en las cosas mínimas, hace que advenga identidad. Siempre de pies ligeros, hace de su vida una obra, del bosquejo al dibujo definitivo, proceso que supone la paciencia y, sobre todo, un proyecto. Procurando no someter al otro, el virtuoso buscará construirse solo, como quien se enfrenta al espejo. Es un maestro del *καυτός*, domador de energías, actitud peligrosa, pues puede actuar a destiempo, pero sabedor de que en el proceso de construir una singularidad elegante y bella puede tocar altos y bajos, el virtuoso encuentra eficacia en la vida donde esculpe su propia existencia (Cf. M. Onfray, *La construcción de sí*, pp. 39-53).

²¹ Cf. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, pp. 235-249.

iban dirigidos a una práctica que llevaba al individuo a ser de otra manera. Sin embargo, este *modo de vida*, esta manera de ser, no guardaba la pretensión de ser definitiva ni permanente.

La sistematicidad del discurso filosófico se usará, únicamente, para suministrar al espíritu principios, para saber dirigir situaciones fundamentales que caracterizan la vida de cualquier individuo. No hay por qué hacer la distinción entre filosofía y filosofar, antes se debe entender que la transformación de uno mismo es una actividad constante y que hay que renovar. Sistematizar preceptos no es suficiente, se tienen que hacer vivos, vivir en consecuencia con ellos, pues no es una ciencia exacta, sino experiencia. Pero, ¿por qué?; y lo más importante, ¿para qué?

Se trata de buscar una alternativa, no sólo de la enseñanza de la filosofía, sino también del *modo de vida* que nos es impuesto. Ya sea perteneciente a un discurso académico, o ya sea perteneciente a un ámbito cotidiano, por ejemplo, el *Commonwealth* inglés o su variante norteamericana. La realidad lo hace evidente: no sirven, al menos no para todos. ¿Por qué no tratar, realmente, de buscar el *bien común*?²² Encuentro, en la teoría utilitarista, una manera adecuada de explicar lo anterior.

El Utilitarismo es una teoría de vida que va codo a codo con una idea de placer. Para esta teoría de la moral, lo útil debe ser placentero y esto debe procurarse como máxima. De acuerdo con J. S. Mill, lo útil y lo placentero no es algo que se deba contrastar entre sí, sino que propone que el placer vaya de la mano con la libertad-ausencia del dolor. El placer y la ausencia de dolor es algo que el Utilitarismo propone como un fin deseable, es decir, todo aquello que, por ser deseable, lleva inherente el placer o la prevención del dolor.

²² En la teoría utilitarista se puede ver, no sólo una teoría de vida individual, una teoría cuya práctica dará efectos en lo cotidiano, sino también una teoría para y con la comunidad. Una teoría cuyo principio de utilidad, “la mayor felicidad del mayor número”, es base fundamental de su planteamiento. Para Michel Onfray, la teoría utilitarista le permitirá pensar en un “consecuencialismo filosófico”, planteamiento de todo el sistema hedonista de su pensamiento: “Goza y haz gozar, sin hacer daño a nadie ni a ti mismo: ésa es la moral”. J. S. Mill y Epicuro se hacen presentes, Onfray logra conjuntarlos. Se trata, primero, de un proyecto existencial. Una teoría, sí, pero que debe tender siempre hacia la práctica. Felicidad y goce de sí, pero, sobre todo, del prójimo. Una práctica individual con vistas, necesariamente, al *bien común* (Cf. M. Onfray, *La fuerza de existir*, pp. 78-83.).

La importancia de esta postura radica en que es propuesta con la acción como único medio para llevarse a cabo y con la vida como único campo de trabajo. Las acciones –explica Mill– se dirán correctas o incorrectas sólo en la medida que guarden proporción con una búsqueda de la felicidad: correcta si promueve la felicidad, incorrecta si producen lo contrario. La felicidad, a su vez, se va a definir por su relación con el placer y la ausencia del dolor; la infelicidad lo hará por su relación con el dolor y la ausencia de placer. Visto de esta manera, el Utilitarismo sólo va a tener un fin último: el placer en la búsqueda de la felicidad. Esta moral inmanente se posiciona como una teoría de vida, como un *modo de vida*.²³

El objetivo del utilitarismo es la felicidad. Sin embargo, no debe confundirse con la alegría. Ésta última se refiere a un estado de ánimo. La felicidad que se plantea aquí es una conducta humana, cuyo principal propósito, por no decir único, es procurar una existencia tan libre como sea posible de dolor, y tan rica como sea posible en placeres. Un *modo de vida* que se plantea en estos términos no puede ser reducido a una teoría egoísta proveniente de un individualismo miserable. Antes, se pretende entender que la felicidad no es un constante estado de placer, sino sólo momentos de placer y que ello no implica que se deba actuar de manera que el *bien común* se ponga en juego.²⁴

Debo señalar que mi análisis del utilitarismo no está pensado con la intención de posicionarlo como una postura ético-política. El interés en esta moral inmanente me resulta atractivo sólo como una práctica del quehacer cotidiano, plantearla como una filosofía que puede desarrollarse como un modo de vida, arraigada a una actividad y no como una práctica de élite, del ocio. Tampoco pretendo su hegemonización, pues eso es de lo que procuro alejarme; antes pretendo señalar que el saber filosófico siempre puede encontrar un modo de inserción útil para la vida y que no se agota en formulaciones teóricas. Sin lugar a dudas, una tarea difícil, pero que resulta gratificante, pues, el utilitarismo –nos guste o no– es una teoría que enseña a vivir.

²³ Cf. J. S. Mill, *Utilitarianism* [en línea], pp. 1-5.

²⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 8-12.

¿Qué tiene que ver el modo de vida que llevamos con la práctica discursiva que representa la Academia? La Academia y nuestro modo de vida es resultado de una historiografía. Buscan responder y justificar el mundo en el que vivimos. Se justifican en ideales provenientes de “algún lado”, equiparando lo real con el distanciamiento respecto de lo conceptual. ¿Bajo qué criterios? ¿En función de qué? ¿De quiénes? ¿Para quiénes?

Un nomadismo de resistencia. Lo que Onfray pretende, con su revolución metodológica de la *Contrahistoria de la filosofía*, es mostrar una alternativa de vivir, de existir, de construir una singularidad en el jardín, a donde uno va, fuera de las paredes, sin institución. Una máquina de guerra, como lo propone Deleuze.²⁵ Una máquina de guerra irreductible al aparato del Estado, cuyo germen la posiciona como exterioridad de la soberanía estatal. “No basta con afirmar que la máquina es exterior al aparato, hay que llegar a pensar la máquina de guerra como algo que es una pura forma de exterioridad, mientras que el aparato de Estado constituye la forma de interioridad que formalmente tomamos como modelo, o según la cual pensamos habitualmente”.²⁶

Una postura ético-político que evidencia otra manera de estar en el mundo, pues su movimiento deviene perpetuo ya que su agenciamiento no es subjetivado, no tiene propiedades intrínsecas (como las piezas de ajedrez); es, más bien, un agenciamiento de situación (como las piezas del *go*); supera la dualidad de términos como los correspondientes a las relaciones entre los dos polos de la soberanía política, una máquina sin relación biunívoca, es decir, que no evoca un polo con el cual funcionar emparejado.

Innegablemente el proceder de la filosofía es platónico. Sin culpar, pero sin dejar de señalar. Desde la fundación de la *academia platónica*, hasta las palabras que se forman con cada caracter teclado neuróticamente, abordamos la filosofía en tanto platónica, no sabemos proceder de otra manera, nos enseñaron a respetar al gran filósofo, a subimos en sus hombros. Muchos dicen que leer a

²⁵ Cf. Gilles Deleuze, *Mil mesetas*, pp. 359-368.

²⁶ *Ibid.*, p. 362.

Platón es la mejor manera de empezar nuestra formación como filósofos, ¡pero sólo de empezarla!

La crítica y la reflexión es una aventura para la que no se nos dan herramientas. Ser filósofo es similar a ser un volatinero. De los hombros de Platón a los de Aristóteles; con un breve paso por las escuelas helenísticas, y a falta de tiempo, bricamos por lo menos tres siglos, para pasar a los hombros de Agustín de Hipona, más tarde a los de Tomas de Aquino..., Guillermo de Ockam se movía bastante; después un salto que todos agradecemos, el *quattrocento* llenaba de luz aquello que, por contradictorio que parezca, no había tenido la oportunidad de estar en la sombra. Filosofía, religión, arte, política, todas ellas en estrecha relación; poco tiempo hasta la llegada de Descartes, otro monstruo al que también nos subimos; luego Kant y siglos más tarde Heidegger, por supuesto, pasando por Hegel.

¿Y la crítica, cuándo? ¿Cuando estemos inmersos en una variación del platonismo que nos haga perder de vista el mundo? Así se canoniza al griego. “Es el fin —de acuerdo con Onfray— del filósofo que vive en conformidad con su pensamiento y el advenimiento del intelectual orgánico. Desde entonces, filosofar es producir conceptos, ideas, justificaciones teóricas y argumentos para un poder que impone su imperio sobre cuerpos y almas”.²⁷ Creo que es momento de pensar la filosofía de manera diferente, de bajarnos de los hombros de Platón. Atrevemos a enfrentarlo cara a cara, de enfrentar a aquel que participaba en competiciones de lucha, al que empezó su formación escribiendo versos y tragedias. A Aristocles antes que al filósofo.

Así la filosofía se queda sin poder vital, sin la vitalidad de crear una singularidad, sin fuerza para irrumpir en la vida. Se queda en las líneas que tan afanosamente crean una taza de café. Desde aquí podemos comprender mejor la preferencia de Michel Onfray por una enseñanza de la “filosofía vagabunda”, gitana, pirata, nómada.²⁸ “Aspiro a un nuevo tipo de Jardín de Epicuro —dice

²⁷ M. Onfray, *La comunidad filosófica*, p. 43.

²⁸ Onfray propone un nomadismo de resistencia, es decir, una máquina de guerra, un caballo de Troya que se adentre en “la república de Platón”, para empezar su lucha de resistencia. La aspiración a un nuevo tipo de Jardín de Epicuro es, para Onfray, lo que Deleuze llamó “Personaje conceptual”, aquel que ejecuta los

Onfray—, pero fuera de las paredes, ya no sedentario, geográficamente cerrado, localizado, sino un jardín nómada, portátil y móvil, llevado consigo ahí donde uno esté”.²⁹

Cínicos y cirenaicos³⁰ nos enseñan una radicalidad de este pensamiento. Aristipo y su teatralización de la filosofía, una manera alternativa de practicar la disciplina. Paseándose perfumado en el ágora de Atenas, logra poner de manifiesto el olvido y el descrédito de ciertos sentidos impuros en la historia de la filosofía; la nariz, en este caso. Reivindica la animalidad del hombre y recuerda a todos su genealogía imperfecta: la procedencia de la naturaleza. El reconocimiento de los sentidos le permite pensarlos como único medio de acceso al conocimiento: verdades fácticas, subjetivas y relativas; o Diógenes, el onanista, cuya práctica teatral y subversiva de la filosofía nos revela una radicalidad de pensamiento. Un filósofo incomodo, sin lugar a dudas, que con linterna en mano y, a plena luz del día, se dispone a buscar, de manera irónica, al hombre de Platón, la quintaesencia del hombre, un concepto, un ideal...; nunca lo encontró, pues la linterna sólo ilumina las particularidades posibles: un carpintero, un pescador, un alfarero.

¡Verdaderas máquinas de guerra antiplatónicas! Elogiando la *physis* frente al *nomos*, plantean un rechazo de la cultura y las conveniencias. Eludiendo las censuras de la ley y la moral, a través de la teatralización de la filosofía, dejan de manifiesto que es imposible hallar la felicidad si se sigue el camino del *nomos*. El efecto pedagógico: asumir el esfuerzo, el trabajo, la voluntad en la práctica filosófica, para lograr el dominio de sí mismo. ¡Un pensamiento nómada, móvil y vivo! El combate es contra el idealismo iniciado por Platón.

movimientos que describen el plano de inmanencia del autor e intervienen en la propia creación de sus conceptos. Sin embargo, no es el representante del filósofo, el filósofo es el envoltorio de su personaje conceptual, no obstante no es, pues volverse no es ser; no es una personificación abstracta, se encuentra en constante devenir, pues se convierten en algo distinto a lo que histórica o mitológicamente fueron, siempre de actualidad, manifiesta los territorios, desterritorializaciones y reterritorializaciones del pensamiento. Con una fuerza intempestiva que desborda, el personaje conceptual potencia los modos de existencia (Cf. G. Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 63-85). Onfray se sumerge en Epicuro y renace jardín. Una figura que ofrece la oportunidad de filosofar, una filosofía que tiene implicaciones en la vida misma, cuyo efectos son reales, “una manera de vivir según los principios epicúreos en el mundo y no a su lado” (M. Onfray, *La comunidad filosófica.*, pp. 19-31).

