

La filosofía y el poder en México

Eduardo Sarmiento Gutiérrez, José Alfredo Torres (*Coordinadores*);
Karina Luna Islas; Guillermo Hurtado; Raúl Trejo Villalobos;
Angel Alonso Salas; Roberto Casales García;
María del Carmen Camarillo Gómez; Mauricio Beuchot;
Mario Teodoro Ramírez; Gabriel Vargas Lozano; J. Loreto Salvador Benítez;
Pedro Corzo Corea



La filosofía y el poder en México

Karina Luna Islas
Guillermo Hurtado
Raúl Trejo Villalobos
José Alfredo Torres
Angel Alonso Salas
Roberto Casales García
María del Carmen Camarillo Gómez
Mauricio Beuchot
Mario teodoro Ramírez
Gabriel Vargas Lozano
J. Loreto Salvador Benítez
Pedro Corzo Corea



Primera edición: 2022

© Karina Luna Islas; Guillermo Hurtado; Raúl Trejo Villalobos;
José Alfredo Torres; Angel Alonso Salas; Roberto Casales
García; María del Carmen Camarillo Gómez; Mauricio Beuchot;
Mario Teodoro Ramírez; Gabriel Vargas Lozano; J. Loreto Salvador
Benítez; Pedro Corzo Corea

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco

Delegación Coyoacán, 04300, México, D.F.

Teléfonos 5556107129 y 5556187198

editorialtorres@prodigy.net.mx

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

ISBN: 978-607-8702-58-9

Contenido

Introducción

Eduardo Sarmiento Gutiérrez

5

La filosofía feminista, una reivindicación en contra de la violencia hacia las mujeres y las niñas, en pandemia

Karina Luna Islas

27

Panfleto contra nuestra filosofía académica

Guillermo Hurtado

41

Filosofar desde Chiapas

Raúl Trejo Villalobos

55

El filósofo burócrata o la filosofía insulsa

José Alfredo Torres

79

La chabacanería y la falta de educación en cultura: dos males de nuestro tiempo

Angel Alonso Salas

85

Pasividad y uniformidad de las academias mexicanas de Filosofía

Roberto Casales García

103

**Entre profetas, intelectuales, consejeros y filósofos.
Reflexiones en torno a la relación entre el quehacer
filosófico y el ejercicio del poder político**

María del Carmen Camarillo Gómez

121

**La filosofía frente al poder político. Un ensayo
hermenéutico**

Mauricio Beuchot

145

Filosofía sin poder, poder sin filosofía

Mario Teodoro Ramírez

161

Filosofía y poder en México bajo el neoliberalismo

Gabriel Vargas Lozano

183

**Del capitalismo de la vigilancia al nuevo poder
*instrumentario***

J. Loreto Salvador Benítez

203

Filósofas, poder y sociedad

Pedro Corzo Corea

225

Introducción

Eduardo Sarmiento Gutiérrez¹

Desde hace más de diez años y de manera ininterrumpida, la Editorial Torres Asociados se ha dedicado a publicar una serie de libros que responden a diversos problemas filosóficos. Cada una de las publicaciones apunta hacia problemas generales de la filosofía, pero siempre situados en México. Temas como la incidencia de la filosofía en la sociedad, la importancia de la filosofía, la situación de la enseñanza de la filosofía en México en el bachillerato, la difusión y divulgación del quehacer filosófico y, por no decir más, la filosofía y la pandemia ocasionada por el virus SARS-CoV-2, son asuntos que se han abordado desde diferentes y variadas perspectivas filosóficas.

Todo ello es muestra de que la filosofía en México (y la filosofía mexicana) está a la altura de nuestros tiempos. En esta ocasión, con el libro que aquí se presenta, se aborda un problema que nos afecta directamente como personas y sociedad: *el poder*. Además de alentar el trabajo colectivo entre las filósofas y los filósofos de nuestro país, Torres Asociados sigue fomentando que la filosofía pueda ser un bien público y de acceso amigable. Finalmente, compartimos algunas ideas que están presentes en cada uno de los artículos, no se guarda el orden del índice y se dividen en diferentes subtemas. Esperamos que usted, amable lector o lectora, disfrute este libro y, lo más importante: que le

¹ Doctor en Filosofía por la FFyL-UNAM. Profesor de asignatura en Fes-Acatlán, miembro del Observatorio Filosófico de México y coordinador del Centro de documentación en filosofía latinoamericana e ibérica (Cefilibe) de la UAMI-I. Agradezco a la escritora Priscila Alvarado Solana la revisión, edición y comentarios a esta presentación.

genere inquietudes y las comparta. Bienvenidos sean todos sus comentarios.

El poder en las aulas

La novedad de este libro radica en su acercamiento a dimensiones poco exploradas de la relación entre el poder y el ámbito académico filosófico en México. Hoy la filosofía tiene un sinnúmero de obstáculos y condicionantes. Muchos de ellos son externos a la comunidad filosófica y otros más se manifiestan en los diversos procesos de enseñanza y aprendizaje, a nivel de investigación y en el funcionamiento u organización; es decir, son factores internos que afectan considerablemente la salud de la filosofía.

Que sean internos, no significa que no tengan relación con los factores externos. Los obstáculos y condicionantes que referimos se derivan de las diferentes maneras en que el poder y la filosofía se han relacionado a lo largo del tiempo; una relación que, como podrá verse, no es sencilla, ni lineal y mucho menos cerrada.

Entonces, en un primer acercamiento, lo que se deja ver con el conjunto de artículos que aquí se presentan es una serie de consecuencias negativas que se derivan de la lógica del poder en la intimidad de la vida académica: la burocratización, el detrimento y homogenización del quehacer filosófico ocasionado por factores disciplinarios, ideológicos y económicos, el sometimiento de la filosofía a poderes tutelares, el encierro de la filosofía en la academia, la asfixia que padecen las y los profesionales de la filosofía en su afán de mantener un puesto laboral dentro las instituciones educativas y, por no decir más, la profesionalización del quehacer filosófico que termina por convertirse en una actividad “divorciada” de la realidad y de la sociedad. Digamos que son esas formas del poder que se platican entre

los pasillos pero que pocas veces se señalan abiertamente y de manera argumentada.

La crítica hacia todas esas sutilezas del poder al interior del ámbito académico filosófico está presente en los artículos de Guillermo Hurtado, José Alfredo Torres y Ángel Alonso Salas. En lo general coinciden en señalar los efectos que conlleva la burocratización de la filosofía y la profesionalización del filósofo. También, en las formas en que se imponen criterios selectivos en el desarrollo del quehacer filosófico y en cómo esos mecanismos de vigilancia y disciplina han ocasionado que la filosofía se encuentre desarraigada de la vida y sometida a fines corporativos propios de la política estatal.

La opinión de Hurtado es severa al hablar de “la filosofía enajenada”; la de Torres tampoco es blanda al señalar que “el filósofo se ha burocratizado” y sólo fomenta una cultura de la inmovilidad (o sea, a la filosofía se le ha despojado de todo poder frente al poder); y la reflexión de Alonso es igualmente punzante, al retomar el concepto de *chabacanería* de Ortega y Gasset para criticar no sólo la burocratización del trabajo académico, sino también que la educación universitaria se ha vuelto elitista.

Aún más, Torres y Alonso desmenuzan las condiciones del filósofo como profesor para mostrar que más que una actividad de creación, la docencia se ha degradado a una homogeneización y resolución de asuntos administrativos. Ello significa que los problemas propios de la enseñanza de la filosofía (véase: *Diotima o de la dificultad de enseñar filosofía*) quedan en segundo plano y como prioridad está subsistir en el ámbito laboral, bajo una serie de mecanismos que neutralizan, las capacidades creativas que deberían motivar su quehacer.

Por otro lado, Hurtado también se adentra a la intimidad de esos poderes académicos y plantea una serie

de problemas no menores como, por ejemplo, el *adiós al español*. Donde deja ver la presencia de un dogma que reniega del español y sólo acepta el inglés como lengua filosófica. La postura es polémica y Hurtado amplía la comprensión de ese dogma al hablar de la degradación de la filosofía en lengua española debido, entre otras cosas, a la profesionalización de la filosofía. Si bien reconoce los aspectos positivos, la conclusión de este apartado debería atenderse con cautela: “desde que se impuso el sistema de profesionalización, la filosofía en lengua española ha perdido creatividad, riqueza expresiva y donaire”. Quizá por ahí se profundice en “la filosofía enajenada”. Y hay que decir que no se trata de negar otros idiomas sino de entender que ello responde a una lógica de dominación que termina por rechazar nuestra propia historia de la filosofía mexicana y de los pueblos originarios. En cualquier caso, quien se dedique a la docencia o al estudio de la filosofía, deberá prestar atención a esas y otras circunstancias que rodean su labor porque, quiero suponer, ayudaría a mermar la actitud inmovilista y reconocer en un ejercicio autocrítico las carencias de esa misma labor.

Como puede verse, la relación entre el poder y la comunidad filosófica es una relación más intrincada de lo que parece; ha sido ignorada intencionadamente, normalizada y silenciada por quienes se benefician desde los diversos aparatos de coerción institucional. La tarea estriba entonces en equilibrar, por un lado, el esfuerzo que realizan las filósofas y los filósofos por mantener su labor y compromiso personal con el conocimiento (ej., explicar ideas, conceptos y argumentos filosóficos bajo ciertas tradiciones filosóficas; clarificar y proponer respuestas a los problemas que nos aquejan como seres humanos y sociedad, etcétera) y las condiciones en que se desarrollan laboralmente (la enseñanza y la investigación) al interior de las instituciones.

La lección es que dentro de los procesos de enseñanza-aprendizaje e investigación, la llamada eficiencia y productividad académicas no pueden ser consideradas cualidades intrínsecas del quehacer filosófico.

El poder de la filosofía

Una cosa es que la filosofía tenga por objeto de estudio al poder y otra muy diferente que el poder convierta a la filosofía en su objeto. Si bien se puede diferenciar, no significa que la relación pueda disociarse en términos absolutos. Para el segundo caso (el poder convierte a la filosofía en su objeto) y, de acuerdo con lo señalado, dentro de la comunidad filosófica cada vez se hace más evidente la necesidad urgente de eliminar toda subordinación (o lo más posible) de la filosofía ante los diversos poderes.

En mi opinión, el espíritu crítico y creativo de la filosofía puede servir como instrumento de transformación de las instancias que la han sofocado. Esto supone la puesta en marcha de estrategias concretas que promuevan el libre ejercicio de la razón (autonomía) y la creatividad filosófica, la vocación epistémica (deseo desinteresado por el saber) y la imaginación creadora (en la escritura e interpretación de textos filosóficos). Claro está que no es el único requisito y ni siquiera el más fundamental, pero, a nuestro modo de ver las cosas, es necesario si realmente se pretende transformar esas redes de poder internas y externas de la academia. Al final, lo que se demanda con ello es que la filosofía recupere su espíritu crítico, no por la vía de la nostalgia, sino por el diálogo y la praxis de todas y todos los miembros de la comunidad filosófica.

Por otro lado, al hablar del *poder de la filosofía* también nos referimos a una exigencia de orden moral. Ciertamente, la filosofía no es la única disciplina que estudia el

poder. Hay otras áreas del saber que con metodologías específicas lo convierten en su objeto de estudio (ej., la ciencia política, la economía o la sociología) y otras más que velada o expresamente lo incluyen en otro tipo de análisis (ej., la historia del arte y de la cultura). Sin embargo, ya sea que se examine de manera precisa en una de esas áreas o de manera interdisciplinaria, lo cierto es que las cuestiones valorativas y en especial las que refieren al orden moral de los medios y fines, es decir, las que trascienden las meras explicaciones de los hechos del mundo para abrir de lleno la esfera de los valores y los principios éticos, provienen de la filosofía y una diversidad de enfoques y tradiciones que no han escatimado esfuerzos por comprender, en la medida de lo posible, el *ser* y el *deber ser* del poder.

Pero, no obstante, sería un error pensar que esto es un asunto estrictamente conceptual. De lo que se trata es de comprender cómo la filosofía responde a diversos escenarios y problemas y, a partir de ello, contribuir en la medida de lo posible en la mejoría de la vida y la realidad. Puede considerarse entonces que la fortaleza de la filosofía, su *poder*, proviene de sí misma, cuando se erige desde la crítica y la honestidad epistémica.

Ahora bien, el desarrollo de estas cuestiones, que dan cuenta del alcance de la filosofía, lo podemos encontrar en tres posturas filosóficas presentes en este libro: el feminismo, la filosofía de los pueblos originario y la hermenéutica analógica. Desde luego, no son las únicas (todos los ensayos aquí reunidos concuerdan en ello); sin embargo, para efectos de una presentación, son suficientes las corrientes señaladas.

En el primer artículo de este libro, Karina Luna Islas interpreta el poder desde la dimensión de la violencia. En particular, muestra un panorama general del feminismo a través de las llamadas *olas* y los diferentes momentos de

ordenación de la crítica al Patriarcado: el cuestionamiento del orden existente, de la razón patriarcal, de la imposición del sexo y el género, formas sutiles de opresión contra la corporalidad de la mujer, hasta expresiones recientes: feminicidios, desapariciones forzadas, violaciones, etcétera.

Es interesante subrayar que no se queda sólo en lo histórico, sino que va tejiendo los argumentos éticos y filosóficos que acompañan los movimientos de liberación de la mujer en múltiples escalas, mostrando así su eficacia y vigencia; pero también, da cuenta de la importancia que han tenido las filósofas en la configuración de los imaginarios feministas, de teorías con diversas orientaciones y posturas, y no menos que en la movilización social.

De la misma forma, el artículo de Pedro Corzo Corea toma como punto de partida la desproporción que existe entre el reconocimiento y conocimiento de la labor de las mujeres filósofas en la historia, comparada con la producción masculina. Por ejemplo, si preguntáramos al azar a algún profesor de otra área del saber sobre el nombre de diez filósofas en la historia, es probable que las cuente con los dedos de una mano. Pero si fuera a la inversa, diez filósofos en la historia, tal vez le faltarían dedos para enlistarlos. Trasládese el ejemplo a cualquier ámbito (ciencia, arte, deporte, política) y el resultado será parecido.

Este señalamiento que parece una bagatela, en realidad es lo que prevalece dentro y fuera de los recintos académicos. La invisibilidad de la presencia de las mujeres en el desarrollo del saber, la cultura y la vida en general, es parte constitutiva de la racionalidad capitalista-patriarcal hegemónica. Por consiguiente, no se conocen ni se estudian con profundidad y si son mencionadas suele hacerse a la sombra de un varón. Razón suficiente para afirmar la importancia de este ensayo, toda vez que presenta un breve recorrido de las mujeres filósofas en la historia.

Corzo muestra una lista bastante amplia que abarca desde la Antigüedad hasta el siglo XX, en Europa, América y México. Contiene datos biográficos junto con algunas de sus ideas y aportaciones a la filosofía, la ciencia, las artes, la cultura y la política en general. Si bien es un estudio más indicativo que analítico, ello no le quita el rigor y la relevancia que conlleva. El interés no es solamente intelectual sino, como dice Corzo siguiendo a Fanny del Río, es “justicia epistémica”. El hecho de que preguntemos por las razones por las cuales no han sido reconocidas tantas filósofas implica necesariamente un planteamiento crítico hacia nuestras propias concepciones sobre la historia, la cultura, el arte y la filosofía.

Junto con el artículo de la Mtra. Luna, me atrevo a decir que el *poder de la filosofía* feminista radica en que es una filosofía crítica de lo existente, diversa y dinámica, que tiene sus propias contradicciones, pero al mismo tiempo es autocrítica. De ahí entonces que hoy más que nunca se necesita de la crítica a los poderes, y en particular del patriarcal, por parte de las filósofas dentro y fuera del ámbito académico; pero además, se requiere que sigan siendo ellas quienes construyan la historia de las filósofas en México, una asignatura pendiente.

Otra asignatura pendiente, negada históricamente, es la filosofía que se desarrolla en el sur de México, en el estado de Chiapas. En esto, Raúl Trejo Villalobos lanza una pregunta que remueve algunos debates que se suscitaron en el siglo XX pero que cobra relevancia bajo el contexto actual: ¿Existe la filosofía en Chiapas? La pregunta apunta hacia tres ámbitos: 1) actividades tradicionales, 2) enseñanza, 3) la filosofía como cosmovisión. A decir verdad, el balance no es favorable en ningún caso. La filosofía tiene escasa presencia social, es nula la formación filosófica y, en otro caso, se reconoce la existencia de la filosofía de

los pueblos originarios y sus formas específicas de desarrollarse (oral, mito-poética-religiosa), pero condicionada en la mayoría de los casos a las miradas y narrativas “externas” de los mismos pueblos.

Ante esto, Trejo pone la mirada en el desarrollo de la filosofía en México en el siglo XX y, especialmente en una de las preguntas fundamentales: ¿Existe la filosofía en México y en Latinoamérica? Más allá de los penetrantes debates y de la producción filosófica que posibilitaron el paso de la normalización a la naturalización de la filosofía, hay que subrayar que al cuestionar de manera particular la existencia de la filosofía en México y la filosofía mexicana, se pone en sintonía con algunas ideas de Carlos Pereda, Guillermo Hurtado y Aureliano Ortega.

Dejando de lado los encuentros y desencuentros filosóficos, sólo diremos que Trejo discrepa de Pereda (quien dice que es absurdo hablar de filosofía mexicana en tanto que no hay, por ejemplo, una física mexicana) porque asume una postura filosófica más amplia: la filosofía como modo de vida y la concepción culturalista de la filosofía. En este sentido, el debate sobre la existencia o no de la filosofía mexicana parece ser un asunto estrictamente académico, mientras que la filosofía mexicana, dice Trejo, *ha existido ha jugado un papel importante en la historia y la cultura de nuestro país.*

Otro aspecto que no hay que perder de vista es la forma en que se ha tratado a la filosofía de los pueblos originarios porque *ha tenido como vehículo de expresión a personas no indígenas y solamente en últimas fechas es que algunos miembros de los pueblos originarios han tomado la palabra.* Finalmente, son muchos los factores que se muestran adversos contra la filosofía de los pueblos originarios, situación que conjunta los estragos de la miseria y los permanentes conflictos armados que han permaneci-

do por décadas con el amparo del Estado; sin embargo, lo cierto es que hay condiciones para su desarrollo. Tal vez, como dice Trejo, si se empieza a dudar de lo que conocemos, sabemos y creemos; si comenzamos a criticar lo existente (la democracia, la justicia, la pobreza, la violencia, el sentido de la existencia, la vida) y nuestras formas de relacionarnos con el medio ambiente; tal vez, así, aprendiendo a escuchar y dialogar, podamos avanzar como sociedad y filosofar *desde* nuestra realidad compleja.

El texto de Mauricio de Beuchot presenta claves interesantes con las cuales es posible comprender otros aspectos de la hermenéutica analógica. A decir verdad, es de llamar la atención el alcance que ha ido adquiriendo y con ello la forma en que ha podido sacudirse de ciertos prejuicios que rondan la labor de quienes la cultivan. El mismo Beuchot, critica a quienes sostienen que la hermenéutica es un discurso filosófico alejado de las preocupaciones éticas y políticas. Pero también reconoce que el exceso en la interpretación de textos filosóficos ocasiona que se olvide que la hermenéutica también es interpretación de la realidad. Y con ello nos recuerda la onceava tesis de Marx sobre Feuerbach (“Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”).

De este modo, frente al “olvido”, que bien puede estar en sintonía con la burocratización del quehacer filosófico, Beuchot conecta la hermenéutica analógica con dos ejemplos de aplicación de la hermenéutica a los fenómenos sociales como son, por una parte, el de Jesús Conill y Adela Cortina y, por otro, el de Francisco Arenas-Dolz. Más allá de los rasgos específicos, lo que podemos decir es que la hermenéutica crítica que sostienen Conill y Cortina es una propuesta ética filosófica de gran envergadura. Se trata de orientar la toma de decisiones en casos concretos

(ética aplicada), pero, también, de ir a los diversos contextos de la vida social y, en armonía con la ética discursiva, para reconocer a cada persona como interlocutor válido.

Lo que nos deja ver con este señalamiento, es que la interpretación de la diversidad humana y cultural debe considerar las virtudes que surgen de la modulación del principio dialógico, las consecuencias de las distintas alternativas y los diversos criterios que se presentan en los problemas de la realidad política y social. En suma: en la hermenéutica crítica se hallan alternativas al mundo actual que nos muestra una sociedad en la que dominan fuerzas externas, intensos procesos de alienación y cosificación, la hegemonía de una racionalidad indolente, sorda y avasallante ante la diversidad; una sociedad en general que ha perdido la capacidad de saber escuchar y dialogar. Quizá por ello y otras razones, Beuchot subraya en el carácter deliberativo de la ética aplicada, pues encuentra que en ella se realizan satisfactoriamente la justicia y además el bien, o sea, se satisface el imperativo kantiano y el ideal de la buena vida aristotélica que conlleva en buena medida la hermenéutica crítica.

Ahora bien, que sea el lector o la lectora quien descubra en la explicación de Beuchot cómo se conecta la hermenéutica crítica y la hermenéutica analógica. Sólo agregaré un dato más. En el último apartado de su artículo, se analiza la hermenéutica fenomenológico-existencial. Se trata del trabajo de un hermeneuta mexicano, Guillermo Michel, que ha transitado por los senderos de la interpretación para entregar hoy en día una hermenéutica existencial (Maurice Merleau-Ponty) con la cual se aleja de las meras abstracciones para acercarse a la realidad, a la vida cotidiana. El trabajo de Michel enseña a utilizar la hermenéutica *como un instrumento de transformación, no solo de interpretación*. Y lo apunta hacia la realidad política de México

(particularmente en el Estado de Chiapas). Sin más, de ahí entonces que la interpretación apunta hacia la crítica de las condiciones reales para ayudar en los procesos de liberación y transformación. Es así, una hermenéutica de la liberación, una hermenéutica de los pobres, que no sólo se queda en la interpretación sino también da esperanza, o sea, podemos suponer que en estas condiciones la hermenéutica de la liberación se comienza a colocar en el horizonte de México y América Latina o Abya Yala, la utopía esperanzadora.

Ápate: neoliberalismo y poder

Los artículos que a continuación se comentan coinciden, al igual que los otros, en señalar los estragos que han ocasionado los más de treinta años de políticas neoliberales en México. Vislumbran algunas variantes del capitalismo y formas más sutiles de dominación en diferentes ámbitos. Por otro lado, frente a esta sociedad devastada en lo económico, lo social, lo moral y lo humano, en donde las mayorías subsisten con dificultad y en donde la concentración del poder y el dinero se encuentran en unas cuantas manos, la filosofía se abre hacia un inmenso horizonte de reflexión y racionalidad política mediante lo cual es posible orientarse. Desde este punto de vista, la crítica al neoliberalismo que aquí encontramos se debe comprender como parte de una discusión (añeja desde el punto de vista filosófico) sobre las formas en que deben establecerse las relaciones políticas y humanas para recuperar el sentido activo de la política promoviendo el bienestar y el bien común: la transformación de la realidad. Es decir, lo que aquí se deja ver es la importancia que adquiere la *praxis* para las personas, grupos diversos y sociedad en general, pero también para asumirse como sujetos morales.

Hay algo más. La filosofía no sólo es concebida desde ese inmenso horizonte de reflexión racional. Frente al pensamiento único, lineal y cerrado que se promueve desde las estructuras de poder, la filosofía se entiende como diversidad epistémica y cultural. Sin embargo, hay que recordar las variaciones y movimientos que ha mostrado a lo largo del tiempo. Es decir, en su relación con el poder, puede ser en algún momento parte constitutiva del orden hegemónico o, por el contrario, puede ser crítica de los poderes existentes. De tal manera que, en su desarrollo puede incidir significativamente en la sociedad como también puede ser ninguneada y hasta olvidada. La cuestión del poder sigue abierta.

En este sentido, el artículo de Gabriel Vargas Lozano responde a muchos de estos problemas. Por principio, concibe a la filosofía sin la impronta academicista o bajo esas tendencias que la reducen, y más que una definición, reconoce tres dimensiones en que se expresa: 1) *la filosofía integrante de grandes paradigmas*, 2) *la filosofía en la academia*, 3) *la filosofía en la vida pública*. Desde luego, no se trata de dimensiones separadas ni cerradas. Se integran en ciertos momentos, pero también mantienen tensiones o contradicciones. Además, con ello podemos percatarnos de que la filosofía está en constante movimiento y, más aún, adquiere significados diversos más allá de las definiciones estrictamente académicas.

Ahora bien, en el primer caso, es interesante su papel en relación con el poder. Vargas señala que al ser sostenidos por grupos específicos forma parte de la disputa por el poder (ej. el absolutismo, el liberalismo, el positivismo comteano o el socialismo, entre otros); sin embargo, es ahí donde le imprime un dinamismo a la filosofía. Por un lado, la filosofía expresada en grandes paradigmas puede ser legitimadora de la realidad (en el caso de México piénsese

en el positivismo); pero también, por otro lado, al parejo del devenir material (fuerzas económicas y sociales) e ideológico puede ser desplazado por uno diferente. Así pues, la filosofía no tiene sólo una función ideológica, también está presente en la transformación material de la sociedad (ej. la creación de instituciones). Es decir, si bien hay “grandes paradigmas” que en ciertos momentos son dominantes, también lo es que no se puede hablar de homogeneidad en el desarrollo mismo de la filosofía. Esto nos permite afirmar que las respuestas que “ofrece” la filosofía son abiertas, plurales y dinámicas

La concepción del poder que Vargas mantiene está fincada en el campo del marxismo. Reconoce los aciertos de Foucault al señalar que existen muchas formas de poder, pero no está de acuerdo en “su rechazo a considerar la influencia compleja y con frecuencia contradictoria de lo que hemos llamado grandes paradigmas”. Se trata de una disputa académica entre marxistas y partidarios del filósofo francés (generalmente posmodernos). Al respecto sólo diremos que, de acuerdo con Vargas, esta discrepancia se acentúa por temas como el de la génesis del poder, la interrelación entre los núcleos de poder desde los dominados y la acción del sistema sobre los que dominan. Y, agrego, la dialéctica, el materialismo y el concepto de hegemonía también juegan un papel relevante en esas discusiones. Y no solo en ellas, sino que también se hacen presente para la crítica al paradigma dominante de nuestro tiempo, el neoliberalismo. El cual implica una vuelta al liberalismo clásico, pero también *una adaptación a nuevos procesos como la transnacionalización del capital; la revolución tecnológica, la llamada “globalización” y su oposición a toda concepción de justicia social.*

Así pues, con este marco, Vargas afila sus herramientas teóricas para analizar y criticar la lógica de dominación

neoliberal en otros ámbitos. La reorientación de las universidades hacia lo que se ha llamado “capitalismo académico”, la implantación del productivismo y del darwinismo social en el trabajo académico, e incluso en la docencia e investigación de la filosofía. Una de las conclusiones, no menos realista que las antes señaladas, es que la filosofía, *lejos de ser una reflexión aparentemente autónoma, se encuentra en realidad inmersa en las redes de poderes en lucha que conforman a la sociedad.* Dejemos que sea la atención del lector o la lectora, la que descubra la respuesta a este panorama nada fácil. Por lo demás, no debe extrañar que la filosofía se nos revele aquí bajo una exigencia práctica y moral: la urgente necesidad de transformar la realidad.

Roberto Casales García comparte la misma inquietud. La filosofía debe retomar su función orientadora y dejar el quietismo que se le ha impuesto bajo el neoliberalismo. Su artículo también se desarrolla desde el ámbito de la política y el terreno de la educación. Para ello, se sitúa en el republicanismo de la filósofa alemana Hannah Arendt y, desde ahí, en Immanuel Kant.

Ahora bien, Casales señala que la pasividad y la uniformización, además de ser inherente a la actividad de tantos filósofos e intelectuales por voluntad propia, es parte constitutiva de lo que se denomina “despotismo suave”. Es decir, conduce a instalarnos bajo las sombras de un poder tutelar. Más allá de si tal despotismo se pudiera considerar legítimo o no, lo que se deriva de ahí son las condiciones y los límites del quehacer filosófico. Pues ante un panorama como el mexicano, en el que los profesionales de la filosofía en su afán de responder a las exigencias burocráticas y laborales terminan por someterse a estructuras de carácter tutelar. Y nuevamente, no es solo un asunto de trámites, la profesionalización y la hiperespecialización se han convertido en anclajes de prácticas viciadas. En otras palabras,

algunos de los problemas al interior del ámbito académico que analiza Casales son los siguientes: someter las investigaciones a las exigencias del mercado, la sobreproducción (artículos, “papers”, ensayos), la evaluación y vigilancia permanentes, hasta la hegemonía de un sistema que privilegia lo cuantitativo sobre lo cualitativo. Se trata de un modelo tutelar que se relaciona con el modo peculiar de hacer filosofía (profesionalización) y que se le niega servicio a la cultura nacional, es decir, sobrevive desligado de la realidad.

Finalmente, es bajo las coordenadas del republicanismo, como sistema político incluyente y plural, que Casales coloca bajo la luz la concepción filosófica de Arendt, la filosofía como *ancilla vitae*. Y en esta dirección la función orientadora (*la filosofía nos ayuda a encontrar el camino, a orientarnos en la vida*) como base para una reforma del modo de pensar (Kant). Es decir, se trata de una exigencia política y moral toda vez que la libertad y el uso público de la razón no sólo como valores políticos sino, ante todo, como parte de la *condición humana*.

Sin lugar a duda, si hay algo que ha mostrado los nuevos rostros del poder bajo la lógica del capitalismo en su fase neoliberal, es el uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación. Tal es el núcleo del artículo de J. Loreto Salvador Benítez. Este es un nutrido artículo que se sirve del concepto “capitalismo de la vigilancia” para explicar cómo se ha dado un giro inaudito en cuestiones del conocimiento, la autoridad y el poder. La idea de una vigilancia permanente conlleva no sólo daños psicológicos y emocionales, también condiciona el saber y el actuar. ¿Se puede vivir bien en una sociedad sometida a los procesos de control tecnológico?, ¿cómo vivir bien cuando existe un combate agresivo por la imposición de una idea y visión de mundo y sociedad? Más allá de estas preguntas que nos recuerdan a la Caverna de Platón, las inquietudes que

presenta no sólo remueven viejos problemas de la filosofía (ética y gnoseología), sino que plantea horizontes sumamente complejos que se antoja leer como distópicos.

Ahora bien, lo que plantea Salvador es que la llamada cultura digital conlleva procesos automatizados que desplazan a las relaciones humanas. Y más adelante, explica cómo se han desarrollado toda esa cultura digital para apuntalar “un novedoso tipo de poder, derivado de la vigilancia que ahora es posible en todo espacio y lugar. Se trata del *poder instrumentario* como un audaz proyecto mercantil cuyos tentáculos llegan a todos los rincones”. Más aún, por lo que entendemos, “toda esa esfera comercial sometida a una vigilancia permanente se ha descrito como una especie de <<totalitarismo digital>>; y en este sentido el *poder instrumentario* opera a través de los medios de la modificación conductual”. Es interesante el contraste con el totalitarismo del siglo pasado que operaba a través de la violencia. Es decir, estamos ante un “totalitarismo tecnológico” que se rige por una ideología transhumanista y capitalista que parece no tener resistencia.

El poder y los intelectuales

Un viejo y vigente problema que nos dejó Platón en *La República* es el de considerar que los filósofos deberían ser quienes ordenaran a la sociedad, pues son los que poseen el conocimiento de la Idea del Bien, o sea, de la Justicia. ¿Platón tenía razón?, ¿la autoridad, las leyes y el poder han estado de acuerdo con el Bien y la Justicia? Probablemente nunca tengamos una última respuesta, pero la pregunta por sí misma es valiosa para detonar otras cuestiones. Si pensamos en el caso de México, en la evolución y desarrollo de los intelectuales, al menos durante el siglo XX hasta nuestros días, ¿existe o ha existido un grupo social que,

por encima de la cultura y de manera “autónoma”, se haya creado conjunta y orgánicamente para dar homogeneidad y conciencia de la propia función de la clase gobernante? La pregunta, que bien se puede leer a partir de Gramsci, lo que en realidad plantea es el alcance de los filósofos e intelectuales para el desarrollo de la cultura y la política en general. Pero, además, remueve las aguas de la ética porque esas relaciones suponen un bien para la política, la cultura y la sociedad.

Del otro lado de la moneda podemos pensar que las relaciones con el poder de los filósofos e intelectuales no han beneficiado realmente a la sociedad, al conocimiento y la cultura. Más que pensar en el bien común, los intelectuales de nuestro tiempo se rigen por el interés particular, al margen del bien y la justicia. Así pues, la relación de la filosofía y el poder, expresada en la relación entre filósofos e intelectuales con las instituciones gobernantes, se mantiene bajo tensión y con un cúmulo de contradicciones. Sin embargo, queda la sospecha de si realmente los filósofos e intelectuales en México han tenido una verdadera función legitimadora o sólo han sido acercamientos con desenlaces no tan felices. E incluso, si hoy en día, la figura de los intelectuales se ha ido desplazando por la irrupción de líderes de opinión, “youtubers” e incluso “intelectuales” del escándalo. Como sea, podemos seguir afirmando que la ética puede y debe arrojar luces para reconfigurar las relaciones entre la filosofía y el poder.

Ante esto, con un buen bagaje histórico y un juicio bien fundamentado, María del Carmen Camarillo Gómez pone bajo la lupa el papel de los intelectuales frente al poder. Comparte el mismo sentir de los otros ensayos: en la actualidad, la población no comprende a qué se dedican o qué hacen las y los filósofos, es decir, hay una disociación entre el quehacer filosófico y la sociedad en general.

Pero ello no sólo responde a una lógica del poder como la que hemos indicado, también se debe a que no sabemos establecer los canales de comunicación adecuados (*quizá el problema radica en que nuestra palabra no resulta del todo interesante*), lo cual nos coloca en otra problemática como es la de la difusión y divulgación de la filosofía y las relaciones con medios de comunicación masiva. Entonces, la comprensión de las formas en que los intelectuales han actuado frente al poder del Estado es una forma de entender no sólo la relevancia e importancia del filosofar, sino también la lógica misma del poder que posibilita que un grupo determinado goce de los beneficios del régimen y otros (la mayoría) queden marginados a merced de la voluntad de aquellos.

Lo interesante del artículo, en mi opinión, es la manera en que a lo largo del tiempo la figura del intelectual (profetas, consejeros y filósofos) se ha movido en dos planos: 1) como críticos de los gobiernos y poderes cuando atentan contra la integridad, la salud, la educación, el bienestar social y los derechos humanos de los gobernados; 2) como aliados del poder, conformando el *paradigma conservativo*. En este sentido, la filosofía puede ser entendida como crítica de lo existente para transformar la realidad degradada por los poderes o bien puede presentarse como crítica, pero no contra el poder sino para preservarlo.

Finalmente, la figura del intelectual es extendida por Camarillo y pone una pregunta en la mesa sumamente interesante: ¿Qué papel tienen las mujeres intelectuales frente al poder? Desde luego, dadas las condiciones reales en que se encuentran las mujeres, la respuesta que ofrece se sitúa en el rol crítico.²

²Para pensar con mayor profundidad la figura del intelectual en México se recomienda leer este artículo y compararlo con el del Dr. José Alfredo Torres

Mario Teodoro Ramírez tiene otra opinión al respecto: *el poder en México ha sido en general ignorante e inculto*. Pero, además, señala con cierta razón, que el mundo intelectual ha estado desinteresado en influir o participar activamente de los procesos del país. Esta relación se refleja como una irremediable ruptura, en la que la filosofía (el pensamiento y la reflexión) se encuentran constantemente bajo asedio. Al final de cuentas, lo que supone es que la intelectualidad se halla sometida a una colonización cultural y se sostiene de ilusiones políticas imprácticas. Y en esta misma dirección, el poder desligado del orden intelectual se analiza como un poder autorreferente. Por lo que entendemos, no se niega que intelectuales y filósofos hayan sido partícipes importantes en diversos procesos de la historia de México. De hecho, uno de los pilares de su escrito se halla en el desarrollo que presenta sobre las relaciones entre el pensamiento y la vida político-social: el *mundo de la praxis mexicana*.

Ahora bien, más allá de las variantes y polémicas presentes en la intelectualidad mexicana del siglo XX hasta nuestros días, que bien sintetiza Ramírez, es importante subrayar la exigencia ética que le imprime a su escrito, toda vez que desde ahí trata de responder a la pregunta ¿Es posible y cómo debería ser una relación real, sana y efectiva, entre el poder y el pensamiento, entre la intelectualidad, filosófica, científica y periodística, y el poder, el gobierno y la sociedad mexicana en general?: 1) frente a las posturas renuentes al orden moral, que en realidad son inmorales (claramente inaceptables como el autoritarismo, el fascismo, la delincuencia, el machismo, el racismo, el clasismo, la hipocresía, la xenofobia), se argumenta en favor de una ética política para la vida mexicana. Se trata de hacer consciente a los diversos agentes sociales no sólo de las consecuencias inmediatas de sus actos, también a largo plazo.

De esta manera, se piensa la política y el poder bajo la ética de los principios junto con una ética “consecuencialista” o también de la “responsabilidad” (Weber). 2) Igualmente, bajo el horizonte del campo intelectual, la alternativa del intelectual *no es la de estar a favor o en contra del poder, sino la de estar a favor o en contra de la verdad, y de la razón*. Viendo las cosas de este lado, podemos suponer que el progreso moral no está en confrontación con el progreso político, se anuda con el buen uso de la razón práctica, de la *phronesis*.

La filosofía feminista, una reivindicación en contra de la violencia hacia las mujeres y las niñas, en pandemia

Karina Luna Islas¹

*“Señor, señora...
¡No sea indiferente...
¡Se mata a las mujeres en la cara de la gente!”*
Consigna de mujeres en una marcha feminista.

Existen muchas preguntas desde las cuales sería posible arrancar esta reflexión, la primera es acerca de si se vive la pandemia del mismo modo, siendo hombre, que mujer. Partir de esta visión hace viable pensar que, el hecho de ser mujer y vivirlo en pandemia, afecta la vida. De ser así, cabe la posibilidad de preguntarse también, cuáles son las oportunidades para las mujeres, bajo su condición de mujeres y, cuáles son las restricciones que les impiden vivir libremente para edificarse, bajo su propia piel.

El único objetivo, abordar las condiciones femeninas dadas, para comprender si es posible la libertad femenina dentro de un contexto de confinamiento. Para entender que las reivindicaciones de las mujeres dentro de este desorden están siendo plenamente justificadas, pero quizá no están del todo siendo atendidas.

¹Maestra en Ética por el Posgrado de Filosofía de la UNAM y Maestra en Estudios de la Mujer por la UAM-Xochimilco, Miembro de la Red de Mujeres Filósofas en América Latina. Activista de Amnistía Internacional México. Actualmente trabaja en el Instituto de Educación Media Superior de la Ciudad de México.