²⁹ *Ibid.*, p. 19.

³⁰ M. Onfray, *Las sabidurías de la Antigüedad*, pp. 107-140.

La enseñanza de la filosofía se convirtió en algo cerrado, algo que sólo se puede dar en las aulas. Este hecho lo podemos ver desde los días en que Platón y Diógenes “guerreaban”. Aquellos, los de la Academia, eran los filósofos; los otros, los epicúreos, los cirenaicos, los cínicos, no eran considerados como tales. Sin embargo, para estos últimos, la filosofía era algo más que sólo el dar lecciones. “En la Antigüedad, un filósofo lo es porque su vida lo muestra: en signos aparentemente anecdóticos, pero también en su manera de mantener una relación consigo mismo, con los otros y con el mundo”.³¹ Hay un sometimiento ético, una ascesis metodológica, no una renuncia ascética, sino un ejercicio que exige dominio, control y conducción de los deseos, un ejercicio temible que nos exige ser fuertes, tener una adecuación pensamiento/acto, a esforzarnos rigurosamente en el intento por ser libres.

Pensar la filosofía con las palabras de Michel Onfray,³² con la aspiración a un jardín de Epicuro, no geográficamente cerrado, ubicado, sino un *jardín nómada*,³³ un espacio abierto llevado consigo, ahí donde uno esté, nos lleva a plantear una guerra sin líneas de combate, sin batalla, de pura estrategia. Ocupar un espacio cuyo posicionamiento no se encuentra previamente codificado, de un movimiento de territorialización perpetuo. Es un quiebre, el punto de fuga, no sólo de la historia de la filosofía, sino también de la historia de Occidente.

¿Qué es Filosofía?: La pregunta ya no es incómoda. Si seguimos lo expuesto por Onfray, “se trata de una actividad reflexiva y de meditación que da lugar a una existencia en consecuencia”.³⁴ Dicho de esta manera, el ser filósofo implica una actividad reflexiva arraigada en lo cotidiano. La filosofía se instala, ya no sólo como una práctica académica, sino como un *modo de vida*.

³¹ M. Onfray, *La comunidad filosófica*, p. 41.

³² Cf. *Ibid.*, p. 19.

³³ Una heterotopía, como dice Michel Foucault. Un lugar real y efectivo, una especie de contraemplazamiento, utopías efectivamente realizadas, un emplazamiento (relaciones de vecindad, tipo de almacenamiento, lugar en el que la clasificación de los elementos humanos deben ser perfectamente retenidos en tal o cual situación para alcanzar tal o cual fin) que guarda relación con todos los demás, que es incluso localizable, pero que neutraliza o invierte el conjunto de relaciones que se hallan por ellos designadas (Cf. M. Foucault, “Espacios Otros” en *Versión: estudios de comunicación, política y cultura* [en línea], pp. 15-26).

³⁴ M. Onfray, *La comunidad filosófica.*, p. 38.

Pero parece que en algún momento el filósofo deja de ser un individuo que piensa por sí mismo y pasa a ser parte de una sociedad cuyo reconocimiento se logra a partir de lo que éste pueda producir o deje de producir para la comunidad.

Desaparece el individuo y adviene el ciudadano. El filósofo pasa a ser el pensador del vínculo social y del contrato. ¿Su legitimidad? Su utilidad para hacer posible una sociedad en la que el individuo se convierta en sujeto, no ya del Rey, sino de la Nación, lo cual no es una gran diferencia teniendo en cuenta el daño que significa la renuncia a un individuo soberano.³⁵

A partir de este “paradigma”, el filósofo, Michel Onfray nos muestra las dos fuerzas que atraviesan la historia de la filosofía;³⁶ por un lado tenemos aquellos que son fanáticos del poder, de la tutela, de la enseñanza, los que no han podido bajarse de los hombros de Platón, o no quieren, pues eso les resulta cómodo; por otro lado, tenemos a los que lo resisten, a la familia de Diógenes, aquellos que no creen más que en un solo imperio verdadero, la potencia sobre sí mismos.

Y es que parece que, a lo largo de la historia de la filosofía, la potencia sobre sí mismos no tiene cabida. Tal parece que a partir del periodo moderno se termina por velar esta idea, aquella idea que podemos percibir aún en el Renacimiento, donde existía una relación muy estrecha entre el pensamiento filosófico y la vida del filósofo y, por ende, su relación con artes que aparentemente son “irracionales”. Por ejemplo, la magia y la astrología.³⁷ Mientras la astrología ve más allá de las estrellas, la magia escucha las fuerzas que agitan lo más íntimo de los seres. Mago y astrólogo, sus practicantes, contemplan pasiones humanas y aprovechan las energías complejas que se encuentran más allá de lo concebible, dirigiéndose ante una humanización del mundo, transformando la línea que desciende desde el astro al hombre en un movimiento ascendente desde el hombre al astro. Postulan, de esta manera, una solidaridad y unidad cósmica, pues la naturaleza, tanto para el mago como para el astrólogo, se encuentra en estrecha relación con el hombre.

³⁵ *Ibid.*, p. 45.

³⁶ *Ibid.*, p. 55.

³⁷ Cf. Eugenio Garin, *Las revoluciones culturales del Renacimiento*, pp. 199-216.

La astrología debía de funcionar como una herramienta de conocimiento del hombre y del mundo, no tanto para predecir el futuro, sino en la constitución de una disciplina espiritual. Esta “filosofía mágica” no se encuentra fuera del ámbito de lo cotidiano y de lo real, al contrario, es el resultado de un estudio de lo natural y la astrología, muestra el mundo más que producir uno nuevo, llevando al hombre a sus verdaderas capacidades y a la expresión de su naturaleza divina, tanto en lo terrestre como en lo espiritual.

Por supuesto, no trato de que pensemos igual que se hacía en ese momento, pero pienso que es momento de hacer una transfiguración de la filosofía, imaginarla y pensarla de otra forma, llevarla a cabo, pues en este mundo no todo es razón, también es creatividad, pasión, imaginación, sensibilidad. Es *pensamiento y vida*.

La legitimidad. ¿Quién, cómo, cuándo y dónde alguien o algo, sí, algo, nos dice qué es la filosofía? ¿Quién es el filósofo? ¿Cuándo uno es filósofo? ¿En dónde? ¿En el café, en la escuela, en la casa, en la calle, en una fiesta? ¿Según quién o quiénes? ¿A qué responde? ¿A cuántos? Y su utilidad: ¡La pregunta! ¿Tiene utilidad? ¿Cuál? Si la tiene, ¿de qué ayuda? ¿Sirve para algo? ¿Es igualmente útil para el llamado “filósofo” que para el señor de la basura? ¿Es teoría o práctica? ¿Se queda en el papel o se va a la vida misma? ¿Es mera erudición al alcance de unos cuantos o alcanza a todos “por igual”? La filosofía, ¿es una instancia académica o una instancia de la propia existencia?

Si entendemos *legitimidad* como la enuncia Lyotard,³⁸ la legitimación es una ley, un legislador, el cual está autorizado a prescribir las condiciones para que algo entre en un discurso; pero el problema radica en que al someter a la filosofía bajo parámetros que la legitimen significaría romper con su “esencia”. ¿Cuál es esta “esencia”? La crítica y la autorreflexión. Al estar legitimada, la filosofía encuentra su lugar dentro del campo del saber, pero se encuentra brutalmente enmarcada, encadenada.

³⁸ Cf. Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, pp. 9-10.

Si tomamos como legislador al Estado claro está que su intervención en la legitimación de la filosofía sólo se va a dar si la filosofía se encarga de ir con él, es decir, sólo si la filosofía se compromete a seguir con ciertos lineamientos, claro, por el bien común. La intervención del Estado se dará si la filosofía accede a legitimarlo.

El problema es que el poder dominante, aquel que se encarga de la legitimación y que le permitirá a la filosofía entrar al orden del discurso establecido, sólo va a legitimar aquello que a su vez lo legitime. Buscará dar fundamentos “sólidos” a la vida que tan afanosamente nos ofrece. La legitimación de una disciplina es la más eficaz, incluso la más rápida.

Si la filosofía no accede a tal acción, entonces el Estado, con su poder como legislador, se dará a la tarea de descalificar. “Es un hecho; cuando una institución —un Estado, una nación, un ministro de educación, una dirección de programas, etc— se ocupan de la filosofía, se las arregla para evitarla o negarla. Si no se puede pronunciar al respecto, desprecia o deniega su importancia”.³⁹ Tal y como lo pudimos constatar en estos últimos años, aquellos que legitiman la educación de este país se encargaron de emitir juicios de valor mercantil para desvalorizar, desacreditar y remover a la filosofía de los planes de estudio del bachillerato. La educación a nivel medio superior pretende la reproducción de todo el andamiaje mercantil, busca la transmisión de funciones práctico-utilitarias⁴⁰: la filosofía no es útil, hay una renuncia a la formación integral del individuo que queda reducido, únicamente, al mundo laboral. El individuo no es una maquinaria de trabajo, no es un engranaje más, es una singularidad con problemas éticos, con la necesidad de ordenar su pensamiento y de tener conciencia de su lugar en el mundo. Por supuesto, la filosofía no es un útil mercantil, no remunera mercantilmente al discurso legitimador. Antes, busca situar una singularidad en el mundo.

³⁹ M. Onfray, *La comunidad filosófica*, p. 56.

⁴⁰ Aquí entenderemos por “funciones práctico-utilitarias”, aquellos saberes que, sin desprestigiarlos, son considerados “útiles” únicamente en su relación de reproducción y retribución de manera “directa” a la sociedad. No debemos confundir con *El Utilitarismo* que expusimos (*Vid. supra*, pp. 25-29).

Pensemos en lo que dice Benjamin.⁴¹ Una reforma escolar ha de plantearse como un programa ético, pues los problemas no atañen sólo a una institución académica, sino también al ámbito ético-cultural. Pues –retomemos la pregunta lanzada por Benjamin– ¿con qué finalidad se realiza una reforma? ⁴²

Pero, ¿qué hay con las instituciones académicas? ¿Qué pasa si son ellas las que legitiman? La postura tomada por la comunidad filosófica en México, ante la desacreditación de la filosofía, fue acertada: la filosofía no debe ser removida; su uso no es mercantil, sino *práctico*. Sin embargo, pese a su acertada intervención, debemos decir que en manos de estas instancias no se encuentra la legitimación. No es así. La creación del temario escolar, tristemente, no legitima; muchas veces ni siquiera propone, sólo es la reproducción de algo ya establecido, de algo ya dicho.

Las instituciones académicas, casi siempre responden a cierto orden establecido y ya no es común que intenten retribuir a la sociedad a la cual pertenecen. Me atrevería a decir que hay muchas instituciones académicas que se han dejado manipular. La creación del temario escolar se diseña para que el alumno –futuro ciudadano contribuyente– no sólo legitime, sino que se muestre indiferente o conforme a lo que el Estado hace o propone. La intervención de un tercero en la legitimación de la filosofía como disciplina académica, provoca que obre según los intereses del legislador.

El saber, como bien dice Lyotard,⁴³ se encuentra encarnado en un Sistema. El legislador, no sólo se da a la tarea de prescribir las condiciones de posibilidad para que el saber entre en un orden discursivo, sino que también encuentra su propia legitimación. Los legitimadores, sometidos a la ley, equiparan lo verdadero

⁴¹ Cf. W. Benjamin, “La vida de los estudiantes”, en *Obras. Libro II/ Vol. I*, pp. 13-16.