Las respuestas parecerían obvias, no obstante, la preocupación de las feministas, desde el punto de vista filosófico no es trivial y, ya que, como se tiene la obligación perenne de leer entre líneas la información tan diversa que a diario se construye y fluye, de manera intermitente a través de los medios de comunicación, a favor de las mujeres, es nuestra tarea, exponer la frágil veracidad, sobre la situación de “bienestar” de las mujeres hoy en día.

Reflexionar de manera profunda acerca de lo que hay detrás del encierro, permite desentramar las circunstancias limitantes, opresoras y violentas que enfrentan las mujeres, y que son uno de los tantos focos de atención, al que las feministas se refieren insistentemente para, posiblemente, superarlas. Indagar en este tema, indudablemente, es preciso, para conocer el contexto de nuestras hermanas en general pero, sobre todo, permite saber cómo la existencia de las más jóvenes, de las niñas, en particular, está siendo afectada.

Primero que nada, es importante esclarecer cómo es que la Historia se ha constituido bajo la división de los Sexos, misma que ha considerado al Hombre como el Sexo Fuerte, el que decide lo político, lo económico, lo social y lo cultural, desde un espacio público, y ha considerado a la Mujer como el Sexo Débil, menos hábil, menos capaz o menos inteligente, cuya naturaleza está predispuesta para criar, cuidar y satisfacer las necesidades del Hombre. La Mujer era la encargada del espacio asignado para ella, como privado; es decir, ella será la encargada del Hogar, la casa, la satisfacción sexual del marido y la crianza de lxs ñiñxs.

Durante siglos, las mujeres se han manifestado para abordar estas diferencias, pero es hasta el siglo XVIII que se desarrolla este Movimiento de Mujeres, llamado Femenismo, que será el encargado de combatir las. “¿Por qué?

Porque el feminismo cuestiona el orden establecido. Y el orden establecido está muy bien establecido para quienes lo establecieron, es decir, para quienes se benefician de él.”²

Aún con la llegada del racionalismo, las mujeres, todavía no están en condiciones de estudiar, votar, decidir, u opinar con quién casarse, y las diferencias económicas representan mayores desigualdades, pues el dinero y propiedades que podrían poseer las mujeres, no le son dadas, debido a que será su hijo, esposo, hermano, el encargado de la tarea de administrar y decidir sobre esos bienes materiales que no le serán otorgados a ella, sino al tutor legal, que ella misma deberá aceptar de por vida.

A mi entender, así se explican los sentimientos de los hombres que muestran real antipatía a la libertad e igualdad de la mujer. Temen, no que la mujer no esté dispuesta a casarse, pues no creo que ninguno abrigue en realidad tal aprehensión, sino que exijan en el matrimonio, condiciones de igualdad; temen que toda mujer de talento y carácter prefiera al matrimonio, cualquier otra cosa que no sea a sus propios ojos degradante, si es que casarse representa darse un amo y entregarle además todas las posesiones de este mundo³

Durante el siglo XVIII, hay un giro histórico, los revolucionarios y revolucionarias franceses inician un cambio político y social, que implica la exigencia de “la igualdad, la libertad, la fraternidad” y se tiene la plena convicción de que “todos somos iguales”, que se afirma con la Declaración de los Derechos del Hombre. Pero, dentro de la cual, la Mujer no estará incluida. Así nace la Primera Ola del fe-

² Varela Nuria, *Feminismo para principiantes*. Penguin Random House, Madrid, 2020, p.13.

³ Stuart Mill. “El sometimiento de la Mujer” en Stuart Mill y Harriet Taylor Mill, *Ensayos sobre la desigualdad de los sexos*. Mínimo Tránsito-Machado Libros, Madrid, 2000, p. 176.

minismo, con Olympe de Gouge, quien reelabora su propia *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*, para reivindicar la igualdad para las mujeres como derecho político y civil, exigiendo se convierta en una Ley.

Femme réveille-toi: le tocsin de la raison se fait entendre dans tout l'univers; reconnais tes droits. Le puissant empire de la nature, n'est plus environné de préjugés, de fanatisme, de superstition et de mensonges. Le flambeau de la vérité a dissipé tous les nuages de la sottise et de l'usurpation. L'homme esclave a multiplié ses forces et a eu besoin de recourir aux tyrannies pour briser ses fers. Devenu libre, il est devenu injuste envers sa compagne. O femmes!

Femmes quand cesserez-vous d'être aveugle? Quels sont les avantages que vous avez recueillis dans la révolution? Un mépris plus marqué, un dédain plus signalé. Dans les sciences de corruption vous n'avez régné que sur la faiblesse des hommes.⁴

Otro ejemplo de lucha reivindicativa es el de Mary Wollstonecraft, quien redactará el fundamento del feminismo, a saber, *La Vindicación de los Derechos de las Mujeres* en donde aclara que la diferencia entre los géneros, no es natural, sino cultural. Ella señala que es por la educación que las mujeres han sido degradadas a débiles y debería ser igualitaria. Señala, que las mujeres se encuentran en todas partes, en este estado deplorable, porque con el fin de preservar su inocencia, como se denomina cortésmente a la ignorancia, se les oculta la verdad y se les hace asumir un carácter ficticio antes de que sus facultades hayan adquirido alguna fuerza.

Como desde la infancia se les enseña que la belleza es el centro de la mujer, la mente se ajusta al cuerpo y, deambulando por su jaula dorada, sólo busca adorar su prisión. Los hom-

⁴De Gouges, Olympe. *Déclaration des droits de la femme, et de la citoyenne*. Ed. Mille et une nuit. París, 1971.

bres disponen de trabajos y actividades variadas que ocupan su atención y conforman la personalidad de la mente abierta. Pero las mujeres limitadas a uno sólo y con sus pensamientos dirigidos constantemente a la parte más insignificante de ellas mismas, raramente amplían sus pensamientos más allá del éxito del momento.⁵

A partir de aquí, las mujeres deberán quedarse en casa, hay un ambiente de represión, y las mujeres como De Gouges, habrán de ser guillotinas o encarceladas, prohibiéndose la reunión de más de cinco mujeres en un lugar. En 1800 aparece el Código napoleónico, que eliminará cualquier rastro de los incipientes Derechos políticos o civiles para las mujeres, para reencaminar la obediencia de éstas a la ley de sus maridos.

El mundo no volverá a ser el mismo lugar, ya que a partir de la primera guerra mundial, nacerá con el sufragismo, la Segunda Ola del Feminismo como movimiento intelectual y social, que surge en los países anglosajones con la agrupación y toma de conciencia de las mujeres sobre sus propias condiciones desiguales, ya que no pueden manifestarse políticamente, ni participar en los movimientos políticos que les afectan. En Estados Unidos las mujeres por primera vez, defenderán sus derechos en las calles, exigiendo el derecho a la Educación y el derecho al Voto. Durante más de medio siglo, se manifestarán las mujeres mediante huelgas de hambre, encadenamientos, sabotajes a líderes en eventos políticos y bombas. Y es a partir del fin de la primera guerra mundial que se les concederá el voto a las mujeres, pero sólo será para aquellas mujeres blancas y burguesas. Las mujeres de color seguirán padeciendo la doble discriminación por su color (su clase) y su género.

⁵Wollstonecraft, Mary. *Vindicación de los derechos de la Mujer*, Taurus, México, 2013, p. 55-56.

En 1949 aparece *El Segundo Sexo*⁶ de Simone de Beauvoir, y con él se establece la defensa de los Derechos de la mujer y su diferencia con el hombre, para dejar en claro que habrá que eliminar el sistema establecido que sostiene tales diferencias. Es así como ella señala, que con la condición de Mujer no se nace, sino que las mujeres la van adquiriendo de acuerdo a lo que la sociedad espera de ellas. La frase icónica, “No se nace Mujer, se hace”, indica que las mujeres para ser consideradas mujeres, deberán cumplir con su rol establecido, mientras que el hombre será “la medida de todas las cosas”, él será quien definirá a la mujer y le señalará su papel en el mundo.

Bajo la situación de desigualdad entre hombres y mujeres, surgirá la Tercera Ola Feminista, que abordará los problemas a los que se enfrenta la mujer en situación de encierro en el ámbito privado, al cuidado de los otros. El feminismo después de la Segunda Guerra Mundial señala que la mujer en estas condiciones de encierro se ha vuelto alcohólica, depresiva, enferma de su propia existencia a cargo de satisfacer las necesidades de los demás en detrimento de los propios deseos. Y es gracias al libro de Betty Friedan, *La mística femenina*,⁷ que las mujeres comenzarán a pensar en sí mismas, en su situación y necesidades, en el ámbito de lo Personal. Surge de esta manera el Feminismo Liberal que aborda lo Personal como un equivalente a lo Político, para hablar sobre las desigualdades de las mujeres como una situación que debe abordarse en la vida pública para exigir la igualdad entre los Sexos, como exigencia de inclusión de las mujeres en espacio de lo laboral y en el espacio de poder.

⁶De Beauvoir, S. *El segundo sexo*. Siglo XX. Buenos Aires. 1981.

⁷Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*, W. W. Northon, New York, 1913.

Con este panorama lo que se pretende es exponer que, sí se han conseguido derechos para las mujeres en lo público, pero aún no se sabe qué está pasando en el ámbito de lo privado, dentro de los hogares. Ya que aún, hoy en día las mujeres reciben malos tratos, el reparto de las tareas es desigual, el trabajo del hogar no ha sido reconocido puesto que sigue sin remunerarse, sigue dándose la explotación de la mujer con relación a su propio dinero, que viene siendo para todos en su hogar. Es por esto que, a partir del siglo XX, lo que quiere el feminismo es que se aborde el problema de la diferencia entre los géneros, de manera radical; que se elimine de raíz. Y el problema de raíz es, el Patriarcado.⁸ Alicia Puleo señala que etimológicamente, el concepto consiste en ‘el gobierno de los padres’, dicho término pudo vincularse posiblemente a los hombres sabios y bondadosos, representantes de una tribu, no obstante, el patriarcado se relaciona, contrariamente, a una situación de dominio que desde múltiples aspectos se asocia a la explotación.

En la vigésima edición del Diccionario de la Real Academia Española, publicada en 1992, Puleo señala que alcanzan 12000 las versiones y acepciones modificadas de patriarcado, sin contemplar el uso común que la teoría feminista ha hecho de él desde los años setenta, para señalar con él, la hegemonía que desde la visión masculina se ha hecho en las sociedades antiguas y modernas.

Hablar de Patriarcado, es hablar de un sistema que tiene en la cúspide al Padre-patrón, al padre eterno, es el Estado, el vigilante y controlador de las mujeres. Como lo señala Graciela Hierro, “constituye la institucionalización de la fuerza masculina y su pilar en la familia monógama

⁸ Puleo, Alicia H. “Patriarcado” en Celia Amorós, *10 palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, pp. 21-54.

[...] cuyo objetivo es garantizar el control total sobre la vida individual de sus miembros.”⁹ La jerarquía se sostiene por medio de las instituciones sociales, la religión, la política, la moral, la opinión pública, y la ley, “el patriarcado es universal y es, sin embargo una política que tiene entonces solución política”¹⁰, dirá Amelia Valcárcel.

El Patriarcado se combate desde los movimientos de liberación de la mujer; hoy en día, desde la organización misma de las mujeres, desde las protestas públicas, la instalación de los centros para prevenir y erradicar la violencia, desde la institución de los centros ginecológicos, desde la instauración de guarderías. No obstante, romper con el sistema patriarcal actualmente, también significa tomar una postura personal para romper con las exigencias hechas a las mujeres, para que cumplan con el ideal que se tiene de ellas. Ideal que no se cumplirá, ya que existe una diversidad de mujeres, cuyas necesidades son igualmente, diversas, según sea su clase social y económica, color, posición genérica, identidad sexual, etnia, religión, y es por eso que, en defensa de lo que quiere una mujer, desde su muy diversa condición, han nacido una multiplicidad de feminismos en este siglo.

En la medida que existe mayor conciencia de las desigualdades entre hombres y mujeres es que ha surgido el feminismo negro, el transfeminismo, el latinoamericano, el postcolonial, la teoría *queer*, el ecofeminismo, entre otros. Es en este siglo que se tiene el #MeToo (Denuncia por abuso sexual), el #Miprimercoso, #laprimavera violeta, el #8M, como movimientos que han hecho posible, hasta hoy, abordar las violencias provenientes de la desigual relación de

⁹Hierro. Graciela. *Ética y feminismo*. UNAM. México, 1985, p. 36.

¹⁰Valcárcel, Amelia, *Sexo y Filosofía, sobre Mujer y Poder*, Antrhopós, Barcelona, 1991, pp. 142.

los sexos y de la injusticia de las condiciones que enfrentan las mujeres con relación a los hombres.

En la actualidad, la eficacia de los feminismos se ha vuelto el movimiento social más pacífico e importante en lo que va de este siglo. Pero, cuando el cambio social, moral, no va de la mano con el cambio político, es que el avance en cuanto a la paridad, se detiene.

Uno de los conflictos que esclarece la continuidad de las desigualdades entre hombres y mujeres, es el que ha surgido a través de la pandemia. Hasta noviembre del 2021, se puede señalar que “la cuarta ola del coronavirus ha rebasado los cinco millones de muertes por contagio y que el mundo hasta ahora está lejos de voltear página con relación a la pandemia”.¹¹ Con este panorama puede deducirse que muchos de los problemas sociales están incrementándose con la pandemia. Frenar la enfermedad no ha sido posible, en un terreno tan desigual, pobre y corrupto, mientras que la confianza en las instituciones colapsa y se nulifica.

Podríamos pensar de manera menos pesimista y, que un mundo futuro mejor se aproxima; sin embargo, para las filósofas dedicadas a los temas de mujeres, bajo estas circunstancias inesperadas de muerte, enfermedad y confinamiento, este mundo posible, no parece tener sentido, si consideramos que los casos de violencia doméstica y por género han ido en aumento, que dentro de la pandemia se han disparado los factores de riesgo que causan violencia de género, y que mientras no haya asistencia a las mujeres, no hay garante de los derechos humanos para eliminar las diversas discriminaciones que viven las mujeres adolescentes y las niñas. Por ejemplo, con relación a las mujeres

¹¹Navarrete, Jorge Eduardo, “Pandemia: las noticias de un día”. *La Jornada*, 25 de noviembre del 2021, p. 18.

emigrantes, existen más de diez mil casos de mujeres asesinadas, hasta el 2021, registrados.

Sólo para tener una idea clara sobre el panorama en general, se debe considerar la información que se tiene de acuerdo a la OMS, quien señala que América Latina se ha convertido hasta este momento en el nuevo epicentro global de la enfermedad y México, pese a sus agresivas y precautorias medidas, ha sufrido trece mil muertes hasta ahora, según el *Washington Post* del 07 de Junio 2020.

Las acciones para erradicar la violencia son insuficientes, según la Alta Comisión de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ONU-DH); Michele Bachelet, expuso que en México y en toda la región se requiere de la suma de fuerzas “bien coordinadas”, así como la implementación de políticas públicas y la ruptura de estereotipos y patrones culturales discriminatorios, así como también la creación de espacios participativos de escucha activa con defensoras de derechos humanos.¹² Aspecto que no ha sido cubierto, ya que los feminicidios en contra de adolescentes y niñas, han sido invisibilizados.

María de la Luz Estrada, Coordinadora del Observatorio Ciudadano Nacional del feminicidio, expuso que “la edad excluye el factor de género [...] lo que incide en que la investigación sea omisa en verificar si existen factores de género en los hechos, ocasionando investigaciones negligentes y deficientes con resultado de impunidad”¹³

Las mujeres confinadas con su agresor, han tenido una situación aún más difícil, ahora con la pandemia; pese a la negativa expuesta por el presidente de México Andrés

¹² Xantomila, Jessica. “La ONU ve avances en el combate a las agresiones contra latinoamericanas”, *La Jornada*, 25 de noviembre del 2021, p. 5.

¹³ Gómez Mena, Carolina. “Se ocultan feminicidios contra niñas”. *La Jornada*, 25 de noviembre del 2021, p. 5.

Manuel López Obrador, quien restó importancia al anuncio realizado por su propio gabinete, sugiriendo sin evidencia, que la mayoría de las llamadas de emergencia en el país, son falsas. Siendo que se desbordaron con mas de veintiséis mil reportes de violencia contra las mujeres (la cifra es la mas alta desde la creación de la línea ayuda). “El noventa por ciento de las llamadas que te sirven a ti, son falsas”, dijo en un discurso dirigido a la nación el 05 de Abril del 2020.¹⁴

Desestimar el problema del asesinato y violencia, desde la presidencia, gracias a que se tiene un gabinete en su mayoría conformado por mujeres, ha resultado ser un gran problema para las feministas de este país, debido a que un cuerpo de mujer no garantiza un pensamiento de mujer, como ya lo sostenía a través de su filosofía, Simone de Beauvoir.¹⁵ Esto significa que “los hombres dicen “las mujeres” y ellas retoman estas palabras para designarse a sí mismas, pero [ellas], no se plantean auténticamente, como sujeto.”¹⁶ Es decir, no por ser mujeres, significa que sean feministas, esto quiere decir, que las prioridades sobre los problemas de las mujeres no son un objetivo importante para el gabinete presidencial, porque no se alcanzan a ver los problemas, y por ende, las soluciones, tampoco.

De manera más clara, se puede deducir que, cuando se tiene una actitud de colaboración y benevolencia hacia la mujer, ya se está en conflicto con ella, debido a que se considerará ante todo, que ella está en igualdad de relaciones y circunstancias entre hombres, pero esta circunstancia se dará de manera abstracta, sin tomar en cuenta las desigualdades concretas. “Porque al hombre le es difícil medir la extrema importancia de las discriminaciones sociales,

¹⁴ Ver: *New York Times, La Jornada.*

¹⁵ Cfr. De Beauvoir. S. *El segundo sexo: los hechos y los mitos.* Ed. Siglo XX. Buenos Aires. 1981.

¹⁶ *Ibidem*, p. 15.

que parecen insignificantes, vistas desde afuera, pero cuyas repercusiones morales e intelectuales son tan profundas en la mujer que pueden parecer que tienen sus fuentes en una naturaleza originaria.”¹⁷ Así que habrá muchos hombres y muchas mujeres en el poder que, desde el privilegio, afirmen, que las mujeres son iguales a los hombres y, que en estas circunstancias, las mujeres no tienen ningún derecho que reclamar, no tienen nada que reivindicar.

Según las cifras no oficiales, en México más de seiscientas mujeres y niñas han sido asesinadas del 23 de marzo al 09 de junio de este año 2021; Wendy Figueroa, Directora de la red Nacional de Refugios, quien supervisa que los centros que ayudan a las mujeres que sufren violencia, operen en todo el país, señala que nuestro presidente no sólo niega la violencia hacia las mujeres, sino que fomenta con su indiferencia el odio persistente que hay alrededor de ellas.

En este período de confinamiento ha surgido la campaña “cuenta hasta 10”, sugiriendo que el problema de violencia que viven las mujeres dentro del confinamiento es responsabilidad de las mujeres, no de los hombres que la ejercen, ni de las instituciones carentes de leyes justas, puestas en acción. Al parecer, dicha campaña apela a la “tolerancia femenina” pero entre líneas deja ver la insensibilidad e incapacidad para abordar este problema desde lo institucional.

Cabe señalar que no es un problema exclusivo del gabinete y su presidente en turno, sino de una estructura misógino-patriarcal subyacente en todos los sistemas: económico, político, educativo, moral. “Contar hasta 10”, dicen las feministas, es contar el número de mujeres asesinadas a diario en nuestro país.

¹⁷ *Ibidem*, p. 22.

A partir del COVID-19, y el confinamiento, las mujeres no salen a denunciar a su agresor y, por ende, la atención no existe, según Candelaria Ochoa, Directora de la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres.

A este contexto, hay que añadir el hecho de que el presupuesto para atender a las mujeres en situación vulnerable, ha disminuido, y se ha generado un mayor número de mujeres víctimas de violencia. “El número de mujeres que huyen de sus casas hacia los refugios de la Red se ha incrementado en un 77 por ciento, desde que entraron en vigor las medidas del distanciamiento social.”¹⁸ Mientras que en el mes de Abril del 2020, han sido asesinadas once mujeres al día.

En conclusión, sólo es preciso decir que gracias al paradigma del Feminismo, se logra exponer y denunciar el sesgo patriarcal desde el cual se pretende minimizar la violencia que sufren en su día a día las mujeres confinadas, en nuestro país. Y, al mismo tiempo, también el Feminismo da cuenta de las carentes acciones y políticas para enfrentar el odio hacia las mismas, y, desde la organización social, colectiva, política y cibernauta de las mujeres, las denuncias este año, han sido más visibilizadas que nunca, a través de los diversos movimientos de mujeres, sus manifestaciones, la quema y pinta de monumentos, puertas, locales, calles y la toma de diversas Facultades; expresiones que no son otra cosa, mas que la exigencia para garantizar el derecho a la vida siendo mujer, ante un Estado que pretende ignorarlas.

¹⁸ Ver: *New York times. com/ abril 11/2020*

Bibliografía

- De Beauvoir, S. *El segundo sexo: los hechos y los mitos*. Ed. Siglo XX. Buenos Aires. 1981.
- De Gouges, Olympe. *Déclaration des trois de la femme, et de la citoyenne*. Ed. Mille et une nuit. París, 1971.
- Friedam, Betty. *The Femenine Mystique*, W. W. Northon, New York, 1913.
- Hierro, Graciela. *Ética y feminismo*. UNAM. México, 1985.
- Puleo, Alicia H. “Patriarcado” en Celia Amorós, *10 palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995.
- Stuart Mill. “El sometimiento de la Mujer” en Stuart Mill y Harriet Taylor Mill, *Ensayos sobre la desigualdad de los sexos*. Mínimo Tránsito-Machado Libros, Madrid, 2000.
- Varela Nuria, *Feminismo para principiantes*. Penguin Random House, Madrid, 2020.
- Wollstonecraft, Mary. *Vindicación de los derechos de la Mujer*, Taurus, México, 2013
- Valcárcel, Amelia, *Sexo y Filosofía, sobre Mujer y Poder*, Anthropós, Barcelona, 1991.

Otras fuentes

- Gómez Mena, Carolina. “Se ocultan feminicidios contra niñas”. *La Jornada*, 25 noviembre, 2021.
- Navarrete, Jorge Eduardo, “Pandemia: las noticias de un día”. *La Jornada*, 25 de noviembre del 2021.
- New York times. com/ abril 11/2020*
- Xantomila, Jessica. “La ONU ve avances en el combate a las agresiones contra latinoamericanas”, *La Jornada*, 25 de noviembre del 2021.

Panfleto contra nuestra filosofía académica

Guillermo Hurtado¹

La dictadura del *paper*

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

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

Para ser admitido al gremio filosófico, el aspirante debe escribir una gruesa tesis. En 1903, William James se quejaba de la exigencia del doctorado para reconocer la capacidad de alguien de pensar filosóficamente, pero hoy en día nadie pondría en duda ese requisito. La prosa de la tesis de filosofía debe tener la aridez de las ciencias.

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

El director obliga a su pupilo a eliminar cualquier recurso retórico mal visto por la academia. Para consolarlo, quizá le diga que cuando se gradúe podrá escribir como quiera, pero eso es falso. Ni siquiera los profesores definitivos tenemos carta blanca. Las instituciones en las que laboramos exigen que publiquemos sin parar artículos en revistas especializadas.

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

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

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

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

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

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

La escritura filosófica

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

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

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

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

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

La ambigüedad tiene otras complicaciones. A veces no puede eliminarse porque nos faltan las palabras. Otras

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

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

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

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

Adiós al español

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

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

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

Le debemos a Gonzalo Rodríguez-Pereyra, filósofo argentino radicado en Oxford, haber sido el primero en defender sin pelos en la lengua la posición de que los filósofos de América Latina deberíamos publicar nuestras investigaciones en inglés (*Crítica*, Vol. 45, No. 133, pp. 83-90). La idea es que, tal como sucede en las ciencias duras, no importa el idioma en el que se compartan los resultados, siempre y cuando se alcance el mayor número de lectores de calidad. Ese idioma es hoy por hoy el inglés, mañana podría ser el chino.

Las razones de Rodríguez-Pereyra son compartidas por la mayoría de mis colegas que se dedican a la filosofía analítica. Por ejemplo, los estudiantes de posgrado de mi

Instituto organizan seminarios en inglés para fortalecer su manejo técnico de esa lengua. Ellos consideran que ese idioma es una herramienta indispensable para ingresar al “mundo académico internacional”. No sé si todos ellos aspiran trabajar en el extranjero, pero resulta obvio que piensan que aunque laboren en México están obligados a escribir en inglés para convertirse de manera plena en *filósofos profesionales*.

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

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

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

Estiremos la analogía deportiva para comprender el escenario. Obsérvese que la cancha central se encuentra en el extranjero. Los jugadores de mayor prestigio, los árbitros más reconocidos, los principales patrocinadores y los directivos de las asociaciones todos están fuera. Lo que se anhela es que la modesta liga local sea reconocida o,

por lo menos, que se otorguen invitaciones a los mejores jugadores nativos para que puedan incorporarse a alguno de los equipos de la metrópoli.

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

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

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

Una filosofía deshistorizada

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

Estos pensadores se enfrentaron a un doble olvido de la filosofía mexicana. El primero de ellos era la ausencia de la filosofía mexicana en la llamada historia de la filosofía universal. Esta omisión era efecto del inveterado prejuicio que ignoraba toda la producción filosófica mexicana —y, en general, iberoamericana— por el simple hecho de no venir de Francia, Alemania o Inglaterra, los tres centros hege-

mónicos de la filosofía. El segundo olvido consistía en la funesta adopción de ese prejuicio por los propios filósofos mexicanos. Para ellos, el estudio de la historia de la filosofía en México era una tarea estéril, casi vergonzante. La verdadera historia de la filosofía, suponían, había sucedido en sitios remotos: las plazas de Atenas, las universidades medievales, los salones parisinos.

En respuesta, los autores citados se dieron a la tarea colectiva de hacer una filosofía de la historia de la filosofía mexicana y, a la vez, una historiografía de ella. La primera actividad consistió en una reflexión original sobre la peculiaridad de la filosofía mexicana en una historia descolonizada de la filosofía. La segunda labor consistió en construir, desde los cimientos, la disciplina profesional de la historia de la filosofía en México, tarea que requirió una serie de pasos escalonados: el trazado cronológico del campo de estudio, la recopilación de las fuentes primarias, la selección del canon de las obras principales dentro del corpus documental y, por último, el diseño de categorías y conceptos específicos para interpretar esa historia. Estas tareas se realizaron en un par de décadas y estuvieron casi completas alrededor de 1960.

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

La historia de la filosofía que se estudia metódicamente en nuestras facultades de humanidades es la mal

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

La deshistorización de la filosofía mexicana ha provocado un retroceso en el proyecto de construir una filosofía mexicana de altura. Lo que se ganó hace más de medio siglo ahora está casi perdido. ¿Qué hacer? No se pretende que todos los filósofos mexicanos se conviertan en especialistas en la historia de la filosofía en México; lo que es menester, es que entiendan su filosofar dentro de una tradición de pensamiento propio. Mientras la filosofía mexicana no recupere su pasado no tendrá un horizonte de futuro y quedará encerrada en un presente reiterativo y frustrante. Así no llegará lejos y seguirá siendo dependiente de lo que otros piensen en otros lados. Dicho de manera cruda: en México también se maquila en el plano de las ideas —y no niego que algunos de sus productos sean de calidad.

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

La filosofía enajenada

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

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

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

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

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

No me quejo y pienso que ninguno de mis colegas debería hacerlo. Sin las instituciones académicas, la mayo-

ría de nosotros no podría dedicarse a la filosofía de tiempo completo.

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

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

1. Para dar a conocer los frutos de su trabajo, el filósofo debe tratarlos como mercancías. Ofrecerlos en alguna editorial para que sean publicados, distribuidos y vendidos. El trabajo filosófico pasa de ser un servicio en la universidad a un producto en el mercado editorial. El problema es que la universidad le exige al profesor que publique sus investigaciones y, por lo mismo, que las mercantilece.
2. Hay agencias estatales —como el SNI en México— que aportan recursos adicionales a los académicos. El conjunto de su producción se pesa para colocarlo en una categoría a la que corresponde una remuneración. De esta manera, la obra de unos vale más que la de los otros en pesos constantes y sonantes. El trabajo filosófico se convierte así en otra suerte de mercancía adquirida por el Estado por medio de una licitación pública.
3. La enajenación del trabajo filosófico también se genera por la insistencia del sistema académico en considerar toda labor individual como parte de una tarea colectiva. El filósofo —por original que sea su pensamiento— es visto como un integrante más de un equipo de investigación institucional y, a fin de

cuentas, de una gigantesca factoría invisible, la ciencia global.

4. En el siglo pasado, Emilio Uranga escribió un libro llamado *De quién es la filosofía*. La respuesta, hoy, es que la filosofía ya no es propiedad de sus creadores, sino de sus dueños: las universidades, los colegios, los organismos estatales e internacionales de financiación, las editoriales. Para que exista un producto intelectual tiene que ser aprobado, pagado, dictaminado, publicado, reseñado, comentado y criticado dentro de una enorme maquinaria en la que la búsqueda desinteresada de la verdad no es el único objetivo.
5. La condena de quien pretende hacer filosofía por fuera del sistema no es carecer de un sueldo, sino algo peor: que su trabajo no se considere filosofía genuina. La calidad del trabajo filosófico se identifica con el resultado de una evaluación. Nada que no forme parte del sistema tendrá los sellos de autenticidad y calidad que condicionan la respetabilidad filosófica.

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

Filosofar desde Chiapas

Raúl Trejo Villalobos¹

¿Existe la filosofía en Chiapas? Si entendemos por filosofía un conjunto de actividades, como la publicación relativamente constante de textos filosóficos –en libros, revistas u otros medios de comunicación–, el consumo, lectura y reflexiones derivadas de los mismos; la realización de eventos, de igual manera, relativamente constantes –congresos, conferencias, mesas, debates– con un impacto local en los ámbitos intelectual, cultural y social, nuestra respuesta es que no, no existe filosofía en Chiapas; o, en el mejor de los casos, que lo que existe, todavía, es muy poco. Más concretamente, es cierto que ha habido y hay eventos y publicaciones, sin embargo, éstos, más allá de que hayan tenido un impacto significativo, siguen concibiendo a la filosofía con una serie de prejuicios, principalmente de varios profesionistas de las ciencias sociales. A modo de contraste, no podemos decir lo mismo de la literatura. En este sentido, son bastante notables las actividades relativas a la literatura, tanto en publicaciones como en eventos, por lo menos desde Jaime Sabines y Rosario Castellanos hasta nuestros días.

Si al hablar de filosofía nos referimos a un conjunto de asignaturas en el sistema de educación media superior, de programas de formación en educación superior y de cursos en educación continua, nuestra respuesta es que sí, sí existe la filosofía en Chiapas, con algunos matices. Con esto, queremos decir que durante las últimas décadas,

¹ Profesor e investigador de la Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma de Chiapas. Doctor en filosofía, Universidad de Salamanca.

en los dos subsistemas de educación media superior de mayor presencia en la entidad, el Colegio de Bachilleres y Preparatorias del Estado, existen algunas materias, aunque un porcentaje bastante considerable de quienes las imparten no tienen una formación en filosofía, por un lado; y, por otro, que existen dos programas de licenciatura en filosofía: uno en el Seminario (desde el año 2000) y otro en la Universidad Autónoma de Chiapas (desde 2011). Otro matiz de no menor importancia consiste en que sociólogos, psicólogos, pedagogos y antropólogos, en diversos programas de pregrado y posgrado, eventualmente, hacen lecturas, por ejemplo, de Popper, Gadamer, Foucault, entre otros, pero supeditándolos a las investigaciones de carácter empírico.

Ahora bien, si consideramos a la filosofía como una cosmovisión, como el concepto del mundo de una cultura, la respuesta es que sí, sí existe la filosofía en Chiapas. Se trata, en efecto, de la filosofía de los pueblos indígenas o de pueblos originarios. Sin embargo, seguido de la afirmación, también consideramos algunos matices. Es decir, que es una filosofía oral; es una filosofía, en términos generales, con una relación estrecha con formas de expresión mito-poéticas y religiosas; y, además, es una filosofía que, algunas de las veces, ha tenido como vehículo de expresión a personas no indígenas y solamente en últimas fechas es que algunos miembros de los pueblos originarios han tomado la palabra. Un ejemplo de lo primero es Carlos Lenkersdorf con *Filosofar en clave tojolabal* (2002); y, de lo segundo, Manuel Bolom Pale con *Chanubtasel-p'ijubtasel. Filosofía de los pueblos originarios* (2019). Dentro de la filosofía como cosmovisión, también podemos decir que existen bastantes cuestiones de carácter filosófico (las preguntas por la existencia, el amor, la muerte, el mundo) en las propuestas literarias y poéticas de Rosario Castellanos, Jaime Sabines, Heraclio Zepeda, Juan Bañuelos, Óscar Oli-

va, Raúl Garduño, Joaquín Vázquez Aguilar, Efraín Bartolomé, entre otros.

Como podrá advertirse, hasta este momento, hemos tratado de responder a la pregunta sobre la existencia de la filosofía en Chiapas, pero no hemos hablado sobre la calidad o el valor de lo poco o mucho que existe de filosofía en la entidad. Antes que responder por la calidad y el valor de lo que exista en el Estado, nos planteamos la siguiente pregunta, ampliando el espectro geográfico e histórico, dando por hecho de que Chiapas está incluido en México y, con ello, pueda existir alguna otra respuesta a la cuestión de la filosofía en Chiapas: ¿Existe la filosofía en México y en Latinoamérica? En lo que sigue, pretendemos exponer brevemente, en primer lugar, algo sobre la filosofía latinoamericana; en segundo lugar, algo relativo a la filosofía mexicana; en tercer lugar, la presencia de Chiapas como tema en algunos libros recientes de filosofía.

De la normalización a la naturalización de la filosofía en Latinoamérica:

¿Existe la filosofía en Latinoamérica? Si nos concentramos en las últimas ocho décadas (1940-2020) y en el ámbito universitario, podemos afirmar, de manera contundente: sí, existe filosofía en Latinoamérica. Y agregamos enseguida: desde ese entonces hasta la fecha, han existido desarrollos y propuestas filosóficas desde diversas orientaciones filosóficas: fenomenología, existencialismo, marxismo (o materialismo dialéctico), neokantismo, tomismo, filosofía analítica. Incluso, también podemos afirmar que ha habido propuestas innovadoras, propiamente mexicanas y latinoamericanas, tales como la historia de las ideas, ontologías de lo mexicano y lo americano, la filosofía latinoamericana, la filosofía de la liberación y la hermenéutica analógica. Y, sin embargo, tenemos que considerar algunas atenuantes, pues para algunos colegas, durante este lap-

so, la filosofía latinoamericana no solamente no existe, sino que tampoco lo latinoamericano es realmente un problema filosófico. Pero, vamos por partes.

En primer lugar, podemos referir las siguientes obras: *El pensamiento hispanoamericano* (1944), *Antología del pensamiento de la lengua española* (1945), *Pensamiento de lengua española* (Editorial Stylo, 1945), *En torno a la filosofía mexicana* (Porrúa y Obregón, 1952) y *Filosofía mexicana de nuestros días* (Imprenta Universitaria, 1954), de José Gaos; y, *Sobre la filosofía en América* (Raigal, 1952) y *Filosofía de la persona* (Editorial Losada, 1951), de Francisco Romero. Algunas de las ideas centrales de José Gaos consisten en afirmar que, del amplio espectro del pensamiento de la lengua española, el pensamiento hispanoamericano es una de las creaciones importantes y originales, junto con la neoescolástica, el misticismo y el humanismo españoles. Cuando Gaos habla del pensamiento hispanoamericano, se refiere a una serie de autores y obras comprendidos desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo XX. Y, además, lo caracteriza como predominantemente estético, político y pedagógico, por un lado; y, por otro, como ametódico y asistemático. Otra cuestión de no menor importancia, consiste en su propuesta teórico-metodológica de la Historia de las ideas, a partir de la cual se realizaron varias investigaciones sobre el pensamiento filosófico mexicano y latinoamericano.

Francisco Romero, por su parte, afirma, durante esas mismas décadas, que el pensamiento filosófico ya entró a una etapa de normalidad. Concretamente, después de referir la aparición de publicaciones, libros y revistas, de eventos y personajes con vocación y dedicación a la filosofía principalmente en México, Perú y Argentina, dice: “Veamos lo que entendemos por «normalidad filosófica» en este caso. Ante todo, el ejercicio de la filosofía como función

ordinaria de la cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia” (p, 150).

En segundo lugar, también podemos referir la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, entre 1968 y 1969. En ¿Existe una filosofía en nuestra América?, el primero se plantea tres cuestiones:

1. La cuestión, fundamentalmente descriptiva, de cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y de si ha habido una filosofía original, genuina o peculiar en esta parte del mundo.
2. La cuestión, más bien prospectiva y normativa, de cómo debe ser la filosofía hispanoamericana si quiere lograr autenticidad y asegurar su progreso futuro.
3. La cuestión de si lo hispanoamericano (o lo peruano, lo mexicano, lo chileno, etc.) debe o puede ser tema de nuestra reflexión filosófica, y la de qué significación tiene tal tema para la constitución de una filosofía propia” (p, 11).

Después de una breve historia de la filosofía en Hispanoamérica, una caracterización más amplia que la de Gaos y la exposición de diversos puntos de vista sobre la cuestión, una de las conclusiones a las que llega Salazar Bondy es que en Hispanoamérica no existe una filosofía genuina y original. Dice: “Es quizá fácil colegir de lo anterior que, respecto a la alternativa entre existencia o inexistencia de una filosofía original y genuina de la América Hispanoindia, nos inclinamos por el segundo término. Sin negar que pueda existir en el futuro, creemos que no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia savia doctrinaria” (p, 107-108).

Un año después, Leopoldo Zea publicó, en respuesta a Salazar Bondy, *La filosofía americana como filosofía sin*

más. Según Zea, la filosofía en América empezó desde que llegaron los europeos y rebajaron o negaron la humanidad del hombre y ese ha sido un leitmotiv desde ese entonces hasta la época actual. Por otro lado, también habla sobre la originalidad de la filosofía americana. A diferencia de Salazar Bondy que concibe la originalidad como algo novedoso, Zea dice: “Ser original implica (...) partir de sí mismos, de lo que se es, de la propia realidad. Y una filosofía original latinoamericana no puede ser aquella que imite o repita problemas y cuestiones que sean ajenos a la realidad de la que hay que partir (...) La filosofía, el Verbo, decíamos, es una expresión del hombre; y el hombre sólo es original por su origen, por su concreta personalidad, por su individualidad” (p, 33).