⁴² Me parece pertinente abordar a Sánchez Vázquez cuando apunta que hay que tener presente la idea de Universidad desde la cual estamos partiendo, pues ésta no es estática, siempre es variante en función de determinadas circunstancias históricas y condiciones sociales. La idea de Universidad que nos compete es la idea de “Universidad como institución social”, una Universidad que surge de la sociedad, que vive en relación de ella y que a ella vuelve. La práctica de la filosofía, desde la Universidad, no ofrece una rentabilidad económica, pero va más allá del campus universitario. La práctica de la filosofía rompe con la idea de “Universidad Empresarial” y debe realizar una crítica constante de la Universidad como institución social. Sólo en éste sentido es que la filosofía cumple su “propósito universitario”, sólo así regresa a la sociedad a la cual pertenece, a través de la autocrítica y siempre de manera incómoda (Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y Política*, pp. 166-172).

⁴³ Cf. J. F. Lyotard, *Op. Cit.*, pp. 28-31.

con lo justo, pues, al estar sometidos a las leyes, cualquier acto de legitimación que realicen, de acuerdo a sus pretensiones de verdad, se encontrará en el marco de la justicia. Pero, ¿la justicia hace la ley?

Bajo el yugo del legislador, y en el triángulo Estado-Academia-Saber –como bien ha observado Onfray⁴⁴– la filosofía pierde todo carácter de crítica y autorreflexión existencial que suponía la filosofía antigua. La filosofía trabaja a favor del legislador, se legitiman mutuamente y se introduce en la relación tripartita. Pero es la filosofía y la sociedad los que realmente pagan el precio. Dudo que una institución discursiva –como lo son la Academia o el Estado– sufra algún daño.

El estar legitimada le da a la filosofía un lugar dentro de los saberes universitarios, pero al mismo tiempo el alcance que tiene se reduce a un solo ámbito, que es el de la Academia. Enmarcada de esta manera, la filosofía está legitimada, sí, pero se pierde contacto con ese otro aspecto de la vida al cual también pertenece y al cual debe regresar: la sociedad. Por supuesto, no se trata de que todos entremos en una especialización de la filosofía, pero sí de que se le dé un reconocimiento a la importancia de la disciplina.

¿Y los filósofos? Cabe preguntarnos: ¿Cómo se conduce actualmente el filósofo? ¿Cómo es percibido? Tal parece que el filósofo es aquel que se instala dentro de un marco institucional que llamamos Academia. ¡Cuesta trabajo reconocer a alguien que merezca el epíteto de “filósofo”! Seguir preguntando por las instancias legitimantes de la filosofía y del filósofo carece de sentido si seguimos pensando en el sujeto y no en el individuo.

El filósofo, bajo el marco institucional, es aquel que se para en un salón de clases, en una sala de conferencias, en frente de quienes, sin saberlo, están por entregar todo el color de sus miradas, listos para ver todo a blanco y negro, o en gris, si es que se logran posicionar en un justo medio. Veinte centímetros por encima de los alumnos, el *magister* se dispone a dar su clase.

⁴⁴ Cf. M. Onfray, *La comunidad filosófica*, pp. 42-44.

El encierro de la filosofía en el salón de clases le estruja el cuello y la está matando. Este es el orden del discurso filosófico: un maestro, un alumno, un salón de clases. A esto se redujo la filosofía. ¿Culpables? ¡Puede que muchos! Pero de poco sirve señalarlos. Preguntar quién es el culpable por el encierro de la filosofía, es algo irrelevante. Hay que trabajar desde el punto en el que nos encontramos, con señalamientos, sí, pero sin cazar brujas, sin ejercer un sometimiento sobre el otro. Crear un nuevo modo de abordar la filosofía. No trato de encontrar el hilo negro, sólo trato de mostrar que hay alternativas. Crear, por qué no, un nuevo modo de pensamiento, no sólo de la filosofía, sino también del modo de pensar occidental. Un nuevo modo de ver la vida, de vivirla. Aprender algo de las prácticas filosóficas, de una vida en consecuencia, prácticas radicales de la filosofía como la cirenaica o la cínica, prácticas que no tienen cabida dentro del saber universitario.

El filósofo parece ser aquel que se posiciona por encima de otros, así lo vemos los alumnos ¡Casi un Dios! Alguien al que es imposible entenderle, “*la Idea*” platónica, “*el cogito*” cartesiano, “*el noumeno*” kantiano, “*el espíritu absoluto*” hegeliano, “el ser que se oculta detrás de su des-ocultamiento dejándonos sólo el don de su presencia” heideggeriano. Así, la filosofía se excluye a sí misma, el saber filosófico se reconoce únicamente en la Academia.

Los filósofos parecen ser aquellos que reproducen una tradición, aquellos que instalan a la filosofía en el papel, negando, tal vez sin pretenderlo, la vida misma. Se arraiga a la filosofía en la Academia, se pierde contacto incluso con aquellos que se encuentran dentro de la propia “profesión”. La filosofía, su enseñanza, se encuentra innegablemente alejada de la sociedad. Nos hemos quedado en el salón de clases. Un perchero imaginario a las afueras del aula nos permite colgar el saco de filósofos y retomar el de nuestra vida cotidiana. ¿Pero que no la filosofía parte de la vida cotidiana? Se trata sólo de dictaminar leyes para los otros, ya no se es moralmente intachable. El filósofo se vuelve hipócrita consigo mismo, con la filosofía y, en consecuencia, con los demás.

“Filosofía trasquilada”. La filosofía no sólo se hace daño a sí misma, también daña a la sociedad a la que pertenece y a la cual debería retribuir, no al Estado, ni a cualquier otra institución. El arraigamiento de la filosofía no permite ver la importancia de la disciplina, y no nos referimos únicamente a aquellas personas que no tienen acceso a una formación universitaria, sino a aquellas que se encuentran dentro del saber universitario, incluso de aquellos que se inician en la disciplina. La filosofía es un misterio del cual, parece, es mejor huir. Leer y escribir parecen ser los únicos menesteres del filósofo. Por supuesto, son importantes y hay que realizarlos, pero la filosofía no se agota en esas dos tareas. La práctica de la filosofía se deja mansamente trasquilar por una legitimación. ¿Por qué no tratar de ver a la filosofía como una acompañante de la vida?

La problemática en la que se encuentra inmersa la filosofía, su propia legitimación, es buscada en un tercero. Busca ser avalada por una institución —mi gran supuesto— formada por expertos. Pero no sabemos, sin llegar a teorías de conspiración, cuáles son los verdaderos intereses de esos expertos legisladores.

¿Culpable? No. La filosofía, en su intento por mostrar su importancia, se ha visto forzada a entrar en un discurso del cual se había proclamado fiel y digna “contrincante”. Un caso radical es visto en los cínicos y cirenaicos. En el intento tan radical de una pedagogía que mostrara cómo la sociedad se iba construyendo, y sobre todo de mantenerse cerca, ha propiciado alrededor de estas prácticas existenciales un descrédito de su práctica. La teatralización, como manera alternativa de practicar la filosofía, nunca fue bien recibida.

¿Su gran error? Asumirse sólo como una profesión. La filosofía no puede y no debe verse a sí misma, ni dejarse ser vista, sólo como una profesión. No se agota dentro de la Academia. No es profesión en el sentido en que normalmente la pensamos. Es generadora de saber universitario, por supuesto, pero no entra en una dialéctica laboral que remunera económicamente el Estado y la Empresa, pues muchas veces no lo hacen con aquellos que la *practican*.

La filosofía es una práctica que resulta incómoda, una vocación, y no sólo una profesión. De aquí la importancia de ver a la filosofía como una acompañante y no sólo como una materia que corona el final de los estudios en el bachillerato.

Transmitir una imagen de la filosofía como una herramienta para la cotidianidad y no sólo como una asignatura más. Mostrar ese otro carácter de la filosofía, su pertinencia en la vida cotidiana, y su retribución a la sociedad. ¿Acercarnos a la sociedad? Sí, como eruditos, expertos, como individuos preparados, pero también como sabios.

¿El “campo laboral” de la filosofía? El mundo y todo lo que en él acaece. “El trabajo, la meditación, la escritura, el compartir, el intercambio, la vida comunitaria sostenida por una pasión de la filosofía experimentada en lo cotidiano”.⁴⁵ La filosofía encuentra su gran empresa en la vida misma. Ahí debe encontrar su legitimación. En la transfiguración existencial, en contratos filosóficos siempre renovables y en la lucha efectiva con lo cotidiano.

Se nos olvidó que también existe el hambre y la sed, la pulsión y el deseo, los olores y los sabores, los colores, la vida. El discurso filosófico partió la vida en dos: la Academia y la vida cotidiana. Se piensa que sólo en el salón de clases se es filósofo. No es así. También se es mientras uno se viste, mientras come, en el transporte público, ¡mientras camina!, al llegar a la Facultad, al saludar a sus amigos, en un salón de clase, ¡cuando sale del salón de clase!, mientras toma un café, mientras fuma, mientras observa las bellezas que regala el mundo... o sus crueldades y horrores; en el regreso a casa, en la fatiga, cuando uno duerme, cuando uno sueña.

El filósofo, y no otro, hace agonizar a la filosofía. Pensándola sólo en la Academia, deja de lado la parte vital de la disciplina, aquella que debería nutrir y dar sustento. Debemos cambiar nuestra mirada, nuestra forma de ver el mundo, la postura que tomamos frente a él. No todo se taja en dos posiciones, no hay sólo dos caminos que tomar, no es blanco o negro. La filosofía está, es un hecho, pero se encuentra terriblemente enmarcada, se instala y se agota en la Academia.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 29.

III. La construcción de sí como acto de resistencia

Completo silencio. ¿Cuál es esa alternativa que debemos buscar? ¿A qué mares nos ha llevado la crítica realizada, no sólo al ámbito académico de la filosofía, sino a la manera en que éste nos atraviesa creando una postura ético-política? Es difícil de expresar, parecen aguas desconocidas; lo mejor sería guardar silencio. Renunciar al discurso, dejar que se muestre, que se revele. Dejar de decir palabras ya dichas, de reproducir un orden discursivo, de vivir vidas ya vividas, apelar a aquello que se puede rozar levemente en la experiencia mística.

Abandonar el sentido de la realidad a una experiencia mística –como dice Pierre Hadot– es reconocer que el lenguaje humano tiene límites insuperables.⁴⁶ Parece que el discurso racional sólo nos lleva a esta imposibilidad: que el sentido de la realidad es un límite impuesto por el propio discurso. Si esto es así, ¿qué nos queda? ¿Dónde nos deja plantados esta imposibilidad? Pensemos, por ejemplo, en Wittgenstein.

Ante la imposibilidad del lenguaje de hablar de un primer principio –dice Hadot⁴⁷– no hay otro lugar en dónde atracar sino en el completo silencio. Esta imposibilidad llevará a Wittgenstein a un abandono de la filosofía, espacio que será ocupado libremente por la vida y la mística. Pero, ¿por qué abandonar la filosofía? ¿En qué consiste el espacio ocupado por la vida? ¿Cuál es su sentido? ¿Es una mera imposibilidad del lenguaje? ¿O será, acaso, la imposibilidad de emplear un lenguaje lógicamente correcto?

El empleo de lenguaje metafísico –desde la postura de Wittgenstein– únicamente nos lleva a confusiones conceptuales, sólo se pueden decir proposiciones con sentido en la medida en que refleja la estructura del mundo; comprender la estructura lógica del lenguaje es comprender la estructura interna limitada entre el sentido y el sin-sentido, de lo que se puede decir y lo que se puede mostrar.

⁴⁶ Pierre Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, p. 33.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 33-39.

En la estructura lógica del lenguaje sólo hay proposiciones con sentido, el sentido es posible porque se puede decir, se puede colocar en proposiciones, ser analizado; el sin-sentido, es algo que sólo puede ser mostrado, aquello que se trata de expresar no es posible para el lenguaje, no hay un significado, no se puede representar un vínculo entre el mundo y el lenguaje, sólo se ve la representación lingüística. El sin-sentido pretende indicar que existe algo más alto, algo más allá de ese límite, pero no sabemos qué.

Se trata, pues, de trazar límites del pensamiento, en este caso con y desde el lenguaje. Todo aquello que se enuncie fuera de una estructura de forma lógica será un sin-sentido, pues tendríamos que posicionarnos fuera del mundo, trataríamos de buscar un significado que no puede ser determinado. De aquí la distinción realizada por Wittgenstein entre lo que puede ser dicho y lo que puede ser mostrado. La separación entre la estructura lógica del lenguaje y aquella orientación mística.

Sin embargo, podemos plantearnos la cuestión desde otro ámbito, una que se puede plantar frente a la estructura lógica del lenguaje, pues no podemos salirnos de la estructura lógica del lenguaje para señalar, con proposiciones, el vínculo existente entre lenguaje y mundo, ¿cómo saber qué es lo que legitima el vínculo entre lenguaje y mundo? No se deja decir, sólo se muestra. Un espacio entre los límites del lenguaje y el completo silencio.