Cabe destacar otra diferencia, pero ahora entre Gaos y la polémica entre Salazar Bondy y Zea. Esta consiste en que, mientras Gaos se refiere al mundo de la lengua española, desde España hasta América y desde el siglo XII hasta el XX, los polemistas se concentran en los últimos cinco siglos, exclusivamente de Hispanoamérica, sin considerar a España (y tampoco a las culturas mesoamericanas). Francisco Miró Quesada, por otro lado, a diferencia de los anteriores, se concentra en la producción filosófica del siglo XX. De aquí que, **en tercer lugar**, consideramos sus dos libros: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (FCE, 1974) y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (FCE, 1981). Según Miró Quesada, existe una filosofía latinoamericana auténtica. En lo que va del siglo XX, han existido tres generaciones, la de los patriarcas o fundadores, la de los forjadores y la de los técnicos (la cual se puede dividir en universalistas y regionalistas, los asuntivos y los impositivos o afirmativos). Estas tres generaciones han superado una serie de cuestiones y dificultades, desde el sentimiento de inferioridad hasta la recuperación y asimila-

ción de la tradición occidental y la adquisición y dominio de un lenguaje técnico.

Ha existido, en pocas palabras, un paso de la normalidad a la naturalidad filosófica, entre la tercera y una cuarta generación. Dice Miró Quesada: “Debido a que este proyecto ha comenzado a realizarse desde hace algunos lustros la *cuarta generación* inicia su vida filosófica encontrando ya una producción original. Lo más que puede sentir es emulación, pero no vive ya la angustia de tener que realizar un proyecto, de tener que cumplir una misión. No siente que debe probarse a sí misma y a la generación de sus maestros que es capaz de hacer filosofía auténtica. Encuentra en su circundancia este tipo de filosofía y siente la vocación de hacerla ella misma, si puede, mejor que la de sus antecesores. De esta manera el pensamiento latinoamericano comienza a entrar en lo que podría llamarse la etapa de la *naturalidad filosófica* en la que se hace filosofía sin tener ya ninguna duda de que pueda hacerse” (p, 16 y 17).

Y refiere enseguida: “No debe confundirse la «naturalidad filosófica» con lo que Romero llama la «normalidad filosófica». La «normalidad filosófica» es la existencia de condiciones académicas adecuadas para poder hacer filosofía auténtica. Existe ahora una tradición filosófica latinoamericana, una tradición reciente, es verdad, de sólo tres generaciones, pero no por eso menos real. Además, es una tradición que empalma con la milenaria tradición de la filosofía occidental, de manera que, a pesar de su breve vida, no es ni improvisada ni inventada. Es, sencillamente, la existencia de una filosofía que, si bien comienza de manera modesta, se va asentando rápidamente hasta adquirir un desarrollo sistemático y rasgos característicos. La «naturalidad filosófica», es, en cambio, una actitud, es el sentimiento de la propia capacidad creadora. La tercera generación siente que tiene una misión, crear filosofía au-

téntica, pero siente también la angustia de no poder cumplirla. La generación más joven no siente ya ninguna angustia. Sencillamente se dedica a hacer filosofía sin pensar en la posibilidad o imposibilidad de hacerla” (p, 17).

Para ir cerrando este apartado, queremos traer a cuenta dos asuntos. El primero, tiene que ver con el hecho de que Salazar Bondy, en lo que toca al debate de si la filosofía debe ser americana o universal, se ocupa de varios filósofos que crearon su obra entre 1940 y 1968, año de la publicación de su libro. Y que Miró Quesada, por su parte, se ocupa de ese mismo periodo, pero abordando otros temas: la razón, el ser, el devenir, la ética, la estética, la nada, la existencia y la fenomenología, por un lado; y, por otro, de la historia de las ideas. Este comparativo tiene su importancia con respecto a la afirmación inicial. Con esto queremos decir que más allá de lo latinoamericano o lo universal de la filosofía y de los núcleos problemáticos, bien podemos rastrear los desarrollos y propuestas de diversas orientaciones filosóficas.²

² En la generación de los patriarcas o fundadores, podemos ubicar a Alejandro Korn, José Vasconcelos, Antonio Caso y Alejandro O. Deustua; en la de los forjadores, a José Gaos, Samuel Ramos y Francisco Romero; en la de los técnicos, a Leopoldo Zea, al mismo Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy. Algunos autores que refiere Salazar Bondy son: Francisco Romero, José Gaos, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Alberto Wagner de Reyna, Ernesto Mayz Vallenilla, Risieri Frondizi, Jorge Millas. Algunos autores que refiere Miró Quesada: Miguel Ángel Virasoro, Emilio Stiu, Juan Adolfo Vázquez, Ernesto Mayz Vallenilla, Alberto Wagner de Reyna, Octavio Nicolás Derisi, Francisco Romero, Leopoldo Zea, Danilo Cruz Velez. En todos estos filósofos, podemos rastrear desarrollos y propuestas desde distintas orientaciones filosóficas, como dijimos líneas arriba: fenomenología, existencialismo, marxismo, tomismo, filosofía analítica, historia de las ideas, entre 1940 y 1970 y años posteriores.

El segundo asunto consiste solamente en señalar que los pensadores que nos refieren tanto Gaos como Romero, tanto Salazar Bondy como Zea y Miró Quesada, son la de aquellos que han hecho su trabajo principalmente en las universidades de las grandes capitales de los países de habla hispana: México, Perú, Buenos Aires. Y que esta tendencia es la que continua con la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, en 33 tomos. Una Enciclopedia, en efecto, que significa un logro por demás interesante y significativo en la historia de la filosofía iberoamericana; una enciclopedia, sin embargo, en la que Centroamérica, Chiapas y el sureste de México quedan como un hueco o una isla ayuna de filosofía.

De la filosofía en México a la filosofía mexicana³

Para hablar de la Filosofía en México, al parecer, no hay muchos problemas. Guillermo Hurtado dice: “Si la pregunta es si existen y han existido en México individuos dedicados a estudiar, enseñar y escribir filosofía, y si existen y han existido instituciones en las cuales se lleven a cabo dichas prácticas, la respuesta es obvia: existe filosofía en México, por lo menos desde el siglo XVI” (Hurtado, p. 41). En un apretado informe sobre la Filosofía en México del siglo XX, Carlos Pereda considera que ésta, entre otras cosas, se caracteriza por tres vicios: el fervor sucursalero, el afán por las novedades y el entusiasmo nacionalista (Pereda, pp.

³La polémica sobre si es Filosofía en México o Filosofía mexicana se remonta a la apertura de la cátedra sobre Historia de la filosofía en México, por Samuel Ramos, en 1941, y la publicación de dos libros, el de Ramos, con un título homónimo y el publicado por Gaos, diez años después, *En torno a la filosofía mexicana*. En lo que se refiere a este apartado, abordamos las últimas propuestas de la polémica.

42-47).⁴ Por su parte, en *Filosofía mexicana* (Universidad de Guanajuato, 2018), Aureliano Ortega considera, en términos generales, que la Filosofía en México ha sido y es primordialmente académica y teórica. De acuerdo en parte con Pereda, Ortega dice que “la actividad filosófica en nuestro país ha sido ocupación de especialistas, se ha caracterizado por la importación de escuelas y corrientes europeas y norteamericanas y, siempre, o casi siempre, ha carecido de originalidad y pertinencia” (Ortega, p, 11-12). Y más adelante agrega: “... aun reconociendo la existencia secular de filósofos de oficio, de escuelas, actividades y obras filosóficas, en nuestro país a la filosofía —se dice— le ha faltado originalidad, legitimidad y pertinencia; que se trata, casi siempre, de una materia importada cuya adopción y práctica llevan indeleblemente marcadas las huellas de la imitación, la ajenidad y, por decirlo así, el exotismo” (Ortega, p, 13).

Ahora bien, ¿qué decir de la Filosofía Mexicana? Carlos Pereda acaba de un solo tajo con esta pregunta. Al final de su libro *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*, dice: “No es fácil ofrecer un diagnóstico, al menos en pocas palabras, de la filosofía en México hoy. (Insisto en eso de «filosofía en México», pues la expresión «filosofía mexicana» puede ser tan absurda como la de «fí-

⁴Sobre el fervor sucursalero, dice, concretamente, Pereda: “Se conoce en la juventud un autor o varios, o una corriente de pensamiento, para continuar el resto de la vida produciendo cultura de secta: repitiendo ciertas fórmulas hasta vaciarlas por completo de contenido”. Sobre “el afán de novedades”, dice que con éste se combate al primero, manifestando el gusto por lo último que se produce en Francia, Alemania, Inglaterra o Estados Unidos. “La expresión misma «afán de novedades» es casi equivalente a expresiones como «superficialidad en los juicios», «atención desorientada» o simplemente «frivolidad». Con respecto al “entusiasmo nacionalista”, dice que es una experiencia básica de todo animal humano que se puede corromper en un punto de vista excluyente.

sica mexicana»” (Pereda, p, 373). En tanto que la respuesta por la Filosofía Mexicana ya no es tan obvia, Guillermo Hurtado considera que uno de los problemas de la Filosofía en México consiste precisamente en no haber una Filosofía Mexicana. Dice: “Yo pienso, por el contrario, que la filosofía en México padece algunos problemas serios que son una consecuencia de que no exista una filosofía mexicana y, por ello, creo que es indispensable hacer un esfuerzo colectivo para remediar esta situación” (Hurtado, p, 42).

Previo a responder la cuestión sobre la filosofía mexicana, Hurtado plantea una nueva manera de ver el problema sobre la filosofía en América Latina en el ensayo “Más allá de modernización y de la autenticidad”. Lo tomamos en cuenta toda vez que lo que dice aquí también aplica para México. En primer lugar, considera que el problema es uno de carácter metafilosófico. Para esto define la metafilosofía teórica como “la reflexión filosófica acerca de la naturaleza, forma y alcances de la filosofía” y la metafilosofía práctica como “la reflexión sobre las condiciones y los problemas de la práctica concreta de la filosofía en un lugar y momento dados” (Hurtado, p, 18). Aunque no se debe confundir con la sociología de la filosofía, Hurtado considera que el principal problema de la filosofía latinoamericana está en la metafilosofía práctica. Antes que hablar del universalismo y el particularismo, Hurtado plantea una revisión desde la óptica de dos modelos: el modernizador y el de la autenticidad. Como modelos modernizadores identifica al positivismo del siglo XIX, la filosofía germánica y el historicismo orteguiano de principios del XX, el marxismo, la filosofía analítica y el estructuralismo. Las características de éstos, indica: es que son importados, tienen un espíritu revolucionario y todos han terminado en un fracaso. Como reacción al modelo modernizador, los de la autenticidad se caracterizan por su reacción al eurocentrismo y en su carácter liberador. Refie-

re algunos momentos: el mexicano, el peruano y el argentino. De estos, enumera cinco deficiencias: confundir peculiaridad con autenticidad, apoyarse subrepticamente en la autoridad de autores extranjeros, el empobrecimiento de sus seguidores, el sectarismo y considerar la dependencia política y económica como limitante para la filosofía. Para poder superar todas estas dificultades y carencias, Hurtado propone la creación de comunidades y, con base en éstas, la posibilidad de una tradición o de tradiciones.

Una vez dicho lo anterior, Hurtado responde a la pregunta: “¿Qué entender por la filosofía mexicana?”. En este sentido, en primer lugar, considera que su posición “se basa en una descripción de las prácticas dialógicas” (Hurtado, p. 42); en segundo lugar, tomar en cuenta las preguntas filosóficas que se han planteado de manera original, esto es, que se considere el origen de quien se plantea las preguntas y, al mismo tiempo, contribuya en algo a una discusión; y, en tercer lugar, que sean planteamientos sólidos (claros y rigurosos). “Un filósofo mexicano, dice Hurtado, puede hacer tuyas las preguntas que se planteaban Platón y Kant. Pero sería absurdo que filosofara como si fuese un contemporáneo de ellos. Hacer nuestras las preguntas de Platón y Kant significa adoptarlas desde nuestra circunstancia. Y eso fue lo que ellos hicieron respecto a las doctrinas filosóficas que heredaron de sus maestros. Los grandes filósofos siempre han tomado en cuenta su circunstancia para formular las preguntas y las respuestas en las que fundaron sus sistemas, y esto incluye no sólo su contexto histórico, sino su entorno cultural e incluso —esto no es menos importante— su condición personal, vivencial” (Hurtado, p. 43).

Ahora bien, esto requiere, a su vez, de ciertas condiciones: el “funcionamiento de prácticas e instituciones que generen y sustenten diálogos críticos y rigurosos y, sobre todo, que preserven la memoria y fomenten la renovación

de dichos diálogos a lo largo del tiempo en la forma de tradiciones filosóficas propias” (Hurtado, p, 45). En cuanto a cómo estudiar y algunas rutas a seguir, Hurtado refiere el rescate y la promoción de algunas obras creadas en nuestro contexto, por un lado; y, por otro, la tradición metafísica, la epistemología, la lógica y la ética social. No obstante que la filosofía mexicana puede tratar cualquier tema, Hurtado señala que no se debe renunciar a tres preguntas fundamentales: “¿qué fuimos?, ¿qué somos?, ¿qué queremos ser?” (Hurtado, p, 51). Para esto sugiere una *filosofía de la historia de México*, una *hermenéutica del presente mexicano* y algo en que se conciban las *esperanzas sociales de la nación*.

En el libro anteriormente citado, Aureliano Ortega, después de referir la descalificación superficial sobre la filosofía mexicana, plantea lo siguiente: “...en calidad de hipótesis provocadora, pensamos que más allá de su cultivo académico y sus aplicaciones prácticas coyunturales, también es posible contestar afirmativamente la pregunta sobre la presencia y el ejercicio de la filosofía en México a través del examen y la consideración crítico-reflexiva de ciertas elaboraciones teóricas y discursivas, no necesariamente sistemáticas ni metódicas, asociadas a la necesidad de fundamentar consistentemente la propuesta de un proceso civilizatorio específicamente *mexicano* (Ortega, p, 32).

Para esto, Ortega propone, por un lado, considerar algunos elementos constructivos y constitutivos tales como un “sujeto histórico-cultural” y un “Espacio-tiempo”, articulados por las interrogantes sobre la “novedad” (enfocada a la época colonial, primordialmente), la “identidad” (con respecto a los siglos XIX y XX) y el “destino”. Por otro lado, siguiendo a F. M. Cornford y Michel Foucault y para ir más allá de la academia, propone la noción de “Filosofía dispersa”. De ésta, concretamente, dice: “Pues bien, apoyados en es-

tos antecedentes, proponemos la expresión «filosofía dispersa» para referirnos justamente a esa inabarcable gama de enunciados o preguntas filosóficas provenientes de muy distintos ámbitos del discurso socio-cultural mexicano en los que presumimos la presencia de una intención crítica y reflexiva, o en ciertos casos propiamente filosófica, que o bien no ha sido adecuadamente abordada e interpretada por nuestros filósofos o simplemente ha permanecido ausente en nuestras agendas reflexivas” (Ortega, pp, 39 y 40).

Dentro de esta filosofía dispersa, Ortega plantea considerar textos de diversas disciplinas tales como la historia, la pedagogía, la antropología, la literatura, incluso, por qué no, la pintura, la música, el teatro, el cine. En este punto, la perspectiva de Hurtado, aunque más acotada, no difiere de la de Ortega. Es decir, Hurtado también propone el estudio de varios autores aludidos por Ortega: Sor Juana, José María Luis Mora y la poesía de López Velarde, Gorostiza y Paz, por ejemplo.

En pocas palabras, Aureliano Ortega considera que la filosofía mexicana la podemos buscar en textos que no son estrictamente filosóficos, en textos que contienen: “Preguntas y respuestas filosóficas de las que, en nuestro caso, se han hecho cargo alternativamente la literatura, la antropología, el derecho, la historiografía o la pedagogía, ajustándose a una suerte de programa de investigación y a un ejercicio reflexivo que, a nuestro juicio, se articula en torno a la pregunta por un Sujeto, un espacio-tiempo y un proceso civilizatorio propios, es decir, un *hombre*, un *territorio* y una *historia* específicamente mexicanos” (Ortega, p, 34). Después de sugerirnos una lista de autores posibles para estudiar y de deshacernos de algunos prejuicios, como el de concebir a la filosofía como totalmente académica y abrir las posibilidades de la filosofía en textos alternos, termina Aureliano Ortega: “Considérese este recuento

no como una prueba de lo dicho, sino como un programa de investigación” (Ortega, p, 44).

A manera de síntesis, como podrá advertirse, no resulta del todo difícil hablar de la Filosofía en México. Y menos aún, de sus debilidades, limitaciones, defectos y vicios. En cambio, no sucede lo mismo cuando se habla de la Filosofía Mexicana. Para empezar, a Carlos Pereda le parece absurdo. Nos llama la atención que hable de su inexistencia en tanto que no hay, por ejemplo, una física mexicana. Su concepción sobre la filosofía, al parecer, se remite a una de carácter científico. Sin embargo, como sabemos, ese es solamente un concepto de filosofía, al cual, le han acompañado, tradicionalmente, por decir lo menos, otros dos: el de la filosofía como modo de vida y el de la concepción culturalista de la filosofía. No es, pues, metafilosofía, ni mucho menos, una filosofía dispersa, para utilizar la expresión de Aureliano Ortega. De acuerdo a este último, la Filosofía Mexicana ha existido y ha jugado un papel importante en la historia y la cultura de nuestro país, más allá y a pesar de la Filosofía en México, de la filosofía académica.

Por su parte, para Hurtado, además de reconocer su existencia y su importancia, al igual que Ortega, puede y debe estudiarse, para fortalecer la Filosofía en México. “México, dice, me atrevería a sostener, no sólo requiere buenos filósofos, necesita además buenos filósofos mexicanos” (Hurtado, p, 42). Hasta donde alcanzamos a entender, Hurtado no estaría en desacuerdo con Ortega en cuanto a la filosofía dispersa; ni Ortega con Hurtado, en cuanto a la descripción de las prácticas dialógicas. Probablemente habría algunas diferencias en cuanto a la filosofía académica y probablemente ambos estén de acuerdo en fortalecerla y en renovarla. Probablemente existan algunas diferencias en cuanto a cómo abordarla y estudiarla y probablemente ambos estén de acuerdo en que el cultivo de

ésta debe responder a lo que hemos sido, lo que somos y lo que pretendemos ser, a nuestra identidad, a nuestro destino, a nuestras esperanzas.

Chiapas en los textos de filosofía latinoamericana y mexicana

Traigamos a cuenta una de las cuestiones planteadas por Salazar Bondy. “La cuestión de si lo hispanoamericano (o lo peruano, lo mexicano, lo chileno, etc.) debe o puede ser tema de nuestra reflexión filosófica, y la de qué significación tiene tal tema para la constitución de una filosofía propia” (p. 11). De acuerdo a lo dicho en el apartado anterior, definitivamente, más allá de la filosofía en México, es necesario que la filosofía sea mexicana. Desde México y para México, diría concretamente Hurtado. ¿Podemos hablar de algo similar, pero concentrándonos en el sureste de México o, particularmente, en Chiapas o con asuntos relacionados con Chiapas? Dicho de otra manera, ¿Chiapas ha sido tema filosófico o ha ocupado algún lugar en los libros de filosofía? Veamos, al menos, cuatro ejemplos, en obras publicadas de largo alcance.

En el Tomo 1 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, editado por Laureano Robles (Editorial Trotta, 1992, 2013), hay un artículo, “El pensamiento maya”, de Mercedes de la Garza (p. 99). En éste, la investigadora del Instituto de Filológicas, de la UNAM, habla sobre la cosmología, los dioses, el tiempo, el origen del hombre y el mundo, el hombre y la naturaleza, en los mayas de la época clásica (siglo III-X d.c.), no sin antes advertir que “la vivencia del mundo circundante, que imaginan poblado de fuerzas misteriosas y sobrehumanas, es generalmente una experiencia religiosa, por lo que la explicación maya del universo (es decir, de

todo cuanto existe) adjudica su origen y su existencia, incluyendo al hombre mismo, a poderes sobrenaturales. Así, hablar de pensamiento maya es hablar de religión maya”.⁵ Y de advertir, además, que “Las ideas de los mayas antiguos sobre el universo están expresadas ante todo en sus vestigios materiales, entre los que destacan grandes ciudades abandonadas con magníficas obras arquitectónicas y escultóricas; sepulturas, y múltiples inscripciones realizadas en piedra, estuco, barro y otros materiales, así como en códices pintados sobre tiras de papel de amate, de los cuales sólo se conservaron tres después de la gran obra destructiva que trajo consigo la conquista española” (p, 99).

En el tomo II de *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros del XX*, coordinado por Carmen Rovira (UNAM, 1999, 2017), se recopila un fragmento de la obra de Mariano N. Ruiz, “Nueva teoría cósmica y su aplicación a las ciencias naturales”, de 1925 (p, 479). En la ficha de presentación se dice que Mariano N. Ruiz (1857-1945) vivió la mayor parte de su vida en Chiapas y escribió varias obras de diversos temas. Y también se dice: “Como a muchos de sus contemporáneos le preocuparon las relaciones materia, espíritu, cosmos. Sus reflexiones, al respecto, lo llevaron a admitir el proceso de la evolución como una ley general observable en la naturaleza. Declarándose antiescolástico se propuso encontrar un «principio universal» que pudiera ser la base del conocimiento y así planteó, después de un

⁵ Cabe destacar que en el programa de la licenciatura en filosofía de la Universidad Autónoma de Chiapas, el Dr. Luis Madrigal Frías es quien se ha dedicado al estudio del pensamiento maya, tanto del antiguo como del contemporáneo, desde hace más de diez años. Recientemente, ha estado impartiendo algunas conferencias, como resultado de sus estudios, sobre el tiempo y el espacio en el pensamiento maya.

proceso deductivo, que el «primer principio universal de toda verdad es la atracción universal» (p, 479).⁶

En el Tomo I de *Humanismo mexicano del siglo XX*, compilado por Alberto Saladino García (UAMEX, 2004), hay un artículo, “Rosario Castellanos: ser por la palabra”, de Margarita Tapia Arizmendi (p, 157). En éste, la investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de México, además de hablar de la obra y los temas que abordó Rosario Castellanos, refiere una parte de una entrevista. “Emmanuel Carballo, al entrevistar a la autora de *Poesía no eres tú*, en 1964, preguntó: «¿Se impone el deslinde entre poesía y filosofía?» Rosario Castellanos contestó que entre los géneros literarios el que más se aproxima a la filosofía es la poesía. Sin embargo, la diferencia radica en el lenguaje: «Si la filosofía tiene su principio de identidad, la poesía también lo tiene: es la metáfora. Para mí, la poesía es un ejercicio de ascetismo, un intento de llegar a la raíz de los objetos, intento que, por otros caminos, es la preocupación de la filosofía»” (p, 163).⁷

En la enciclopédica obra *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, coordinada por Dussel, Mendieta y Bohórquez (Editorial Siglo XXI, 2011) existen cuatro artículos que tienen alguna relación con Chiapas. Se trata de “La filosofía maya”, de Miguel Hernández (p, 27); “La filosofía tojolabal, de Carlos Lenkers-

⁶ Existe una nueva edición local. Cfr. Ruiz N. Mariano, *Nueva teoría cósmica y su aplicación a las ciencias naturales, mecánica celeste, cosmología, física y química*, México, Impresos Molinari hermanos, 2004.

⁷ Rosario Castellanos obtuvo el grado de Maestría en Filosofía, por la UNAM, en 1950, con la presentación de la tesis *Sobre cultura femenina*, en la que demuestra, entre otras cosas, su dominio de la filosofía fenomenológica y tópicos diversos relativos a la filosofía de la cultura. Cfr. Castellanos, Rosario, *Sobre cultura femenina*, FCE, México, 2018.

dorf (p, 33); “De Aimé Césaire a los zapatistas”, de Ramón Grosfoguel (p, 673) y “Subcomandante Marcos”, de José Oswaldo Cruz Domínguez (p, 804). En el primero de éstos, el tsejal graduado en la UNAM, aborda diversos tópicos del pensamiento maya antiguo y los vincula con expresiones contemporáneas. En el segundo, el alemán que devino tojolabal y profesor de la UNAM, expone sintéticamente una de las nociones claves del pensamiento indígena: Nosotros, “palabra que semánticamente indica que no hay reyes ni jefes, ni tampoco caudillos, caciques o mandones (..) El poder no se concentra en manos de uno o una minoría, sino que es ejercido por el *Nosotros*, en el cual todos son corresponsables de las decisiones que se toman en el nivel de comunidad” (p, 33). En el tercer artículo, el profesor de la Universidad de Berkeley, habla del universalismo occidental, la transmodernidad, la decolonialidad y las novedades de los planteamiento filosóficos de los zapatistas para hacer política. Por último, en el cuarto, el profesor de la UNAM, refiere que “El sub Marcos, más que un individuo, es la voz de los sin voz, el que se cubrió el rostro con un pasamontañas para mostrar la cara de la injusticia” (p, 804).

En síntesis, como se ha podido mostrar en este apartado, Chiapas o cuestiones relativas a Chiapas han sido tematizados o expuestos en libros de filosofía mexicana y latinoamericana que tienen amplia difusión en algunas universidades de los países de habla hispana. Y, sin embargo, son libros que tienen poca o que apenas empiezan a tener difusión localmente. Los temas corresponden al pensamiento maya antiguo y de los pueblos originarios contemporáneos, por un lado; y, por otro, al pensamiento de autores, como Rosario Castellanos o Mariano N. Ruiz.

Reflexiones finales: Filosofar desde Chiapas:

Después de nuestro recorrido por algunos autores y obras de la filosofía mexicana y latinoamericana, podemos decir, con Salazar Bondy, que ha habido filosofía en América, desde el siglo XVI, pero no es una filosofía original; siguiendo a Francisco Romero y Francisco Miró Quesada, podemos decir que la filosofía académica y universitaria ha tenido un importante desarrollo, de la normalización hasta la naturalización de la misma, con propuestas originales y auténticas, durante todo el siglo XX. Y, sin embargo, más allá de la originalidad o no, es una historia de la filosofía que se conoce poco, todavía, en Chiapas y, muy probablemente, en todo el sureste de México.

De acuerdo con Gaos, podemos afirmar que existe un pensamiento hispanoamericano, como producto original de la historia de la lengua española, en ambos lados del océano, por lo menos desde mediados del siglo XVIII. Leopoldo Zea, por su parte, sostiene que la originalidad de la filosofía consiste en el lugar desde donde se origina. En ese sentido, una pregunta por el hombre tuvo su origen en América, desde la época de la conquista. Y, sin embargo, al igual que los autores anteriores, se conoce poco, todavía, localmente, en las instituciones de Chiapas. Y algo más: no ha habido una apropiación, asimilación y dominio de sus propuestas y planteamientos, contribuyendo con ello a la carencia de una conciencia histórica. Un última cuestión de no menor importancia: hasta aquí, como podrá advertirse, el pensamiento de los pueblos originarios no es tema, no es problema.

Según Guillermo Hurtado y Aureliano Ortega, no solamente es necesario hablar de la filosofía en México, sino incluso de una filosofía mexicana, con mayor propiedad.

Para esto, según Hurtado, es necesario, por principio de cuentas, conocer la historia de la filosofía mexicana y que ha habido filosofía desde México y para México, tal como lo han hecho, por ejemplo, Antonio Caso, con Discursos a la nación mexicana, Leopoldo Zea, con la filosofía como compromiso o Emilio Uranga y el grupo Hiperión con la filosofía de lo mexicano. No se trata, dice Hurtado, de reproducir acríticamente lo que ellos hicieron, se trata de conocer para poder plantear y decir algo a los mexicanos de ahora.

Ahora bien, si traemos algunas ideas y conceptos de Hurtado y Ortega, podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿Existe una filosofía chiapaneca? Si seguimos las propuestas de Hurtado, podemos preguntarnos por lo que fuimos, por lo que somos y por lo que queremos ser para con ello indagar sobre una filosofía de la historia de Chiapas, una hermenéutica del presente y las esperanzas sociales de la entidad. Si seguimos a Ortega, podemos articular los elementos de un sujeto-histórico-cultural y un espacio-tiempo para interrogarnos por las novedades, identidades y destinos. De acuerdo todavía con Ortega, podemos indagar sobre la “filosofía dispersa” en Chiapas, con miras al pasado y al presente, para entresacar planteamientos filosóficos en textos literarios, pedagógicos, históricos, políticos o en obras de arte o artefactos culturales.

Vistas así las cosas, entendemos por filosofar desde Chiapas lo siguiente: una decisión y un esfuerzo mental por identificar ideas y actitudes filosóficas con el propósito de provocar y promover la posibilidad de una filosofía auténtica. Se trata, en efecto, de preguntarnos por el pensamiento, el conocimiento o los conocimientos científicos y no científicos, los saberes, la existencia y la coexistencia con los otros, el ser, el sentido, los fines y los valores. Se trata, además, de hacer lecturas detenidas, pausadas, profundas y de caladura de los textos clásicos (Presocráticos, Platón,

Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Kant, Hegel, entre otros); de repensar la lógica, la epistemología, la metafísica, la ontología, la ética, la filosofía política, la filosofía de la educación, la estética, etc., con el propósito de familiarizarnos con sus conceptos, conocer las doctrinas, comprenderlas, apropiárnoslas, hasta hacerlos moneda corriente en nuestros diálogos cotidianos, en nuestras reflexiones colectivas. Se trata, en efecto, de conocer y repensar nuestra circunstancia, nuestro pensamiento en situación, nuestra historia local y su lugar en la historia del mundo; de leer, con el asombro infantil del que nos habla Platón, el *Popol Vuh*, los *Cantares mexicanos*, Sor Juana, Clavijero, Antonio Caso, José Vasconcelos, Dussel, Luis Villoro y las nuevas expresiones de los pueblos originarios.

Si es así, filosofar desde Chiapas, podrá decirse, es una tarea enorme, casi imposible. Entonces, responderemos: empecemos por dudar de lo que sabemos y su sentido; empecemos a preguntar sobre nuestras relaciones con las cosas y el mundo, con los otros y con nosotros mismos; empecemos por cuestionar y criticar nuestras ideas (sobre la democracia, la justicia, la pobreza, la violencia, el sentido de la existencia, la vida), nuestros prejuicios, nuestras creencias injustificadas racionalmente; empecemos a dialogar, entre nosotros y con las otras culturas, a reflexionar dialógicamente; empecemos por aprender a elaborar definiciones. En el fondo, consideramos, es una cuestión de actitud (y no solamente de aptitud). Con eso, en pocas palabras, empezaremos a filosofar desde aquí y ahora...

Bibliografía:

Dussel, Enrique, et. al., (Editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, México, Siglo XXI Editores, México, 2011.

- Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, Editorial Stylo, 1945.
- , *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa y Obregón, México, 1952.
- Hurtado Guillermo, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, UNAM, México, 2007.
- Miró Quesada, Francisco, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1981.
- , *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1974.
- Ortega Esquivel, Aureliano, *Filosofía mexicana*, Universidad de Guanajuato, México, 2018
- Pereda, Carlos, *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*, Conaculta, México, 2013.
- Robles, Laureano (Editor), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Trotta, España, 1992.
- Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América*, Editorial Raigal, Buenos Aires, 1952.
- , *Filosofía de la persona*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1951.
- Rovira, Carmen (Compiladora), *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX* (tres tomos), UNAM, México, 2017.
- Saladino García (Compilador), *Humanismo mexicano del siglo XX* (dos tomos), Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2004.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI Editores, México, 1986.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, México, 1987.

El filósofo burócrata o la filosofía insulsa

José Alfredo Torres¹

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

¹ Doctor en filosofía, UNAM.

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

gogía, se adaptarán a los dogmas flotando en el ambiente institucional.

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

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

mismas cosas de generación en generación”.³ Dos reforzamientos a la que llamaremos *cultura de la inmovilidad* han tenido lugar: 1) la aparición -con una fuerza extraordinaria- de la educación *on line*, a distancia o algorítmica. El docente filósofo, solo ante la pantalla de su computadora, recibe instrucción tras instrucción para operar el mecanismo (informático), ¿con qué fin?, simplemente, sacar adelante el cumplimiento del currículum. No tiene otra opción, pues, a distancia también, una burocracia “electrónica” vigilará que puntualmente envíe informes y evidencias de su labor. Maquinaria sofisticada de apuntalamiento de la voluntad, el aparato computacional, se ha convertido en una extensión de la escuela controladora.

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

Una consecuencia letal debe reconocerse: la filosofía se ha desarraigado de la vida, se ha burocratizado con objeto de conseguir los fines corporativos de la política estatal. El poder la ha encerrado en formatos de enseñanza, digeridos una y otra vez como el metabolismo de un ru-

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

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

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

⁴ *Ib.*, p. 17

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

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

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

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

La chabacanería y la falta de educación en cultura: dos males de nuestro tiempo

Angel Alonso Salas¹

Resumen: En el presente texto se compartirá una reflexión sobre las implicaciones que tiene la docencia, divulgación y difusión de la filosofía en espacios formales y/o académicos, que en muchas ocasiones orillan a las y los docentes a una burocratización de su trabajo académico y del quehacer filosófico *per se*. Se retomarán los planteamientos de las reformas que a juicio de Ortega y Gasset debería tener la Universidad, en donde establece la importancia que supone que toda la población estudiantil adquiera una cultura general. Pero a juicio del filósofo español, uno de los principales problemas a los que se enfrenta la educación es el de la chabacanería.

PALABRAS CLAVE: Ortega y Gasset; filosofía; chabacanería; burocracia; cultura.

*

A juicio de Ortega y Gasset, el papel que tiene la Universidad es primordial en la nación, ya que refleja el estado en que se encuentra el país. Una universidad genera en

¹ profesor de Tiempo Completo en CCH Azcapotzalco, UNAM. Tiene los grados de licenciatura en Filosofía por la UAM Iztapalapa; maestría y doctorado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, y, el Doctorado en Ciencias (Bioética), por la Facultad de Medicina, UNAM. Investigador nivel I del SNI, CONACYT y actualmente es el Secretario Académico del Programa de Bioética de la UNAM.

su interior una formación integral que se destaca por una enseñanza que integra cuatro funciones, a saber, la transmisión de la cultura; la enseñanza de las profesiones; la investigación científica y la educación de nuevos hombres en ciencia. Esto posibilita que la educación proporcionada no sólo sea útil para los intereses del Estado, sino también para la población en general. Sin embargo, la educación que se ofrece en el interior de las instituciones educativas y universitarias no es para cualquier ciudadano o el “grueso de la población”, sino que se ha convertido en elitista, para aquellas y aquellos que se encuentran en una situación socioeconómica que les permita llegar a estas instancias y adquirir una formación universitaria. Es importante destacar que, a juicio de Ortega y Gasset, la educación que ofrece la Universidad refleja el estado de la nación. En España tienen mayor peso las universidades públicas que las privadas o particulares. En México, en muchas ocasiones, algunos trabajos privilegian al egresado de alguna universidad particular o privada que a quien ha concluido sus estudios en alguna institución pública. Para los fines de este escrito, al referirme a la Universidad hablaré de las entidades universitarias públicas que existen en cada entidad federativa o nacionales (tales como la UAM, UNAM o IPN) y que reflejan el “estado de salud” de su propia ciudadanía. Ahora bien, a pesar de que la Universidad, y, por ende, la educación integral que ofrece el Estado no ha llegado a todos los rincones del país y que no es accesible *de facto* a toda la población, adolece de dos graves problemas. En primer lugar, se ha convertido en una enseñanza “chabacana” y, en segundo lugar, adolece de una auténtica formación de cultura general. Veamos cada una de ellas.

La chabacanería: un mal de nuestro tiempo

De acuerdo con la *Real Academia de la Lengua Española* se entiende por “chabacanería”: “1. f. Falta de arte, gusto y mérito estimable y 2. f. Dicho bajo o insustancial”.² Ahora bien, si reflexionamos en nuestro “aquí y ahora” de junio de 2021 en donde nuestros sistemas educativos han pasado de un “modelo presencial” a uno “virtual” (por la contingencia sanitaria por la COVID-19); y ahora se plantea el regreso a las aulas, sin las condiciones reales de ventilación, sanitización, recursos sanitarios para cada plantel, de vacunación a estudiantes, y con la característica de que el regreso al aula será “voluntario” (para estudiantes, y serán los padres de familia quienes decidan si sus hijos o hijas continúen *online*, pero esa flexibilización parece ser que no será de igual manera para los docentes); y también ahora se ha planteado un “regreso escalonado” en donde un porcentaje asistirá a clases presenciales al interior del aula y con las “medidas de sana distancia” y el resto se quedará en el aula virtual, con el mismo o la misma docente atendiendo ambas aulas, nos ofrecen entonces un catálogo de modelos presenciales, virtuales e híbridos, a mi juicio un ejemplo de una decisión chabacana que se toma desde el Estado. Ortega y Gasset en una serie de conferencias sobre las reformas universitarias y el papel que tiene la filosofía en la población, detecta un problema, por lo que en *Misión de la Universidad* plantea que “el mal radical de las cosas españolas, Estado o Universidad, puede recibir los nombres más diversos: pero si se busca el ápice de esa raíz, aquello de que todo lo demás brota y emerge, nos encontramos con algo que tolera sólo un nombre adecuado:

² *Real Academia de la Lengua Española*. Consultada del sitio: <https://dle.rae.es/chabacaner%C3%ADa?m=form> el 31 de mayo de 2021 a las 18:00 hrs

la chabacanería [...] falta de decoro mínimo, de respeto mínimo, de decencia en el modo de ejercer el Poder público su peculiarísimo y delicado oficio”³.

A juicio del filósofo español, el gran problema en el que se encuentra la educación y vida universitaria es el de la chabacanería debido a las políticas institucionales que plantean cambios, informes y reformas que no llegan a nada y que terminan enrareciendo los objetivos de la enseñanza universitaria y científica, así como la transmisión de la cultura. Ortega y Gasset afirma que “la chabacanería, en cambio, se acostumbra a sí misma, se encuentra cómoda a sí misma y tiende a generalizarse y eternizarse”.⁴ Esta denuncia y crítica que él realiza al sistema educativo y a su propia universidad nos debería ser muy familiar y cercana con la burocratización que está alrededor de todo trámite que deben hacer tanto padres de familia, docentes, trabajadores, proveedores, estudiantes, directivos y cualquier persona que esté relacionada con lo educativo. Es importante destacar que no solamente se reduce a la “tramitología” en donde pareciera que muchas veces no tiene razón de ser tanto papeleo, envío de evidencias, reuniones informativas, comunicados o disposiciones oficiales, sino que en estos casos se han convertido en condiciones necesarias para ser contratados, solicitar un sabático, para la adquisición de libros para las bibliotecas, la aceptación de un proyecto, para la preparación de un curso, etcétera. Además, con el paso del tiempo, con la sistematización y aceptación de estos menesteres que terminan justificando o interiorizando la mayoría de los procesos administrativos, escolares o académicos, se han convertido en una especie de prerequisites, filtros o pasos previos para la autoriza-

³Ortega y Gasset, José. *Misión de la Universidad*, pp. 86-87

⁴*Ibid.*, p. 88

ción o aceptación de una investigación, difusión o enseñanza de la filosofía en este quehacer educativo.