En este ámbito, en el cual existe una disposición ético-estética, tendremos que guiarnos por la pregunta: ¿cómo es que encontramos una expresión que nos muestre que la verdad no está agotando aquello que nos impulsa? Es decir, ¿cómo canalizar la energía empleada para mantenernos en la brecha entre los límites del lenguaje y el silencio? ¿Cómo emplearla para tener una certeza palpable y no una mera expresión? ¿Cómo recostarnos, al fin, en el lecho del silencio?

El asombro frente al mundo, ese mostrarse del límite entre lo que puede ser dicho y mostrado, no es un misterio. Sin embargo, necesitamos de una disposición ético/estética para poder adentrarnos sin perdernos. Es un posicionamiento filosófico frente al mundo.

No es sólo dejarnos admirar, fascinar, embrujar por el mundo, asombrarnos constantemente, también tenemos que reflexionar ese asombro, canalizar esa experiencia hacia una certeza, agotarla y crear una nueva. Se trata, pues, de un constante percibir el mundo, lo que es, y cómo es que somos en él. Hacer del mundo algo cada vez más excepcional, siempre abundante, que no se agota en confusiones conceptuales, que no se abandona en su imposibilidad de ser dicho, pero cuyo sentido es develado ante nuestra disposición.

¿El trabajo de la filosofía? Conducirnos en el asombro, otorgarnos herramientas para lograr conducirlo, para agotarlo nosotros y que no se nos escape entre los dedos. Este posicionamiento frente al mundo es peligroso, podemos perdernos con facilidad. Sin embargo, debemos hacerlo. Es una actitud frente al fenómeno. Sí, el sentido de la realidad no se encuentra en el objeto mismo, pero es parte esencial de mi experiencia con la realidad.

Camus y el argumento ontológico. ¿A qué compromete el análisis de esta cuestión? ¿Dónde radica la importancia de juzgar si la vida vale o no la pena de ser vivida? ¿Qué hace que la vida valga la pena de ser vivida? ¿Cuál es su sentido?

En el espacio que se nos abre, entre los límites del lenguaje y el silencio, lo inasible será lo primero que se nos muestre. Aquello que se nos resbala entre los dedos, ese objeto de deseo al que sólo podemos acceder a condición de perdernos para siempre. Sin embargo, lo inasible de esta brecha requiere reflexión, siempre hay algo de irreductible que se nos escapa, pero es en la práctica –dice Camus–⁴⁸ donde todos esos sentimientos, inaprensibles en la reflexión, se evidencian con actos y actitudes.

Se trata, pues, de un método que no guarda pretensiones epistémicas, que antes de pretender buscar el verdadero conocimiento enuncia apariencias y abre paso a mundos que se creían adversos a la inteligencia. Con la reflexión se termina con una vida maquinal, sujeta y atada a otras voluntades; despierta a la consciencia que inmediatamente se pone en movimiento, se abre un mundo

⁴⁸ Cf. Albert Camus, *El mito del Sísifo*, pp. 22-42.

infinito de alternativas, se detiene el movimiento sincronizado. Sin embargo, existe una exigencia, una causalidad inmanente al despertar de la consciencia: el suicidio o el restablecimiento.

De acuerdo con Camus,⁴⁹ matarse, el suicidio, es confesar que la vida nos ha superado, que no la entendemos, que no vale la pena; que la costumbre, en el momento en que es reconocido su carácter absurdo, por efímero e instintivo que sea ese momento, no vale todo el sufrimiento de volver a engranarnos, de restablecernos. El naufragio filosófico en el que nos encontramos priva de toda esperanza de sobrevivir o de ser rescatado: tocar tierra tiene el mismo destino que desfallecer entre los restos del *Queen Anne's Revenge*.

El naufragio filosófico. El naufragio, al igual que lo absurdo, nace de una confrontación. Como dice Camus, “brota de la comparación entre un estado de hecho y una cierta realidad, entre una acción y el mundo que la supera”.⁵⁰ Es decir, es ese espacio que se origina entre el mundo y el hombre, en la confrontación del hombre por decir aquello que el mundo muestra y que se escurre entre los dedos, en la confrontación de la fragata con una tormenta aparentemente inesperada.

El naufragio es el único lazo existente entre el hombre y el mundo, los restos de la fragata son el único vínculo, el último existente. Un trozo de madera, un barril de pólvora, o de ron, son ahora la única certeza que se guarda. La tormenta no guarda sutilezas, el choque con la fragata no guarda esperanzas. Una vez que se confronta, no hay manera de ser evitada.

¿Por qué esta radicalización? ¿Qué guarda el naufragio? Guarda nuestra única certeza. La nostalgia de lo que había o la esperanza de lo que llegué a existir después implicaría abandonar el único vínculo con el mundo. Es una certeza. Aquí se juega todo lo que el hombre es, lo que fue y lo que puede llegar a ser. “Es por el momento –como dice Camus con respecto de lo absurdo– el único

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 13-21.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 45.

lazo que nos une [...] No necesito ahondar más. Una sola certidumbre basta para quien busca. Se trata solamente de sacar de ella todas las consecuencias”.⁵¹

Es un método que exige reconocer el vínculo que une al hombre con el mundo. La radicalización de este método nos permite ver aquello de lo que pretendíamos alejarnos: aceptar que hay un precio que pagar por el reconocimiento de la certeza del naufragio. No se puede disipar, una vez ahí no se puede abandonar. El naufragio existe sólo en la confrontación del hombre con el mundo y sólo en este mundo: “Se trataba [se trata] de vivir y de pensar con esos desgarramientos, de saber si había de aceptar o rechazar. No puede tratarse de disfrazar la evidencia, de suprimir lo absurdo negando uno de los términos de su ecuación. Es preciso saber si se puede vivir de él o si la lógica ordena que se muera de él”.⁵²

Se trata, pues, de mantener el camino de una inteligencia clara, antes que el de una razón sometida. Es una actitud existencial que, antes de negar, confronta. Sin esperanzas y sin consuelos, el naufragio nos muestra el carácter lúcido de la confrontación con el mundo. “El peligro está por el contrario en el instante que precede al salto. La honradez está en saber mantenerse en esa arista vertiginosa, y lo demás es subterfugio”.⁵³ Es como salir de un manicomio para entrar en un panteón. Aún así tenemos que dar, por lo menos, un último paso. ¿Mi evidencia? El naufragio ¿La certeza del naufragio? El vínculo erótico que guardo con el mundo.

Eros: carencia y deseo. Cuando uno piensa en *Eros* inmediatamente recuerda aquel mito platónico⁵⁴ enunciado por Sócrates, que lo relata según se lo contó Diotima, una sacerdotisa. Recordemos... En el nacimiento de Afrodita, los dioses celebran un banquete, en el que se encontraba Poros. Después de terminado el banquete, Penia llega a mendigar como era de esperarse. Poros, embriagado de néctar, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió.

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Ibid.*, p. 67.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Cf. Platón, *Banquete*, 203b-d.

Penia, impulsada por su carencia de recursos, planea hacerse un hijo de Poros. Se acuesta a su lado y así es concebido *Eros*.

Su condición procede de su herencia. Es siempre pobre, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme al descubierto, compañero inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre, Penia. Pero de acuerdo a la naturaleza de su padre, Poros, está al acecho de lo bueno y de lo bello; es valiente, audaz, activo, ávido de sabiduría, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, en el mismo día unas veces florece y vive, y otras muere. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que *Eros* nunca ni está falto de recursos ni es rico.

Eros, algo intermedio entre hombres y dioses, siempre está falto de aquello que desea. El eros platónico es carente debido la naturaleza de su madre, hace manifiesto el deseo como una dualidad, deseo de lo presente-ausente o de lo ausente-presente. El deseo será aquella fuerza que mantiene juntas, sin confundirlas, la presencia y la ausencia.

El deseo, como explica Lyotard,⁵⁵ es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacía lo que le falta a sí mismo. Lo otro está presente en quien lo desea y lo está en forma de ausencia; el que desea es inacabado, pues siempre estará falto de aquello que desea.

Tratar de ver estructuras de conducta, a partir del binomio, no suena descabellado. La presencia-ausencia es un binomio arraigado en nuestra vida. El deseo une y separa términos. Hay una dispersión y unificación en la historia: la civilización; y los individuos necesitan del motor de impulso de *Eros*, pero sólo en su condición como hijo de Poros. ¡Ya contamos con suficientes carencias! Desear no por carecer, sino por desear el deseo mismo, es decir, atendiendo la realidad desde el impulso creador y no desde la carencia y lo inasible.

Eros vital. Por supuesto, no es un *Eros* visto sólo como un sentimiento o una afección, o deseo y carencia de alguien o de algo, *Eros* visto como una fuerza plástica, semejante a “esa fuerza –en la que pensaba Nietzsche– para crecer por

⁵⁵ Cf. J. F. Lyotard, “¿Por qué desear?”, en *¿Por qué filosofar?*, pp. 79-99.

sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas...”⁵⁶ Un motor, no sólo de búsqueda, sino de *creación*.

Ser capaces de construir vínculos; saber cómo y con qué nos vinculamos; cómo es que estos vínculos nos constituyen. Pero el trabajo filosófico es difícil, antes de construir debemos destruir, como dice Nietzsche, “Cambio de los valores –es cambio de los creadores. Siempre aniquila el que tiene que ser creador”.⁵⁷ ¿Qué hay que quebrantar? «Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo»⁵⁸. La tabla del bien, del amor que quiere dominar y el amor que quiere obedecer, el placer de ser rebaño.

Nietzsche⁵⁹ nos propone la creación como una manera diferente de tomar postura frente al mundo. Dejar de ser una bestia de carga y respetuosa como el camello que corre al desierto con el espíritu cargado; ser el león que quiere crearse libertad para la construcción de nuevas creaciones; ser el niño inocente que, con su olvido, inicia siempre un nuevo comienzo. Para ello tengo que asumirme como un individuo, dejar de ser camello, enfrentarme a ese Dragón en cuyas escamas brillan valores milenarios, crear libertad con el poder del león.

Asumirme como un ser no carente o incompleto, sino en construcción. Para crear vínculos hay que destruirlos; antes de ser creador hay que ser quebrantador; antes de ser capaz de construir vínculos debo ser capaz de construirme como individuo. Tomar la decisión de seguir viviendo la vida, amándola, creándola, creándose, siendo. Se trata de una forma diferente de ver la vida, de apropiarse de ella, masticarla, de escupir lo que no nos guste, de tragarla.⁶⁰ Se trata, pues, de una forma diferente de vivirla. Es un amor que no espera ser amado.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, p. 43.

⁵⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 101.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁹ *Cf. Ibid.*, pp. 53-55.

⁶⁰ Siguiendo con Nietzsche, guardo placer en su dietética. De centrarse en cuestiones tan sencillas como el buen comer, cosas pequeñas, fundamentales de la vida misma (*Cf.* F. Nietzsche, *Ecce Homo*, pp. 59-61). De igual manera que es necesario saber qué, cómo y hasta cuándo comemos, es necesario saber las formas en que estamos vinculados con el mundo; la imagen del león muestra esto que quiero evidenciar en la dietética de la vida: desgarrarla, masticarla escupirla y tragarla, muestran el camino de elaborar y construir una identidad que se sostenga.

El eterno bloque de mármol. ¿Se puede hacer algo más que permanecer en la línea de producción, aunque sea la línea de producción la que nos condene? Hay que crear nuestra propia existencia, labrarla, hay que construir un camino a nuestra propia medida. Se trata –como apunta Michel Onfray– de extraer de la praxis una figura ética; de descubrir teorías fecundadas por experiencias, “aquellas líneas de fuerza con las que construir una arquitectura singular”.⁶¹

¿Por qué empeñarnos a ver todo desde dos posturas contrarias, desde dicotomías, desde la presencia y la ausencia? Hay una gran satisfacción en labrar una existencia a nuestra propia medida. Para tal tarea es necesaria una transfiguración, es decir, producir nuevas formas inspiradas. Lograr emanciparnos para dar vitalidad a una nueva figura, una que guarde relación con el virtuosismo, de la moral sin moralina; una figura pagana y laica, de vitalidad desbordante, pero que guarda un equilibrio entre Dionisio y Apolo, entre la exuberancia y la forma.