Con lo anteriormente dicho ¿de qué forma es posible visibilizar la chabacanería en el *modus operandi* de la enseñanza, difusión y divulgación de la filosofía? ¿Qué ha pasado con la puesta en escena de este filosofar en las aulas y de esta impronta por la enseñanza de la filosofía en una institución? ¿Qué sucedió para pasar a una especie de chabacanería o burocratización del filosofar?

El ejercicio real de la docencia supone muchos aspectos, herramientas y situaciones que no tienen que ver directamente con la enseñanza de la filosofía, que van desde cuestiones de “etiqueta” hasta cuestiones de “contenidos”. En algunas instituciones solicitan ir con cierta vestimenta (que raya desde usar uniforme como los estudiantes, ponerse de acuerdo con el claustro de docentes para coincidir en colores de camisetas, corbatas o pañoletas; ir vestido de “gente decente”, entre otros) y en otras no pareciera que la apariencia (no en la entrevista, claro) no es un factor determinante para la contratación de un docente, sino que queda a criterio de cada uno el saber cómo se presenta en su jornada laboral. Pero estas reglas implícitas no solamente aplican en la presentación o forma, sino en la búsqueda de uniformidad u homologación en la presentación de contenidos, estrategias, proyectos o en reportes (semanales, quincenales o mensuales de acuerdo con las necesidades de la institución) y esto se lleva a cabo mediante una serie de recursos logísticos, administrativos y pedagógicos.

Todo docente debe trabajar de manera colegiada con sus pares para la preparación de las evaluaciones mensuales, bimestrales o semestrales, según sean las necesidades de la institución. Previo a cada semestre o ciclo escolar, los claustros de docentes se reúnen ya sea para elegir el “paquete didáctico” o “libro de texto” que será la directriz

del curso, o bien, para conocer las nuevas disposiciones de la administración central y otorgar una capacitación y/o actualización docente que satisfaga esos contenidos o ponga a las instituciones a “la altura de los tiempos”. En ocasiones dichas reuniones tienen como finalidad establecer vasos comunicantes y generar una interdisciplina y en otras es prepararse para ver los contenidos mínimos que solicita el programa ya que la evaluación viene de fuera y se tiene que preparar a cada grupo para que responda de manera correcta a los aprendizajes significativos que están contenidos en el programa indicativo. En otras ocasiones, los cursos tienen como finalidad cubrir horas de formación y actualización en contenidos para contar con mejores elementos para las clases o bien, para justificar un pago de vacaciones, pero se busca no sólo la capacitación y actualización docente, sino el tener elementos para registrar la producción o rendimiento de los integrantes de áreas, coordinaciones o cuerpos colegiados; el conteo de horas de cursos para actualizar las listas jerarquizadas o el CV; medir el rendimiento en formación de “recursos humanos” o producción científica; llevar un historial de cuántas veces se han citado a los autores, el impacto que tienen esos textos en las revistas especializadas, entre otros.

Ciclo tras ciclo las y los docentes conocen e incorporan las nuevas tecnologías, aprender a refinar sus rúbricas de evaluación; se familiarizan con la taxonomía de Bloom o la que esté de moda; se capacitan para hacer bancos de reactivos para exámenes extraordinarios o incorporan alguna corriente pedagógica en el modelo educativo de la institución a la que pertenecen. Ante todo, se busca generar evidencias de cada una de las fases implícitas en la enseñanza-aprendizaje de cualquier asignatura; el uso correcto y adecuado de propósitos de aprendizaje y objetivos; demostrar que se sabe citar en modelo APA o Harvard;

diseñar e implementar estrategias o secuencias didácticas con fases de inicio, desarrollo y cierre tanto para el docente como para el estudiantado; brindar un acompañamiento académico, sistemático y personal de la apropiación del conocimiento y su traducción a una evidencia de aprendizaje con un producto por sesión, mes o actividad; un refinamiento de rúbricas de evaluación donde se anticipe cada uno de los pasos en la adquisición del conocimiento y que transparente una evaluación objetiva a cada uno de los integrantes del curso; la necesidad de contemplar espacios de retroalimentación con pares (en jornadas de balance académico o reuniones de consejo técnico), con padres de familia (que van desde reuniones mensuales, escuela para padres o tutorías en casos particulares) y con la institución (informes mensuales, semestrales o anuales) en donde una persona altamente calificada revisa, corrige, pone un sello (para una posible y siempre presente supervisión) o da el visto bueno de la máxima autoridad académica de la institución.

Todo este tejemaneje de la docencia, su currículum oculto de lo que implica estar al día para contar con el aval e impartir clase, es algo que el docente enfrenta hasta que está laborando en una institución. Me atrevo a decir que para la gran mayoría de las y los docentes cumplir con todos estos requerimientos es algo que no sólo les sobrepasa y angustia, sino que antecede a los contenidos del aprendizaje significativo y que es la condición *sine qua non* para poder ejercer la docencia, porque pareciera que el docente no está a la altura; que nunca podrá estar capacitado o que simplemente basta cumplir con lo “formal” y en el “papel”, en lugar de otorgar un aprendizaje significativo en el interior del aula. Es importante destacar que cuando es menester cumplir con un número de horas y con los contenidos del programa indicativo de cada institución, la

libertad de cátedra queda a un lado o es un privilegio que tienen pocas instituciones. Y esto a mi juicio es un perfecto ejemplo de la chabacanería a la que se refiere Ortega y Gasset.

Ahora bien, en la medida en que un docente ha adquirido su basificación, plaza o definitividad, muchos de los aspectos de evaluación, preparación de cursos y pedagógicos se van incrementando. Cada vez que la institución solicita la elaboración de proyectos (por alguna convocatoria, concurso o que cada asignatura se curse a lo largo de un semestre y/o año) en cada ciclo escolar en que imparta cada asignatura, también deberá presentar un informe del ciclo que está concluyendo o que lo antecede. Muchas veces sucede que uno invierte muchas semanas en la elaboración de dichos proyectos, cumpliendo cada uno de los rubros que se solicitan, en donde es necesario que contemple todos los indicadores, las propuestas de estrategias didácticas y/o secuencias didácticas; que demuestre la apropiación y manejo de competencias, habilidades, actitudes y conocimientos; que refleje la incorporación de las nuevas tecnologías y futuras evidencias de aprendizaje; que contemplen el perfil de egreso, el modelo educativo y una relación con otras disciplinas o ciencias; el uso adecuado de fuentes bibliográficas; que no olvide una equidad entre autoras y autores; que muestre que ese espacio áulico está libre de violencia de género, que las fuentes consultadas sean actuales y vigentes, y un largo etcétera al que se enfrentan las y los docentes de manera cotidiana.

Cabe resaltar que estos proyectos serán remitidos a pares o especialistas que verificarán con lujo de detalle que se muestre un cumplimiento cabal y puntual de las especificaciones que se mencionaron en la Convocatoria, Protocolo o Solicitud que los lleva a entregar esa propuesta, que en caso de ser aprobada, deberá trabajarse sobre

ella para que cuando llegue el término del ciclo o semestre se genere un informe que dé cumplimiento y arroje evidencias de que se llevó a cabo todo lo que se había prometido. Y una vez más, es necesario cumplir con las especificaciones de los informes y la extensión de estos, lo que lleva a los docentes a destinar otras semanas a la generación de dicho informe que va a la par del cierre de cursos. Me atrevo a afirmar que en los momentos en que los docentes deben entregar los proyectos y los informes a sus respectivas autoridades es cuando se hace más evidente la burocratización del quehacer docente, la filosofía insulsa⁵ o la chabacanería.

Es importante destacar que Ortega y Gasset no se queda en detectar el mal que aqueja a la Universidad: la chabacanería, sino que vislumbra una solución, ya que “lo contrario de la chabacanería es *estar en forma* [...] es no abandonarse nunca en nada. Pues esto -el abandonarse-, el «de cualquier manera», el «lo mismo da», el «poco más o menos», el «¡qué importa!», eso es la chabacanería”⁶, y con lo descrito con antelación se corre el riesgo de que las y los docentes adquieran mañas y hagan trampa, ya que se han percatado que muchas veces basta cumplir con lo que solicitan las autoridades y en el aula se “hace lo que se quiera”, que únicamente hasta con entregar “lo que se pida como lo pidan” pues da lo mismo que aprendan X o Y siempre y cuando uno se centre en las evidencias, en cumplir con lo que marca el Programa o el Paquete Didáctico, lo que nos puede llevar a que se dé una educación de pésima calidad

⁵ Cfr. Torres, José Alfredo. “El filósofo burócrata o la filosofía insulsa”. Disponible en: <http://www.ofmx.com.mx/2021/04/el-filosofo-burocrata-o-la-filosofia-insulsa/#.YMEQN76g-Uk> consultado el 9 de junio de 2021 a las 14:00 hrs.

⁶ *Ibidem*.

donde un “veterinario puede impartir clases de filosofía”⁷ o bien que nos encontremos con una docente o un docente que posee una convicción auténtica y que se las ingenia para ver los contenidos que no aparecen en el programa indicativo pero que al cumplir con los requisitos decide ver otro contenido operativo, temáticas que han sido excluidas del temario institucional como son la filosofía mexicana, latinoamericana, africana, oriental, etcétera, o bien, que se preocupa porque en el interior de sus clases exista un aprendizaje significativo (en currículum oculto) en tanto que mostrará evidencias de lo que solicita y exige la institución y no de esto que agregó a su programa operativo como algo extra o “bajo el agua”. Estar en forma supone esfuerzo, sacrificio, el poner una actitud ante la adversidad y no caer en un “valemadrismo”, implica el superar las adversidades institucionales y llevar al interior del aula los contenidos que no sólo sean significativos para quien prepara una clase, sino para sus destinatarios: sus estudiantes. Ahora bien, ¿cómo reconciliar estas situaciones que implican la entrega de proyectos o de informes con lo que se busca llevar en el interior de las aulas que es un aprendizaje significativo? ¿Cómo es posible estar en forma y trascender la burocracia, evidencias de aprendizaje, informes, proyectos y lo que marca la institución?

Cultura: el gran ausente en los planes y programas de estudios

Ortega y Gasset considera que “no hay nación grande si su escuela no es buena. Pero lo mismo debe decirse de su

⁷ Cfr. <https://vanguardia.com.mx/unveterinariopuedeensenarfilosofiaseguncriteriodelasep-1064845.html> consultada el 2 de junio de 2021 a las 12:30 hrs.

religión, de su política, de su economía y de mil cosas más. La fortaleza de una nación se produce íntegramente. Si un pueblo es políticamente vil, es vano esperar nada de la escuela más perfecta”⁸ y la pregunta que uno podría hacerse es ¿de qué forma podemos brindar una educación “saludable”, pertinente y significativa en el contexto histórico y social en que nos encontramos. El filósofo español propone un principio de educación en donde “la escuela, como institución normal de un país, depende mucho más del aire público en que íntegramente flota que del aire pedagógico artificialmente producido dentro de sus muros. Sólo cuando hay ecuación entre la presión de uno y otro aire la escuela es buena”,⁹ lo que nos lleva a tomar en cuenta lo que sucede alrededor de la institución, a contemplar el “aquí y ahora”.

Recordemos que en las *Meditaciones del Quijote* aparece la célebre frase del filósofo madrileño: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”¹⁰, en donde ese “Yo” apela a las circunstancias a las que uno mismo da un sentido y que a su vez dan sentido al yo, es decir, no se refiere únicamente a una mónada leibniziana o a una individualidad cerrada, sino que ese yo implica necesariamente a la circunstancia en la que se encuentra y la rodea, en donde por “circunstancia” se hace referencia al conjunto de cosas que están a nuestro alrededor. No son las cosas en sí mismas, sino aquellas que son referidas por uno mismo. La circunstancia de cada cual está formada por otros seres humanos y cosas, pero también por las instituciones, ideas y costumbres, es decir, todo aquello que integra al ser humano. Es la circunstancia la que nos define

⁸ Ortega y Gasset, *Op. Cit.*, p. 94

⁹ *Ibidem*

¹⁰ Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*, pp. 43-44

(que en este momento en un espacio y tiempo determinado te lleva a encontrarte leyendo estas líneas y texto), que ha permitido que seas lo que seas, pero también el sentido que cada uno de nosotros le da a aquello que está a nuestro alrededor. La circunstancia no se reduce a lo que circunda, a lo que está a mi alrededor y lo que socialmente implica aquello que me rodea, sino que también hace referencia y comprender la manera en que cada uno significa o da sentido a aquella circunstancia, a reconocer cómo es que uno es afectado o afectada por esa circunstancia y el significado y/o valía que esa circunstancia tiene en mi interior. Por tal motivo, la vida consiste en un permanente “aquí y ahora”. Es aquello que se realiza en un lugar determinado y en un preciso instante temporal y ante el cual es necesario vivir a “la altura de los tiempos”.

A juicio de Ortega y Gasset, es necesario volver a la “cultura general”, es decir, al sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad que el hombre poseía. Es el repertorio de convicciones que habrían de dirigir su existencia y que se ha perdido con la hiper-especialización y fragmentación del conocimiento o bien que se ha quedado en el camino con todo el viacrucis burocrático administrativo que implica la educación en espacios formales. El filósofo español considera que la cultura general es lo que lo salva del naufragio vital, es aquello que permite al ser humano vivir sin que su vida sea tragedia, que carece de sentido. Es importante destacar que la cultura es el sistema vital de las ideas de cada tiempo. Cultura no es ciencia y tampoco puede reducirse a preguntas de cultura general.

Ortega y Gasset considera que la enseñanza ofrecida en la Universidad no debe reducirse a la enseñanza de las profesiones intelectuales, a la investigación científica o a la preparación de futuros investigadores, sino que debe recuperar la enseñanza en la cultura general. A su juicio, es

necesario reflexionar y retomar lo que se hacía hace algunos siglos, ya que:

la Universidad medieval no investiga; se ocupa muy poco de profesión, todo es... «cultura general» -teología, filosofía, «artes». Pero eso que hoy llamamos «cultura general» no lo era para la Edad Media; no era ornato de la mente o disciplina de carácter; era, por el contrario, el sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad que el hombre de entonces poseía. Era, pues, el repertorio de convicciones que había de dirigir efectivamente su existencia¹¹.

De esta forma, la conexión de todas las asignaturas que se impartían en la antigüedad no sólo tenía vasos comunicantes entre sí mismas, sino que repercutían de manera inmediata en el día a día, en la historia particular de cada individuo. Pareciera que a partir de la división en *trívium*, *quadrivium*, áreas, disciplinas, ciencias exactas, históricas, humanidades y ciencias se ha perdido de vista la aplicación y la significación en la vida inmediata de quien es el receptor o receptora de la educación. Se ha dejado de lado la formación en valores y ética desde las cosmovisiones culturales a las que pertenecemos, o en su defecto, se ha reducido a una mera historia de la axiología, o una mera especulación teórica sin una resonancia en la vida concreta y particular del individuo, la sociedad o comunidad. Ortega y Gasset sostiene que la “cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento”¹². Tal vez la carencia de esta cultura explique el motivo por el que los jóvenes y adolescentes buscan suplir esta carencia con los universos de cómics, *ánime*, mitologías nórdicas u orientales; con encontrar un reflejo en las series de *streaming*

¹¹ Ortega y Gasset. *Misión de la Universidad*, p. 101

¹² *Ibidem*

sobre el narco, comida, modo de vida atlético-*fitness*; teorías de *zombies*, conspiraciones alienígenas, o bien, esta búsqueda de lo inefable y lo “religioso” que se constata con el aumento de fieles en diversas religiones o brujería, entre otros.

Ahora bien, volviendo a la significación que tiene la cultura para el filósofo de Madrid, este término

es el sistema *vital* de las ideas en cada tiempo. Importa un camino que esas ideas o convicciones no sean, en parte ni en todo, científicas. Cultura no es ciencia. Es una característica de nuestra cultura actual que gran porción de su contenido proceda de la ciencia; pero en otras culturas no fue así, ni está dicho que en la nuestra lo sea siempre en la misma medida que ahora¹³.

Aunque la universidad contemple una formación profesionalizante es necesario que incorpore cuestiones de cultura a lo largo de toda su formación ya que “no hay remedio: para andar con acierto en la selva de la vida hay que ser culto, hay que conocer su topografía, sus rutas o sus «métodos»; es decir, hay que tener una idea del espacio y del tiempo en que se vive, una cultura actual. Ahora bien, esa cultura, o se recibe o se inventa”.¹⁴ Y uno podría preguntarse si nuestros actuales planes de estudio en cada carrera, los contenidos indicativos que se imparten en los niveles básico o medio superior contemplan realmente una formación de cultura básica y que no es posible dar por supuesto que esto se cumple de manera transversal y en el papel. A juicio de Ortega y Gasset, “la enseñanza universitaria nos aparece integrada por estas tres funciones: I. Transmisión de la cultura. II. Enseñanza de las profesiones. III. Investigación científica y educación de nuevos hombres

¹³ *Ibid.*, p. 102

¹⁴ *Ibid.*, p. 105

de ciencia”¹⁵. Y posteriormente reitera que la “cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive. Porque no hay remedio ni evasión posible: el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas que constituyen el suelo donde apoya su existencia”.¹⁶ Sería interesante revisar la malla curricular de nuestra institución a la luz de esta propuesta orteguiana. ¿Será posible incorporar esta idea de “cultura” en nuestros programas operativos? ¿De qué manera hacemos visible y vivencial las artes, las humanidades y la filosofía en el quehacer cotidiano? ¿De qué forma volvemos a la búsqueda de la humanización en las ciencias? ¿Será necesario volver a los ideales renacentistas y remasterizar esos contenidos humanísticos?

Gran parte de la obra de Ortega y Gasset se convierte en una apuesta por volver a lo vital, a la vida, a un discurso y acciones afectivo-emocionales que siguen en el interior de cada individuo. Dicho con sus palabras, “ésas que llamo «ideas vivas o de que se vive» son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras efectivas convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles son menos”.¹⁷ De esta forma, volvemos a lo anteriormente dicho sobre la circunstancia y el yo, ya que “vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar con él, ocuparse de él”.¹⁸ Y ésta pareciera que queda entre líneas, en la burocratización del trabajo académico, que ha quedado en segundo término con tanta chabacanería. Para el filósofo español “una vida sin cultura es una vida manca, fracasada y falsa. El hombre que no vive a la altura de su

¹⁵ *Ibid.*, p. 107

¹⁶ *Ibid.*, p. 126

¹⁷ *Ibid.*, p. 126

¹⁸ *Ibid.*, p. 127

tiempo vive por debajo de lo que sería su auténtica vida, es decir, falsifica o estafa su propia vida, la desvive”.¹⁹

Probablemente el cumplimiento de los requisitos y requerimientos actuales son los responsables del desfase entre lo que se enseña y lo que acontece, la vieja distinción entre teoría y *praxis* que ha llevado a la simulación y a que se le dé una mayor prioridad a los indicadores y evidencias que al contenido y lo cualitativo, y que ha llevado a que el quehacer filosófico se diluya entre informes, burocracia, proyectos y trámites, lo que ha incidido en la falta de credibilidad sobre su hacer y en la poca credibilidad o confianza que tiene la filosofía en la sociedad.

**

¿Cómo terminar este escrito? ¿Qué hacer ante la falta de cultura y la chabacanería imperante en nuestras instituciones educativas o políticas? En primer lugar, tratar de hacer el esfuerzo de incorporar las cuestiones de cultura a las que nos hemos referido en este texto, más allá de las adversidades y obstáculos en la sistematización y burocratización en la que estamos inmersos. En segundo lugar, revitalizar el discurso filosófico, aplicado en las cosas vitales y existenciales, reflexionando sobre la cultura de nuestros tiempos, y así, se vaya uno poniendo en forma, para enfrentar esa chabacanería y confort en el que estamos inmersos. Confío que así será y que quien tenga este escrito entre sus manos ponga manos a la obra

Bibliografía

<https://vanguardia.com.mx/unveterinariopuedeensenarfilosofiaseguncriteriodelasep-1064845.html> consultada el 2 de junio de 2021 a las 12:30 hrs.

Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Publicaciones de la residencia de estudiantes, 1914.

Ortega y Gasset. *Misión de la Universidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

Real Academia de la Lengua Española. Consultada del sitio: <https://dle.rae.es/chabacaner%C3%ADa?m=form> el 31 de mayo de 2021 a las 18:00 hrs.

Torres, José Alfredo. “El filósofo burócrata o la filosofía insulsa”. Disponible en: <http://www.ofmx.com.mx/2021/04/el-filosofo-burocrata-o-la-filosofia-insulsa/#:YMEQN76g-Uk> consultado el 9 de junio de 2021 a las 14:00 hrs.

Pasividad y uniformidad de las academias mexicanas de Filosofía

Roberto Casales García¹

Arendt y el problema de la uniformización de los intelectuales

Casi tres años después de haber publicado *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Arendt redacta *La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo* (1954), un ensayo donde, según Agustín Serrano de Haro, a pesar de su reticencia por la filosofía teórica y académica, Arendt muestra un “vivísimo interés por los derroteros de la creación filosófica contemporánea, la académica y la extraacadémica”². Más allá de su interés por el existencialismo francés de intelectuales como Sartre y Camus, lo que más me llama la atención de este ensayo es su caracterización de la filosofía como “mediadora entre múltiples verdades, no porque sostenga la única verdad válida para todos los seres humanos, sino porque solo en una comunicación razonada lo que cada ser humano cree en su aislamiento de todos los demás puede convertirse en humana y realmente *verdadero*”³. Al caracterizar a la filo-

¹ Licenciado y maestro en filosofía por la UP; Doctor en filosofía por la UNAM. Profesor investigador en la Facultad de Filosofía de la UPAEP. Nivel I, SNI.

² Serrano de Haro, A., “Presentación”, en: Arendt, H., ¿Qué es la filosofía de la existencia?, trad. Serrano de Haro, A., Madrid: Biblioteca Nueva, 2018, p. 12.

³ Arendt, H., “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, en: Arendt, H., ¿Qué es la filosofía de la

sofía como ‘mediadora’ y como necesaria para que exista esa ‘comunicación razonada’, Arendt reescribe el famoso adagio medieval, según el cual la filosofía es *ancilla theologiae*, para decir que ésta, una vez que pierda su “arrogancia respecto de la vida común de los hombres”, “tiende a convertirse en *ancilla vitae* para todos los hombres en el sentido en que una vez la concibiera Kant”⁴.

De acuerdo con *La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología* de Kant, al hablar de la función ancilar de la filosofía siempre queda la duda “de si ésta precede a su graciosa señora *portando la antorcha* o va tras ella *sujetándole la cola* del manto”, duda que se funde en el hecho de que ésta “puede, por lo tanto, reclamar cualquier disciplina, para someter a examen su verdad”⁵. Más allá de que en la tradición se considerara a la filosofía prioritariamente bajo una u otra caracterización, al decir que la filosofía debe convertirse en *ancilla vitae* en el sentido de Kant, Arendt alude a la primera acepción, según la cual la filosofía tiene una función orientadora: la filosofía sirve a la vida en cuanto que nos da ciertas luces que nos ayudan a encontrar el camino, a orientarnos en la vida. Con esto último, Arendt no sólo va más allá de la crítica kantiana a la función ancilar de la filosofía, sino que también nos invita a todos los filósofos a salir de la mera pasividad de la contemplación, la *vita contemplativa*, para insertarnos en el ámbito propio de la acción, i.e., el de la *vita activa*⁶, que constituye

existencia?, trad. Serrano de Haro, A., Madrid: Biblioteca Nueva, 2018, p. 120.

⁴ Arendt, H., “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, p. 120.

⁵ Kant, I., *La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología*, trad. Rodríguez-Aramayo, R., Madrid: Trotta, 1999, Ak VII, 28.

⁶ Cf. Arendt, H., *La vida del espíritu*, trad. Corral, C., Barcelona: Paidós, 2016, pp. 32-34.

la peculiar *condición humana*⁷. De ahí que, al concebir la filosofía como mediadora, Arendt busque devolver a la filosofía esa función ancilar, no ya desde la pasividad y quietud de lo contemplativo, donde el filósofo busca comprender el mundo sin el mundo⁸, sino desde su relación con el dinamismo propio de la vida, que se hace patente a través de la política y la vida en comunidad, donde “la acción o *praxis*... lejos de ser lo opuesto al pensamiento... era el vehículo verdadero y real del pensamiento”⁹.

La tensión entre la *vita activa* y la *vita contemplativa* que se desarrolla y comprende a lo largo y ancho de la obra de Arendt, se hace peculiarmente patente en una entrevista que le hicieron en la Televisión de la Alemania Occidental, el 28 de octubre de 1964, ya que en ésta se niega rotundamente a ser considerada como filósofa, dando cuenta, con ello, de esa distancia que muchas veces toma la filosofía respecto de la política y la acción¹⁰. En esta entrevista, tal y como lo sugiere Serrano de Haro, se muestra una “aguda decepción con el mundo académico que ella había experimentado más de treinta años antes, en el momento de su huida de la Alemania nazi”¹¹, decepción que

⁷ Cf. Arendt, H., *La condición humana*, trad. Gil-Navales, R., Barcelona: Paidós, 2005, pp. 35 y ss.

⁸ En la primera parte de *La vida del espíritu*, Arendt nos advierte de los peligros de teorías solipsistas como la de Descartes, las cuales, al pretender deducirlo todo de un “subjetivismo radical”, “desentonan con los datos más elementales de la existencia y de la experiencia” (Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 71).

⁹ Arendt, H., “El final de la tradición”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, trad. Cañas, E. y Birulés, F., México: Paidós, 2016, p. 129.

¹⁰ Cf. Arendt, H., “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en: Arendt, H., *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, trad. Serrano de Haro, A., Madrid: Caparrós, 2005, pp. 17-18.

¹¹ Serrano de Haro, A., “Presentación”, p. 11.

la llevó a abandonar “la idea de que se pudiera ser simple espectadora”¹². Para Arendt, el principal problema de la Alemania nazi “no fue lo que hicieron nuestros enemigos, sino lo que hicieron nuestros amigos”, quienes “se uniformizaron”, convirtiendo esta uniformización “en regla entre los intelectuales”¹³. El problema de los grandes intelectuales de la Alemania nazi, según nos cuenta Arendt, fue que se “uniformizaron” con un régimen totalitario sin presentar ningún tipo de resistencia, en especial cuando las exigencias de éste todavía no adquirían el carácter de obligatorias. Los filósofos, los intelectuales y los académicos alemanes en general, se instalaron en la pasividad de la *vita contemplativa*, cara a una serie de circunstancias cada vez más apremiantes.

La pasividad y la uniformización como formas despóticas de tutela

Casi al final de *La democracia en América*, Alexis de Tocqueville advierte de los peligros de una especie de despotismo suave que se hace presente en las sociedades democráticas, el cual “sería más extenso y más benigno, y degradaría a los hombres sin atormentarlos”¹⁴. Se trata de una forma de despotismo que se esconde detrás de una estructura social aparentemente democrática, conformada por “una multitud innumerable de hombres parecidos”, en la que “cada uno de ellos, apartado de los demás, es como ajeno al destino de los otros”, de manera que, incluso cuando “está al lado

¹² Arendt, H., “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, p. 21.

¹³ Arendt, H., “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, pp. 27-28.

¹⁴ Tocqueville, A., *La democracia en América*, trad. Ruiz Rivas, H., México: FCE, 2019, p. 878.

de ellos... no los ve; los toca, pero nos los siente”¹⁵. Por encima de estos individuos profundamente ensimismados, según Tocqueville, se instituye un inmenso poder “tutelar que se encarga él solo de garantizar sus placeres y de velar por su suerte”, un poder paterno que, en lugar de preparar a los hombres “para la edad viril”, “sólo se propone fijarlos irrevocablemente en la infancia”, para que cada día sea “menos útil y más raro el empleo del libre albedrío”¹⁶. De acuerdo con el análisis que hace Charles Taylor a partir de esta advertencia de Tocqueville, esta forma de despotismo no sólo conlleva el peligro de perder “el dominio político sobre nuestros destinos, algo que podemos ejercer en común como ciudadanos”, sino que también pone en riesgo, por tanto, “nuestra dignidad como ciudadanos”¹⁷, como se aprecia en el siguiente pasaje de Tocqueville:

Después de tomar de este modo uno por uno a cada individuo en sus poderosas manos y haberlo modelado a su modo, el soberano extiende sus brazos sobre la sociedad entera. Cubre la superficie de la vida social con una red de pequeñas reglas complicadas, minuciosas y uniformes, a través de las cuales los ingenios más originales y las almas más vigorosas no podrán abrirse paso para sobrepasar a la multitud; no quebranta las voluntades, sino que las ablanda, las somete y las dirige; raras veces obliga a actuar, pero siempre se opone a que se actúe; no destruye nada, impide que algo surja; no tiraniza, sino entorpece, reprime, debilita, extingue, embrutece y reduce finalmente a cada nación a un rebaño de animales timoratos e industriosos, cuyo pastor es el gobierno.¹⁸

¹⁵ Tocqueville, A., *La democracia en América*, p. 879.

¹⁶ Tocqueville, A., *La democracia en América*, p. 879.

¹⁷ Taylor, C., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, p. 10.

¹⁸ Tocqueville, A., *La democracia en América*, pp. 879-880.

Con relación a los peligros que conlleva un poder tutelar de semejante naturaleza, también nos encontramos con la *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* de Kant, un texto en el que no sólo repara sobre la necesidad de salir de nuestra culpable “minoría de edad”, sino también en la necesidad de emprender una cierta reforma del modo de pensar que no se traduzca en un mero cambio de grilletes ideológicos¹⁹. Al estar instalados en un esquema tutelar de esta índole, donde la minoría de edad se presenta como confortable —ya sea por su misma comodidad, o ya sea porque los tutores “cuidan también de que pasar a la mayoría de edad sea considerado como difícil, además de peligroso”²⁰—, nos encontramos con todo un sistema tutelar que, sin una reforma del modo de pensar, nos mantiene cautivos. Se trata de una cautividad en la que, incluso si nos encontramos con tutores que pretenden diseminar “en su entorno el espíritu de estimación racional del propio valor y de la vocación de todo hombre a pensar por sí mismo”, según Kant, “ese público, al que anteriormente los tutores habían sometido bajo aquel yugo, obliga, a su vez, a los propios tutores a someterse al mismo yugo”²¹. Esto es sumamente peligroso, en especial cuando este sometimiento se ve incitado por tutores “incapaces de toda Ilustración”, que son los más, y cuando esta tutela depende de la propagación de prejuicios que sirven, a su vez, de grilletes y que “terminan vengándose de sus mismos predecesores y autores”²².

¹⁹ Cf. Casales, R., “Educación y libertad de pensamiento. Análisis del ideal kantiano de *Ilustración*”, en: *Devenires*, XXI, 42, 2020, p. 19.

²⁰ Kant, I., *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, trad. Granja, D.M., México: UNAM, 2010, Ak VIII, 35.

²¹ Kant, I., *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, Ak VIII, 36.

²² Kant, I., *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, Ak VIII, 36.

De ahí que, según Kant, sólo podamos liberarnos de estos grilletes ideológicos y alcanzar una mayoría de edad paulatinamente, y no a través de una mera revolución que se limite a “derrocar el despotismo personal y la opresión ambiciosa y dominante”, para cambiar los viejos prejuicios por unos nuevos, sin producir, siquiera, “una verdadera reforma del modo de pensar”²³. Para que haya un verdadero cambio, en efecto, no basta con sustituir una vieja ideología dominante por otra nueva, igualmente ideológica e igualmente perjudicial, ya que esto constituye tan sólo un cambio superficial, un cambio de forma más no de fondo, que es lo que se necesita realmente para salir del yugo de ese inmenso poder tutelar del que habla Tocqueville. Por esta razón, según Kant, esta reforma de fondo y no sólo de forma, una reforma del modo de pensar que nos permite alcanzar la mayoría de edad, sólo es posible mediante la libertad, al menos en lo que respecta al *uso público* de la razón²⁴, el cual se relaciona con la libertad de pensamiento. Acorde con un texto de 1786, intitulado *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, esta última se contrapone a tres cosas: la *coacción civil*, la *coacción de la conciencia* y el *uso arbitrario* de la razón.

²³ Kant, I., *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, Ak VIII, 36. Al caracterizar esta reforma del pensamiento como una reforma del ‘modo de pensar’ (*Denkungsart*), se alude no sólo a la reforma del pensamiento que supone el giro copernicano, sino también, como señala Luz Alexandra Hurtado, la conversión o cambio en el ‘modo de pensar’ que es necesario para erradicar el mal radical y que se relaciona con la noción de carácter que aparece en su *Antropología en sentido pragmático* (Hurtado, L.A., “Una mirada a la concepción kantiana de la *Denkungsart*”, en: *Franciscanum*, 54 (158), 2012, pp. 235-236).

²⁴ Cf. Kant, I., *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, Ak VIII, 36.

La *coacción civil*, en primer lugar, es la que ejerce un poder superior cuando “arrebata a los hombres la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos”: por más que “quitarnos la libertad de *hablar* o de *escribir*” pareciera no ser algo que se contrapone a la libertad de pensamiento, pensar en comunidad, según Kant, es “la única joya que aún nos queda junto a todas las demás cargas civiles y sólo mediante la cual puede procurarse aún remedio contra todos los males de este estado”²⁵. En segundo lugar, Kant habla de la *coacción de la conciencia*, que es la que se ejerce cuando, “sin ningún poder superior, unos ciudadanos se erigen en tutores de otros en asuntos de religión, y, en lugar de argumento, mediante artículos de fe prescritos y acompañados del miedo angustioso”, pretenden “destruir todo examen de la razón mediante la temprana impresión en el ánimo”²⁶. Por último, la arbitrariedad en el uso de la razón que se da cuando, en lugar de someter la razón a las “leyes que *ella misma se da*”, se sigue la máxima “de un *uso sin ley* de la razón”, arbitrariedad cuya consecuencia es que, “si la razón no quiere someterse a las leyes que ella misma se da, habrá de inclinarse bajo el yugo de leyes que otro le da”²⁷. Mientras que la *coacción civil* y la *coacción de la conciencia* son consecuencias directas de un poder tutelar, el *uso arbitrario* o *sin ley* de la razón es, según Kant, algo que nos conduce a someternos a un poder tutelar.

Más allá de que cada una de las propuestas revisadas, la de Arendt, la de Tocqueville y la de Kant, aluden a un

²⁵ Kant, I., “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, en: Kant, I., *En defensa de la Ilustración*, trad. Alcoriza, J. y Lastra, A., Barcelona: Alba Minus, 2017, Ak VIII, 144.

²⁶ Kant, I., “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, Ak VIII, 145.

²⁷ Kant, I., “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, Ak VIII, 145.

contexto político y cultural distintos entre sí –que también son distintos del nuestro-, es posible establecer ciertos puntos de encuentro, en especial si entendemos la pasividad y la uniformización como formas de despotismo suave que nos conducen, por tanto, a instalarnos bajo las sombras de un poder tutelar. Se trata, entonces, de una forma de despotismo y de tutela que se siguen de la pasividad inherente a la actividad de tantos filósofos e intelectuales que, por voluntad propia, han decidido ser indiferentes al mundo de la vida, de cara a uniformizarse con un régimen autoimpuesto que termina por someterlos. Me refiero, por supuesto, no a todo filósofo e intelectual, pues eso sería desatender e ignorar el trabajo de muchos pensadores que no se han desligado del mundo de la vida, sino tan sólo a un gran número de académicos que, ensimismados en sus ideas y sometidos por voluntad propia a ciertos modelos tutelares, terminan por ser del todo ajenos a las problemáticas que constantemente nos acosan. Un modelo tutelar que, a mi parecer, se encuentra íntimamente relacionado con el modo peculiar en el que la filosofía se ha ido profesionalizando en contextos específicos, como el de México, donde se echa de menos que estos profesionales, partiendo “de una reflexión acerca de su realidad, o que se origina en ella”, como señala Hurtado, “puedan dar un mayor servicio a la cultura nacional y, por añadidura, a la cultura universal”²⁸.

²⁸Hurtado, G., *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México: UNAM, 2007, p. 42.

Los peligros de la profesionalización de la filosofía en México

Queda claro, en efecto, que el contexto en el que se desarrolla la filosofía de Arendt, o la propuesta de Tocqueville y la de Kant, son contextos distintos al de México, en especial cuando nos referimos al entramado de circunstancias específicas en el que se fue gestando la profesionalización de la filosofía: no vivimos ni en la época de la Alemania nazi, ni nos encontramos en el contexto específico de la Ilustración, y mucho menos en el periodo en el que se fue consolidando la democracia norteamericana. Eso no significa, sin embargo, que sus críticas y cuestionamientos a la pasividad, a la uniformización, al despotismo y al poder tutelar, sean del todo ajenas o estériles para comprender nuestra situación actual, como si el problema de la filosofía en México consistiera burda y llanamente en hacer alusión a pensadores clásicos. De hecho, tal y como lo sostiene Hurtado, “un filósofo mexicano puede hacer suyas las preguntas que se planteaban Platón o Kant”, a condición de “adoptarlas desde nuestra circunstancia”, así como “los grandes filósofos siempre han tomado en cuenta su circunstancia para formular las preguntas y las respuestas en las que fundaron sus sistemas”²⁹. El problema de fondo se presenta, en mi opinión, cuando los profesionales de la filosofía en México, en su afán de responder a criterios y exigencias ajenas al quehacer mismo de la filosofía, terminan por someterse a cierto tipo de estructuras de carácter tutelar³⁰.

²⁹ Cf. Hurtado, G., *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, p. 43.

³⁰ Una de las consecuencias de someter a la filosofía a este tipo de estructuras, a mi parecer, es que se corre el peligro de reducir el quehacer filosófico, la investigación, a cuestiones meramente exegéticas, como si lo genuinamente filosófico fuese discutir sobre el estatuto

A pesar de que “nuestra situación, comparada con la de los filósofos latinoamericanos de hace un siglo, es privilegiada”, ya que, aunque hemos perdido “visibilidad e influencia”, hemos ganado “concentración y rigor”³¹, el proceso de profesionalización de la filosofía en México no siempre, o al menos no en todos los casos, ha respondido a aquella *originariedad* y *solidez* de las que habla Hurtado³². Con esto no quiero decir, de ninguna forma, que no existan actualmente en México, o que no hayan existido en generaciones anteriores, profesionales de la filosofía que incidan en los problemas específicos del país, atendiendo a nuestras circunstancias concretas y a nuestras necesidades, para lo cual tenemos ejemplos notables como los de Mauricio Beuchot, Guillermo Hurtado, Paulette Dieterlen, Juliana González, etc., así como también contamos con ejemplos que nos anteceden como el de Villoro, Zea, Caso, Vasconcelos, etc.³³ Mi crítica, que tiene más un tono de au-

ontológico de la materia prima en Aristóteles o Leibniz y no el problema de la desigualdad en México. Con esto no quiero decir que no debemos estudiar lo primero, así como tampoco quiero decir que sea algo filosóficamente irrelevante: necesitamos buenos exegetas que nos ayuden a comprender a los clásicos. Pero tampoco debemos caer en el extremo de hacer de la exégesis la principal fuente de nuestras disquisiciones filosóficas, que es lo que nos reclama la hiperespecialización, tal y como señalaré adelante. El problema no es que existan aristotélicos, kantianos, leibnizianos o marxistas, el problema es que éstos se limiten a problemas de exégesis, como si el pensamiento de los clásicos no nos interpelara en la actualidad, ni nos permitiera abordar las problemáticas actuales.

³¹ Hurtado, G., “Hacia una filosofía *para* la democracia en América Latina”, en: *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?*, México: Torres Asociados, 2008, p. 74

³² Cf. Hurtado, G., *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, pp. 43-44.

³³ En su texto “La función de la filosofía en México”, Mauricio Beuchot nos presenta una breve semblanza histórica de cómo la filosofía

tocrítica, se centra, más bien, en todos aquellos profesionales de la filosofía en México que, absorbidos por la serie de exigencias del mundo académico, con todos sus formalismos y sus vicios, incurren en una suerte de uniformización y pasividad que los vuelve ajenos a la realidad social del país, dando la impresión, como dice Hurtado, de que “mientras más avanza la profesionalización, más se pierde en impacto social”³⁴.

Es claro que la filosofía no puede ni debe constreñirse al ámbito de lo político, como si la política fuera “la única actividad inherentemente filosófica”³⁵ –tesis que Arendt le adscribe a Marx-, pero esto tampoco significa que debamos seguir inmersos en nuestra pasividad, donde la filosofía en México se vuelve cada vez más “irrelevante desde el punto de vista político y social”³⁶. A reserva de que esto último se puede y debe matizar para hacerle justicia a las academias de filosofía en México, donde, reitero, encontramos casos notables de filósofos que inciden en el ámbito propio de la acción, no deja de ser bajo el número de profesionistas de la filosofía que tienen realmente alguna relevancia en este ámbito. Esto se debe, entre otras muchas cosas, a la serie de exigencias académicas que tanto las universidades como el Sistema Nacional de Investigadores (SNI), en su afán de medir todo bajo criterios uniformes, terminan por

en México tradicionalmente ha incidido en el ámbito político y social, lo cual nos permite no sólo contextualizar esta (auto)crítica, sino también matizarla (véase: Beuchot, M., “La función de la Filosofía en México”, en: *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?*, México: Torres Asociados, 2008, pp. 54-62).

³⁴Hurtado, G., “Hacia una filosofía *para* la democracia en América Latina”, p. 75.

³⁵Arendt, H., “El final de la tradición”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, trad. Cañas, E. y Birulés, F., México: Paidós, 2016, p. 129.

³⁶Hurtado, G., “Hacia una filosofía *para* la democracia en América Latina”, p. 76.

imponer a cada uno de sus miembros. Claro es que uno puede no pertenecer ni a uno ni a otro, pero en un país donde las condiciones económicas y laborales son del todo precarias, más para aquellos profesores e investigadores que no cuentan con una plaza fija, y donde la investigación tiende a ser constantemente mitigada y minusvalorada de múltiples formas, ser un investigador independiente no se presenta como la mejor alternativa. Si a esto le sumamos las condiciones en las que usualmente se desarrolla la investigación en el país, nos encontramos con un panorama un tanto desolador, el cual no deja muchas opciones a los intelectuales mexicanos: de ahí que muchos de los investigadores y académicos, incluyendo a los filósofos, se vean en la necesidad de ajustarse a esas exigencias.

Aunque esto último es algo que se extiende más allá de los profesionales de la filosofía, tiendo a creer que el tipo de exigencias y criterios uniformizantes que suponen este tipo de sistemas de incentivos, tiende a ser peculiarmente nocivo para la filosofía. Una de las razones para sostener esto último radica en que este tipo de sistemas tutelares, que generan una falsa apariencia de libertad, obligan a los profesionales de la filosofía “a especializarse de manera cada vez más temprana y más estrecha”³⁷. Se trata de una hiperespecialización, por tanto, que nos coacciona a enfocarnos prioritariamente en una sola línea de investigación, bajo la creencia de que, cuanto más especializada sea nuestra investigación, más consolidada es. Si a esto le sumamos un sistema que privilegia la sobreproducción o, mejor dicho, la evaluación cuantitativa sobre la cualitativa, tenemos como resultado no sólo la génesis de un sinfín

³⁷Hurtado, G., “Hacia una filosofía *para* la democracia en América Latina”, p. 75.

de prácticas viciosas usadas para inflar el currícul³⁸, sino también un cierto frenesí por estar publicando todo el tiempo, incluso cuando lo publicado no sea de la mayor calidad posible –el famoso “publish or perish”–. Detrás de esta fuerte tendencia a la sobreproducción de escritos que, por diversas razones, muy pocos leerán, se esconde también la propensión a creer que un paper o un artículo tiene un mayor grado de especialización que un libro y que, por tanto, debiéramos erigirlo como el modelo paradigmático de escritura filosófica.

A pesar de que este modelo puede funcionar, y de hecho funciona, para otro tipo de disciplinas o ciencias, como la medicina –donde es raro que se publiquen grandes tratados como los de Hipócrates–, en el caso de la filosofía difícilmente podremos decir que un artículo sobre la *Metafísica* de Aristóteles tiene la misma profundidad y riqueza que ésta. No es que no se pueda hacer filosofía a través de artículos o paper’s, pero privilegiar su escritura por considerarlos de mayor valor que un libro, que es siempre más complejo y más laborioso, me parece un despropósito. Claro que habrá quien diga que no todos los libros tienen ni los mismos filtros de calidad ni el mismo rigor de una revista, pero esto mismo es algo que ocurre con las publicaciones periódicas, cuyos procesos de evaluación no siempre son los más objetivos, ya que, así como existen

³⁸ En un trabajo de 2018, “Universidad y mercado: el humanismo ante una cultura consumista”, advertí que uno de los peligros de someter la investigación bajo criterios específicos del mercado, reside, por un lado, en priorizar la cantidad sobre la calidad y, por otro, en convertir la academia en una mera fábrica de egos (véase: Casales, R., “Universidad y mercado: el humanismo ante una cultura consumista”, en: Robles, C., Sánchez, R. y García, M.C. (coords.), *Perspectivas fenomenológicas sobre la cultura. Ensayos críticos*, México: Del Lirio, 2018, pp. 256-257).

evaluadores que son sumamente cuidadosos y se toman realmente en serio su labor, también hay otros que no. Además, por más elaborado que esté un artículo, el nivel de profundidad que éste puede alcanzar es siempre mucho más delimitado que un libro, para lo cual basta ver las restricciones en el número de palabras que éste puede tener, algo que en la actualidad tiende cada vez más a reducirse. Uno no puede esperar que un artículo sobre el idealismo trascendental de Kant tenga la misma profundidad y el mismo nivel de reflexión que la *Crítica de la razón pura*.

Conclusiones: ¡no todo está perdido!

De acuerdo con mi diagnóstico, la poca incidencia de las academias de filosofía en México se debe fundamentalmente a que éstas se encuentran, en su mayoría, supeditadas a este tipo de esquemas tutelares de incentivos, a las que los profesionales de la filosofía terminan por uniformizarse. Un investigador que, como Kant, dejara de publicar por 10 años para concentrar ese esfuerzo en la creación de una obra magna como la *Crítica de la razón pura*, es algo que se antoja un tanto irrealizable bajo la serie de exigencias que los profesionales de la filosofía deben cumplir para permanecer en el Sistema Nacional de Investigadores. La consecuencia natural de esto, al menos en los últimos años, es que no veamos una proliferación de propuestas filosóficas auténticamente mexicanas, es decir, que atiendan al contexto específico de nuestro país (lo cual no significa que no existan, sino tan sólo que no existen tantas como podrían existir). Con todo, no creo que nos encontremos en un escenario fatalista, donde hayamos alcanzado un punto de no retorno que implique la muerte de la filosofía, máxime cuando nos damos cuenta de que, como señala

acertadamente Hurtado³⁹, la filosofía es fundamental para la consolidación de la democracia en México. Por más que la precariedad de las condiciones económicas y laborales nos orillan a seguir atados a un sistema que a todas luces ha dejado de ser un referente de calidad científica, tiendo a creer que la filosofía en México puede reencontrar la forma de incidir en la sociedad y, por tanto, de hacerle justicia a esta dimensión práctica que nos devuelve al mundo de la vida. La clave para lograr esto último, a modo de conclusión, reside en devolverle esa función ancilar de la que habla Arendt, donde el pensamiento se reconcilia con la acción y la filosofía con el ámbito de la vida, aunque esto es algo que reservo para un análisis ulterior.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H., “El final de la tradición”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, trad. Cañas, E. y Birulés, F., México: Paidós, 2016, pp. 119-129.
- Arendt, H., *La condición humana*, trad. Gil-Navales, R., Barcelona: Paidós, 2005.
- Arendt, H., “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, en: Arendt, H., *¿Qué es la filosofía de la existencia?*, trad. Serrano de Haro, A., Madrid: Biblioteca Nueva, 2018, pp. 97-125.
- Arendt, H., *La vida del espíritu*, trad. Corral, C., Barcelona: Paidós, 2016.
- Arendt, H., “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en: Arendt, H., *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, trad. Serrano de Haro, A., Madrid: Caparrós, 2005, pp. 17-40.

³⁹ Cf. Hurtado, G., “Hacia una filosofía *para* la democracia en América Latina”, p. 76.

- Beuchot, M., “La función de la Filosofía en México”, en: *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?*, México: Torres Asociados, 2008, pp. 52-71.
- Casales, R., “Educación y libertad de pensamiento. Análisis del ideal kantiano de *Ilustración*”, en: *Devenires*, XXI, 42, 2020, pp. 9-32.
- Casales, R., “Universidad y mercado: el humanismo ante una cultura consumista”, en: Robles, C., Sánchez, R. y García, M.C. (coords.), *Perspectivas fenomenológicas sobre la cultura. Ensayos críticos*, México: Del Lirio, 2018, pp. 245-261.
- Hurtado, L.A., “Una mirada a la concepción kantiana de la *Denkungsart*”, en: *Franciscanum*, 54 (158), 2012, pp. 231-268.
- Hurtado, G., *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México: UNAM, 2007.
- Hurtado, G., “Hacia una filosofía para la democracia en América Latina”, en: *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?*, México: Torres Asociados, 2008, pp. 73-102.
- Kant, I., *La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología*, trad. Rodríguez-Aramayo, R., Madrid: Trotta, 1999.
- Kant, I., “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, en: Kant, I., *En defensa de la Ilustración*, trad. Alcoriza, J. y Lastra, A., Barcelona: Alba Minus, 2017.
- Kant, I., *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, trad. Granja, D.M., México: UNAM, 2010.
- Serrano de Haro, A., “Presentación”, en: Arendt, H., *¿Qué es la filosofía de la existencia?*, trad. Serrano de Haro, A., Madrid: Biblioteca Nueva, 2018, pp. 9-39.
- Taylor, C., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Tocqueville, A., *La democracia en América*, trad. Ruiz Rivas, H., México: FCE, 2019.

Entre profetas, intelectuales, consejeros y filósofos. Reflexiones en torno a la relación entre el quehacer filosófico y el ejercicio del poder político

María del Carmen Camarillo Gómez¹

Sin lugar a dudas, en México y en el mundo vivimos tiempos difíciles, desde diciembre del 2019 hemos padecido una pandemia que vino a transformar nuestras vidas para siempre. Al momento de escribir estas líneas en el mundo se habían registrado 174,751,698 casos confirmados de contagios y 3,768,856 decesos. Aunado a lo anterior, las economías mundiales han sufrido estragos, afectando con mayor intensidad a los países más pobres. Particularmente en nuestro país, ahora tenemos más de 10 millones de nuevos pobres, se han perdido millones de empleos, la violencia ha alcanzado cifras históricas, particularmente en lo que se refiere a la violencia contra las mujeres y la infancia. Paralelamente a esto, acabamos de vivir una jornada electoral sin precedentes donde se renovó la Cámara de diputados, se eligieron 15 gubernaturas y otros cargos a nivel local, mientras que en la Ciudad de México se votaron los 16 alcaldes y la asamblea legislativa.

¹Licenciada en Filosofía por la UNAM, Maestra y Doctora en Filosofía moral y política por la UAM-I, docente a nivel medio superior y superior. Líneas de investigación son: el pensamiento de E. Lévinas, la Filosofía y la política de la Liberación, Razón de Estado, Pensamiento político y estética del barroco español, Filosofía de la ciudad y Filosofía para niñas y niños, he publicado varios artículos sobre estas temáticas.

Esta compleja realidad no ha sido ajena a los intelectuales, mucho se ha escrito sobre la pandemia, la pobreza, la violencia, la educación y el proceso electoral de nuestro país. Unos intelectuales han escrito para defender al régimen actual y otros lo han hecho para criticarlo. A unos días de celebrarse las elecciones en México, Roger Bartra publicó una columna², donde afirmaba que los mexicanos precisábamos acudir a votar para restablecer un cierto equilibrio de fuerzas que permitiera contener las acciones presidenciales, por considerar que éstas representan un gran daño a nuestro país. De lograrse esto, afirmaba Bartra, la ciudadanía estaría propinando a los partidos una enseñanza civilizatoria. Esta necesidad de detener el autoritarismo del régimen actual es algo que han ido comprendiendo cada vez más intelectuales, por lo que, a su juicio, la batalla intelectual la ha perdido el presidente. Por cierto, es importante señalar que López Obrador en dos ocasiones recientes ha hecho un conteo de los intelectuales que apoyan su gobierno, reduciendo el número de simpatizantes a doce. Esta afirmación no pasó desapercibida para John Ackerman quien aseguró que son mucho más de diez los intelectuales que apoyan al presidente, y citó un fragmento de la entrevista que realizó a Héctor Díaz Polanco³.

Esta disputa de porras y contra porras, de tweets y de desplegados nos remite a pensar cuál es o cuál debería ser el papel de los intelectuales frente al poder. Allá por la década de los noventa en el siglo pasado, otra crisis ha-

² Bartra, Roger, “Las elecciones: un acto civilizatorio” en *El Universal*, 1 de junio de 2021.

³ La entrevista la realizó el 16 de junio de 2021 en su programa de televisión que se transmite por canal once. Donde Díaz Polanco aseguró que: “Con solo consultar el Consejo Consultivo de Morena ahí debe haber mínimo un par de cientos que lo apoyan (...) Gran apoyo del pensamiento y la creación”.

bía conmovido al mundo, en 1989 caía el muro de Berlín y poco tiempo después la Unión Soviética comenzaba a desmembrarse. En el mundo entero los intelectuales se dieron a la tarea de interpretar esta nueva realidad. México no fue la excepción, en el otoño de 1990 se llevó a cabo el Encuentro de la revista Vuelta titulado: “La experiencia de la libertad”, en este espacio los participantes festejaban la transición a la democracia de los países que otrora formaban el bloque socialista en Europa. La respuesta no se hizo esperar y en 1992 se llevó a cabo el famoso Coloquio de Invierno donde se reunieron intelectuales de Latinoamérica, Estados Unidos, Europa, Asia y África desde una perspectiva, digamos, más socialdemócrata. El Coloquio de Invierno fue promovido por la revista Nexos, el Colegio de México y la UNAM. El hecho que la Universidad colaborará en este proyecto, al que no fueron convocados los intelectuales de derecha, fue ampliamente criticado por los colaboradores de la revista Vuelta, y su postura fue expuesta en la editorial titulada “A la vuelta de la esquina”⁴ que incluyó las airadas protestas de Octavio Paz, Gabriel Zaid, Mario Vargas Llosa y Álvaro Mutis. En esta controversia intelectual podemos observar no sólo dos comprensiones distintas de la realidad, sino, sobre todo, identificamos que en ciertas ocasiones un grupo goza de los apoyos institucionales del régimen en una época determinada, quedando excluidos los otros grupos del pensamiento.

Ahora bien, también cabe preguntarse ¿todos los intelectuales participan de las grandes reflexiones que discuten el mundo que les ha tocado vivir? O ¿hay acaso otros intelectuales que trabajan en condiciones más discretas, agobiados por las clases y las exigencias burocráticas de

cada ciclo escolar? José Alfredo Torres afirma que⁵ la filosofía o se ha burocratizado o ha devenido en algo insulso, pues a su juicio, por un lado, tenemos al filósofo como profesor que ha sido absorbido por modelos pedagógicos y criterios de evaluación, sumando a esta carga la necesidad de aprender a hacer su trabajo en modalidad virtual. Por otro lado, afirma que tenemos a los filósofos que han reducido su quehacer a dictar conferencias, participar en Coloquios y Congresos, alejándose cada vez más de los problemas y las crisis que aquejan al mundo y a la humanidad. Estas reflexiones nos llevan a preguntarnos ¿es verdad que la filosofía es algo insulso? ¿los filósofos profesores han sido completamente neutralizados por las instituciones donde laboran? O en verdad ¿los filósofos han dejado de ser intelectuales y en ese sentido, ya no son sujetos sociales y factor de cambio social?

En mi opinión, los filósofos sí están pensando el mundo actual y la crisis que enfrentamos, pero quizá el problema radica en que nuestra palabra no resulta del todo interesante. Es más, me atrevería a decir que, buena parte de la población ni siquiera comprende a qué nos dedicamos y tampoco entiende lo que decimos. En ese sentido creo que el problema es que, a lo largo de los años, nuestra práctica se ha divorciado de la realidad y de la sociedad, y por ello nuestra profesión se ha convertido en insulsa. Ahora bien, si somos innecesarios para la sociedad ¿lo somos también para el poder político? Torres asegura que, el Estado ya no volvió a confiar en los intelectuales después de que Vasconcelos decidió contender por la presidencia en 1929. Y quizá tenga razón, en tanto que los intelectuales pueden

⁵El ensayo de José Alfredo Torres fue publicado el 10 de abril de 2021 en <http://www.ofmx.com.mx/2021/04/el-filosofa-burocrata-o-la-filosofia-insulsa/#.YM1WsmhKjIU>

servir al Estado, pero a juicio de los que detentan el poder, los intelectuales no pueden ni deben, aspirar a ejercer el poder.

A continuación, proponemos un recorrido en torno a las formas en que los filósofos intelectuales han actuado frente al Estado, a nuestro juicio estos han sido profetas, consejeros, colaboradores o críticos del régimen.

El intelectual como profeta

En primer lugar, queremos abordar cómo ha sido interpretada la figura del intelectual como profeta en ciertos periodos de la historia, donde encontramos como elemento común que los profetas representan un discurso normativo que establece los límites del poder político y del acto de gobernar, de tal suerte que representan la voz de Dios que guía la buena práctica política de los gobernantes. Para abordar este tema queremos presentar un contraste entre dos posturas que abordan el papel del profeta dentro del ejercicio del poder. En primer lugar, plantearemos la propuesta de Thomas Hobbes, quien en la tercera parte del Leviatán (y la menos conocida, por cierto) propone que el soberano es el profeta. Inicialmente encontramos que, para Hobbes, la naturaleza y los derechos de un Estado cristiano se basan en las revelaciones de la voluntad de Dios, que se ponen de manifiesto en la palabra de los profetas. Teniendo el Estado este fundamento divino, la dimensión humana se hace presente haciendo uso de los sentidos, la experiencia y la razón para demostrar y mantener el poder de un Estado cristiano, hasta la llegada de Jesús y la instauración del reino que él anunció. Pues nuestro entendimiento, aunque independiente ante otros seres humanos, se encuentra cautivo y obediente a la palabra de Dios:

Cautivamos nuestro entendimiento y nuestra razón cuando nos abstenemos de la contradicción, y cuando hablamos tal y como la legítima autoridad lo ordena (...).⁶

Sin embargo, la palabra de la autoridad divina no se manifiesta de manera generalizada, sólo algunos tienen el privilegio de escucharla. Los profetas son aquellos con los que Dios habla de manera directa o indirecta. Pero cabe preguntarnos, nos dice nuestro autor, ¿todos los que se dicen profetas realmente lo son? ¿Cómo saber si verdaderamente Dios les habla? Para responder a estas interrogantes nos dice que:

“A ello contesto basándome en la sagrada escritura, que existen dos indicios que reunidos y no cada uno por su parte, pueden permitirnos conocer cuándo un profeta es verdadero. Uno es la realización de milagros; otro que no enseñe religión distinta de la ya establecida.”⁷

La figura del Profeta vincula la palabra de Dios y su mandato con la conformación de un Estado terrenal. Los profetas como *prolocutores* (que hablan en nombre de Dios) o como *predicadores* (prediciendo las cosas venideras) son, en la mayoría de los casos, distinguidos con la gracia de poder comunicarse con Dios y hacer partícipe a su pueblo de los designios de éste. Así podemos decir que, los profetas, adquieren una dimensión política a través de la cual están autorizados a guiar, a organizar o hablar a su pueblo e incluso a gobernarlo, como fue el caso de David y su hijo Salomón con el pueblo de Israel. Aquí Hobbes considera a David un profeta y no un Mesías, pues esta figura sólo va a ser reservada para Jesús, y hará referencia a un reino atemporal, fuera de este mundo, como la Ciudad de Dios para San Agustín. Es importante señalar que, para Hobbes, los profetas sí pueden ser reyes y gobernantes

de la ciudad terrenal, siempre y cuando sea verificada su auténtica vocación de servicio y su santidad:

En efecto, quien pretende enseñar a los hombres el camino de una felicidad tan grande, pretende gobernarlos, es decir, regirlos y reinar sobre ellos, cosa que como todos los hombres desean naturalmente, induce a sospechar la existencia de una ambición o impostura; por tal causa, debe ser examinada y comprobada por cada hombre antes de prestar obediencia, a menos que se le haya ofrecido ya en la institución del Estado, como cuando el Profeta es el soberano civil o está autorizado por éste.⁸

Lamentablemente esta verificación previa al ejercicio del poder político y civil, que garantice al verdadero profeta, se fundamenta única y exclusivamente en la prédica de la llegada de Jesús el Mesías; pero no contempla que un profeta pueda mentir a su pueblo y anunciar la llegada de Jesús con la finalidad de detentar el poder de gobernar.

Hobbes encuentra que el pacto fundador del Estado de Israel, es una alianza que se da entre Dios y Abraham, lo que posibilita que Abraham obtenga la legitimidad en el ejercicio del poder, garantizando así, la obediencia de su pueblo. Ahora bien, cuando se presentó un caso de desobediencia, Abraham pudo ejercer el peso coercitivo de la ley, que provenía de los mandamientos de Dios, los que anunciaban el castigo que, en lo individual o en lo colectivo, podía sufrir quien no cumplía con el mandato de Dios, que era también la ley del profeta, guía o rey. De esta forma podemos decir que, la ley divina tiene también su dimensión civil. De tal suerte que, con el pacto civil, la ley divina adquiere una dimensión coercitiva más allá de ser un mandato o sugerencia moral.

⁸Hobbes, T., 1990: 359.

De esta manera podemos observar que, para Hobbes, Dios se comunica con los profetas que en este caso son los que detentan el poder soberano, y quienes idealmente, deberían seguir los preceptos divinos para garantizar un gobierno justo basado en la ley natural y la ley de Dios, que se traduce en ley civil. Es importante señalar que aquí solo el rey en un acto de introspección pudiera recomponer su mandato, pues no hay otra figura que externamente le sugiera algún cambio, toda la acción soberana se reduce a una autorregulación.

El otro caso que queremos poner sobre la mesa es la postura de Emanuel Lévinas quien en *L'état de Cesar et l'état de David*, artículo presentado en un coloquio en Roma en el año de 1971, pretende demostrar que la política, sea esta del César romano o de cualquier otro pueblo no puede estar ajena o separada de las cosas de Dios, porque dentro del judaísmo el orden político y el espiritual están unidos, de tal suerte que en términos políticos no hay una ciudad terrestre por un lado y por otro una ciudad de Dios, es una sola ciudad que fundamenta su actuar en la palabra de Dios, revelada en la Biblia e interpretada en los textos talmúdicos. Esa ciudad-Estado regida por la Ley, es un Estado más allá del Estado no como negación al mismo, sino como una institución que espera la liberación de su pueblo esclavizado, porque:

“L’au-delà de l’Etat est une ère que le judaïsme sut entrevoir sans admettre, a l’âge des Etats, un Etat soustrait a la Loi, sans penser que l’Etat n’était pas un chemin nécessaire, même pour aller au-delà de l’Etat. Le prophétisme en fut peut-être que cet anti machiavélisme anticipé dans le refus de l’anarchie.»⁹

“El más allá del Estado es una era que el judaísmo entrevé sin admitir en la edad de los Estados, un Estado sustraído a la Ley, sin pensar que el Estado no es un camino necesario para

ir más allá del Estado. El profetismo fue quizás como un anti maquiavelismo anticipado en el rechazo a la anarquía.”

Así, reivindicando la institución estatal, pero señalando que el Estado profético ha de ser diametralmente diferente a las demás naciones, en tanto que no debe separarse nunca en su práctica de los mandatos de la Ley establecidos en la Biblia, Lévinas recuerda que en el Deuteronomio XVII, 14-20¹⁰ y en Samuel I VIII¹¹ se reivindica la ins-

¹⁰ “‘Cuando llegues a la tierra de Yavé, tu Dios, te da, cuando la conquistes y habites en ella, tal vez digas: Quiero tener un rey como todas las naciones vecinas’. En todo caso pondrás a tu cabeza un rey elegido por Yavé de entre tus hermanos. No pondrás a tu cabeza un rey extranjero que no sea hermano tuyo. Que tu rey, no tenga muchos caballos, no sea que traiga de vuelta a Egipto a su pueblo con el fin de tener más caballos. Pues Yavé te ordenó que no volvieras más por aquel camino. Tampoco se buscará muchas mujeres, no sea que se pervierta su corazón. Y tampoco se haga rico en oro y plata. Cuando suba al trono deberá copiar para su uso esta ley, del libro de los sacerdotes levitas. La llevará consigo, la leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer a Yavé, guardando todas las palabras de la Ley y poniendo en práctica sus preceptos. Así no mirará en menos a sus hermanos, y no se apartará de estos mandamientos ni a la derecha ni a la izquierda, y él y sus hijos prolongarán los días de su reinado en medio de Israel.”

¹¹ Anciano ya, Samuel el profeta dejó a sus hijos como jueces de Israel, pero estos fueron corruptos, por lo que los jefes de Israel le pidieron a Samuel un rey, Dios le dijo que le diera a su pueblo lo que le pedía, pero señalándoles cuáles serían las exigencias del rey que piden: “Miren lo que les va a exigir su rey: les tomará a sus hijos y los destinará a su carro y a sus caballos, o también los hará correr delante de su propio carro; los empleará como jefes de cincuenta; los hará labrar y cosechar sus tierras; los hará fabricar sus armas y los aperos de sus caballos; les tomará sus hijas para peluqueras, cocineras y panaderas; a ustedes les tomará sus campos, sus viñas y sus mejores olivares y se los dará a sus oficiales; les tomará la décima parte de sus sembrados y de sus viñas para sus funcionarios y servidores; les tomará sus sirvientes, sus mejores bueyes y burros y los hará trabajar

titución estatal, pero además se expresa el principio ético; un principio que regula la acción del rey en tanto que:

“Idée d’un pouvoir sans abus de pouvoirs, d’un pouvoir sauvegardant les principes moraux et le particularisme d’Israël, qu’une institution commune à Israël et aux nations risque de compromettre.”¹²

“La Idea de un poder sin abuso de poder, de un poder que salvaguarda los principios morales y el particularismo de Israel, una institución común a Israel y a las naciones en riesgo de comprometerse.”

En estos libros no se dice estar contra el Estado, por el contrario, se habla de un Estado, pero basado en las leyes de Dios, un Estado regido por un rey prudente y justo, que no ambicione muchos caballos, ni oro, ni plata, ni muchas mujeres, un rey que no debe buscar el beneficio para sí durante su mandato, un gobernante que no se convierta en una carga y un verdadero enemigo para su propio pueblo. Para ello, nuestro autor retoma el libro de Samuel 1 en el que se narra el ascenso al poder de Saúl y los errores que éste cometió por ser un rey alejado del mandato ético. Así pues, se nos muestra que la práctica política del rey debe ser siempre regida y regulada por la Ley. Porque un Estado más allá del Estado, es un Estado que abre su corazón a esa voz silente del prójimo que reclama responsabilidad, pero que a la vez lo sobrepasa porque está más allá de toda totalidad, sea en la educación, en la historia o en la política, ya que no es una enseñanza sino una revela-

para él, a ustedes les sacará la décima parte de sus rebaños y ustedes mismos serán sus esclavos.” A pesar de estas advertencias los israelitas manifestaron su deseo de tener un rey como en las otras naciones, aduciendo que actuaría de la misma forma que los hacen los demás reyes en la guerra guiando a su pueblo. (Samuel I, VIII)

¹² Lévinas, E., 1982: 210.

ción. Pero esta revelación que se hace Ley, es la Tora que conduce y dirige el quehacer político del rey, tal como lo señaló el rey David en los Salmos XVI, 8¹³, de tal suerte que el rey está obligado a llevar con él y a leer todos los días la Ley, porque deberá gobernar con sabiduría y justicia.

Haciendo un recuento de la historia del pueblo israelí, desde el éxodo hasta la fundación del reino con la casa de David, Lévinas nos demuestra que, la política profética ligada a la política mesiánica no es más que el seguimiento que los profetas hacen de la práctica política del rey. Este seguimiento es moral porque su misión es vigilar que se cumpla a cabalidad los mandamientos morales y los principios de justicia:

A la existencia y enseñanza de hombres como Samuel, Natán, Elías, Amós e Isaías, quienes nunca temieron acusar, incluso a los reyes, si eran culpables de flagrantes delitos de desobediencia, inmoralidad, idolatría e injusticia, debieron los hebreos ese crecimiento en discernimiento espiritual y en ideas morales (...) ¹⁴

En la conferencia dictada el 5 de diciembre de 1988 en el 29° Coloquio de Intelectuales judíos, Lévinas retoma el tratado talmúdico de Tamid en el fragmento 31b-32b, este tratado habla del encuentro que sostuvieron los ancianos del desierto de Néguev, (en el sur de Israel) con Alejandro el grande, en dicha reunión los sabios ancianos fueron interrogados por Alejandro acerca de varias cuestiones, incluidas la sensatez, la fuerza, la riqueza y la popularidad. El relato nos cuenta que Alejandro se dirigió al África a afrontar varias empresas militares, en el camino de regreso, él encuentra pan y pescado que provienen del jardín del Edén, pide que se abra la puerta, pero le anuncian que la puerta solo se abre para los justos; ante la negativa, Alejandro, molesto, argumenta que él es un hombre importante por-

que es un rey, pide un regalo, y lo que le dan es un globo ocular muy pesado, desconcertado pide una explicación a los ancianos, estos le responden con pasajes bíblicos.

Después del relato del que no hay datos históricos que nos confirmen que este encuentro en verdad se dio, este texto es rescatable porque nos muestra la diferencia evidente entre dos discursos. Por un lado, la postura del hombre de Estado que ejerce el poder; y por otro, el discurso humano de los rabinos de Israel. Esta diferencia se observa claramente cuando los interlocutores abordan el tema de la popularidad. Para los ancianos de Néguev, la popularidad se alcanza si el líder odia el poder y la autoridad, ante tal afirmación, Alejandro asegura que tiene una mejor respuesta, pues afirma que no se debe odiar sino amar al poder y a la autoridad, y aprovechar los favores concedidos por la gente. Para los rabinos el poder político solo es posible bajo la dinámica ética del Bien y de la Ley, de lo contrario, tal como lo afirma el profeta Samuel¹⁵ la tiranía se hace presente y el rey en lugar de servir a su pueblo lo hará esclavo suyo. Esta postura que los profetas asumen contra el ejercicio del poder, no es contra todo tipo de poder; es criticar y denunciar un poder político desmedido, injustificable, autoritario y despótico que atenta contra la humanidad y contra el pueblo al que debería servir. Ese es, podemos decir, el papel de los intelectuales, que, como profetas, asumiendo una postura crítica, señalan y denuncian el ejercicio arbitrario del poder político.

El intelectual como consejero

Habiendo abordado el papel de los intelectuales como profetas críticos del ejercicio desmedido del poder políti-

¹⁵ Ver Samuel 1 (VIII, 11-17).

co, ahora queremos reflexionar sobre el papel de los intelectuales como consejeros de quienes detentan el poder estatal. Es decir, ahora hablaremos de los intelectuales que se ubican del lado del poder, apoyándolo y fortaleciéndolo. Un ejemplo paradigmático es el caso de los consejeros de príncipes dentro del Absolutismo. En los convulsos siglos XVI y XVII las guerras por asumir la hegemonía mundial tenía muy atareados a los monarcas europeos. Inglaterra, Francia, España, Portugal, los Países Bajos y las naciones escandinavas luchaban sin cuartel por asumirse como los dueños del mundo. Bajo este panorama, los consejeros se convirtieron en piezas fundamentales en la toma de decisiones de quienes detentaban el poder político, militar y económico. En el caso particular de la Corona española hemos de decir que los consejeros asumieron esa voz crítica que encauzaba al rey a gobernar conforme a los preceptos de la religión católica que, en este caso, se erigía como guía del actuar político.

Lorenzo Ramírez de Prado¹⁶, miembro del Consejo de Indias desde 1626 y un intelectual de mucho renombre en la época, publicó en 1617 *Consejo y consejero de príncipes*, obra que se oponía fuertemente a los postulados sostenidos por Maquiavelo en *El príncipe*, que afirmaban lo innecesarios que resultaban los consejos en la toma de decisiones del príncipe o gobernante. En esta obra, Ramírez de Prado, reivindicando el sabio, prudente y cristiano consejo, expone el acto de aconsejar como una acción del entendimiento que surge, nos atrevemos a decir, de un proceso intersubjetivo, porque es un ejercicio de aprobación donde el aconsejado acepta el juicio o argumento que proviene

¹⁶ Lorenzo Ramírez de Prado nació en la provincia de Zafra do en Badajoz en 1583, estudio en la Universidad de Salamanca, fue Familiar del Santo Oficio de la Inquisición, amigo de Miguel de Cervantes Saavedra y embajador en París. Murió en 1658.

de su interlocutor, es decir del consejero. Pero, además, el consejo debía partir de la moral y es en este punto donde la diferencia con Maquiavelo cobra relevancia:

Que no todo lo que se puede hacer se debe hacer, ni proponerse, sino lo fácil, honesto y provechoso. Mas si lo honesto depende de las leyes civiles y positivas, no de las naturales y divinas, cesan aquellas cuando, para el remedio de la república, que no reconoce superior, es menester quebrantarlas, porque las leyes humanas son mortales.¹⁷

De la cita anterior se desprende el hecho de que, el consejo del buen consejero debe estar regido también por la prudencia, para poder ‘presuponer el fin de lo que se consulta: buscar los medios para alcanzar ese fin, elegir los medios virtuosos y más ciertos, y ver la manera en cómo se han de ejecutar estos medios’ sin exceder los límites de lo justo. Así:

134

Escoja, pues, el príncipe entre mil cada consejero, Así recata y facilita sus resoluciones, no divide el Imperio y establece su conservación, que pende de no comunicar a muchos lo encubierto del principado.¹⁸

De la mejor elección que haga el príncipe de sus consejeros dependerá entonces, el sostenimiento del Estado y su probable crecimiento. Pero esta elección e incluso la buena ejecución de los consejos es una tarea que el príncipe ha de hacer guiado por su prudente virtud. En la dedicatoria del *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, Baltasar Álamos de Barrientos¹⁹ dice que a pesar de estar en la miseria y en la cárcel desde hace

¹⁷ Ramírez en Varios, 2000: 153.

¹⁸ Ramírez en Varios, 2000: 166.

¹⁹ Baltasar Álamos de Barrientos fue un tratadista y arbitrista español que nació en 1555 en la Ciudad de Medina del Campo, en Valladolid, fue amigo del secretario Antonio Pérez y gozó de la protección

nueve años, sirve a su majestad como lo hace con este texto escrito en 1598. El autor confiesa encontrarse en una situación adversa, pero le asegura al Rey Don Felipe III que puede darle un buen consejo, pues él tiene la voluntad, el conocimiento y la osadía para expresar lo que piensa:

Tres cosas, Señor, son necesarias en el que aconseja a un príncipe soberano: que sepa, que quiera y que ose.²⁰

Lo que nos remite no solo al contenido moral del consejo, también nos habla de quien puede aconsejar, pues quien lo hace debe tener integridad moral, prestigio social, conocimiento de la historia y de las artes del Estado, pero sobre todo debe tener voluntad para compartir toda esa sabiduría, aun cuando lo que se pudiera decir no fuera cómodo o agradable para el príncipe. Estas características que menciona Álamos también son expuestas por Pedro de Rivadeneira²¹ casi al final de su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de ese tiempo enseñan*, nos dice que, siguiendo las palabras de Aristóteles y de San Gregorio Nacianceno, los consejeros deben tener conocimiento y experiencia

del Duque de Lerma, a quien dedicó su obra *Tácito español con aforismos*. Murió en 1640.

²⁰ Álamos de Barrientos, 1990: 6.

²¹ Pedro de Ribadeneira nació en Toledo en 1526, siendo muy joven ingreso a la Compañía de Jesús e incluso llegó a ser secretario de Ignacio de Loyola, lo que le permitió ser uno de los principales testigos de la construcción de la orden jesuita. De entre sus obras se pueden mencionar la *Historia eclesiástica del cisma de Inglaterra* de 1588, el *Tratado de la tribulación* de 1589, *Flos Santorum* de 1599 y *Vida de San Ignacio de Loyola* publicado en 1583. Sin embargo, su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano*, publicado en Madrid en 1595, es sin lugar a dudas su obra cumbre; pues inclusive en su época tuvo varias reimpressiones y también fue traducida al francés y al latín.

en las cosas del Estado; deben ser amigos, benevolentes y caritativos con quien recibe el consejo, pero también deben tener la libertad para poder expresar su parecer sin miedo a sufrir alguna represalia o causar cualquier molestia. Ahora bien, para tener garantía que el consejo es sabio y honesto, y no forma parte de una acción lisonjera o simplemente equivocada, ha de ponerse atención a la intervención divina pues:

(...) sepan el príncipe y los de su consejo que, si Dios no interviene y asiste en sus consejos, por mucho que se desvelen en ellos, serán errados, y que al fin lloverá sobre los malos consejeros todo lo que aconsejaren contra Dios y contra el bien de la república, por sus particulares intereses.²²

Con lo anterior queda demostrado que el padre Rivadeneira, como otros tratadistas, a diferencia de lo que Maquiavelo mostraba, asegura que el consejo es algo de lo que no puede prescindir el príncipe que se precie de ser prudente y virtuoso, claro está que, ha de buscar a los hombres más virtuosos y prudentes para escuchar su consejo y así mantener la sanidad del Estado, pero sobre todo, debe escuchar la voz de Dios que siempre le indicará el camino correcto a seguir en las cuestiones del Estado.