Para designar el trabajo fáustico, habría que recurrir a gestos cuya finalidad es la sumisión de lo real a la voluntad –sumisión tanto más gigantesca cuanto que lo real concernido es poderosamente resistente, compacto y de una voluntad férrea, determinada–. Allí donde trepida lo informe, se esconde potencialidades que debe actualizar, hacer emerger, la fuerte individualidad. El hombre fáustico es demiurgo, intercede para generar fuerzas cristalizadas.⁶²

Siempre en busca de una identidad, la apuesta de una ética desde la estética siempre debe ser vista como un darse forma a uno mismo, extraer un sentido de la materia prima que me constituye, adentrarnos en las voluptuosidades de una construcción de sí mismo en sujeto soberano. Desde los abismos, desde las facetas más oscuras, desde las pasiones, podemos crear virtudes. “La sabiduría trágica consiste en conservar siempre esa idea de que sólo se construye la propia singularidad sobre los abismos, entre bloques de miseria lanzados a toda velocidad en el vacío”.⁶³

¿Destinados al fracaso? Puede ser. El objeto de trabajo es uno mismo. Pero sabernos caos, saber cómo estamos atravesados y constituidos, nos permitirá

⁶¹ Cf. M. Onfray, *La construcción de sí*, p. 26.

⁶² *Ibid.*, p. 31.

⁶³ *Ibid.*, p. 33.

encontrar las fisuras y las fallas en las que se juegan las libertades, hay que saber cuáles son las energías de las que disponemos y desde ahí trabajar.

Dinamizados por *Eros*, con violencia, con una fuerza que desborda, pero sin pretender ser dominante, debemos buscar el equilibrio entre Dionisio y Apolo. Uno sin el otro no es deseable. Dionisio debe anteceder a Apolo, sí, pero Apolo, antes de intentar contener, debe canalizar. Me gusta pensar en Edward Teach en el timón del *Queen Anne's Revenge*.

Figura ética. ¿Solos? Tal vez necesitemos de un maestro. Uno que, como Joseph Jacotot,⁶⁴ guarde placer por la transmisión, sólo eso, del don de la generosidad, de compartir. Que nos enseñe a crear, a emanciparnos de él. Esta es, creo yo, la más grande enseñanza. Aquí se muestra la alternativa de existir. Justo al bajarnos de los hombros de Platón, al emanciparnos del gran maestro.

Aquí es donde entra la figura ética, la imagen del maestro que enseña a emanciparse de él. No un poder sobre los otros, sino una potencia sobre la *construcción de sí*. A Joseph Jacotot, por ejemplo, se le revela una certeza, pues no sólo es invertir la lógica de enseñanza, del sistema explicador, sino también se juega la emancipación de aquel que emancipa al ignorante, es decir, aquel que pretende la emancipación del ignorante debe ser un ignorante emancipado.

O pensemos en Zaratustra y la virtud que hace regalos,⁶⁵ amigo siempre de caminar en soledad, deja a sus discípulos la tarea de seguir su propio camino, de ser ellos, ahora, los que se alejen del maestro, pues se recompensa mal al maestro siendo siempre discípulo. El que avienta una pelota dorada a sus discípulos, símbolo de su emancipación y de ir labrando su propia existencia. Herederos de una meta, deben lanzar la pelota, amar la tierra tanto como se ama al maestro sin discípulos, pero con compañeros de viaje.

O pensemos en Epicuro, cuyo posicionamiento frente a la *polis* le permite desarrollar una enseñanza de la filosofía en estrecha relación con el mundo; o Diógenes, cuya radicalización de la filosofía nos permite ver aquellas fuerzas que

⁶⁴ Cf. Jacques Ranciere, *El maestro ignorante*.

⁶⁵ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 122-127.

nos someten y nos apaciguan. Maestros de la inmanencia antes que del ideal ascético. Bastantes figuras éticas, auténticos demiurgos de la existencia, nos invitan a rebelarnos contra aquellas fuerzas que se ejercen en contra del encuentro de sí.

Me gustaría pensar en Edward Teach como figura ética..., pero si no robé la aurora de los mares, ya la robaré. Pirata de mar y cielo, si no lo fui, ya lo seré.

Ética inmanente. La radicalidad del pensamiento atomista,⁶⁶ nos permite pensar esta idea. No hay otra cosa más que átomos, el vacío y movimientos de los primeros en lo segundo. Leucipo despide a los dioses y los condena a los simulacros de la inmanencia. Pero también reduce a los hombres a su única realidad inmanente, a su única dimensión material: el cuerpo.

La ética, dice Michel Onfray,⁶⁷ es asunto del cuerpo, es neuronal, pues proviene de la materia del cerebro. Toda moral procede del cuerpo, pues no es dada, implica el trabajo de una voluntad. El adiestramiento neuronal permite producir y construir aquello que, *a priori*, se supone en la conciencia. El bien y el mal, lo bello y lo feo, no existen *a priori*, no se supone su existencia. Antes, se pretende que se inserten en la red neuronal para poder existir.

Concerniente sólo a los hombres, la radicalidad del pensamiento atomista desemboca en una ética de la alegría auténtica, en una moral de la alegría. Una vez que se pierden las fábulas de la cólera de los dioses y sus venganzas, y que los dioses no pueden escapar a la materialidad de lo real, se hace posible la consagración de lo humano.

No es una comunión con el pueblo, es una construcción de sí, de pensar en el hombre como algo más que el yo estructurado perfectamente. Es ser capaces de asumir un compromiso ético con el otro, un contrato que funde toda relación ética: es un *yo-tú*.

No podemos tener una relación pacífica con el mundo si no tenemos una relación pacífica con *el otro*, y no se tiene una relación pacífica con *el otro* si no se

⁶⁶ Cf. M. Onfray, *Las sabidurías de la Antigüedad*, pp. 43-52.

⁶⁷ Cf. M. Onfray, *La fuerza de existir*, pp. 103-106.

tiene una relación pacífica consigo mismo; lo cual invita a practicar la buena distancia. Esto supone una especie de preocupación permanente conmigo, pero también con el otro, de una ética de tiempo completo, de veinticuatro horas al día, aun cuando dormimos, incluso cuando soñamos.

Celebrando la vida, se pone el placer como el soberano bien, aquello a lo cual se debe tender. “El hedonismo se define de modo positivo por la búsqueda del placer, sin duda, pero también de modo negativo, como evitación de las posibilidades de displacer”.⁶⁸ El adiestramiento neuronal, visto el cerebro como un instrumento y no como un fin en sí mismo, tiende a la celebración de la vida, es decir, a construir individualidades serenas, alegres y felices. «Es la capacidad de gozar de sí mismo como de un ser en paz consigo mismo, con el mundo y con los demás».

El cuerpo: la gran razón. Soy cuerpo. Asumiendo con Nietzsche que “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.”⁶⁹ La fisiología me dice que el cuerpo antecede a la cultura. Nací hombre, mi relación sexuada está instalada en la irreductibilidad fisiológica, mis tendencias las forjé después. Existo bajo lo trágico necesario, es decir, bajo fuerzas de necesidades físicas evidentes. Mi primera relación la fundé con la *physis* antes que con el *nomos*. Mi relación con la naturaleza me permite decir que en un principio, todos, sin excepción, tenemos la misma procedencia: el cuerpo.

Retomando la idea de *Eros* como carencia y deseo, me permito decir que la teoría del deseo, definido como falta, es algo que nos permea. Una hipotética falta que no cometimos jamás. Se cree una posible restauración de algo que es unitario, asociando deseo y falta, pienso una definición del *Eros* como una búsqueda cuando no hay nada que encontrar: “En el terreno del amor y de la relación sexuada, Occidente encuentra su rastro en las teorías platónicas del

⁶⁸ *Ibid.*, p. 109.

⁶⁹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 64.

deseo como falta, de la pareja como conjuro de lo incompleto, del dualismo y de la oposición moralizadora entre los dos amores”.⁷⁰ ¿Cómo librarme de ella?

Si me entrego al cuerpo, a la sensualidad concreta y libertina, supondría un castigo moralino, una condena ontológica. Sin embargo, como apunta Michel Onfray,⁷¹ el deseo es naturalmente polígamo. No se preocupa, en un principio, por la descendencia, es infiel y nómada. Adoptar el modelo dominante de deseo como carencia, infringe violencia a su naturaleza que desemboca en una incompatibilidad de humor con el otro.

Ante el papel de la falta, el libertino o el cínico buscan lo visible, lo constatable. El filósofo materialista se limita a los átomos y a sus relaciones en el vacío, al flujo de fuerzas. El deseo dependerá únicamente de una necesidad fisiológica y de una inmanencia corporal. “Desear supone experimentar, se acepte o no, la misma necesidad que forma los cristales de cuarzo, estructura la rotación de los heliotropos y mueve el cuerpo de un perro en celo”.⁷²

El cínico onanista pondrá de manifiesto lo que teóricamente el platonismo muestra: el cruel olvido del cuerpo. Masturbarse en el ágora carecería de sentido y resultaría aberrante –así lo fue– si no se entiende que aquel que se masturba arraiga su voluntad en la tierra, que, como toda necesidad fisiológica, el deseo sexuado debe ser satisfecho en el preciso momento en que se presenta como un exceso; debemos entender que es una dietética de los placeres, del goce de sí y que antes de perturbar el espíritu, poner su libertad en juego y asumirse como carente, prefiere escupir en la cara de las buenas costumbres.

Asumirnos carentes sólo habla –dice Nietzsche–⁷³ del mal amor a nosotros mismos; huir a los brazos del prójimo es huir de nosotros mismos. La individualidad libre, gozosa y libertina, es ese gran fantasma que pasa delante de nosotros, pero al cual tememos de entregar nuestro cuerpo.

Antes que pretender que una sacerdotisa me revele la verdad de *Eros*, prefiero encontrarlo en la jovialidad de un cuerpo voluptuoso, de una chica que me

⁷⁰ M. Onfray, *Teoría de un cuerpo enamorado*, p. 67.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 33.

⁷² *Ibid.*, p. 74.

⁷³ Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 102.

muestre una manera diferente de ver el mundo; antes que ser mitad andrógina o una ostra, prefiero ser un cerdo libertino; antes de huir al otro a encontrarme, prefiero huir a mi soledad con mi amor que no espera ser amado. Prefiero ser un cometa que, libre, en algún lugar, estará brillando. Solipsista y trágico, pero libre.

Sin instituciones. Asumido un contrato con uno mismo, donde he formulado un proyecto de existencia que me ha ayuda a sobrevivir el naufragio, se me invita al júbilo. Sin embargo, existe un guerrear constante contra ligaduras que alienan y someten. En el mundo actual, en el de la técnica, en el de la re-producción, la existencia está ligada a una serie de ideales que se alimentan del individuo, haciendo de él un ciudadano dócil. Occidente opera de esta manera: dominando al otro. Debemos romper con esta determinación. “Aceptar el contrato significa recibir servidumbre y esclavitud cuando se nos prometía dignidad y libertad”.⁷⁴

La existencia del individuo se encuentra ligada a una institución. Llámese Escuela, Estado o Familia. La institución puede ser la culpable de la frustración en el encuentro de sí, de la construcción de una individualidad. “El contrato social es el acto bautismal de lo religioso en sus formas sociales. Se establece hipotéticamente un día entre el individuo y la sociedad y luego despoja casi totalmente al primero en aras de la segunda”.⁷⁵ Pues a esto se dedica la institución, a enajenar individuos: la institución determina al individuo y en ocasiones lo destroza.

Sin embargo, la *construcción de sí* recae sólo en nosotros, podremos estar determinados, pero no debemos dejarnos condicionar. El determinismo puede ser un resultado del azar, nacer hombre o mujer, nacer en tal o cual lugar, pero no es condicionamiento. El azar no es otra cosa que un encadenamiento de vínculos. ¿Cómo podemos romper con ello? La figura del León que nos expone Nietzsche en Zaratustra,⁷⁶ nos muestra la concentración de fuerzas para un movimiento determinado a romper con las cadenas. El León encuentra azar, encuentra ese

⁷⁴ M. Onfray, *Teoría de un cuerpo enamorado.*, p. 48.

⁷⁵ M. Onfray, *La construcción de sí*, p. 47.

⁷⁶ Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 53-55.

encadenamiento de vínculos y los destroza. Sin embargo, el espíritu se toma el derecho de buscar nuevos valores al transformarse en niño.