En un discurso un tanto distinto, Antonio Pérez²³ antiguo secretario de Felipe II y quien es duramente criticado

²² Rivadeneira, 1952: 558.

²³ Antonio Pérez del Hierro nació en Guadalajara España en 1540, su padre fue secretario de Carlos V, recibió una excelente educación en la Universidad de Salamanca, desde 1557 fue secretario de Estado bajo el reinado de Felipe II. En sus primeros años de gestión ejerció gran influencia en el Rey, misma que se fue diluyendo poco a poco. Pérez traicionó a la Corona al apoyar a los rebeldes en Flandes, lo que fue descubierto por Juan de Escobedo quien servía a don Juan de Austria (hermano natural de Felipe II). Antonio Pérez para evitar ser delatado ordenó asesinar Escobedo en la calle de San Juan en un Ba-

por el propio Rivadeneira, por ser un político seguidor de Cornelio Tácito, nos presenta en su obra llamada *Suma de preceptos justos, necesarios y provechosos en consejo de Estado al Rey Felipe III, siendo príncipe*, el gran aporte que a su juicio ofrece la obra del historiador latino. Particularmente en el tema del consejo que se da al príncipe, pues éste debe ser bueno, oportuno y dado por personas de autoridad. En ese sentido, el secretario Pérez se da a la tarea de entregar una serie de aforismos o sentencias de la obra de Tácito que hacen referencia al pasado romano, pero que tienen mucha semejanza con lo que vivieron Fernando el Católico, Carlos V o Felipe II, pues el príncipe Felipe había llegado a la edad en que debía empezar a emular las hazañas de su bisabuelo, abuelo y padre, para poder enfrentar la ardua y difícil tarea que le esperaba. Para ejemplificar lo anterior recuperamos esta sencilla regla:

(...) que para que duren los reinos y las monarquías es necesario que los vasallos y los reyes cumplan con sus oficios: los príncipes, teniendo memoria de los buenos ejemplos para gobernar bien, y los vasallos, guardando la obediencia debida a sus mayores, que con esto conservarán ambos lo que se debe a su honra y a su fe.²⁴

Un elemento en común que podemos identificar en los ejemplos señalados es que cuando los intelectuales se asumen como consejeros cumplen la misión de ayudar al rey o gobernante a mantener el poder, realizar acciones que les permitan gozar de mayor legitimidad política e in-

rrio en Madrid. Felipe supo de la traición cuando recibió las cartas de su hermano Juan que había muerto recientemente y mando aprender a Pérez, éste fue enjuiciado y sometido a tormento, pero logró escapar con la ayuda del rey de Francia Enrique de Navarra, luego ofreció información confidencial en Inglaterra y murió en la pobreza en Paris en el año de 1611.

²⁴ Pérez, A., 1991: 5.

cluso, de implementar acciones que parten de lo que se conoce como el paradigma conservativo, que pudiéramos definir como, conformar un conocimiento político, moral, religioso, económico y militar para garantizar la conservación del Estado. En este sentido, la crítica que pudieran expresar los consejeros, no es una crítica al ejercicio del poder que parte desde los gobernados, sino que surge desde la perspectiva de quien detenta el poder para poder preservarlo, ejecutando un buen gobierno que no se despega de la moral y los preceptos de la religión.

En el siglo XXI podemos preguntarnos ¿Qué tanto ha cambiado esta situación? Hoy en día los consejeros son conocidos más como asesores, pero cumplen la misma función que antaño, coadyuvar con sus consejos, para que el gobernante mantenga el poder político y goce de suficiente legitimidad que le garantice una tranquila gestión. En ese sentido, también podemos observar la otra cara de estos consejos, pues si las cosas no resultan favorables, el consejero deberá sugerir acciones coercitivas, engañosas y hasta represivas para lograr la misión de mantener el poder político y seguir encabezando el gobierno.

El filósofo como aliado o como crítico

Así llegamos a la última definición de los intelectuales que se sitúan como aliados o como críticos del poder político. Críticos, cuando los gobiernos atentan contra la integridad, la salud, el bienestar y los derechos de los gobernados. Y aliados, cuando se asumen como los defensores del régimen y del gobernante sin tomar en consideración las opiniones de la ciudadanía. Este proceso de encuentros y desencuentros entre el poder político y los intelectuales en nuestro país, tiene matices muy interesantes desde el Porfiriato hasta nuestros días. Un caso emblemático es el

de don Justo Sierra quien como sabemos fue secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes de 1906 a 1911, y que en 1910 participó de la refundación de la Universidad de México. Evidentemente fue un intelectual del régimen porfirista con una fuerte inspiración positivista, pero no acrítica, tan es así que apoyó abiertamente e influyó en la creación del Ateneo de la juventud en 1909. Grupo intelectual que surgió como una necesidad de trabajar por la cultura y el arte rompiendo las ataduras que representaba la filosofía positivista. Nuevos aires circulaban entre la joven intelectualidad, pero no implicaron necesariamente una ruptura con el régimen, sino una cierta colaboración crítica. Así, tenemos que, el Ateneo de la Juventud participó con una serie de conferencias con motivo de las celebraciones del Centenario de la Independencia. Mas aun, una vez que se inició el proceso revolucionario, y Díaz fue derrocado, los miembros del Ateneo, a excepción de Vasconcelos, no se sumaron a la revolución. En contraparte, otros intelectuales dieron solidez a las causas sociales, como es el caso de los hermanos Flores Magón, los hermanos Serdán u Otilio Montaña. En 1915 otro grupo de intelectuales surgía, inspirados en las enseñanzas de Antonio Caso, quien, a pesar de la guerra continuó con sus clases apostándole a la educación y al desarrollo de la cultura. Estos jóvenes tendrían una fuerte influencia en la vida política del país, en el México posrevolucionario. Tras el triunfo del General Obregón se consolida el proyecto educativo de Vasconcelos quien había regresado del exilio tras la derrota de Eulalio Gutiérrez. Tal como lo describe en *El Desastre*, su ministerio implicó poner en funcionamiento tres departamentos (Escuelas, Bibliotecas y Bellas Artes) que trabajaran en todo el territorio nacional²⁵. Mientras, otro destacado intelectual de la famosa generación

²⁵ Vasconcelos, J., 1998: 61.

del 15, Vicente Lombardo Toledano adoptaba una postura colaborativa con el régimen posrevolucionario, asumiendo la gubernatura de Puebla, y tiempo después proponiendo la orientación socialista en la educación pública de México, tendencia que sería asumida por el gobierno de Lázaro Cárdenas²⁶. Un último ejemplo quisiéramos rescatar de esa generación de 1915. Daniel Cosío Villegas fue un hombre visionario que fundó grandes instituciones como el Fondo de Cultura Económica FCE, que busco atender las necesidades educativas y culturales de nuestro país. Motivación que también le impulso a fundar la Casa de España que albergó a los más destacados intelectuales provenientes del exilio español, y que contribuyó a formar los profesionistas que México requería para responder a las necesidades diplomáticas, económicas, históricas o demográficas.

Bajo esta perspectiva nos preguntamos: si las mentes más brillantes de nuestro país fueron forjadores de instituciones que conformaron el rostro del México contemporáneo ¿Qué papel juegan hoy en día los intelectuales en México? Para poder explicarme mejor, me remitiré al tema educativo. Justo Sierra; José Vasconcelos, Antonio Caso, Daniel Cosío Villegas o Vicente Lombardo Toledano construyeron instituciones educativas y un programa que las respaldaba. Hoy en día vemos que, el gobierno actual nos anuncia una gran reforma educativa bajo el nombre de la

²⁶ Baste recordar la exposición de motivos y proyecto para la reforma del artículo 3° constitucional en la XXXV Legislatura en 1933, donde podíamos observar. “La educación que se imparta será *socialista*, en sus orientaciones y tendencias, pugnando porque desaparezcan prejuicios y dogmas religiosos y se cree la verdadera solidaridad humana sobre las bases de una socialización progresiva de los medios de producción económica.” *Filosofía 1-Los amigos de la filosofía. Manual del Maestro*, Preparatoria Iztapalapa 1, Gobierno del DF, *Apud* Monroy, G., 1975, *Política educativa de la Revolución (1910-1940)*, SEP, México.

Nueva Escuela Mexicana, sin embargo, a dos años de su creación no existe un proyecto educativo que nos remita a la dicha Nueva Escuela, pero tampoco hay intelectuales que arropen, construyan o consoliden ese proyecto. Sé, que algunos rebatirán esto, argumentando que se anunció que sería un proyecto emanado de la comunidad, pero esto tampoco ha sucedido, los profesores no están en condiciones de elaborar una propuesta de semejante envergadura y la sociedad ni siquiera conoce esta convocatoria.

Lejos estamos también de ese modelo de intelectual que durante el movimiento del 68 elaboró interesantes propuestas para transformar la educación superior en México. José Revueltas se convirtió en el intelectual orgánico del movimiento estudiantil, participando en las asambleas y elaborando documentos. Pero sobre todo proponiendo alternativas a la educación universitaria incluyendo el tema de la Autogestión académica:

¿Qué es la autogestión académica? –Proseguir los cursos dentro de los planes y fuera de ellos con la ayuda de maestros solidarios de los estudiantes.

–Debatir, cuestionar, refutar en mesas redondas, seminarios, asambleas, los problemas y las ideas de nuestro tiempo y de nuestra sociedad.²⁷

Esta propuesta buscaba reconfigurar la educación superior en México cuestionando la tecnificación en detrimento de la formación libre, humana, racional y democrática. Una educación que, a juicio de Revueltas, se traduciría en una práctica política que implicaría nuevas formas de organización y toma de decisiones. La autogestión es para nuestro autor, una toma de conciencia de lo que es estudiar y conocer dentro de la sociedad y el tiempo en que nos

²⁷ Revueltas, A., y Cheron P., 1978:15.

tocó vivir, implica una crítica que proviene desde adentro del sistema, una crítica que debe ser capaz de criticar a la sociedad conservadora pero también cuestionar, si se requiere, a la sociedad progresista.

El papel de las mujeres frente al poder

Esta posición crítica la debemos asumir, no solo frente a una sociedad conservadora, sino también frente a una sociedad que se dice progresista. Más aun, esa debe ser la respuesta de las mujeres frente a la errática y a veces represiva actuación del gobierno mexicano ante la violencia de género que azota nuestro país. Si asumimos que el papel de los intelectuales es ser la conciencia crítica de la vida pública, y particularmente del ejercicio del poder político, podemos preguntarnos ¿Qué papel tienen las mujeres intelectuales frente al poder? En primera instancia, podemos decir que, las mujeres debemos evidenciar la violencia, la injusticia y la desigualdad de que somos víctimas, porque si no somos nosotras las que exponemos estas problemáticas, nadie más lo hará, y la sociedad asumirá que todo está bien, normalizando así, la violencia y la desigualdad. En ese sentido, colocar bajo el ojo público la agenda de género es algo que no puede esperar, sobre todo cuando los gobiernos no reconocen estas problemáticas y ningunean o relativizan las demandas. En México se albergó la esperanza que después del triunfo de López Obrador el panorama sería diferente, pero la violencia de género, los feminicidios, o la desigualdad presentan incrementos preocupantes y no hay acciones gubernamentales eficaces que puedan enfrentar la situación.

Así, ante este panorama los intelectuales en México deberían abrazar las luchas y la agenda feminista. Proponer una iniciativa integral que revierta la violencia de género

atendiendo el marco normativo y penal, el apoyo gubernamental a las víctimas, la reparación del daño, etc. Pero creo que fundamentalmente el Estado mexicano debe participar conjuntamente con intelectuales y activistas para crear una verdadera reforma educativa que erradique la desigualdad y la violencia en todas sus formas. El reto es pues, hacer una verdadera Reforma Educativa.

Hemos hecho un largo recorrido, pero podemos concluir afirmando que, un intelectual es la conciencia crítica del régimen y de la sociedad, que tiene la tarea de educar, proponer y construir nuevos mundos, nuevas instituciones, nuevas formas de actuación. Unos han optado por apoyar a los gobiernos en turno, otros se han definido como opositores, pero en ambos bandos, siempre debe imperar la idea de promover y trabajar por garantizar el bien común.

Bibliografía

Álamos de Barrientos, Baltasar, 1990, *Discurso político al Rey Felipe III al comienzo de su reinado*, Editorial Anthropos, Barcelona.

Bartra, Roger, “Las elecciones: un acto civilizatorio” en El Universal, 1 de junio de 2021. <https://www.eluniversal.com.mx/opinion/roger-bartra/las-elecciones-un-acto-civilizatorio>

_____, *Filosofía 1-Los amigos de la filosofía. Manual del Maestro*, Preparatoria Iztapalapa 1, Gobierno del DF, Apud Monroy, G., 1975, *Política educativa de la Revolución (1910-1940)*, SEP, México.

Hobbes, Thomas, 1990, *Leviatán o la Materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México.

Lévinas, Emmanuel, 1982, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Les Éditions de Minuit, Paris.

- Pérez, Antonio, 1991, *Suma de preceptos justos, necesarios y provechosos en consejo de Estado al Rey Felipe III, siendo príncipe*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Ramírez de Pardo en Varios, 2000, *La razón de Estado en España, siglos XVI y XVII*, Tecnos, Madrid.
- Rathey, Beatrice, 2000, *Los hebreos*, FCE, México.
- Revueltas, Andrea, y Cheron Phillipe., 1978 “Nuestra Bandera; Textos del 68. José Revueltas” en Revista *Vuelta*, octubre, N°23, México.
- Rivadeneira, Pedro, 1952, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de ese tiempo enseñan*, en *Obras Escogidas*, Editorial Atlas, Madrid.
- Torres, José Alfredo, 2021, “El filósofo burócrata o la Filosofía insulsa”, en <http://www.ofmx.com.mx/2021/04/el-filosofo-burocrata-o-la-filosofia-insulsa/#.YM1WsmhKjIU>
- Vasconcelos, José., 1998, *El desastre*, Editorial Trillas, México.

La filosofía frente al poder político. Un ensayo hermenéutico

Mauricio Beuchot¹

Prolegómenos

En este trabajo ensayaré la relación que cabe a la filosofía frente al poder político. Para ello trataré de presentar la conexión que puede darse entre la hermenéutica y la política; y, después, entre la hermenéutica analógica y la política misma. Algunos han tachado a la hermenéutica de ser un discurso filosófico totalmente alejado de las preocupaciones éticas y políticas. A veces los mismos hermeneutas han sido culpables de que se piense así; por centrarse demasiado en la interpretación de los textos filosóficos se olvidan de que la hermenéutica también es interpretación de la realidad. De esta manera, tiene necesidad de atender a esos textos que son las acciones significativas de los seres humanos, tanto individuales como colectivas; y, asimismo, a la marcha que parece tener la sociedad o las distintas sociedades. Y esto nos recuerda la famosa tesis 11 de Marx: no hay que contentarse con interpretar la realidad social; hay que intentar cambiarla.

Para el efecto de conectar la hermenéutica analógica con la ética y la política, mostraré dos ejemplos de aplicación de la hermenéutica a los fenómenos sociales, como son, por una parte, el de Jesús Conill y Adela Cortina y,

¹ Investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Autor de numerosos libros de filosofía y en especial de hermenéutica analógica.

por otro, el de Francisco Arenas-Dolz. En el primer caso, de Conill y Cortina, se trata de una hermenéutica que ellos mismos denominan hermenéutica crítica. En el segundo caso, se trata explícitamente de la conexión de la hermenéutica analógica con la hermenéutica crítica, en forma de hermenéutica analógico-crítica. Y, finalmente, hablaré de lo que creo que puede ser el trabajo de una hermenéutica analógica crítica, que intenta conjuntar la hermenéutica analógica y el ideal de la crítica de la cultura y la crítica de las instituciones, tanto en el ámbito social (cultural) como en el propiamente político.

La hermenéutica crítica de Adela Cortina y Jesús Conill

Adela Cortina es una filósofa moral y filósofa política que ha tenido gran repercusión en la filosofía mundial, sobre todo en España y en América Latina. Hay una colaboración muy estrecha entre ella y su marido, Jesús Conill, que es un excelente hermeneuta, estudioso de Nietzsche y de los filósofos españoles, principalmente Zubiri. De esa colaboración ha surgido lo que ellos denominan la hermenéutica crítica, la cual recibe ese nombre porque se dedica a la crítica de la cultura y a la crítica de las instituciones socio-políticas.

La expresión “hermenéutica crítica” aparece en un artículo de Adela Cortina de 1996,² propuesta para designar el instrumento metódico que se puede utilizar en la ética aplicada. Esta autora se refiere a tres modelos posibles, pero no suficientes, que rigen esa aplicación de la ética. Son lo que ella denomina la casuística 1, que es deductiva,

²Cf. A. Cortina, “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, en *Isegoría* 13 (1996), pp. 119-134.

según el modelo de Aristóteles; la casuística 2, que es inductiva, según el modelo de Kant; y el modelo procedimental, propio de la ética discursiva.

La insuficiencia del modelo deductivo, que se debe a Aristóteles, y que toma en cuenta casos concretos como una particularización de los principios generales, privilegiando el lugar de la teoría, es mostrada por esta autora señalando principalmente dos problemas: a) Con el fin de que funcionara un modelo de aplicación así, sería necesario tener principios materiales universales; pero esto no lo puede dar ninguna ética actual, ya que esos principios éticos, o son universales y, por lo mismo, formales o procedimentales, o son materiales y con ello no alcanzan plena universalidad. Por otra parte, b) la ética aplicada ha surgido recientemente de las exigencias “republicanas” de las áreas de la vida social, tales como la medicina, la empresa, la genética, los medios de comunicación, la ecología, etc., y no tanto de las pretensiones “monárquicas” de ciertos principios que tienen contenido y que quieren imponerse a la realidad social. Las situaciones concretas con las que nos topamos en nuestro actuar ético y político no son meras particularizaciones de principios universales, sino más bien el suelo en el que se desvelan los principios y los valores morales propios del ámbito social correspondiente.

El modelo kantiano también tiene sus limitaciones. Por eso, los modelos éticos aristotélico y kantiano tienen que complementarse entre sí, y el modelo de la ética discursiva puede fungir como mediador. La ética del discurso puede hacerlo porque señala un momento aristotélico y un momento kantiano en esa ética aplicada. Esto implica complementariedad e interdisciplinariedad. De acuerdo con ello, la Profa. Cortina expone la estructura de la ética aplicada ni sólo como deductiva ni sólo como inductiva, sino como teniendo una circularidad que es la propia de

la hermenéutica, aquí como hermenéutica crítica, ya que tenemos que ir a los contextos concretos de la vida social para encontrar un principio ético –que sería el que señala la ética discursiva, del reconocimiento de cada persona como interlocutor válido– que se modula de forma diferente según el contexto en que nos encontremos. Así, cuando se habla de “aplicación”, en la ética aplicada, no se trata de aplicar principios generales a casos concretos, ni tampoco de inducir máximas desde las decisiones concretas, sino de encontrar en los distintos contextos la modulación que exige el principio común en cuestión.

Por su parte, el momento aristotélico se basa en la consigna del Estagirita de deliberar acerca de los medios, pues la deliberación tiene por cometido ajustar los medios que conducen a los fines propuestos. Pero no es acerca de los fines o bienes últimos, porque éstos sólo se reciben, sino sobre los fines o bienes más inmediatos y hasta perentorios. En este caso, de lo que se trata es de dilucidar qué virtudes concretas son necesarias para llegar a esos fines. Es la noción de *areté* o excelencia, que se tiene que reintroducir en las distintas actividades humanas, pues no todos los que cooperan para alcanzar los fines o bienes internos tienen la misma capacidad o grado de virtud. Ya que hay grados en la virtud, la misma justicia nos hace ver que en cada actividad unas personas son más virtuosas o capaces o excelentes que otras. Los bienes o fines de que se trate serán mejor alcanzados por las personas que estén más dotadas para encarnar los valores correspondientes a esa actividad que los alcanza.

De acuerdo con ello, las distintas actividades se caracterizan por ciertos bienes que a través de ellas se alcanzan, por ciertos valores que se descubren en la búsqueda de esos fines y por ciertas virtudes que son exigidas para su consecución. En realidad, la ética aplicada tendría como

función deliberar acerca de qué virtudes y valores se requieren para alcanzar los bienes internos de cada caso. La deliberación conduce a la toma de decisiones, y para tomar decisiones justas se requiere ciertamente atender al derecho vigente, a las convicciones morales imperantes; pero eso no basta: hay que ver también qué valores y derechos han de ser racionalmente respetados. Esta búsqueda conduce a una *moral crítica*, que tiene que brindar algún procedimiento para decidir cuáles son esos valores y derechos.

Así, pues, la ética aplicada es altamente deliberativa: se dedica a orientar la toma de decisión en los casos concretos. Adela Cortina sostiene que en la toma concreta de decisiones son necesarios tanto el modelo “aristotélico”, que es el de la atención a las actividades sociales, como el “kantiano” o deontológico, de la obligación. Ambos modelos tienen que tomar en cuenta la actividad de la que se trata y la meta que da sentido a esa actividad; los valores, principios y actitudes que se tienen que desarrollar para alcanzar la meta en cuestión, es decir las virtudes que surgen de la modulación del principio dialógico en esa actividad concreta; los *datos* de la situación o caso, que deben ser descritos y comprendidos del modo más completo posible; y las consecuencias de las distintas alternativas, que pueden valorarse desde diversos criterios. Sólo de esta manera se habrá realizado satisfactoriamente la justicia y además el bien, se habrá cumplido con la obligación y se habrá llegado a la consecución de la felicidad humana.

Tal es la hermenéutica crítica, que Adela Cortina y Jesús Conill aplican a la interpretación evaluativa de la sociedad, tanto en la perspectiva ética como en la perspectiva política. Eso los ha llevado a resultados muy buenos, pues ofrecen una alternativa viable y además muy completa, que satisface el ideal de imperativo de Kant y el ideal de bue-

na vida de Aristóteles. Veremos en seguida cómo la hermenéutica crítica se puede conjuntar con la hermenéutica analógica, de modo que resulte una hermenéutica crítico-analógica o analógico-crítica.

La hermenéutica analógico-crítica

La conexión de la hermenéutica crítica con la hermenéutica analógica, en forma de hermenéutica analógico-crítica, ha sido realizada por la investigación de Francisco Arenas-Dolz, del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia, España.³ El profesor Arenas-Dolz ha trabajado con los profesores Jesús Conill y Adela Cortina, de ese Departamento y Universidad, así como conmigo, en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Asimismo, Arenas-Dolz es buen conocedor de la hermenéutica analógica, la cual, como se ha visto en el decurso de este libro, se esfuerza por evitar el extremo del univocismo, en el que se colocan muchos de los hermeneutas de corte cientificista y positivista, y también el extremo del equivocismo, en el que se sitúan numerosos hermeneutas posmodernos, de última hora.

Este autor, pues, conoce muy bien la propuesta de Cortina y Conill, que es la hermenéutica crítica, muy orientada al enjuiciamiento de la cultura y de las instituciones, ya que el primero es gran estudioso de Nietzsche y la segunda se dedica a la filosofía moral y política. Y también conoce a fondo la hermenéutica analógico-icónica, con la cual ha intentado conectar la anterior.

³Cf. F. Arenas-Dolz, *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, México: Cuadernos Especiales de Analogía, n. 12, 2003.

Eso hace que Arenas-Dolz esté muy capacitado para efectuar ese engarce, conjunción o síntesis entre la hermenéutica analógica y la hermenéutica crítica, de modo que resulte una hermenéutica analógico-crítica. Esta última, aprovechando la fuerza teórica que le da el ubicarse en la analogicidad, más allá de los univocismos y los equivocismos entre los que se debaten las hermenéuticas actuales, no rehuye la responsabilidad moral y política, de modo que pueda hacer una crítica seria a la cultura y las instituciones sociales. De esta manera, puede tener injerencia en los cambios socio-políticos, ya que puede brindar comprensión de los acontecimientos y orientación para la dinámica a seguir.

A ello creo que se debe añadir que nuestro autor, por su propia formación e investigaciones, es uno de los más conspicuos cultivadores de la hermenéutica, ya que ha trabajado en ella con el Profr. Gianni Vattimo, de la Universidad de Turín, conocido cultivador y propulsor de esta disciplina. Eso le ha hecho tener una gran sensibilidad con respecto a los problemas y temas principales tocantes a la hermenéutica. Con Vattimo ha estudiado, sobre todo, la relación de la hermenéutica con la retórica. De igual manera, Arenas-Dolz es un estudioso de la filosofía griega, especializado en Aristóteles, sobre el que ha estudiado a fondo la retórica, tan conectada con la hermenéutica. Es decir, ha abarcado lo principal de la teoría de la razón del Estagirita, tanto la razón teórica como la razón práctica, y tanto la razón apodíctica como la razón tópica, que requiere más del diálogo y llega a una conclusión que muchas veces tiene que ser apoyada por la retórica, esto es, con los medios que esta técnica ofrece para la persuasión o para la convicción. Como se sabe, en la época clásica la retórica fue vista como realizando el trabajo de lo que ahora llamamos hermenéutica.

El trabajo de Arenas-Dolz es una fundamentación filosófica de la hermenéutica analógico-crítica desde el pensamiento de Aristóteles. Encuentra y destaca los fundamentos aristotélicos que se conjugan en la hermenéutica crítica de Cortina y Conill y en la hermenéutica analógica, de modo que puedan unir sus esfuerzos en pro de una sociedad mejor. Pero también pone al descubierto las bases que se toman tanto de Aristóteles como de Kant, de modo que su investigación señala un punto de contacto entre el modelo aristotélico y el kantiano, que es lo que más se necesita ahora, según la sugerencia que viene haciendo ya desde hace mucho tiempo el Prof. Pierre Aubenque. Unir la línea aristotélica con la kantiana, tal vez en ello puede sintetizarse el afán de la hermenéutica analógico-crítica. Y, de ese modo, ella puede conjuntar los beneficios de la hermenéutica y de la teoría crítica o ética discursiva.

Pues, como sabemos, la hermenéutica analógica se caracteriza por una intencionalidad muy clara de buscar la mediación, esto es, el punto medio virtuoso, aunque —como sucede en la analogía misma— con predominio de la diferencia. Y con ello se coloca en la línea de la *phrónesis* aristotélica, que tanto han revitalizado pensadores como Popper y Gadamer; pero también, la hermenéutica crítica, además de basarse mucho en esa virtud, tiende eminentemente a la justicia, que es otra virtud que han encomiado grandemente en la actualidad MacIntyre y Nussbaum. Igualmente se conectan con ello el juicio reflexionante de Kant, con su ideal de alcanzar con él la justicia, que tanto supo subrayar Rawls. Adquieren la forma de equilibrio reflexivo, como lo llamaba este último.

Por eso la investigación de Arenas-Dolz es un paso, un proceso y un límite en el que se unen la hermenéutica analógica y la hermenéutica crítica, produciendo como síntesis una hermenéutica analógico-crítica, que sea capaz

de hacer una crítica analógica de las instituciones y de la misma cultura, de modo que consigamos mejorarlas y hacer que en verdad sirvan al ser humano. Así cumpliremos el *dictum* de Marx de que no sólo hay que interpretar la realidad, sino también cambiarla.

En el momento en que nos encontramos, dentro de la historia de la hermenéutica, se nota un paso de unas hermenéuticas extremadamente científicas a otras extremadamente relativistas y demasiado abiertas. Por eso era necesaria una hermenéutica que ayudara a superar esos extremos. Eso se ha encontrado en la hermenéutica analógica, que aprovecha la noción griega de *analogía*, la cual está estrechamente conectada con la de *phrónesis*, para centrar la interpretación en un medio prudencial que evite los excesos del positivismo, que es univocismo, y del relativismo, que es equivocismo. (E incluso se ha dado relativismo en el positivismo y hay relativismos que han llegado a ser impositivos, lo cual muestra que los extremos se tocan.) Con ello se preparaba el camino para una hermenéutica que pudiera en verdad salir del *impasse* en que hasta ahora hemos vivido. Pero, además, encuentra su complemento ideal en la hermenéutica crítica, ya que se ha acusado a muchas escuelas recientes de hermenéutica de abandonar la dimensión social, ética y política, para dedicarse a discusiones que apartan de la realidad y encierran en una torre de marfil. Lejos de ello, la hermenéutica analógico-crítica dispone de instrumentos afinados para la interpretación de la realidad, y sobre todo para los que pertenecen a la realidad social, que tanto nos interesa y nos reclama. Con ello pueden superarse las críticas que hacía, por ejemplo, Habermas a Gadamer y a Ricoeur de evadir la crítica sociopolítica, al rehuir la crítica de las ideologías; pero aquí se tratará de una crítica distinta y más radical, pues pretende llegar a la crítica de la cultura misma, aunque de manera

distinta de la crítica de la cultura que hacía Nietzsche, ya que tratará de proponer lineamientos por donde avanzar. Y esto lo señala, como perspectiva a seguir, el trabajo de nuestro autor, ya que se centra en los elementos aristotélicos y kantianos que, hermanados, subyacen a tales propuestas hermenéuticas, sobre todo en vistas a explicar la confluencia en una empresa común, que es la de una hermenéutica analógico-crítica.

Es, por ello, el trabajo de Arenas-Dolz uno de auténtico mestizaje, pues ha apoyado el encuentro de dos enfoques distintos pero complementarios, como son la hermenéutica crítica y la hermenéutica analógica, y ha resultado una confluencia que promete ser muy fructífera.

Hermenéutica fenomenológico-existencial y sociedad política

154

Un hermeneuta mexicano, Guillermo Michel, ha transitado experiencialmente los senderos de la interpretación, tratando de entregarnos una hermenéutica que sirva a la liberación.⁴ En primer lugar, su libro es una invitación a una hermenéutica existencial, de modo de no quedarse en las nubes de lo abstracto, sino calar hondo en el mundo de la vida: el de la vida cotidiana.

En esta hermenéutica existencial se ve la alta presencia de Maurice Merleau-Ponty, fenomenólogo muy cercano al movimiento existencialista, ya que Michel toma de él varias nociones para vertebrar su estructura, principalmente la noción de *cuero* y, más aún, la de *carne*, que hacen pensar en un encuentro del sujeto y el objeto en un plano en el que se salvaguarda el realismo, a pesar de saber que

⁴G. Michel, *Entre-lazos. Hermenéutica existencial y liberación*, México: UAM-X - M. A. Porrúa, 2001, pp. 20-21.

se recibe la realidad en una idealidad subjetiva. Otra idea es el quiasmo, figura retórica que hace que un enunciado siga en una dirección y retorne en forma de *boomerang*; va de ida y vuelta, trata de ser ajustado a la realidad que describe. De hecho, esa noción de cuerpo tiene de manera muy visible la estructura de un quiasmo: parte desde la subjetividad y retorna a ella rescatando la objetividad de lo que conoce. Así como nada hay tan objetivo que no esté marcado por la subjetividad, así nada hay tan subjetivo que no reconozca su dependencia de la objetividad.

También es un quiasmo ver el poder de la hermenéutica para hacer la hermenéutica del poder. De ahí que Michel nos enseñe a usar la hermenéutica como instrumento de transformación, no sólo de comprensión, y lo aplica a la realidad sociopolítica que toca a México (especialmente el caso de Chiapas). Adquiere, así, la fuerza que antes tenía la crítica de las ideologías, y que Habermas echaba de menos en Gadamer y Ricoeur. Pero no hay por qué dejar fuera este aspecto del conocimiento, de un conocimiento comprometido con la realidad, conocimiento que aspira a ser crítico para ayudar al cambio, a la transformación. Es, por ello, una interpretación liberadora, una hermenéutica de liberación.

En este sentido, Michel se refiere a un estilo hermenéutico que tiene también la estructura de un quiasmo, a saber, la hermenéutica analógica, a la cual él ve como una manera de reconquistar el realismo y la verdad para la interpretación.⁵ Ya la percepción es interpretación. El juicio también lo es, y no debe renunciar a su etimología griega:

⁵G. Michel, *op. cit.*, p. 54: “En contra de una hermenéutica unívoca, dogmática (cientificista) y de una hermenéutica totalmente equívoca, relativista, la propuesta analógica permite *comprender* que todas las interpretaciones posibles son ‘en parte comunicables, precisamente por tener una parte de comunidad o de igualdad, pero son también, *al mismo tiempo*, preponderantemente diversas, por guardar en cierta

krínein, de la que viene la denominación de *crítica*. Debe llegar, por eso, a ser, en cierta medida, una hermenéutica crítica.

Se nota en Michel una lucha contra el pensamiento único, homogeneizado, univocista, que nos trae la globalización. Por eso recalca la individualidad y la diferencia, pero sin renunciar a la universalización (distinta de la que hace la globalización), y realiza esta nueva universalización sobre todo por medio del recurso a la poesía, por la atención a los poetas, que saben captar lo esencial. Lo más esencial se da en lo más existencial. Es la verdad “corporizada”.

Además, Michel toma de Lévinas la noción de “Otro”, sobre todo mirada en el otro pobre, desvalido, ultrajado. Con una hermenéutica eminentemente realista, señala la situación de este “Otro” oprimido en México, principalmente en los indígenas. Por ello defiende el estudio de los símbolos y mitos, como depositarios de las raíces de las culturas; y exhorta a recuperar las fuentes de esas culturas que casi hemos hecho desaparecer.

Se inicia en el tiempo vivido, en el tiempo histórico real, el de la historia efectual activa, para interpretarlo. Si es cierto lo que dice Paul Ricoeur, que la acción significativa también es texto, de ahí se desprende que interpretar los acontecimientos es una labor propia de la hermenéutica histórica o historiográfica. No se puede sólo narrar, también hay una valoración implícita en la narración misma. Por eso Michel valora críticamente muchos de los acontecimientos latinoamericanos, al trasluz de esto que llama la “hermenéutica de los pobres”. Pues es, en efecto, una hermenéutica puesta al servicio de los débiles, no sólo para interpretar

lo que les sucede, sino para dar una esperanza, en caminos de utopía.

Así, critica los medios de comunicación, y, yendo más allá de las palabras que dicen y de los hechos que narran, denuncia la destrucción que hacen de los símbolos, dejando cada vez más vacío al ser humano. Hechos sangrientos, acciones bélicas, regodeo en la violencia..., todo ello capitalizado por la *venta* de noticias. Por eso Michel conoce a los hermeneutas (*hermeneutas*, como él los nombra) a cumplir con los fines a los que está llamada la hermandad de la interpretación veraz, a saber, a interpretar el ser en la historia. Y deja su escrito un tanto en la in-conclusión, sin pretender tener la verdad absoluta, pero sí marcando la vocación ética que tiene la hermenéutica, y que sólo podrá llevar a cabo si no se desentiende de la realidad, de la verdad, de la ontología.

Y no se queda la consideración en algo tan abstracto como la ontología, sino que se incorpora a la filosofía moral y la filosofía política a través de las implicaciones que tiene el estudio del ser humano y que nos empujan hacia la realización de los valores que contiene mediante las leyes que establece y las virtudes que cultiva. Es algo que inevitablemente lleva, a saber, el lado ético-político de la filosofía. La hermenéutica analógica es ya un deseo de no despreocuparse de esa dimensión, en vista de que muchos hermeneutas han dejado de lado esa parte del hombre tan importante. Y no sólo es una voluntad de no dejar de lado ese aspecto político, sino que también lleva a asumir la obligación de que la hermenéutica misma sea no sólo interpretadora de la realidad, sino transformadora de la misma, según la célebre tesis de Marx sobre Feuerbach.

A pesar de que la hermenéutica fue considerada como apolítica, y acusada de tal, según se puede ver en las discusiones de Habermas con Gadamer y con Ricoeur,

vemos hermeneutas que han centrado su pensamiento en lo político, o que han dado gran importancia a lo político en su labor hermenéutica, como sucede con Charles Taylor, quien recientemente se ha distinguido por ser uno de los mejores filósofos políticos, y también ha dado muestras de haber utilizado la hermenéutica de manera notable para llegar a los logros que ha conseguido. De modo semejante, la hermenéutica analógica tiene buenas posibilidades para ser aplicada en el esclarecimiento filosófico de lo político; en efecto, hará una hermenéutica de la facticidad socio-política, pero no para quedarse allí, sino para criticarla y conducir a planteamientos que mejoren la situación del hombre de hoy, hasta el punto de plantearse la necesidad de la utopía como un ícono de lo que deseamos para nosotros en el futuro.

Resultados

Vemos cómo la hermenéutica puede servir para la filosofía política. Ya de hecho ha sido aplicada por sus cultores más notables (como Gadamer y Ricoeur).⁶ También se han hecho aplicaciones o extensiones hermenéuticas de filósofos de la política, como de Rawls.⁷ Otros han sido intentos más explícitos de aplicarla a la ética y a la filosofía política, como los de Adela Cortina y Jesús Conill, así como los de Guillermo Michel, según los hemos visto. Pero también vimos un interesante intento de hacer confluír la hermenéutica crítica de Cortina-Conill y la hermenéutica analógica, realizado por Francisco Arenas-Dolz. Esta perspectiva crítica contenida

⁶Cf. H.-G. Gadamer, “*Ethos* y ética (MacIntyre y otros)”, en el mismo, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002, pp. 201-228; P. Ricoeur, *Lo justo*, Madrid: Caparrós, 1999.

⁷Cf. G. Warnke, *Justice and Interpretation*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993.

virtualmente en la hermenéutica analógica ha sido captada por Michel, como se señaló.

Pues bien, lo que puede aportar a la reflexión ético-política la hermenéutica analógica es una mediación para no quedarse en la ciega fe en el progreso de los univocistas liberales, pero tampoco caer en la nihilista desesperación de muchos posmodernos. Sino, más bien, buscar salidas más equilibradas, como la búsqueda que nos da la virtud de la *phrónesis*, la cual nos inclina, suave pero firmemente, a la búsqueda de la justicia.

Filosofía sin poder, poder sin filosofía

Hacia una ética-política de la transformación social

Mario Teodoro Ramírez¹

Las relaciones entre la filosofía y el poder en la historia de México no han existido o no han sido suficientemente significativas. Por una parte, el poder ha sido autorreferente, no ha tenido otras referencias o parámetros que los que le otorga sus propios modos de acción y, si acaso, alguna postura ideológica superficial. Esta condición ha puesto cotos no solamente a la presencia o influencia del pensamiento filosófico, sino, en general, a las diversas formas del conocimiento científico, particularmente el de las ciencias sociales —sociología, historia, antropología, economía, etc.—, cuyos aportes llegan a ser utilizados por el poder, pero solo de forma parcial y a conveniencia, sin atender seriamente a las opiniones, fundamentos y explicaciones de científicos e investigadores. El poder en México ha sido, en general, inculto e ignorante. Pero, además, y desafortunadamente, el mundo teórico e intelectual ha estado desinteresado de influir o participar activamente en los procesos políticos del país. A un poder ignaro ha correspondido una intelectualidad apolítica.

Tenemos así esta inaceptable situación: un poder negado al pensamiento y a la reflexión —y en el peor de los

¹ Investigador del Instituto de filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; fue director del mismo. Autor de diversos libros de filosofía de la cultura

casos: un poder que reprime el pensamiento y la reflexión— y un ámbito intelectual despreocupado o ignorante de la realidad política y social del país. El poder se ha atenido a los medios más prosaicos para su ejercicio, mientras la intelectualidad, sometida a un cierto sistema de colonización cultural, tiene la mente en otras latitudes geográficas y culturales o bien se dedica a vivir de ilusiones políticas imprácticas o implausibles. ¿Es posible y cómo debería ser una relación real, sana y efectiva, entre el poder y el pensamiento, entre la intelectualidad, filosófica, científica y periodística, y el poder, el gobierno y la sociedad mexicana en general? Trataré de responder en este ensayo a estas preguntas. Previamente abundo en la caracterización de la sociedad mexicana, particularmente respecto a cómo se han dado las relaciones entre el pensamiento y la vida político-social, esto es, el mundo de la praxis mexicana.

Bajo el mando de las ideologías

En la constitución y legitimación del poder en México, las determinaciones fácticas han sido más importantes que las institucionales o ideológicas². Es decir, el poder se ha adquirido y mantenido por medio de la fuerza o la violencia, incluida la violencia de procesos pseudo-democráticos como la presión, el chantaje y la manipulación.

La forma típica de acceso al poder en el México del siglo XIX fueron las asonadas y rebeliones encabezadas por caciques regionales o líderes militares. Bases ideológicas —conservadurismo o liberalismo— no faltaban, aunque generalmente dominaban los intereses de grupo sobre los

² Vid. V.V., *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 1971 (edición de 1981).

objetivos programáticos o los principios ideológicos³. Los liberales de la época de Juárez eran tozudos y consistentes, pero no siempre fueron estrictos observantes del criterio democrático. Ciertamente, en la fila de los liberales había destacados intelectuales y teóricos, algunos con conocimientos filosóficos importantes, como Gabino Barreda, introductor del positivismo comtiano en México. Como han mostrado Leopoldo Zea y otros estudiosos, el positivismo se convirtió, de una ideología crítica, tanto del conservadurismo religioso como del “idealismo” o utopismo de los liberales, en una ideología a su vez conservadora, como pretendido sustento intelectual del régimen porfirista⁴. Es famosa la designación de “los científicos” que se daba al grupo de los intelectuales porfiristas. Es claro que la percepción social que había de este grupo en la época de la dictadura tenía un cierto dejo irónico sino es que burión: nadie creía realmente que ese gobierno tuviera bases científicas. No obstante, queda demostrado cómo, desde entonces, la pretensión de justificar un orden establecido en supuestas teorías científicas era una mera postura ideológica, en el sentido de que la *ideología* es esa forma de pensamiento que no se encuentra sustentada, aunque lo pretenda, en razones objetivas y procedimientos científicos y racionales, sino meramente en distorsionadas elaboraciones discursivas que responden a motivos, intereses y conveniencias individuales o grupales⁵. La visión científicis-

³Vid. Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1953.

⁴Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968; Charles A. Hale, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, Vuelta, 1991.

⁵Luis Villoro: *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985; *Creer, saber, conocer*, México,

ta del porfirismo retornó, con sus mismos rasgos de mera ideología del poder, en las concepciones tecnocráticas (el dominio de los “expertos”) que acompañaron al neoliberalismo del periodo 1982-2018, y sobre lo que volveremos más adelante.

Intelectuales y filósofos fueron partícipes importantes en el proceso histórico que acabó con la dictadura de Porfirio Díaz y dio inicio a la Revolución Mexicana. Aunque no tan vinculados a las ideologías y los procesos políticos de la época, como los Hermanos Flores Magón y los constituyentes del 17, los filósofos e intelectuales de *El Ateneo de la Juventud* tuvieron una significación relevante para los propósitos de nuestro análisis. Como es sabido, este grupo cultural surgió en los últimos años del porfirismo, y de hecho contó con cierto auspicio gubernamental al ser arropados por Justo Sierra, insigne intelectual y ministro de Educación del régimen. Los ateneístas contribuyeron a la crítica y caída del porfirismo atacando la concepción positivista y, en general, científico-técnica del ser humano, la sociedad y la cultura, el supuesto fundamento teórico-ideológico de la dictadura. Para esto, los miembros del grupo —particularmente los filósofos Antonio Caso y José Vasconcelos— recurrieron a las corrientes filosóficas europeas de carácter espiritualista y anti-positivista, como las filosofías de Friedrich Nietzsche y, principalmente, Henri Bergson⁶.

José Vasconcelos, figura compleja de la historia cultural de México, es un paradigma del filósofo comprometido con la vida pública. Escritor y activista cultural, participó en el movimiento maderista y posteriormente se desempeñó como ministro de educación del gobierno de la Convención de Aguascalientes, Rector de la Universidad Nacional

Siglo XXI, 1982, cap. 1-5.

⁶ Vid. Guillermo Hurtado, *La revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, México, UNAM, 2016; y

y ministro de educación en el gobierno de Álvaro Obregón, cargos en los que promovió y realizó una actividad educativa y cultural de gran relevancia para el país. El impacto de su pensamiento y acción sigue presente en la vida nacional, particularmente en los criterios orientadores del sistema educativo y la promoción de la cultura nacional. Nadie como Vasconcelos ha logrado en nuestro país conjuntar en su persona las tareas intelectuales, filosóficas incluso, con las funciones políticas y culturales de la vida pública⁷. De alguna manera él tenía como directriz la idea de que el Estado debía articularse en torno a la tarea de formación cultural y elevación espiritual del pueblo (de la sociedad en general), poniendo en segundo plano las funciones administrativas o económicas. Resuena en su visión el ideal de la *paideia* griega o el de la *Bildung* de los románticos alemanes del siglo XIX⁸. Vasconcelos quiso emular en su propia acción la antigua utopía del “rey-filósofo” y se propuso como candidato a la Presidencia de México para las elecciones de 1929. Logró aglutinar un amplio movimiento social, civilista y democrático, que se oponía al dominio de caudillos y militares en la política mexicana posrevolucionaria. El desafío de Vasconcelos fue respondido con la aglutinación de los grupos políticos oficiosos en el Partido Nacional Revolucionario (PNR), fundado por Plutarco Elías Calles, el llamado jefe máximo de la Revolución. Las elecciones fueron fraudulentas —el primer fraude de los muchos que iba a cometer ese partido, con sus distintos nombres (PRM, Partido de la Revolución Mexicana; PRI, Partido Institucional

⁷ José Vasconcelos, *Memorias I-II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

⁸ Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957; sobre la idea de *Bildung* (formación), *vid.* Victor Hell, *La idea de cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Revolucionario), a lo largo del siglo XX— y los vasconcelistas perseguidos y reprimidos. Vasconcelos fue orillado a exiliarse y no regresó al país hasta años después. Se dedicó entonces de lleno a escribir libros de filosofía⁹. Radicalizó su postura contra el régimen revolucionario, más con amargura que con eficacia. Finalmente, antes de su muerte (en 1959) ocupó un cargo dentro del gobierno: director de la Biblioteca Nacional que, reinaugurada en el gobierno de Vicente Fox en nuestro siglo, lleva hoy su nombre.

Aunque se le identifica actualmente con el pensamiento conservador, incluso católico y de derecha, Vasconcelos escapa en verdad a cualquier etiqueta. En un tiempo se sintió cercano al socialismo y fue considerado un paladín del latinoamericanismo. Él no dejó de identificarse con el cristianismo, vivido y pensado de manera libre, de forma más lírica que religiosa. Su faceta de educador y defensor de la educación como tarea emancipadora, es la que ha podido mantenerse incólume con el paso del tiempo. Su impacto alcanzó los años sesenta cuando dos antiguos jóvenes vasconcelistas llegaron a ocupar cargos públicos de primer nivel en el país, y cuyos aportes a la educación serían fundamentales: Adolfo López Mateos, presidente de México en el sexenio 1958-1964, y su secretario de Educación Pública, el escritor y poeta Jaime Torres Bodet. Entre otros aportes a la educación, ellos crearon los llamados *Libros de texto gratuitos*, los materiales educativos para los niños del nivel básico. Algunos criticaron este proyecto con el argumento de que “uniformizaba” la labor educativa, aunque en realidad se oponían al carácter laico y público de la educación. Es probable que este haya sido el último

⁹ Guillermo Hurtado, *El pensamiento del segundo Vasconcelos*, México, UNAM, 2020.

gran momento de la educación mexicana inspirado en el viejo programa educativo vasconcelista.

La *educación*, la formación de niños, jóvenes y adultos en el conocimiento humanístico (sin descartar el saber científico) es quizá el punto del buen y necesario encuentro entre filosofía y poder. Es cierto que este encuentro no será fructífero, y filosóficamente interesante, sino pasa por la crítica de la educación establecida.

La apasionada personalidad de Vasconcelos y sus imprevisibles e incontrolables posiciones dejaron en los políticos mexicanos del siglo XX una infortunada lección: no volver a confiar nunca en los intelectuales (y claro, menos en los filósofos). Durante el resto del siglo XX los pensadores no volvieron a tener el rol tan significativo que tuvo Vasconcelos, y cuando se aproximaron a algo parecido fueron arrastrados por un vendaval de situaciones difíciles sino es que trágicas, o bien sujetos a una dura y en ocasiones envilecedora polémica y desaprobación pública. El primero es el caso de Emilio Uranga, y el segundo, de Octavio Paz. Situaciones parecidas vivieron otras figuras intelectuales mexicanas relevantes como el filósofo Antonio Caso o el escritor José Revueltas. El carácter autoritario del Estado mexicano era incompatible con la posibilidad de entablar relaciones sanas con el campo intelectual. Los escritores, científicos o filósofos tenían dos opciones: si simpatizaban poco o mucho con el régimen eran asimilados o bien cooptados y anuladas sus posturas críticas, si se mantenían distanciados o contrarios al régimen, se exponían entonces al silenciamiento e incluso a la represión.

Alrededor de la mitad del siglo pasado, jóvenes filósofos formaron el grupo *Hiperión* que se planteó llevar la reflexión filosófica al análisis de la realidad mexicana. El grupo estuvo integrado por Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro, Joaquín Sánchez Macgré-

gor, Ricardo Guerra y otros. Fueron influidos por Samuel Ramos –filósofo, discípulo de Caso y antiguo colaborador de Vasconcelos– y su visión crítica de la personalidad del mexicano, y por José Gaos, filósofo español asilado de la guerra civil que puso al día a la filosofía mexicana en su conocimiento de los desarrollos europeos, particularmente en las corrientes de la fenomenología y el existencialismo alemán¹⁰. Los jóvenes filósofos del *Hiperión* escribieron algunos de los ensayos más relevantes de la historia de la filosofía en México.

Miembros del *Hiperión* incursionaron o intentaron incursionar en la vida política del país, bien como ideólogos o asesores intelectuales dentro del gobierno, ocupando algunos cargos menores, o bien en la oposición, con una postura crítica o de izquierda. Leopoldo Zea desempeñó algún tiempo la función de asesor del PRI (Partido Revolucionario Institucional), Ricardo Guerra fue Embajador en Alemania, y Luis Villoro, Embajador en la UNESCO. Este último se había vinculado a posturas de oposición desde fines de los 60; en la década de los 70 fue miembro activo del Partido Mexicano de los Trabajadores liderado por Heberto Castillo y en los últimos años de su vida fue asesor y divulgador del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y la lucha indígena mexicana. La participación política de Villoro consistió más bien en su decidida dedicación al análisis crítico de la realidad nacional a través de diversos artículos o libro teóricos y eventualmente como articulista en algunos medios nacionales. En 1986 recibe del gobierno mexicano el Premio Nacional de Ciencias Sociales. En el evento de entrega del reconocimiento ofreció un discurso ante la clase política y los demás premiados donde señala la función

¹⁰ Vid. José Gaos, *Filosofía de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

crítica que la filosofía debe tener. Allí sostiene que el poder solo se legitima si se coloca al servicio de la razón y los valores, no si funciona como una pura estructura de dominación sobre el cuerpo social¹¹. Otro aporte del pensamiento de Villoro a la cuestión del poder en México es la crítica que hizo a la idea de “nacionalismo cultural”, al considerar que, básicamente, el nacionalismo es una postura ideológica al servicio del poder del Estado. Para Villoro, una cultura nacional debe ser una *cultura auténtica y plural*. El nacionalismo cultural comete tres equívocos: confunde auténtico con peculiar, cultura nacional con cultura única y “cultura nacional con cultura auspiciada por el Estado”¹². Por el contrario, una cultura auténtica es una cultura autónoma (da razón de sí) y congruente —las representaciones de los sujetos son consistentes con su vida y praxis real—. Lo auténtico no se confunde ni con lo peculiar ni con lo propio. Algo que viene de fuera puede volverse propio si adquiere caracteres de autonomía y autenticidad; y algo supuestamente peculiar puede ser en realidad algo externo mal apropiado. Es así como debemos comprender la lucha contra la enajenación cultural y por nuestra emancipación. Villoro lo expresó de esta manera hace casi cuarenta años:

Los intelectuales, los creadores de cultura no somos guardianes de ‘esencias nacionales’, porque tales esencias no existen. No nos compete tampoco seguir sin discusión políticas culturales al servicio de un poder establecido; pero sí nos compete el uso autónomo de la razón frente a todo discurso ideológico, nos compete ser veraces con el dominio de la realidad que nos

¹¹Luis Villoro, “El poder no se legitima por la dominación”. Texto del discurso de recepción del Premio Nacional de Ciencias Sociales. *La Jornada* 3.811, 19 de diciembre de 1986, p. 24.

¹²Luis Villoro, “De las confusiones de un nacionalismo cultural”, en *Sábado*. Suplemento de *unomásuno*, no. 267, 18 de diciembre de 1982, p. 2.

ocupe, sin intentar disfrazarla; nos compete, por último, dar testimonio con nuestra ocupación, de la existencia de metas superiores a los intereses particulares y contribuir, así, a cobrar conciencia de nuevo de los valores comunitarios en que debe basarse un proyecto nacional y que, en momento como el actual, parecen olvidados¹³.

El poeta y ensayista Octavio Paz, vinculado al grupo *Hiperión*, fue embajador de México en la India, cargo al que renunció a raíz de la sangrienta represión gubernamental del movimiento estudiantil de 1968. Posteriormente, Paz dedicó artículos y libros a la crítica del Estado mexicano al que bautizó con la figura del “ogro filantrópico”. En el libro que lleva este título¹⁴ se hace eco de las teorías del poder en boga en aquellos años, las que subrayaban la manera como el poder autoritario llega a disfrazarse de benefactor a fin de mantener las estructuras de dominación que lo sostienen. El Estado mexicano no era un órgano puramente represor y controlador. Practicó mecanismos de integración de opositores o posibles opositores, buscó distribuir recursos a la población y, eventualmente, abrió canales para la expresión de opciones culturales de carácter crítico, por ejemplo, el apoyo que el hermano del expresidente Echeverría dio al desarrollo del cine mexicano en los años 1970-1976, época en que se produjeron y distribuyeron películas que trataban libremente acres problemáticas sociales y políticas del país (por ejemplo, *Canoa*, de Felipe Cazals). Estas expresiones críticas se permitían siempre y cuando cineastas y artistas no tocaran cierto coto vedado donde se encontraban la figura presidencial, el ejército mexicano y la Virgen de Guadalupe.

¹³ *Ídem*. Vid. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM/Paidós, 1998.

¹⁴ Octavio Paz, *El ogro filantrópico*, México, Joaquín Mortiz, 1979.

El escritor José Revueltas estuvo toda su vida en la oposición, primera dentro del Partido Comunista y después en distintas organizaciones de izquierda. Fue encarcelado en varias ocasiones; es uno de los profesores universitarios detenidos durante la represión de 1968. Se convirtió en símbolo del intelectual de izquierda y del luchador congruente hasta el fin, nunca dispuesto a ceder en sus convicciones, aun teniendo que enfrentarse a la propia izquierda. Su crítica temprana al dogmatismo de los comunistas mexicanos¹⁵ le valió recriminaciones e incluso la censura, no del Estado sino ¡del propio partido comunista! A través de su obra literaria, Revueltas se propuso transmitir una visión descarnada, a veces trágica, de la realidad mexicana y, en cierta medida, de la condición humana misma¹⁶.

Emilio Uranga, autor del magnífico y original ensayo filosófico *Análisis sobre el ser del mexicano*¹⁷, se retiró de la vida académica a principios de los 60 y se convirtió en periodista, autor de artículos de opinión en distintos medios en los años 60 y 70. Su posición, duramente desaprobadada por cierto sector de la intelectualidad mexicana, consistió en defender, mediante ataques y opiniones virulentas, a los gobiernos de los años 1960-1982, es decir, el de los presidentes Adolfo López Mateos, Gustavo Díaz Ordaz, Luis Echeverría y José López Portillo. No se sabe bien cuáles fueron las motivaciones intelectuales de Uranga para dedicarse a cumplir esas tareas poco congruentes con su carácter de pensador inteligente e informado. Se ha

¹⁵ José Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, México, Era, 1980.

¹⁶ Vid. Evodio Escalante, *José Revueltas: una literatura del "lado moridor"*, México, Era, 1979.

¹⁷ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, edición de Guillermo Hurtado, México, Bonilla y Artigas, 2013.

dicho que fue simplemente un “trabajo” que tuvo que realizar o bien que tenía efectivamente la convicción de que aquellos gobiernos y el partido que los apoyaba eran la posición política y moralmente correcta. Por lo menos, es sabido que Uranga defendía la ideología de la Revolución Mexicana y de los gobiernos emanados de ella; particularmente, se tomó en serio la propuesta del presidente Adolfo López Mateos, la llamada “Declaración de Guaymas”, de una redefinición de esa ideología y de su gobierno como “de izquierda, dentro de la Constitución”¹⁸. Uranga no se dio cuenta o tuvo que constatarlo en silencio que las posturas discursivas del poder eran solamente la careta ideológica con la que el autoritarismo político mexicano pretendía darse visos de legitimidad.

Las últimas décadas

172

El movimiento estudiantil de 1968 fue el inicio de la rebelión de la sociedad mexicana y de sus sectores medios contra el sistema autoritario y pseudo-democrático que imperaba en el país. De este movimiento se derivaron dos líneas de la política de oposición en el México post 68: la que iba a insistir en la lucha por hacer efectiva la democracia y la que se proponía radicalizar las posturas izquierdistas que buscaban la caída del gobierno y la instauración de un régimen socialista. La suerte de esta última línea dibuja uno de los episodios más siniestros del México del siglo XX: la persecución, asesinato y desaparición forzada de decenas de guerrilleros y luchadores sociales en lo que se conocer como la “guerra sucia” de los años setenta e inicios de los ochenta. Por otra parte, en la primera línea se encuentra

¹⁸ Vid. José Manuel Cuéllar, *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*, México, Ariel, 2018.

cierto sector intelectual ligado a posturas de derecha y con algún vínculo con el PAN (Partido Acción Nacional), como el historiador Enrique Krauze, autor de un libro en el que cuestionaba la democracia limitada o controlada del sistema del partido-gobierno priista y proponía instaurar un régimen democrático más concordante con los principios y procedimientos de la doctrina liberal¹⁹. Varios intelectuales de las décadas de los 80 se sumaron a la discusión crítica sobre la democracia y el régimen mexicano, tanto desde posturas de derecha como de izquierda, por ejemplo, Héctor Aguilar Camín y los colaboradores de la revista *Nexos*, los politólogos José Woldenberg y Arnaldo Córdoba, y luchadores de izquierda como Pablo Gómez, Gilberto Rincón Gallardo, Alejandro Encinas, etc.

En el campo político, Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, hijo del expresidente Lázaro Cárdenas del Río y gobernador de Michoacán en 1980-1986, intenta crear un movimiento democratizador dentro del PRI con el fin de que los candidatos del partido sean electos por las bases, en lugar del mecanismo autoritario que consistía en que el presidente elegía a los candidatos a los diversos puestos de elección, incluido el de presidente. Como es sabido, la regla no escrita de la política mexicana era que el presidente en turno decidía quién era su sucesor (el famoso “tapado”). Al no encontrar respuestas dentro del PRI, Cárdenas se retira del partido oficial, acompañado por Porfirio Muñoz Ledo e Ifigenia Martínez y muchos priistas. Fundan entonces, en 1988, el Movimiento Democrático Nacional y, con el apoyo de varios partidos minoritarios, Cárdenas presenta su candidatura a la presidencia en ese mismo año. Las elecciones resultaron bastante anómalas. Muchos mexicanos nos sor-

¹⁹ Enrique Krauze, *Por una democracia sin adjetivos*, México, Vuelta, 1984.

prendimos el día de la votación al ver algo insólito: largas filas en las casillas para ejercer el voto, cuando normalmente la gente no iba a votar con la certeza de que “el PRI como sea gana”, es decir, de que las elecciones eran amañadas y fraudulentas. Sospechábamos aquel 6 de julio que todos esos ciudadanos que esperaban varias horas para emitir el sufragio no lo iban a hacer por el PRI sino, precisamente, por Cárdenas. El resultado que se informó posteriormente, después de la famosa “caída del sistema”, no era congruente con lo que habíamos visto el día de la votación: el candidato del PRI, Carlos Salinas de Gortari, se alzó con un triunfo dudoso que fue a larga muy cuestionado.

Lo más grave del gobierno sospechosamente ilegítimo de Salinas fue el tipo de política económica que implementó: el afianzamiento de las medidas neoliberales que había empezado a aplicar como ministro en el gobierno de Miguel De la Madrid, esto es, el recorte a los gastos en política social y la repartición (“desincorporación”) entre particulares de las empresas del Estado. Estas acciones desencadenaron la corrupción económica en el país, porque se trató de una privatización a discreción, cuyos beneficiarios eran una élite empresarial con vínculos con el gobierno y los políticos en el poder. La misma política se continuó con los gobiernos posteriores: el de Ernesto Zedillo y el de los panistas Vicente Fox y Felipe Calderón. En el gobierno del neopriista Enrique Peña Nieto la corrupción alcanzó grados inconcebibles. Las persistentes desigualdades económicas y la injusticia social desataron una crisis general de la sociedad mexicana. Surgieron y se consolidaron los grandes cárteles del narcotráfico y el país se convirtió en un largo paisaje de sangre y cadáveres.

Los promotores y defensores de las reformas de los gobiernos neoliberales, tanto en el plano económico como en el social y político, fueron los intelectuales de derecha y

centro-izquierda mencionados (vinculados al PAN y al PRD). Se crearon muchos órganos autónomos al gusto de la clase empresarial y se transfirieron a particulares funciones del Estado (vigilancia, cárceles, guarderías, educación, servicios médicos, etc.). Si bien es cierto que el Estado-empresario de la época de Luis Echeverría y José López Portillo (1970-1982) había llevado al país a crisis macroeconómicas y a la imposición de políticas arbitrarias que afectaron sobre todo a la clases media y alta del país, parece que el remedio neoliberal solo agudizó la problemática nacional y no representó una verdadera solución. La crítica desde la izquierda al modelo neoliberal se agudizó en el México del nuevo milenio. En el ámbito educativo cabe destacar la lucha que dieron durante los gobiernos de Calderón y Peña Nieto los profesores Gabriel Vargas, Guillermo Hurtado y José Alfredo Torres —organizados en el llamado *Observatorio filosófico*— contra las reformas educativas que pretendían eliminar o diluir las materias filosóficas del currículo de la enseñanza media-superior (los bachilleratos). La lucha logró detener esas reformas.

Aguerrido luchador social desde la época de los 80, Andrés Manuel López Obrador se propuso encabezar un movimiento popular y nacionalista en contra del modelo económico neoliberal y las políticas conservadoras y anti-populares de la alianza PRI-PAN (el “prian”), primero como Jefe de Gobierno de la Ciudad de México y luego como candidato del PRD a la presidencia en las elecciones de 2006 y 2012. Constatando la cooptación del PRD por el sistema político dominante (la “partidocracia”), López Obrador funda Morena (Movimiento de Regeneración Nacional), y logra por fin la presidencia en 2018 con un amplio número de votos (52%). Insignes intelectuales mexicanos, como los filósofos Luis Villoro y Enrique Dussel, acompañaron en algunos momentos a López Obrador. Si bien no se puede hablar

de una influencia directa, algunas ideas del pensamiento ético y político de ambos filósofos pueden observarse en la difusa concepción ideológica de López Obrador.

Ética y política en la sociedad mexicana

Uno de los planteamientos innovadores de la llamada Cuarta Transformación —el programa de López Obrador y Morena— ha sido el intento de incorporar la reflexión ética a la política nacional, tanto en el nivel del gobierno como en el de la sociedad mexicana. Decimos “intento” porque parece que la propuesta no ha fructificado, que no ha encontrado una respuesta suficiente y decidida. No obstante, creemos que es una idea válida, necesaria e impostergable. Es cierto que muchos sectores sociales son naturalmente renuentes a las posturas éticas, en la medida en que les resulta más conveniente mantenerse en posiciones supuestamente neutrales desde el punto de vista moral y que más bien son meramente *inmorales*, tales como la ambición individualista sin recato, el egoísmo y la insolidaridad, o bien posturas claramente inaceptables como el autoritarismo, el fascismo, la delincuencia, el machismo, el racismo, el clasismo, la hipocresía, etc. Viejos y nuevos vicios morales de la sociedad mexicana que debemos desterrar decididamente, pues se trata de rígidos obstáculos para el avance hacia una sociedad más justa y civilizada. Más allá de las posturas simplemente inmorales existen algunos equívocos en la sociedad y en la intelectualidad que es necesario cuestionar y, de esta manera, ubicar lo que debe ser un posicionamiento adecuado de ética política para la vida mexicana.

Dos son sobre todo los equívocos morales que se mantienen en ciertos sectores sociales e intelectuales: 1) la suposición de que una concepción ética debe ser rigurosamente sostenida, esto es, que debe reclamar una política

meramente sometida a criterios morales (puritanismo moral); y 2) la suposición de un sector más bien de izquierda que asume que la función del intelectual (académico, periodista, etc.) es *la crítica del poder*, así en abstracto.

La primera posición desconoce que si bien es cierto que ética y política deben estar claramente vinculadas existen como sea diferencias entre ambas. Hay que estar conscientes de que en política muchas veces no se hace lo que se debe o lo que se quiere sino lo que se puede. El punto de vista ético consiste en hacer conscientes a los diversos agentes sociales que actúan políticamente de la necesidad de poner en juego siempre una visión global, la cual consiste en tomar en consideración no solamente las consecuencias inmediatas de los actos políticos sino sus consecuencias a largo plazo y para todos; y que lo que se puede o se quiere en política debe estar delimitado en el horizonte de lo que se debe. Se trata, pues, de incluir, junto a una ética de los principios lo que se ha llamado una ética de las consecuencias o ética “consecuencialista”²⁰. Esto es, en términos de Max Weber, una *ética de la responsabilidad*²¹. Como decía el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, una decisión puramente atendida a criterios morales puede tener consecuencias desastrosas para el cuerpo social²² y, por ende, resultar a fin de cuentas social y humanamente inmoral. Como planteaban tanto Villoro como Enrique Dussel²³, la ética posible es aquella que es inseparable de una política, como la política válida es aquella que se deja orientar por una ética. No hay poder legítimo sin

²⁰ Vid. Karl-Otto Apel, *Estudios éticos*, México, Fontamara, 1999.

²¹ Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967.

²² Maurice Merleau-Ponty, “Nota sobre Maquiavelo”, en *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964, pp. 263-280.

²³ Vid. Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006; y *14 tesis de ética*, Madrid, Trotta, 2016.

valor, y no hay valor plausible sin poder, diría en resumen el libro más destacado de la filosofía ética mexicana, *El poder y el valor* de Luis Villoro²⁴.

La segunda posición, muy socorrida en la segunda parte del siglo XX y en lo que va de este, es la idea de que la tarea del intelectual es la *crítica del poder*. Guardar distancias con el Príncipe, decía Octavio Paz –aunque sus discípulos no eliminaban ventajas y prebendas que podían obtenerse de ciertos “negocios culturales” con el Príncipe (como hacían los grupos de las revistas *Letras Libres* y *Nexos*)–. Muchos intelectuales y académicos, influidos por la pseudoizquierdista teoría del poder de Michel Foucault y sus radicalizaciones posmodernas, escépticas y relativistas, asumen la postura, más bien apolítica o conservadora, de la pura “crítica”. En verdad, la tarea irrenunciable e incomparablemente valiosa del intelectual, sea filósofo, académico o periodista, es la búsqueda de la *verdad*, esto es, ofrecemos un conocimiento de hechos y realidades que nos permitan ejercer un juicio claro sobre los procesos en que estamos inmersos. Es cierto que en el campo intelectual –y menos en el político– nadie puede presumir tener la verdad definitiva o absoluta, pero esto no implica desconocer que existen grados de aproximación a la verdad, que ella es más bien un *proceso* y que, a fin de cuentas, la verdad, particularmente en la vida social-humana, es inseparable de un sistema de valores y de un horizonte de posibilidades donde ella adquiere su relevancia y sentido pleno. La pura verdad de algo es intrascendente sino le acompaña una *responsabilidad por la verdad*, la tarea de hacerse cargo de la verdad, que es una tarea ya no solamente teórica o epistemológica sino ética y política. Bajo el parámetro de la

²⁴ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

verdad la tarea del intelectual consiste más bien en el ejercicio de una crítica responsable, de una evaluación precisa de los procesos políticos y sociales conforme con criterios de legitimidad y validez, esto es, distinguiendo respecto al poder aquellos ejercicios que son legítimos y éticamente válidos de aquellos que no los son. Los primeros deben ser aprobados y los segundos denunciados; de otra manera, la supuesta “crítica” —como sucede actualmente con muchos medios informativos— solamente puede estar escondiendo intereses aviesos. Así, la alternativa del intelectual no es la de estar a favor o en contra del poder, sino la de estar a favor o en contra de la verdad, y de la razón. En la evaluación del poder debemos agregar al criterio democrático el criterio ético-racional. La pura democracia no nos hace necesariamente mejores personas, como tampoco el tener mejor posición económica o altos grados académicos es garantía de calidad moral.

Podemos asumir entonces parámetros éticos objetivos, universales incluso. Esta postura fue cuestionada por distintas corrientes en la filosofía de los siglos XIX y XX, desde las críticas de Friedrich Nietzsche o Karl Marx a la moralidad, por considerarla meramente represiva o ideológica, hasta las críticas existencialistas o posmodernas que insisten en la posición de la individualidad y sus inquietudes existenciales como único rasero para definir lo moralmente válido. Los críticos de la moralidad han negado la posibilidad de una postura ética racionalmente fundada y socialmente plausible. Se quedaron con la idea de que, por ejemplo, la ética del imperativo categórico de Emmanuel Kant —que tu norma personal pueda convertirse en norma universal; siempre trata al otro como un fin en sí mismo y no como un medi— era simplemente irrealizable, bajo una suposición simplista de lo que significa *realizar* una norma moral. El señalamiento de rigorista o formalista al imperati-

vo kantiano es solo una interpretación entre otras del significado de la que puede considerarse la primera ética no religiosa en la historia del pensamiento²⁵.

Basado en los planteamientos recientes de los pensadores de la corriente del nuevo realismo o realismo especulativo (racional) podemos salir adelante frente al relativismo moral y fundar lo que el filósofo alemán Markus Gabriel llama una Nueva Ilustración: que consiste en asumir que el progreso moral es posible y que además debe ser la pauta para evaluar todo progreso en la sociedad –científico, tecnológico, económico, jurídico–. *Sin progreso moral no hay progreso que valga*, dice Gabriel²⁶, y el presidente de México ha podido decir: “progreso sin justicia es retroceso”. El sentido de lo justo, lo correcto, lo bueno, existe en todo ser humano, de cualquier época o lugar. Ciertamente, ese sentido debe siempre ubicarse en situaciones y circunstancias concretas –por eso es un *sentido*–, implica necesariamente el uso de una razón práctica o lo que lo antiguos llamaban frónesis (*phronesis*), prudencia o sensatez, esto es, la capacidad para aplicar el criterio moral en la realidad existencial, personal o colectiva, considerando sus implicaciones y consecuencias específicas. Como pensaba la filósofa Hannah Arendt, el ejercicio del *juicio* –estético, moral o político– requiere valor, compromiso y capacidad creativa por parte del sujeto que lo ejerce²⁷. Luis Villoro planteó también esta idea en su reflexión sobre la diferencia entre “la razón y lo razonable”. Al respecto señala:

²⁵ Vid. Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres; Crítica de la razón práctica*, y otros, en *Obras II*, Madrid, Gredos, 2010.

²⁶ Markus Gabriel, *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*, Barcelona, Pasado y Presente, 2021.

²⁷ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

Racionales pueden ser los principios éticos que regirían un orden normativo universalmente válido, abstracción hecha de las circunstancias cambiantes en que esos principios pueden realizarse. Razonables serían los juicios que no se justificaran solamente en la norma universal, sino juzgaran de su realización posible en un caso concreto. Por ello, los juicios morales deben interpretar la norma general a la luz del caso en que se aplica²⁸.

Podemos decir que mientras lo *racional* puede ser único, cierto, puro y monológico, mientras lo *razonable* aparece como múltiple, incierto, impuro y dialógico. Lo racional y lo razonable no se oponen, sino que se complementan. “Razonable es la razón en los límites de la condición humana. Podríamos decir que frente a la razón ‘arrogante’ es una razón ‘discreta’. Porque acepta sus límites, no como si fueran un decreto, sino como la única garantía de que nuestra acción en el mundo no sea vana”²⁹.

Debemos luchar así no solamente por el establecimiento pleno en nuestro país de un Estado democrático de derecho sino también, y a la vez, por alcanzar una sociedad éticamente ilustrada y vitalmente comprometida con los principios universales de la justicia, la solidaridad, la libertad y el respeto, y, si es posible, con el altruismo, el amor y la *admiración* —a las cosas humanas, a los hombres y las mujeres, y a las cosas de la naturaleza, a la existencia toda. Esto es, con el *entusiasmo* como actitud de vida para sí mismo y con los otros³⁰.

²⁸ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 215.

²⁹ *Op. cit.*, pp. 221-222.

³⁰ “La palabra, que existió en el latín tardío ‘enthusiasmus’, viene del griego ‘ενθουσιασμός’ - enthousiasmos: ‘inspiración divina’, ‘arrebato’, ‘éxtasis’. Una voz formada de ‘entheos’ o ‘enthous’ (que lleva un dios dentro: ‘en’ + ‘theos’). El entusiasmo era el ‘furor o arroba-

Parece que la llegada de la Cuarta Transformación tomó por sorpresa y un poco descolocados a los intelectuales y pensadores mexicanos, subsumidos en las convenciones hipercríticas, frívolas o relativistas de la clase media mexicana. Es probable que no haya el tiempo para su propia transformación y su adecuada incorporación a los procesos del país. Quizá los jóvenes de ahora, que están viviendo, entre estupefactos y entusiasmados, las nuevas realidades, serán los futuros intelectuales, comunicadores, artistas o pensadores, que sabrán entender los nuevos derroteros de nuestro país y podrán conducirlo por los caminos de una correcta relación entre el poder y el pensamiento, entre la vida intelectual y la vida política, entre la ética y la vida real. Para los futuros filósofos quizá sea buena idea recordar estas palabras:

El valor de la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la primera condición de la filosofía. El hombre, que es espíritu, puede y debe considerarse digno de lo más alto, jamás podrá pensar demasiado bien en cuanto a la grandeza y el poder de su espíritu; y, si está dotado de esta fe, no habrá nada, por arisco y por duro que sea, que no se abra ante él³¹.

miento de las sibillas al dar sus oráculos”’. <http://etimologias.dechile.net/?entusiasmo>. Consultado el 18/09/2021. Vid. Jean-François Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1987.

³¹G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 5.

Filosofía y poder en México bajo el neoliberalismo

Gabriel Vargas Lozano¹

Antes de abordar el tema de la relación entre filosofía y poder bajo el neoliberalismo en nuestro país (1982-2018) considero necesario exponer, en forma sintética, qué estamos entendiendo por dicha relación.

La filosofía y sus formas de expresión

Aquí no abordaremos el tema de la definición de la filosofía ya que ha sido objeto de un largo debate mediante el cual, a lo largo de la historia, cada filósofo ha definido su propia concepción de acuerdo con sus presupuestos, sin embargo, podemos distinguir, en términos generales, un conjunto de rasgos que constituyen características de esa forma racional mediante la cual, el pensamiento de los seres humanos concibe la realidad en su conjunto ². Por otro lado, es importante afirmar que la filosofía se distingue de la ciencia y de la ideología, aunque en la práctica, estas tres formas se interrelacionan en forma compleja de manera negativa o positiva. El árbol de la filosofía primero abarcaba todo el saber (o el amor por el saber) y luego fue perdiendo ramas que se convirtieron en ciencias, sin embargo, en los últimos años han florecido nuevas ramas (por ejemplo, la filosofía

¹Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa

²Véase “Las revoluciones filosóficas de Kant a Marx” de Adolfo Sánchez Vázquez.

política que se había dado por muerta a mediados del siglo pasado) y surgido otras como es el caso de la bioética.