La vida postmortem. ¿Por qué “hacer” una filosofía para la no vida, para algo inexistente, para un ideal? ¿Por qué realizar una filosofía que se queda sólo en el papel? ¿Por qué instalar lo virtual en lugar de lo real? ¡Que existan sabios que enseñen a besar! Inmediatamente, de lo que podemos tener certeza es que hay carne, sabores, olores, sonidos, vida y putrefacción, colores, hambre y *amor fati* ¡Trabajemos desde aquí!⁷⁷

Labremos una vida, labremos nuestra vida, aquí y ahora. Pensemos en un punto de quiebre, no sólo de la historia de la filosofía, sino también, en aspiración, de la manera en que Occidente ha labrado su forma de pensar; ver cuál es la manera en que nos formamos día a día, rastrearla y romperla.

No un ir en contra, ya que sólo nos posiciona del otro lado del discurso, sino primero mostrar una alternativa. Una práctica filosófica cuya enseñanza sea demiúrgica, es decir, creadora, que antes de proponer un sometimiento, procure la realización de un individuo libre y autónomo, una radicalidad fuera de las paredes de la Academia. Una filosofía nómada,⁷⁸ por ejemplo.

Pensémoslo en el día a día. Política, educación, la vida que el *status quo* tan afanosamente nos ofrece. ¿Es realmente una construcción de sí? ¿A qué o a quiénes responde? El mundo se encuentra basado en fantasías, en un más allá, en una vida *post mortem*, en promesas que no pasan de ser eso, promesas: vanas esperanzas. No hay ya algo que nos aleje de las abstracciones y las elucubraciones sin sentido, aquellas con efecto en lo cotidiano, algo que sea palpable. Nos olvidamos de hechos tan básicos de la vida; la dietética del buen comer. Asuntos —como los piensa Nietzsche— fundamentales de la vida misma.⁷⁹

No hay culpables, no hay señalamientos. El acceso a la alternativa no es imposible, se puede conquistar. Es, en primera instancia, un punto de fuga de lo cotidiano, un encontrarse inclusive con lo que no fue; debemos ser capaces de

⁷⁷ Cf. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, pp. 59-61.

⁷⁸ *Vid. supra*, pp. 29-32.

⁷⁹ *Cf. Ibid.*, pp. 41-45.

encontrarnos o re-encontrarnos con ese placer por la vida, con el *placer de existir*. Apostar por una vida en consecuencia.

IV. Conclusiones

La tarea a realizar: una vida filosófica. No buscar ser pastor ni perro.⁸⁰ No buscar seguir o ser seguido, es la voluntad de buscar nuevas formas de relación con el mundo, nuevas valoraciones, nuevas cosas, crear, ser creador, quebrantador. Emanciparnos, ¿de qué o para qué? Ese es el diagnóstico que cada uno de nosotros debemos hacer, ese es el trabajo filosófico, saber cómo estamos constituidos, atravesados y comenzar a trabajar desde ese punto.

Tenemos que ser capaces de reconocer cómo estamos constituidos, pues es también aquello que nos permitirá ver la *virtú*⁸¹ de nuestra existencia, aquella que es dinamizada por *Eros*, que nos lleva a ser virtuosos, que es incandescente y supone excelencia en cada acción. Esto es lo que trae orden, sentido y forma; lo que nos permite proyectar antes de precipitarnos, siempre en vista de producir una individualidad elegante y bella. Un proceso arduo y doloroso, y muchas veces destinado al fracaso, podemos perdernos con facilidad, podemos caer en abismos, pues hemos elegido ser de pies ligeros antes que de almas aladas.

Aceptar nuestras determinaciones; pero no aceptar el condicionamiento de esa determinación.⁸² No por ser herederos de animales de presa tenemos que ser cazadores. Tal parece que somos “seres cargados”, como diría Nietzsche.⁸³ Pero hay que ser guerreros, ¿y si nuestra diosa está vencida? Me gustaría ver una Atenea con el casco abajo y el escudo arriba. ¡Alza el escudo, Atenea! Si no puedo ser santo del conocimiento al menos seré guerrero de él.⁸⁴

⁸⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 47.

⁸¹ M. Onfray, *La construcción de sí*, p. 39-40.

⁸² Aquí una breve aclaración. No se entienda determinación como aquello que debe ser el sujeto, “modo de subjetivación”, como lo piensa Foucault, como aquello que permite llegar a ser sujeto legítimo de cierto tipo de conocimiento (Cf. M. Foucault, “Foucault”, en *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 363-368). Antes, debe entenderse el problema de la determinación desde la fisiología, nacer hombre o nacer mujer.

⁸³ Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 53-55.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 83.

“¡Ten el valor de servirte de tu propia razón...!”⁸⁵ Yo diría: ¡*Ten el valor de construirte a ti mismo!* No todo es blanco o negro, la vida nos muestra infinitas alternativas, la vida está llena de colores..., de diferentes modos de existir.

⁸⁵ Emmanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?*, p. 25.

V. Bibliografía

BENJAMIN, Walter. *Obras. Libro II/Vol. I*. Ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Trad. de Jorge Navarro Pérez. Madrid, Abada Editores, 2007.

CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*. Trad. de Esther Benítez. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

DELEUZE, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. 6ª. ed. Trad. de José Vázquez Pérez. Valencia, Pre-textos, 2004.

----- *¿Qué es la filosofía?*. Trad. de Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 1993.

FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*, Trad. de Alberto González Troyano. Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992.

----- “Espacios otros” en *Versión: estudios de comunicación, política y cultura*. [en línea] No. 9. México, UAM. 1999. <http://bidi.xoc.uam.mx/resumen_articulo.php?id=1932&archivo=71321932qmd.pdf&titulo_articulo=Espacios%20otros> [Consulta: noviembre, 2014.]

----- *La arqueología del saber*, Trad. de Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002.

----- *Obras esenciales III. Estética, ética y hermenéutica*. Trad., introd. y ed. de Ángel Gabilondo. España, Paidós, 1999.

----- *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1968.

----- *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002.

GARIN, Eugenio. *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona, Critica, 1981.

HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Trad. de Javier Palacio. Introd. De Arnold I. Davison. Madrid, Siruela, 2006.

----- *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Trad. de María Cucurella Miquel. Introd. de Jeannie Carlier. Barcelona, Alpha Decay, 2009.

----- *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Valencia, Pre-textos, 2007.

JUNG, Carl Gustav. *Obras Completas. Vol. 9/1: Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Trad. de Carmen Gauger. Madrid, Trotta, 2002.

Kant, Emmanuel. “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la historia*. 2ª. ed. Trad. y pról. de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. 2ª Edición. Trad. de Mariano Antolín Rato. Madrid, Catedra, 1991.

----- *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*. Trad. de Godofredo González. Barcelona, Paidós, 1989.

MILL, John Stuart. *Utilitarianism* [en línea]. Ed. de Jonathan Bennett. Última actualiz. Abril, 2008. <<http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/mill1863.pdf>> [Consulta: agosto, 2014]

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II intempestiva*. Ed. Trad. y notas de Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

----- *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Trad. de Carlos Manzano. Introd. de Giorgio Colli. Barcelona, Tusquets editores, 2000.

----- *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Trad. Introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2003.

----- *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Trad. Introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

ONFRAY, Michel. *La comunidad filosófica. Manifiesto por una universidad popular*. Trad. de Antonia García Castro. Barcelona, Gedisa, 2008.

----- *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Trad. de Luz Freire. Barcelona, Anagrama, 2008.

----- *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía Vol. I*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Anagrama, 2007.

----- *La construcción de sí. Por una moral estética*. 2ª. ed. Trad. de Irene Antón. Madrid, Errata Naturae, 2009.

----- *Teoría de un cuerpo enamorado. Por una erótica solar*. Trad., pról. y notas de Ximo Brontos. Valencia, Pre-textos, 2002.

PLATÓN. "Banquete", en *Diálogos III*. Trad., introd. y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Madrid. Editorial Gredos, 2008. [Biblioteca Clásica Gredos, 93].

RANCIERE, Jacques. *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Trad. de Núria Estrach. Barcelona, Laertes, 2003.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Ética y Política*. México, FCE, UNAM, FFyL, 2007.

ANEXO 1



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

Estrategias contemporáneas de lectura de la Antigüedad grecorromana

ASIGNATURA: TEMAS CONTEMPORÁNEOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

SEMESTRE 2014-2

SEXTO SEMESTRE

PROFESOR: RAFAEL ÁNGEL GÓMEZ CHOREÑO

gatillourbano@gmail.com

<http://elea.unam.mx/>

AYUDANTE: LUIS ÁNGEL JUÁREZ MADRIGAL

CICLO: BÁSICO

ÁREA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

CLAVE	HORAS/SEMANA/SEMESTRE		TOTAL DE HORAS	CRÉDITOS
	TEORÍCAS	PRÁCTICAS		
0849	32		32	6

Carácter: OPTATIVA DE OPCIÓN RESTRINGIDA

Tipo: TEÓRICO

Modalidad: CURSO

Asignatura precedente:

Asignatura subsecuente:

DESCRIPCIÓN DEL CURSO

Éste es un curso para reconocer, analizar y problematizar las diferentes estrategias contemporáneas de lectura o de apropiación de la Antigüedad grecorromana, a partir del análisis de cinco formas distintas de organizar los estudios contemporáneos sobre el pensamiento filosófico de la Antigüedad grecorromana.

OBJETIVO(S):

El objetivo general de este curso es contribuir en la formación filosófica de los alumnos de la licenciatura mediante la promoción de una reflexión teórica y metodológica sobre las distintas escuelas o tradiciones contemporáneas dedicadas a la Historia de la Filosofía, sobre sus distintas formas de construir sus temas de interés, sus hipótesis de trabajo, sus objetos de investigación, así como sus métodos de documentación, de interpretación, de ensayo y problematización. Todo esto con la única intención de que los alumnos sean capaces de reconocer la importancia de las *estrategias de lectura* en la construcción de los enfoques filosóficos que intervienen en el estudio histórico de los textos filosóficos y sus autores.

MODALIDAD DE ENSEÑANZA

Todo el grupo llevará a cabo un conjunto de lecturas de textos selectos con los que se llevará a cabo un trabajo de discusión en el aula y de investigación dirigida con apoyo de diferentes recursos digitales. El trabajo de investigación de los alumnos será supervisado y corregido por el profesor a lo largo del semestre (en línea y en clase), para que los resultados puedan ser utilizados en la elaboración de un ensayo final sobre alguno de los temas filosóficos del curso.

EVALUACIÓN

La evaluación del curso se distribuirá de la siguiente manera:

Trabajo de investigación y participación: 50 %

Cada alumno deberá realizar diversas tareas de investigación individual para participar en un proceso de investigación grupal y con base en este trabajo de investigación deberá participar en las discusiones en el aula. De este modo cada alumno articulará su trabajo de investigación dirigida (investigación independiente) con la reflexión grupal (trabajo presencial).

Trabajo final: 50 %

Al final del curso, cada alumno deberá entregar un ensayo de 10 a 15 cuartillas sobre alguno de los temas trabajados durante el semestre, y estará obligado a tomar en consideración la bibliografía del curso en la construcción de su aparato crítico, así como los ensayos que él mismo haya realizado a lo largo del semestre como avances de investigación.

NÚM. DE HRS. POR UNIDAD	TEMARIO
2	<i>Introducción: El problema de las estrategias de lectura en el desarrollo contemporáneo de la Historia de la filosofía antigua</i>
4	Los estoicos de Anthony Arthur Long: una lectura pragmática hacia un comunitarismo contemporáneo
4	Los estoicos de Michel Foucault: una lectura para pensar el dominio entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros
4	Los estoicos de Ángel Cappelletti: una lectura entre la utopía y el anarquismo en América Latina
4	Los cínicos de José A. Martín García: la lectura erudita para la conformación de un corpus en lengua española
4	<i>Los cínicos de Michel Onfray: hacia la subversión de un voluntarismo estético</i>
2	Conclusión: ¿Estrategias de lectura o estrategias de apropiación?

32	TOTAL DE HORAS SUGERIDAS 32
-----------	------------------------------------

Bibliografía

(El programa del curso se cubrirá a partir de la discusión de pasajes selectos de los libros aquí enlistados y las instrucciones de acceso a la antología digital del curso se darán en clase)

_____ : *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Volumen I y II. Edición de José A. Martín García. Texto corregido y revisado por Cristóbal Macías Villalobos. Madrid, Ediciones Akal (Akal Clásica, 83 y 84, Clásicos griegos), 2008.

Estoicos antiguos, Fragmentos. Trad. Ángel J. Cappelletti. Madrid, Editorial Gredos (Biblioteca Básica de Gredos, 113), 2002.

CAPPELLETTI, Ángel J., *Utopías antiguas y modernas*. Biblioteca Virtual Omegalfa, 1966.

CAPPELLETTI, Ángel J., *Introducción a Séneca*. Maracaibo, Universidad de Zulia, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Filosofía, 1972.

CASSIN, Barbara (Comp.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1994.

FOUCAULT, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías. Traducción de Fernando Fuentes Megías. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica / ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona (Pensamiento Contemporáneo, 74), 2004.

FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Traducción de la 1ª edición en francés (2001), realizada por Horacio Pons. Edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. 1ª reimpression de la 2ª edición FCE (2002). México, Fondo de Cultura Económica (Obras de Sociología), 2004.

FOUCAULT, Michel, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Traducción de la 1ª edición en francés (2008), realizada por Horacio Pons. Edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. 1ª reimpression de la 1ª edición (2009). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (Obras de Sociología), 2010.

LONG, Anthony Arthur, *Stoic Studies*. Cambridge University Press, 1996.

LONG, Anthony Arthur, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford, Clarendon Press, 2002.

LONG, Anthony Arthur, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford University Press, 2006.

ONFRAY, Michel, *Las sabidurías de la Antigüedad. Contahistoria de la filosofía, I*. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. 2ª edición. Barcelona, Editorial Anagrama (Argumentos, 361), 2008.

ONFRAY, Michel, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Traducción de Alcira Bixio. 4ª reimp. de la 1ª edición (2002). Buenos Aires, Editorial Paidós (Espacios del saber, 27), 2009.

ESTRATEGIAS DE ENSEÑANZA APRENDIZAJE		MECANISMOS DE EVALUACIÓN	
Exposición oral	si <input type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>	Exámenes parciales	si <input type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>
Exposición audiovisual	si <input type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>	Exámenes finales	si <input type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>
Ejercicios dentro del aula	si <input type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>	Trabajos y tareas fuera del aula	si <input checked="" type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>
Ejercicios fuera del aula	si <input type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>	Participación en clase	si <input checked="" type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>
Seminario	si <input type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>	Asistencia a prácticas	si <input type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>
Lecturas obligatorias	si <input checked="" type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>	Informe de investigación	si <input checked="" type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>
Trabajos de investigación	si <input checked="" type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>	Otros: Ensayo final	
Prácticas de campo	si <input type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>		
Otros:			

ANEXO 2



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**



LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

ASIGNATURA: ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

SEMESTRE 2014-1

TERCER SEMESTRE

Profesor: LIC. RAFAEL ÁNGEL GÓMEZ CHOREÑO

Ayudante: LUIS ÁNGEL JUÁREZ MADRIGAL

CICLO: BÁSICO

ÁREA: PROPEDEÚTICA Y MÉTODO

<i>CLAVE</i>	<i>HORAS/SEMANA/SEMESTRE</i>		<i>TOTAL DE HORAS</i>	<i>CRÉDITOS</i>
	<i>TEORÍCAS</i>	<i>PRÁCTICAS</i>		
3516	32		32	8

Carácter: OBLIGATORIO

Tipo: TEÓRICO-PRÁCTICO

Modalidad: CURSO

Asignatura precedente: Introducción a la Investigación Filosófica

Asignatura subsecuente: Seminario de Tesis 1

OBJETIVO(S):

Éste es un curso que busca la construcción de un espacio académico para realizar una reflexión crítica sobre la enseñanza de la filosofía en México a partir de la revisión histórica de sus prácticas efectivas, es decir, asumiendo que ésta ha sido parte de un conjunto de procesos culturales que se han activado y desactivado con el paso del tiempo, hasta llegar a la forma que tienen actualmente las prácticas específicas de la enseñanza de la filosofía.

El objetivo general de este curso es contribuir a la integración de la formación filosófica de los alumnos de la Licenciatura en Filosofía, mediante la promoción de un análisis crítico de la enseñanza de la filosofía y sus prácticas específicas, a partir de una reflexión abierta en torno al modo como han de participar en el fortalecimiento de su formación profesional y la apertura de nuevas formas del quehacer profesional del filósofo universitario. El objetivo específico del curso consiste en elaborar un **proyecto de docencia** (el diseño de algún tipo de práctica específica de enseñanza de la filosofía) con base en el desarrollo de un **trabajo de investigación para la docencia** y la construcción de un **programa de gestión académica**.

Modalidad de Enseñanza

La dinámica del curso estará centrada en la elaboración de un **proyecto de docencia** (el diseño de algún tipo de práctica específica de enseñanza de la filosofía) y la planeación de un **programa de gestión** por parte de cada alumno; para lo cual, tendrán que desarrollar un **trabajo de investigación para la docencia** con base en las discusiones temáticas del curso y las lecturas selectas incluidas en la bibliografía (como mínimo). El desarrollo de estos quehaceres serán supervisados por el profesor, bajo la modalidad de una **práctica docente dirigida**, mediante el monitoreo en línea de los avances, de forma personalizada, a través de documentos compartidos de *Google docs*.

Forma de evaluación

La evaluación del curso se llevará a cabo de la siguiente manera:

Proyecto de docencia: 40 %

Cada alumno deberá elaborar un proyecto de docencia orientado específicamente a la enseñanza de la filosofía. Este proyecto deberá incluir el nombre del proyecto,

la indicación de la modalidad de la actividad docente propuesta, el marco Institucional de dicha actividad, su duración, una descripción detallada, así como la enunciación de sus objetivos, de la metodología de trabajo docente propuesta (haciendo especial énfasis en la descripción del enfoque filosófico y pedagógico, lo mismo que en el diseño de sus herramientas de trabajo docente), sin olvidar la descripción y justificación de un método de evaluación. La primera versión de este proyecto se entregará la primera semana de septiembre y se deberá presentar nuevamente con correcciones al final del semestre (en la fecha que se indique para la evaluación final).

Trabajo de investigación para la docencia: 40 %

Con base en la evaluación preliminar del **proyecto de docencia**, cada alumno deberá realizar un trabajo de investigación dirigido por el profesor, para fundamentar su proyecto en cada uno de sus tópicos. Este trabajo deberá realizarse con apego estricto a las indicaciones del profesor y se pondrá especial atención en la construcción de los estudios biográficos, hemerográficos o de cualquier otro tipo de investigación documental que sea necesaria, lo mismo que en la construcción de los antecedentes y la justificación del proyecto. Con la aprobación de este trabajo de investigación se llevarán a cabo las correcciones a la primera versión del proyecto, así que la fecha límite para su conclusión será la primera semana de noviembre.

Práctica docente dirigida: 20 %

Al mismo tiempo que la elaboración del proyecto de docencia, se llevará a cabo la elaboración de un **programa de gestión**, el cual deberá planificar una estrategia para implementar la actividad docente propuesta. Se tomará en cuenta el análisis de la viabilidad del proyecto, la organización de los tiempos, así como la creatividad para garantizar la implementación del proyecto. Como este curso tiene como fin la invitación a explorar la innovación en la enseñanza de la filosofía, se le dará mayor valor a la creatividad en el diseño del proyecto y su gestión académica, que a la efectiva implementación del mismo. La primera versión del programa de gestión se entregará en la primera semana de septiembre y su versión corregida en la primera de noviembre.

El **informe de la práctica docente dirigida** se entregará como un apéndice a la versión definitiva del **proyecto de docencia** y su **programa de gestión académica**, y en él se deberá incluir el informe de resultados y una valoración crítica del ejercicio

llevado a cabo, en función de dos aspectos principalmente: la integración de su formación académica y el desarrollo de su formación profesional.

NUM. DE HRS. POR UNIDAD	TEMARIO
10 horas	<p>I. La universidad y la enseñanza de la filosofía</p> <p>Sesiones 1 y 2 (6 y 13 de agosto)</p> <p>La formación cultural de las sociedades modernas y la emergencia de la enseñanza de la filosofía como un saber universitario</p> <p>Sesión 3 (20 de agosto)</p> <p>El papel de la enseñanza de la filosofía en la formación de una cultura humanista en la Nueva España: la emergencia del filósofo como bachiller</p> <p>Sesiones 4 y 5 (27 de agosto y 3 de septiembre)</p> <p>El papel de la enseñanza de la filosofía en la formación de una cultura universitaria en el México contemporáneo: la Preparatoria y la Universidad Nacional</p>
10 horas	<p>II. Los escenarios de la enseñanza de la filosofía: la teatralización política de la filosofía</p> <p>Sesiones 6 y 7 (10 y 17 de septiembre)</p> <p>Escuelas, Facultades, Centros e Institutos de investigación: historias sobre la polémica profesionalización de la filosofía en México</p> <p>Sesiones 8 y 9 (24 de septiembre y 1 de octubre)</p> <p>La filosofía universitaria en crisis y la redefinición del papel del filósofo en la ciudad: breves reflexiones sobre la politización y exclusión de la filosofía, sobre el exilio y las luchas civiles de los filósofos, y sobre la transformación de la praxis filosófica y su enseñanza</p> <p>Sesión 10 (8 de octubre)</p> <p>Olvidos, persistencias y recuperaciones de las formas antiguas de la enseñanza de la filosofía: imaginando nuevas formas de enseñanza de la filosofía hacia la construcción de nuevos escenarios de praxis filosófica de la autonomía universitaria</p>

12 horas	<p style="text-align: center;">III. La enseñanza de la filosofía y las humanidades digitales</p> <p>Sesiones 11 y 12 (15 y 22 de octubre)</p> <p>La enseñanza de la filosofía y la innovación tecnológica en el desarrollo de nuevas culturas de investigación y docencia: hacia la universidad de las humanidades digitales</p> <p>Sesiones 13 y 14 (29 de octubre y 5 de noviembre)</p> <p>La enseñanza de la filosofía y la innovación tecnológica en el desarrollo de nuevas culturas de difusión y divulgación de la filosofía</p> <p>Sesiones 15 y 16 (12 y 26 de noviembre)</p> <p>La enseñanza de la filosofía, las redes sociales y la ciudad: hacia una recuperación de la filosofía como el ejercicio de una ciudadanía ética</p>
32 horas	TOTAL DE HORAS SUGERIDAS

Bibliografía obligatoria

BENJAMIN, Walter: *Metafísica de la juventud*, en *Obras. Libro II / Vol. 1*. Madrid, Abada Editores (Obras), 2007, pp. 93-107.

Benjamin, Walter: *Primeros trabajos de crítica de la educación y de la cultura*, en *Obras. Libro II / Vol. 1*. Madrid, Abada Editores (Obras), 2007, pp. 9-89.

BOURDIEU, Pierre: *Homo Academicus*. Traducción de Ariel Dilón. 1ª edición. México, Siglo XXI (Sociología y política), 2009.

NIETZSCHE, Friedrich: *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Introducción de Giorgio Colli. Traducción de Carlos Manzano. Barcelona, Tusquets Ediciones (Fábula, 147), 2000.

ONFRAY, Michel: *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*. Traducción de Antonia García Castro. Barcelona, Editorial Gedisa (Cla*De*Ma, Filosofía), 2008.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo: "Hacia una reforma universitaria", en *Ética y política*. 1ª reimpression de la 1ª edición (2007). México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras (Obras de Filosofía), 2010, pp. 166-172.

STEINER, George: "En una poscultura" y "El mañana", en el libro *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Traducción de Alberto L. Budo. 2ª edición. Barcelona, Editorial Gedisa (Hombre y Sociedad/ Filosofía), 1992, pp. 83-123 y 127-181.

Bibliografía complementaria

CAMUS, Albert: "El suicidio filosófico" y "La libertad absurda", en *El mito de Sísifo*. Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, BA 0660, Biblioteca de Autor, Biblioteca Camus), 2000, pp. 43-68 y 69-85.

DI CASTRO, Elisabetta y Guillermo Hurtado: ***Pensar la filosofía***. 1ª edición. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras (Jornadas), 2004.

GAOS, José: "La Filosofía en la universidad", "Sobre enseñanza y educación", "Iniciación en la filosofía" y "Textos sobre la universidad" en *Obras Completas XVI: La filosofía en la Universidad*. Coordinación de la edición a cargo de Antonio Zirión Q. Prólogo de Juliana González Valenzuela. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Filosóficas (Nueva Biblioteca Mexicana, 146), 2000, pp. 45-128, 247-299, 376-425 y 429-479.

MORENO, Rafael: *La Universidad de Antonio Caso: comunidad de cultura libre*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras (Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras, 6), 1989.

MORENO, Rafael (1999): *El humanismo mexicano. Líneas y tendencias*. Compilación de Norma Delia Durán Amavizca. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras (Colección Seminarios), 1999.

NIETZSCHE, Friedrich: *Schopenhauer como educador*. Edición, traducción y notas de Jacobo Muñoz. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzscheana, 4), 2000, §4, pp. 53-66.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo: *Filosofía de la praxis*. México, Siglo XXI Editores (Biblioteca del Pensamiento Socialista), 2003.

UNESCO-UAM: *La filosofía. Una escuela de la libertad*. México, 2011.

ESTRATEGIAS DE ENSEÑANZA APRENDIZAJE		MECANISMOS DE EVALUACIÓN	
Exposición oral	si <input checked="" type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>	Exámenes parciales	si <input type="checkbox"/> no <input checked="" type="checkbox"/>
Exposición audiovisual	si <input type="checkbox"/> no <input checked="" type="checkbox"/>	Exámenes finales	si <input checked="" type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>
Ejercicios dentro del aula	si <input type="checkbox"/> no <input checked="" type="checkbox"/>	Trabajos y tareas fuera del aula	si <input checked="" type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>
Ejercicios fuera del aula	si <input checked="" type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>	Participación en clase	si <input checked="" type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>
Seminario	si <input type="checkbox"/> no <input checked="" type="checkbox"/>	Asistencia a prácticas	si <input checked="" type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>
Lecturas obligatorias	si <input checked="" type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>	Informe de investigación	si <input checked="" type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>
Trabajos de investigación	si <input checked="" type="checkbox"/> no <input type="checkbox"/>	Otros: Trabajo final	
Prácticas de campo	si <input type="checkbox"/> no <input checked="" type="checkbox"/>		
Otros:			

ANEXO 3



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

ASIGNATURA: SEMINARIO DE TESIS 1

SEMESTRE: 2014-2

PROFESOR: LIC. RAFAEL ÁNGEL GÓMEZ CHOREÑO

CICLO: BÁSICO

ÁREA: PROPEDEÚTICA Y MÉTODO

CLAVE	HORAS/SEMANA/SEMESTRE		TOTAL DE HORAS	CRÉDITOS
	TEÓRICAS	PRÁCTICAS		
3715	16	16	32	8

Carácter: OPTATIVA DE OPCIÓN RESTRINGIDA

Tipo: TEÓRICO-PRÁCTICO

Modalidad: SEMINARIO

Asignatura precedente: SEMINARIO DE TESIS 1

Asignatura subsecuente:

DESCRIPCIÓN DEL SEMINARIO

Este Seminario de Tesis ha sido diseñado para que los alumnos de la Licenciatura en Filosofía, particularmente los interesados en obtener su título mediante la elaboración y defensa de una Tesis o Tesina, puedan diseñar y programar adecuadamente su trabajo de investigación y redacción, garantizando que puedan concluir todo el proceso en un tiempo razonable y con un trabajo completamente satisfactorio.

OBJETIVOS

El objetivo de este Seminario de Tesis es promover el diseño y la programación del trabajo de investigación y de la redacción de la Tesis o Tesina, para garantizar la calidad de los trabajos de titulación y la mejor conclusión posible de un ciclo de formación sumamente importante para los alumnos de la Licenciatura en Filosofía. Por lo mismo, otro objetivo del seminario es ofrecer un espacio de reflexión, discusión y ensayo, así como un conjunto de recursos teóricos y metodológicos, para que los alumnos logren asimilar la función e importancia de los diferentes quehaceres que deben cumplirse oportunamente en el proceso de elaboración de una Tesis o Tesina. Finalmente, este seminario está diseñado para ayudar a los alumnos a obtener tres cosas: 1) un proyecto de tesis; 2) un esquema razonado de la Tesis o Tesina que desean escribir; y 3) un primer avance de la redacción del documento que entregaran para obtener su título.

MODALIDAD DE TRABAJO

La dinámica de este curso será el trabajo de seminario, el cual estará centrado en una reflexión dirigida por el profesor sobre la función e importancia de los diferentes momentos y objetivos que deben cumplirse en el proceso de redacción de una Tesis o Tesina. La dinámica de las sesiones del seminario iniciará con la

exposición del tema de la sesión por parte del profesor (primera media hora) y seguirá con la exposición y discusión de los avances de los alumnos. Estas exposiciones se realizarán conforme la organización temática de las sesiones del seminario (de 2 a 3 distribuidas en la hora y media restante en cada sesión del seminario).

EVALUACIÓN

La evaluación del curso se llevará a cabo de la siguiente manera:

Proyecto de Tesis: 40 %

Los alumnos deberán entregar en la sexta sesión del seminario, como resultado del trabajo de las cinco primeras sesiones, un Proyecto de Tesis con el vo.bo. de su asesor (o del director del seminario en su defecto). Los avances de este trabajo podrán subirse a un documento compartido de *google docs* para que puedan ser comentados y corregidos por el profesor desde la primera sesión.

Avances de la redacción de la Tesis: 40 %

A partir de la sexta sesión, sólo si el alumno ha presentado el Proyecto de Tesis con el vo.bo. de su asesor, el alumno podrá entregar los avances de la redacción de su Tesis, para su revisión en línea, a través del documento compartido de cada alumno (documento de *google docs*). Sólo serán evaluados como avances obligatorios los siguientes elementos: portada, índice, bibliografía y la redacción de un capítulo con su respectivo aparato crítico.

Trabajo final: 20 %

Estos avances serán supervisados en línea por el profesor (a través del *google docs* personal del alumno), en el que se solicitarán correcciones que deberán ser atendidas y entregadas por el tesista en un documento impreso, para ser calificadas al final del semestre como trabajo final.

Requisitos para ser evaluados

- 1) Asistencia mínima del 80%
- 2) Haber hecho cuando menos una exposición de su trabajo de diseño, investigación o de redacción de tesis en cualquiera de las sesiones del seminario.

NÚM. DE HRS. POR UNIDAD	TEMARIO
	<p>I. EVALUACIÓN DEL PROYECTO DE TESIS</p> <p>SESIÓN 1</p> <p>La evaluación del enunciado de tesis: la revisión crítica de la delimitación temática y problemática</p> <p>SESIÓN 2</p> <p>La evaluación del esquema razonado de la Tesis: la revisión crítica de la estrategia argumental para la defensa del enunciado de tesis conforme a los objetivos declarados en el proyecto de investigación</p> <p>SESIÓN 3</p> <p>La enunciación de los objetivos de la Tesis y el diseño del capitulo</p> <p>SESIÓN 4</p> <p>La justificación teórica de la Tesis</p> <p>SESIÓN 5</p>

La elección del asesor y la obtención de su vo.bo. del Proyecto de Tesis

II. LA REDACCIÓN DE LA TESIS

SESIÓN 6

La redacción de la portada y los elementos que la integran: presentación del título y subtítulo del documento recepcional, la modalidad de titulación, el nombre del postulante y el asesor, el Título que se desea obtener, la identidad institucional de la universidad y de la escuela que otorgan el Título.

SESIÓN 7

La redacción de la bibliografía y la construcción del aparato crítico

SESIÓN 8

La redacción del índice tentativo de la tesis

SESIÓN 9

La redacción del capitulado

SESIÓN 10

La entrega de los avances de Tesis

III. LA REVISIÓN DE LOS AVANCES DE LA TESIS

SESIÓN 11

La revisión del capitulado: la lectura del asesor y sus correcciones a la redacción del documento

SESIÓN 12

La revisión de la bibliografía y del aparato crítico: indicaciones del asesor para la ampliación del trabajo de investigación

SESIÓN 13

La redacción de las conclusiones: la evaluación teórica realizada por el tesista sobre el capítulo y la estrategia argumental desarrollada para la defensa de su tesis

	<p>SESIÓN 14</p> <p>La revisión de las conclusiones: valoración del tesista y el asesor sobre los alcances y limitaciones teórico-metodológicas de la tesis y sobre la calidad académica del documento recepcional</p> <p>SESIÓN 15</p> <p>Correcciones finales e indicaciones complementarias del asesor: la construcción de apéndices, láminas, esquemas y otros recursos didácticos para la comprensión de la tesis y su defensa</p> <p>SESIÓN 16</p> <p>Redacción de la introducción y revisión final de la Tesis</p>
--	--

BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA

(Esta bibliografía es mínima y se ampliará conforme lo indiquen las mismas necesidades de los alumnos. El profesor prepara una antología digital que pondrá a disposición de los alumnos en un *google sites*, junto con el programa, los formatos de trabajo y el calendario de exposiciones y temas).

BOURDIEU, Pierre. ***Homo academicus***. Trad. de Ariel Dillon. Madrid, Editorial Siglo XXI (Biblioteca clásica de siglo veintiuno), 2008. 314pp.

BOSCH, Carlos. ***La técnica de la investigación documental***. 12ª ed. México, Trillas, 1990. 156pp.

CHAVARRÍA OLARTE, Marcela y Marveya Villalobos. ***Orientaciones para la elaboración y presentación de tesis***. México, Trillas, 1993. 115pp.

ECO, Umberto. ***Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de estudio, investigación, y escritura***. Trad. de Lucía Baranda y Alberto Clavería. Barcelona, Editorial Gedisa (Colección Herramientas Universitarias), 2002. 240pp.

ESCAMILLA, Gloria. ***Manual de metodología y técnicas bibliográficas***. 3ª ed. aum. México, UNAM (Instrumenta bibliografica, I), 1998. 160pp.

GARCÍA CORDOVA, Fernando. ***La Tesis y el trabajo de tesis: Recomendaciones metodológicas para la elaboración de los trabajos de tesis***. México, Editorial Limusa, 2004. 80pp.

GAOS, Amparo y Amalia Lejavitzer. **Aprender a investigar: cómo elaborar trabajos escolares y tesis.** México, Editorial Santillana, 2002. 127pp.

ICART ISERN, Ma. Teresa, Carmen Fuentelsaz Gallego y Ana M. Pulpón Segura. **Elaboración y presentación de un proyecto de investigación y una tesina.** Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona (UBe-Salut Publica, 1), 2006. 150pp.

MUÑOZ RAZO, Carlos. **Como elaborar y asesorar una investigación de tesis.** México, Prentice Hall Hispanoamericana, 1998. 300pp.

SAAVEDRA, Manuel S. **Elaboración de tesis profesionales.** México, Editorial Pax México (Pedagogía), 2001. 118pp.

ZAPATA, Oscar A. **La aventura del pensamiento crítico. Herramientas para elaborar tesis e investigaciones socioeducativas.** México, Editorial Pax México (Pedagogía), 2005. 312pp.

ESTRATEGIAS DE ENSEÑANZA APRENDIZAJE			MECANISMOS DE EVALUACIÓN		
Exposición oral	si <input checked="" type="checkbox"/>	no <input type="checkbox"/>	Exámenes parciales	si <input checked="" type="checkbox"/>	no <input type="checkbox"/>
Exposición audiovisual	si <input type="checkbox"/>	no <input type="checkbox"/>	Exámenes finales	si <input type="checkbox"/>	no <input type="checkbox"/>
Ejercicios dentro del aula	si <input checked="" type="checkbox"/>	no <input type="checkbox"/>	Trabajos y tareas fuera del aula	si <input checked="" type="checkbox"/>	no <input type="checkbox"/>
Ejercicios fuera del aula	si <input type="checkbox"/>	no <input type="checkbox"/>	Participación en clase	si <input checked="" type="checkbox"/>	no <input type="checkbox"/>
Seminario	si <input checked="" type="checkbox"/>	no <input type="checkbox"/>	Asistencia a prácticas	si <input checked="" type="checkbox"/>	no <input type="checkbox"/>
Lecturas obligatorias	si <input checked="" type="checkbox"/>	no <input type="checkbox"/>	Informe de investigación	si <input checked="" type="checkbox"/>	no <input type="checkbox"/>
Trabajos de investigación	si <input checked="" type="checkbox"/>	no <input type="checkbox"/>	Otros:		
Prácticas de campo	si <input type="checkbox"/>	no <input type="checkbox"/>			
Otros:					