Ahora bien, desde mi punto de vista, a la filosofía podemos encontrarla en diversas dimensiones: **la primera de ellas es como integrante de grandes paradigmas económicos, políticos, ideológicos y sociales** que, sostenidos por grupos sociales, forman parte esencial de la disputa por el poder. Ejemplos de estos paradigmas serían el absolutismo, el liberalismo, el positivismo comteano o el socialismo, entre otros. En un momento específico de la historia, debido a los profundos movimientos políticos y sociales que se presentan en el seno de la sociedad, un paradigma logra desplazar a otro y establecer su hegemonía³. Este hecho puede verse con claridad en el desplazamiento que hace el liberalismo en Europa con respecto a las estructuras medievales influidas por lo que hemos llamado el paradigma absolutista que sostuvo al feudalismo y que fue respaldado por la religión⁴. Como es sabido, en la historia de Europa durante los siglos XVII, XVIII y XIX, se llevaron a cabo una serie de luchas que dieron lugar al sistema capitalista. En el caso de Inglaterra, primer país en donde se conforma ese sistema, se presentan varios procesos como el dominio de la Iglesia anglicana frente al catolicismo; el cambio de la monarquía absoluta por una monarquía constitucionalista regida ya por los terratenientes mediante la llamada “Revolución gloriosa” (1688) entre otros aspectos, pero también podemos mencionar otro movimiento más violento como

³ Dentro y fuera de cada paradigma existen interpretaciones diversas y luchas. Un ejemplo de este fenómeno es el liberalismo que incluye a autores como Adam Smith, David Ricardo, Jeremy Bentham John Stuart Mill, etcétera.

⁴ Cuando hablamos de un paradigma es solo para identificar la tendencia que representan, pero dentro de cada uno existen numerosas variantes y discrepancias.

lo fue el de la Revolución Francesa (1789) mediante la cual se conforma el nuevo Estado. En todos estos cambios históricos está presente la filosofía como parte de la legitimación del antiguo régimen inglés (véase, Filmer, *El patriarca*) o como explicación y justificación de dichos cambios por Locke (*Dos ensayos sobre el gobierno civil*). Y en el caso de Francia tenemos el gran paradigma filosófico elaborado por el movimiento de la Ilustración. Aquí en nuestro país, durante el siglo XIX se lleva a cabo una sangrienta lucha entre liberales y conservadores que terminó con el triunfo de los primeros y el proceso de modernización de la sociedad que tuvo como primer paso, el establecimiento de la separación entre Iglesia y Estado y la instauración del laicismo. La lucha se establece entre dos paradigmas: los que querían una sociedad a la altura de los cambios operados en Inglaterra y Estados Unidos y los que querían preservar el régimen colonial. En otras palabras, el desplazamiento del paradigma conservador implica movimientos económicos, políticos, ideológicos y filosóficos que dan por resultado la hegemonía de un grupo de fuerzas con respecto de otro. Ahora bien, eso no quiere decir que el paradigma vencido desaparezca por completo, sino que, en este caso, solo queda subordinado⁵. Lo que queremos decir es que la lucha entre concepciones paradigmáticas de la sociedad es muchas veces compleja y contradictoria. En el caso del neoliberalismo, como veremos más adelante, se trata de una oposición a la incorporación de una variante social al liberalismo clásico agregando nuevos elementos relacio-

⁵ Pero aquí hay que consignar que aparte de los numerosos conflictos de interpretación del liberalismo, el gobierno de Benito Juárez incorpora un paradigma opuesto como lo es el positivismo comteano aunque su introductor, el doctor Gabino Barrera, realizó numerosos esfuerzos para conciliar liberalismo con positivismo.

nados con el desarrollo transnacional y globalizador del capitalismo.

La segunda dimensión en que encontramos a la filosofía es en la academia (centrada principalmente en la docencia y la investigación). En este caso, más allá de las diversas posiciones filosóficas que adoptan las profesoras y profesores, investigadoras (es) y estudiantes, podemos distinguir, al menos, tres orientaciones vinculadas al carácter de las instituciones:

- a) las instituciones en donde impera la autonomía y el laicismo como son las públicas;
- b) las instituciones religiosas que se orientan por la concepción sostenida por la Orden que representen (tomistas, agustinos, etc.) y finalmente
- c) las fundadas por los grupos empresariales que desarrollan concepciones filosóficas e ideológicas vinculadas estrechamente a los requerimientos del sistema capitalista.

La tercera dimensión en que se expresa la filosofía es en la vida pública. Esta expresión fue curiosamente abandonada en las últimas décadas en nuestro país, pero no en otros países como Italia, Francia, España o los Estados Unidos. En los últimos años, surgieron las nuevas prácticas filosóficas: cafés filosóficos, talleres, seminarios, asesorías, filosofía en la cárcel, filosofía para niños⁶ e inclusive creación de instituciones libres como la Universidad de

⁶Ante la reclusión de la filosofía en las Universidades, entre otros fenómenos, surgieron las nuevas prácticas filosóficas que fueron expresadas a través de una iniciativa mundial de la UNESCO que dieron origen a reuniones de especialistas, así como a un libro publicado en varios idiomas y titulado *La filosofía, una escuela de la libertad* publicado en 2007. En 2011, la UNESCO distinguió a la UAM-I por intermedio

Jaen que fundó Michel Onfray, entre otras. Abordaremos este tema más adelante.

Pasemos ahora a analizar la relación entre poder y filosofía, pero antes establezcamos que entendemos por poder.

El poder

Sobre este tema, es conocida la tesis de Michel Foucault expresada, entre otros libros en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* denominado *La voluntad de saber*. Foucault se deslinda de la concepción de poder como el conjunto de instituciones y aparatos que sujetan a los ciudadanos en un Estado; tampoco acepta entenderla como un sistema de dominación ejercida por un grupo, sino que “por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio que ejercen y que son constitutivas de su organización”⁷ Para Foucault el poder se encuentra omnipresente e implica luchas y enfrentamientos incesantes. Mas adelante, el filósofo francés puntualiza sus proposiciones en cinco que sintetizo:

1. “El poder se ejerce a partir de innumerables puntos”;
2. “Las relaciones de poder no son exteriores a los procesos económicos, de conocimiento o de relación sexual”;
3. “El poder viene de abajo y sus relaciones de fuerza actúan en los aparatos de producción, familia, grupos e instituciones”;

del CEFILIBE (www.cefilibre.org) con la autorización de publicar dicho libro en español.

⁷ *La voluntad de saber*, Siglo XXI editores, México, 1979, p. 112.

4. “las relaciones de poder son institucionales y no subjetivas”; y
5. “en donde hay poder hay resistencia”.

Por mi lado, estoy de acuerdo con la tesis de que existen muchas formas de poder, pero no en su rechazo a considerar la influencia compleja y con frecuencia contradictoria de lo que hemos llamado grandes paradigmas. A mi juicio, la concepción de Foucault amplía el concepto de poder a todos los ámbitos de la sociedad y eso es incontestable, sin embargo, como he mencionado, considero que hay que tomar en cuenta, en primer lugar, la génesis del poder y en segundo, la interrelación entre los núcleos de poder, por así decirlo, desde los dominados y la acción del sistema sobre los que dominan. Cuando menciono a la génesis me estoy refiriendo a la aparición de las primeras formas de dominio que resultan, por ejemplo, de los triunfadores en las batallas; de los ancianos que orientaban a los individuos con su experiencia o los “iluminados” que manifestaban tener contacto con los dioses. Estas formas de poder fueron volviéndose cada vez más complejas y diversas en la medida en que la sociedad evolucionaba (el hombre libre y el esclavo en Grecia, se transforma en siervo de la tierra y señor feudal y actualmente en trabajador frente a los dueños del capital, por ejemplo). Ahora bien, cada uno de nosotros nace en un lugar determinado de la lucha que se establece entre dominantes y dominados (para decirlo de otra manera, nacemos en un determinado enclave integrado por las clases, los sexos, las razas, las etnias, la cultura, la región, etc.) y esta lucha se expresa en todos los niveles: desde el Estado hasta la familia y el individuo. Podemos nacer en un medio dominado por la religión católica, protestante, musulmana, budista, etc. o bien otro en que ya se dio la separación Iglesia y Estado;

podemos nacer en una familia pobre, de clase media o de clase pudiente. Por tanto, considero que Foucault parte de un hecho real ya que en la sociedad existen una multitud de núcleos de poder en donde se produce (aunque yo diría que también se reproduce la conflictiva social)⁸ pero como he mencionado, considero que existe una dialéctica que implica un doble movimiento: de abajo, en donde diversos conflictos se desarrollan y se expresan como luchas sociales y de arriba hacia abajo en donde se manifiestan ya como formas económicas, políticas, ideológicas y filosóficas dominantes. Ahora bien, en el caso de nuestros países que fueron producto de una acción de fuerza que fue la conquista y la colonización, la conflictiva de abajo (la de los indígenas y mestizos) queda ahogada por las estructuras de poder que tienen un doble carácter (coerción por las armas y la estructura jurídico-política, pero también mediante la sumisión ideológica que se conoce como la “evangelización”). Este hecho dura trescientos años hasta que un acontecimiento exterior (la invasión de las fuerzas francesas a España) prende la mecha de la independencia. La filosofía actúa entonces como fundamento de la dominación colonial pero también como parte de las luchas entre criollos y peninsulares, así como la lucha por la Independencia⁹.

De esta manera, podemos distinguir poderes económicos, políticos, ideológicos, religiosos, etc. que se expresan a través de numerosas prácticas, medios y sujetos que se encuentran subordinados a estructuras hegemónicas en

⁸ En este punto creo que deben preservarse estos dos aspectos: uno es el productivo porque allí surge la crítica al poder dominante y otro es el reproductivo porque el poder dominante ejerce su influencia: por ejemplo, si en el conjunto social domina el patriarcalismo, éste también se reproduce a nivel familiar con el “pater familia”.

⁹ Vid. Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de independencia*. UNAM, México, 1983, 4ta edición corregida.

un momento dado. Esta hegemonía no sólo se manifiesta como relaciones de fuerza sino también a través de formas persuasivas que se implantan mediante las ideologías. La filosofía, a través de sus disciplinas o como una corriente de pensamiento forma parte esencial de esta hegemonía, pero también puede representar a fuerzas opuestas de diverso signo. ¿Qué pasó entonces con la introducción del neoliberalismo? Como veremos, el neoliberalismo en México fue una corriente que dominó (y sigue presente en México y el mundo) durante 36 años representando, por un lado, una vuelta hacia el liberalismo clásico, pero también una adaptación a nuevos procesos como la transnacionalización del capital; la revolución tecnológica, la llamada “globalización”¹⁰ y su oposición a toda concepción de justicia social.

¿Qué es el neoliberalismo?

El neoliberalismo es una estrategia internacional puesta en marcha por Ronald Reagan y Margaret Thatcher en la década de los ochenta a través de organismos como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la Organización para la cooperación y el desarrollo económico (OCDE) entre otros¹¹ y que significó la destrucción de la política del *welfare state* (estado benefactor) que había sido adoptada por el sistema capitalista a partir del *crack de 1929* y la conversión de todas las relaciones económicas y sociales en procesos sujetos al mercado y por tanto, a la propiedad privada¹². Esta estrategia fue propuesta por

¹⁰ Que Frei Betto denominó “globocolonización”.

¹¹ Aunque dicha concepción fue planteada desde la década de los cuarenta en Inglaterra.

¹² El neoliberalismo, sin embargo, fue puesto en marcha en Chile en 1973, a raíz del golpe de estado en contra del presidente mártir

el economista, jurista y filósofo Friedrich Von Hayek (Viena 1899-Friburgo 1992); creada desde fines de la II Guerra Mundial; fortalecida por un *think tank* que fundó denominado como *Mont Pelerin Society* y cuyo objetivo fue la lucha en contra de la política del *welfare state* así como del socialismo real e ideal. Hayek designó al intento de una sociedad igualitaria y planificada *La fatal arrogancia* y se pronunció por la libertad de mercado; la privatización y el “individualismo posesivo” (concepto de C.B. Macpherson)¹³. La concepción de Hayek fue citada varias veces por Margaret Thatcher y fueron muy conocidos el apoyo a las dictaduras de Pinochet y Videla¹⁴. A la formulación y aplicación de esta concepción contribuyó también, en forma significativa, el economista norteamericano Milton Friedman, entre otros.

El neoliberalismo en México

191

Ahora bien, el neoliberalismo se empezó a aplicar en México por el gobierno de Miguel de la Madrid a raíz de la profunda crisis económica nacional a que llevó la equivocada y corrupta política de José López Portillo sobre la explotación petrolera entre otros aspectos¹⁵ pero quien puso las bases

Salvador Allende y que implicó fuertes protestas por parte de la población que este año (diciembre de 2021) culminaron con la exigencia multitudinaria de una nueva constitución, así como con el triunfo, en diciembre de 2021, de un candidato antineoliberal a la Presidencia de la República.

¹³ Para un análisis más amplio, véase, Han Hampton, *Political philosophy*. West View Press, USA, 1997.

¹⁴ Aquí no podemos exponer, por razones de espacio, todas las características de su concepción, pero implica también una serie de recomendaciones sobre la estructura política de la sociedad.

¹⁵ Un análisis de esta política y sus consecuencias se llevó a cabo por el seminario que se organizó en la UAM el 31 de octubre de 2006

de la nueva política del Estado, en forma radical, fue Carlos Salinas de Gortari, quien accedió al poder mediante un fraude electoral en contra del candidato de la izquierda nacionalista de Cuauhtémoc Cárdenas en 1988 y llevó a cabo, en forma autoritaria, una serie de medidas como: venta de las principales empresas paraestatales; modificaciones a la Constitución como ocurrió con los artículos tercero, 130 y 27 (los dos primeros haciendo concesiones a la Iglesia católica y el último, terminando con la propiedad comunal de la tierra)¹⁶ El neoliberalismo y la posición de Salinas se vieron sorpresivamente beneficiados por el derrumbe del bloque socialista en Europa del Este y la URSS (1989-1991) hecho que fue celebrado internacionalmente mediante una proclama que redactó un filósofo empleado en el Departamento de estado norteamericano llamado Francis Fukuyama y que tituló bajo el nombre de “el fin de la historia”¹⁷.

El neoliberalismo y la crisis del socialismo

El derrumbe del llamado “socialismo realmente existente” permitió que el neoliberalismo fuera implantado con mayor facilidad. El fenómeno histórico implicó una serie de cam-

y que dio origen al libro titulado *México hoy. Crisis, desafíos y alternativas* coordinado por Gabriel Vargas Lozano y Francisco Piñón, México, 2007.

¹⁶ Salinas ha insistido en llamar a su estrategia “liberalismo social” pretendiendo disfrazar al neoliberalismo, pero, además, para fortalecer su presidencia, realizó una serie de alianzas con la derecha.

¹⁷ Sobre esta temática publiqué un artículo en la *Historish Kritisches Wörterbuch des marxismus*, band 3, Berlín, 1997. Años antes, televisa había recibido con bombo y platillo a los llamados “nuevos filósofos” franceses que vinieron a difundir su interpretación torcida e ideológica del pensamiento de Marx. Aquí encontramos un ejemplo de la forma en que la filosofía (Fukuyama aludía a una interpretación equivocada atribuida a Hegel) fue utilizada por el sistema con fines ideológicos.

bios económicos, geográficos, políticos, ideológicos y sociales que generaron en el medio mexicano (y no solo en él) una actitud represiva en contra del marxismo como corriente filosófica y científico-social en las universidades, en la política y en la cultura. Revistas como *Cuadernos políticos*¹⁸ desaparecieron y muchos militantes de la izquierda, renunciaron a sus anteriores convicciones socialistas adoptando las posiciones de la socialdemocracia o del mismo neoliberalismo. El derrumbe del socialismo, a mi juicio, exigía, por el contrario, un análisis profundo de la obra de Marx; de las formas de conformación del socialismo y evidentemente del capitalismo que seguía allí como en el cuento corto de Tito Monterroso (“Cuando despertó, el dinosaurio seguía allí”). Habrá que mencionar que a finales del siglo XX y a partir del declive del paradigma neoliberal, que en lugar de traer beneficios a las mayorías implicó una más profunda polarización entre ricos y pobres, empezó a recuperarse el estudio de Marx y del marxismo más creativo.

El neoliberalismo y la educación

La estrategia neoliberal implicó una serie de modificaciones en la política educativa basadas principalmente en la importancia otorgada a los aspectos tecnocráticos y mercantilistas. Es por ello que, a través de diversos congresos mundiales, la Organización para la cooperación y el desarrollo económicos (OCDE) estableció una serie de lineamientos que tenían por objetivo que los países miembros de esta

¹⁸ La única revista que se negó a morir fue *dialéctica* publicada por la UAP y cuyo consejo de dirección se negó a considerar que la obra de los clásicos, así como los marxistas críticos, hubieran sido eliminados por el derrumbe puesto que su principal preocupación había sido el capitalismo cuyas estructuras de explotación y enajenación se habían mantenido y ahora fortalecido.

organización (los más desarrollados desde el punto de vista económico, más dos países ricos en recursos naturales y situados en posiciones estratégicas como lo son México y Turquía) adecuaran sus sistemas educativos a todos niveles a las necesidades de las grandes transnacionales¹⁹. La diferencia es que mientras los países altamente tecnificados mantienen una estrategia de fomento a la innovación, en los países con bajo o medio nivel de desarrollo se cumple una función subordinada a las necesidades de las grandes transnacionales. Escribí bien: *subordinada*. Eso quiere decir que, en la mayoría de los casos, se abandonó la investigación de frontera y la educación se concentró en la reproducción. Eso ocurrió con la docencia e investigación filosóficas que no incidían en los aspectos vitales de los ciudadanos sino solo en el aprendizaje memorístico.

Eliminación de las disciplinas filosóficas de la Educación Media Superior

Existen muchos ejemplos de la no consideración o inclusive la eliminación de la filosofía en todos los niveles de la educación. Por ejemplo, no se incorporaron clases de filosofía en la primaria (filosofía para niños) o secundaria (por ejemplo, la de ética) y en el caso de la Educación Media Superior, el presidente Felipe Calderón Hinojosa, eliminó en 2008, todas las disciplinas filosóficas de la Educación Media Superior. Este hecho constituyó un atentado brutal en contra no solo de la filosofía y la educación sino también de la cultura de los ciudadanos. La ofensiva en contra

¹⁹ Obviamente no lo decían así, sino que en los documentos hablaban de adecuarse a las necesidades de la sociedad de información, por ejemplo. En esta dirección, el Dr. José Alfredo Torres y el que esto escribe, publicamos el libro, *Educación por competencias ¿lo idóneo?* Editorial Torres Asociados, México, 2010.

de la filosofía no se ha limitado a México sino también la podemos encontrar en muchos de los países occidentales²⁰. Frente a este atentado, el Observatorio Filosófico de México, constituido en 2009, desarrolló una lucha contra la medida que contó con el apoyo de la comunidad filosófica, científica y cultural del país, así como importantes instituciones internacionales, logrando que se reincorporaran de nuevo dichas disciplinas en los planes y programas de estudio a ese nivel²¹. Aquí nos encontramos un ejemplo evidente de la política neoliberal en contra de la filosofía.

La universidad

Las tendencias generales: el capitalismo académico

El neoliberalismo también ha incidido en la reorientación de las Universidades hacia lo que se ha llamado “capitalismo académico”²². Esta problemática es compleja ya que

²⁰ En Europa se implantó el “Plan Bolonia” que prioriza las profesiones “útiles” al sistema y busca desalentar las “no útiles” es decir, las humanísticas. Aunque el desaliento mayor se encuentra en la disminución del mercado de trabajo para estas últimas.

²¹ Véase, *En defensa de la filosofía*, libro publicado este año por el autor de este ensayo y que se puede obtener en forma digital en la página de web del CEFILIBE (www.cefilibe.org). Por cierto, en España, la eliminación de disciplinas filosóficas en el nivel medio superior ha sido motivo de grandes debates que se continúan hasta la actualidad. Es sintomático que los gobiernos que han impuesto estas medidas han sido los conservadores y que se mantenga un curso obligatorio de religión católica pagado por el Estado, pero controlado por la Iglesia.

²² Véase, por ejemplo, los libros de Sheila Slaughter and Larry L. Leslie, *Academic capitalism, Politics, Policies, and the Entrepreneurial University* The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997 y tam-

involucra cambios en los fines clásicos de la Universidad; en la estructura interna; en la administración; en los planes y programas de estudio; en la supresión de carreras y apoyo a otras. etc. En uno de los libros mencionados dicen los autores: “La teoría del capitalismo académico se mueve más allá de pensar al estudiante como consumidor a la consideración de la institución como una comercializadora”²³. Esta profunda transformación se ha venido operando en los países desarrollados y es exigida a las Universidades de los países dependientes. Lo que ocurre es que en caso de países como México en lo que respecta a las universidades públicas, el cambio no puede llevarse a cabo en toda su radicalidad ya que los estudiantes de las clases medias y pobres han visto a la educación universitaria como una forma de ascenso social²⁴ pero como se sabe, las elites gobernantes han mantenido dicha intención²⁵.

bién Sheila Slaughter and Gary Rhoades, *Academic capitalism and the new economy*. Johns Hopkins University, Baltimore, 2004.

²³ Introducción al libro *Academic Capitalism and the New Economy*.

²⁴ La diferencia entre las universidades públicas en México y las de los Estados Unidos o Gran Bretaña, radica en que, en las últimas, el estudiante que ingresa a una universidad tiene que pagar una fuerte cantidad en colegiaturas aparte de su alimentación y vivienda. Por otro lado, esas universidades están en competencia por los *rankings* y buscan atraer a alumnos procedentes de las elites chinas, árabes o latinoamericanas.

²⁵ En esta dirección recordemos que en abril de 1999 se declaró una huelga general de la UNAM en contra de la decisión del Rector Francisco Barnés que pretendía modificar el reglamento general de pagos. La huelga duró hasta febrero de 2000 cuando la policía ingresó a la universidad deteniendo a 700 estudiantes. Este fue un ejemplo de la enorme sensibilidad de los estudiantes frente al encarecimiento de sus estudios.

Las condiciones del trabajo académico. La implantación del productivismo y del darwinismo social

El neoliberalismo implicó un cambio en la forma de trabajo y, por consiguiente, de los ingresos para los profesores e investigadores de tiempo completo frente a una depauperación de los profesores de asignatura. El cambio consistió en pagar un salario base (de acuerdo con el nivel obtenido) y becas para la docencia impartida y para los productos del trabajo académico establecidos en un tabulador. Las becas no se integran al salario y por ello no repercuten en la jubilación que se ha reducido al mínimo²⁶.

¿Cuál fue el efecto de este sistema de becas que también se otorgaron a escritores y artistas por medio del Consejo nacional para la cultura y las artes (CONACULTA)? “Milagrosamente” los artistas y escritores dejaron de protestar y los profesores e investigadores se concentraron en la acumulación de puntos para las evaluaciones anuales. En el caso de los profesores-investigadores de filosofía se dedicaron al estudio de temas alejados de la difícil problemática que vivía el país, salvo contadas excepciones. Como un segundo ingreso económico se encuentran las becas otorgadas por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) con lo cual, los profesores e investigadores pueden sostener un nivel de vida aceptable. En el caso de los investigadores del CONACYT se valoran más los ensayos o libros que se someten a los criterios académicos establecidos en las revistas y editoriales de las universidades

²⁶ Por tal motivo, mientras el profesor o investigador se mantiene activo recibe el salario necesario, pero si la vejez ya no le permite cumplir con su cuota productiva, pierde todos los privilegios señalados. Esto se llama darwinismo social.

de élite del mundo anglosajón frente a las publicaciones locales.

El neoliberalismo en la docencia e investigación de la filosofía.

En la enseñanza de la filosofía, en términos generales, se desarrolló un menosprecio sobre la filosofía en México (o mexicana) y en la Latinoamericana otorgándole prioridad a la filosofía europea. Es interesante observar que en virtud del fracaso de la promesa de la estrategia neoliberal que prometió demagógicamente que nuestro país “accedería al “primer mundo” en la filosofía se empezó a plantear la necesidad de que reflexionara sobre nuestra situación²⁷.

Tampoco es ajena a las circunstancias por las cuáles atraviesa el país el surgimiento de una corriente en la filosofía mexicana que aboga por un “análisis del presente”.

El Ejército zapatista de liberación nacional (EZLN)

Al final del período de Carlos Salinas y en el preciso momento de iniciar el TLCAN, surgió en el Estado de Chiapas, un movimiento insurgente organizado por el Ejército Zapatista de liberación nacional (EZLN) que en un principio declaró su voluntad de luchar por el socialismo pero que posteriormente se concentró en fortalecer la autonomía de los pueblos originarios basados en una democracia directa. El levantamiento fue combatido primero por el ejército, pero ante la indignación nacional e internacional y el peligro que representaba para el TLCAN, el gobierno buscó una conci-

²⁷ Es curioso que, hasta ahora, no haya habido un análisis a fondo de la filosofía de Friedrich Von Hayek.

liación que culminó en los “Acuerdos de San Andrés Larraínzar” que generaron un relativo cese de hostilidades ya que el EZLN adoptó la estrategia de la resistencia pacífica. La acción del EZLN reactivó el interés por la filosofía de los pueblos originarios cuyo estudio atrajo a algunos profesores e investigadores principalmente procedentes de la antropología, la historia y la filosofía²⁸.

Ya hemos señalado que en lo que respecta al nivel superior, aparte de estimular las profesiones vinculadas a la “globalización”²⁹ se estableció un sistema productivista y como hemos mencionado, darwinista.

En suma, como hemos mencionado desde el principio de este ensayo, la filosofía, lejos de ser una reflexión aparentemente autónoma, se encuentra en realidad inmersa en las redes de poderes en lucha que conforman a la sociedad.

La filosofía en el espacio público

En el espacio público, la filosofía brilla por su ausencia. Esta no es una característica causada por el neoliberalismo (aunque sí favorecida) sino por dos procesos: uno fue el

²⁸ En esta dirección habría que registrar la obra de Luis Villoro, Bolívar Echeverría, Juan Monroy, Alberto Saladino y desde luego, los sociólogos, historiadores o antropólogos como Pablo González Casanova, Alfredo López Austin (q.e.p.d.), Carlos Montemayor, Carlos Antonio Aguirre Rojas o Immanuel Wallerstein, entre otros.

²⁹ Este término alude, por un lado, a un hecho significativo como lo es la transformación de los sistemas de comunicación global, sin embargo, alude también a la transnacionalización de las empresas capitalistas que requieren puestos de trabajo secundario o simplemente reproductores. De allí que el gobierno y la iniciativa privada le haya otorgado una gran importancia al inglés y a la computación. Uno de los fenómenos propios de este proceso es que en las carreras universitarias se introdujeron cursos de inglés en forma obligatoria.

movimiento de reclusión de la filosofía en el academicismo sostenido por la mayoría de los filósofos analíticos o metafísicos y otro fue el abandono de la filosofía como legitimadora o crítica de la política. El segundo es la utilización del neoliberalismo, de la revolución tecnológica que ha ampliado los mecanismos de mercado en todas las actividades y estos mecanismos implican la utilización de la publicidad creados por la sociología, la psicología y la mercadotecnia. El mercado, a su vez, requiere de un individuo manipulable que satisfaga sus necesidades mediante productos artificiales, desechables y reemplazables (la levedad del ser diríamos con Kundera o el mundo de la concreción de que hablaba Karel Kosik). Estos mecanismos se han trasladado al sistema político. En él se opera la lucha entre los paradigmas a los que nos hemos referido dejando de lado su fundamentación filosófica. Frente a esta situación, la filosofía debería mostrar, en el espacio público sus facultades para formar una conciencia crítica en la ciudadanía. Falta que los profesores (as) y estudiantes intervengan activamente en esta tarea.

¿Cuál es entonces el dilema actual?

Como hemos visto, el neoliberalismo ha implicado para el país, un reforzamiento de la dependencia con respecto del imperio del norte y una reorientación de la educación basada en los valores (o desvalores) de la economía de mercado; en el caso de las universidades la introducción de una política productivista y darwinista y en la enseñanza e investigación de la filosofía, el fomento de una filosofía

descontextualizada y divorciada de la situación en que nos encontramos³⁰.

En 2018 se presentó un fenómeno político que implicó la declaración de que el gobierno no seguiría más la estrategia neoliberal pero aún más, el presidente electo, Andrés Manuel López Obrador, dijo que iniciaría la cuarta transformación del país. La ciudadanía voto masivamente por esa alternativa y la élite gobernante cedió el poder por la crisis en que había desembocado³¹. Entre los diversos cambios que empezó a llevar a cabo el nuevo gobierno fue el de la reforma del artículo tercero de la Constitución que fue propuesto por el Observatorio Filosófico de México y la Asociación Filosófica de México en el parlamento abierto que convocó la comisión de educación de la LXVI Legislatura de la Cámara de diputados y que, con su apoyo, implicó la incorporación de la filosofía y las humanidades en dicho artículo. Ese hecho significó que, por primera vez en el mundo, estas disciplinas se convirtieran en un derecho de los ciudadanos. La filosofía logró un triunfo de enorme trascendencia, sin embargo, a tres años del nuevo gobierno, la filosofía y las humanidades se mantienen en circunstancias parecidas a las anteriormente descritas. Ha faltado que la comunidad filosófica exija su cumplimiento.

A pesar de todo, en esta nueva etapa han surgido nuevos movimientos que han planteado nuevos problemas a la filosofía: el primero de ellos ha sido el feminismo, que

³⁰ Como siempre hay excepciones importantes en las universidades. Por ejemplo, en el caso de la filosofía podemos registrar la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, Enrique González Rojo; Jorge Veraza y otros. En el campo editorial siguió publicando libros de izquierda la Editorial Ítaca; se mantuvo la revista *Dialéctica*, etc.

³¹ En otras circunstancias, las élites no ceden de esa manera el poder del gobierno, pero aquí no podemos hacer un análisis de esta problemática.

reivindica los derechos de la mujer y sus capacidades como filósofas o científicas; temas planteados por la filosofía política como los de la democracia; las ideologías y otros; el ecologismo; el análisis del pensamiento de los pueblos originarios; la necesidad de intervenir en el espacio público (que ha implicado la conformación de Observatorios (de México, Morelos y del Norte) que tienen el objetivo de mejorar la situación de la filosofía en todas sus dimensiones; la creación de una red iberoamericana (RIF) para la defensa de la filosofía; el planteamiento de la necesidad de que el gobierno adopte la filosofía para niños en la educación que busque fortalecer en ellos un pensamiento racional sobre su situación en el mundo; el florecimiento de las nuevas prácticas filosóficas y el desarrollo de iniciativas que permitan desarrollar una filosofía preocupada por nuestra circunstancia³². Todo esto demuestra que si bien existen condicionamientos sociales orientados por las elites que dominan hoy por hoy el sistema mundial, también es cierto que pueden y deben desarrollarse otras iniciativas propiciadas por las profundas contradicciones existentes en la sociedad.

Nota: agradezco al Dr. Eduardo Sarmiento, al Lic. Pedro Corzo y al Dr. Juan Monroy, sus valiosas consideraciones.

³² En este aspecto se han publicado libros como *La filosofía y la cuarta transformación* coordinado por Guillermo Hurtado, José Alfredo Torres y Gabriel Vargas Lozano. Ed. Torres, México, 2019; *Covid México*, varios autores. Editorial Torres, México, 2020; *Ensayos filosóficos sobre la cuarta transformación de México* coordinado por Guillermo Hurtado y José Alfredo Torres, Editorial Torres, México, 2021

Del capitalismo de la vigilancia al nuevo poder *instrumentario*

J. Loreto Salvador Benítez¹

*¿Es un hecho... que, por medio de la electricidad,
el mundo de la materia se ha convertido en un gran nervio
vibrando a miles de kilómetros en una milésima de segundo?
¡Más bien, el globo redondo es una vasta cabeza, un cerebro, ins-
tinto con inteligencia!
O debemos decir que es en sí un pensamiento, nada más que un
pensamiento,
y ya no la sustancia que creíamos.
Nathaniel Hawthorne
(The House of de Seven Gables)*

En diversas etapas del devenir humano las grandes preguntas por el ser, la vida y la muerte se renuevan en la medida que las generaciones de hombres y mujeres afirman su imaginación y voluntad ante otros tiempos y nuevas

¹ Doctor en Humanidades: ética. Profesor de tiempo completo adscrito al Instituto de Estudios sobre la Universidad, de la UAEMex. Ha publicado varios artículos; los más recientes, capítulos de libros: “La idea de lo Posthumano en Braidotti”; en *Razón y modernidad. Horizontes del filosofar Actual*, María del Rocío Lucero Muñoz y René Vázquez García (Coordinadores) México, 2019. UATlax. Editorial Itaca. “¿Qué precisa la universidad hoy ante el embate de la privatización? Reivindicar al humanismo y a la emoción en el aprendizaje”; en *Formación y vocación universitarias*, México, 2019. Ed. Torres y Asociados. “Pensar estoicamente ante el Covid 19”; en *Contingencia y pandemia. Consideraciones desde la filosofía práctica*. José Antonio Mateos (Coordinador); Ed. Torres, México 2021. Reconocimiento a Perfil Deseable y Apoyo, SEP. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Nivel I. Líder del Cuerpo Académico Estudios de la Universidad y Responsable de la red de colaboración académica: ética, tecnociencia, epistemología y sustentabilidad (RETES).

amenazas. Con el inicio del siglo XXI sobresalen dilemas que se intersectan sobre la autoridad, el conocimiento y el poder; si antaño se circunscribían a los espacios de trabajo, ahora sus raíces profundizan y “subyacen a las necesidades de la vida cotidiana, y median en casi todas las formas de participación social”².

Las preguntas continúan siendo detonantes para el pensamiento, motivantes desde la experiencia misma que conecta con la forma de aquello que se percibe, siente o imagina. De esta manera la filosofía está presente, ayer como hoy, en el ser y hacer humanos. El conocimiento, el saber y la indagación sobre la verdad como anhelos, perfilan a la filosofía como práctica y disciplina; “la búsqueda de la verdad y no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía”³. Ese buscar está aquí en la existencia ordinaria de la comunidad y sociedad material, pero también en la expresión cultural y lingüística del espíritu humano, abanico inmenso de posibilidades. La vida es el camino que plantea interrogantes, algunas insondables; preguntas que resultan más esenciales que las respuestas mismas; y toda respuesta a su vez, detona nuevas cuestiones. El tránsito —el destino del hombre en el tiempo— contiene una profunda satisfacción, pero también simultáneas desventuras y pesares. La filosofía como actividad viva del pensamiento y la reflexión, sobre el propio pensar, y el hacer y hablar de él⁴.

Contemplar, experimentar la realidad en su origen; apresarla

conversando mentalmente conmigo mismo, con la actividad interior; abrirnos a la vastedad de lo que nos circunvala; osar la

² Shoshana Zuboff, *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*, Paidós, México, 2021, p. 15.

³ Karl Jaspers, *La filosofía*, FCE, México, 2003, p. 12.

⁴ Cfr. K. Jasper, *op. cit.*, p. 13.

comunicación de hombre a hombre sirviéndose de todo espíritu de verdad en una lucha amorosa; mantener despierta con paciencia y sin cesar la razón, incluso ante lo más extraño y ante lo que se rehúsa⁵.

Todo esto es filosofía. Pero ¿por qué partir de ella para abordar el tema de un nuevo poder? Hoy en día, como ha ocurrido a lo largo de la historia y, acaso con mayor grado de interés por la diversidad de emergencias de fenómenos culturales, naturales, sociales, políticos, se asiste a “una lucha violenta entre diversas concepciones antagónicas del mundo. Pocas veces la lucha cobró tal intensidad y pocas veces también se trató de una plenitud tal de puntos de vista opuestos, expuestos con tanta vehemencia y con un aparato conceptual tan rico y elaborado”⁶. Como ocurre ahora en la filosofía actual. En el fondo del pensamiento y sentimiento humanos ha estado presente la pregunta ¿cómo vivir bien? La realidad humana, social es una concatenación de problemas sobre los cuales la historia y otras disciplinas documentan fehacientemente. La humanidad como conjunto en tanto que especie configura en sí misma un problema; no solo para ella, sino para otros. Aquí vamos a exponer la emergencia de un fenómeno de base tecnológica en sus diversas expresiones, que viene condicionando el actuar y el pensar humanos, configurando así un inédito poder denominado *instrumentario*, que se posiciona en ese combate agresivo por la imposición de una idea y visión de mundo y sociedad, en la era del capitalismo de la vigilancia.

⁵Karl Jasper *op. cit.*, p.13.

⁶I. M. Bochenski, *La filosofía actual*, FCE, Mexico, 2002, p. 14.

Civilización informacional: el hogar como escenario

De la civilización antigua, greco-romana, occidental, se pasó de la mano de la modernidad a una *civilización informacional*; pero ¿es posible considerar a esta civilización emergente como nuestro hogar? Hay que considerar a las personas que se orientan en función de un hogar; que es punto de origen donde la especie humana fija su dirección y rumbo. Sin rumbo,

no hay modo alguno de navegar por aguas desconocidas... [...] Casi todas las criaturas comparten, a su modo particular, ese vínculo profundo con un lugar en el que saben que la vida floreció en algún momento, esa clase de sitio al que llamamos *hogar*. [...] El hogar es dominio de nuestros actos, es voz, es relación y es asilo: tiene parte de libertad, parte de refugio, parte de perspectiva de futuro. [...] el lugar de asilo privado donde se refugian quienes se recogen entre sus paredes⁷.

Por qué destacar al hogar. Se configura como el espacio de certeza emocional y filial, pero también de intimidad, libertad, seguridad y privacidad; sólo trastocado y revolucionado por las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), que están más extendidas que la electricidad y cubren a 3 000 millones de los 7 mil millones que pueblan el mundo. La consecuencia tecnológica de lo anterior lleva al diseño de <<hogares inteligentes>>; por ejemplo, las aplicaciones diversas, como el termostato Nest,

pueden recabar datos de otros productos conectados, como automóviles, hornos, pulseras de actividad y camas. Estos sistemas pueden activar luces, si detectan un movimiento anómalo, indicar que se grabe en video y en audio lo que está ocurriendo, e incluso enviar notificaciones a los propietarios o

⁷ *Ibídem*, pp, 16-18.

a otras personas. [...] ...el termostato y sus dispositivos hermanos generan inmensas provisiones nuevas de conocimiento y, por consiguiente, de poder...Pero ¿para quién?⁸

El conocimiento, la autoridad y el poder, entonces han dado un giro inaudito, imperceptible. La gran cuestión es ¿quién es el titiritero que mueve los hilos? El escenario se fue montando cuando los *mass-media* cedieron ante la ola de las TIC. La aldea global que previó Marshall McLuhan, en la obra del mismo nombre, puede mirarse ahora en las transformaciones de la vida humana a que han dado lugar, desde fines del siglo pasado con los medios de comunicación de masas y en este siglo XXI con la proliferación global de las TIC⁹; la globalización del entorno, fue titulada la obra del científico.

Lo que está en juego ahora es una cantidad inaudita de información. “Cuando está conectado por wifi y en red, los intrincados almacenes de datos personalizados del termostato se suben a los servidores de Google. Cada termostato viene con su <<política de privacidad>>, su <<acuerdo de términos de servicio>> y su <<acuerdo de licencia para el usuario final>>”¹⁰. Nos hallamos en una vorágine de conocimiento que desborda la capacidad comprensiva de la memoria humana. Son escenarios inéditos de un nuevo

⁸ Shoshana Zuboff, *op. cit.*, p. 19.

⁹ Durante 2021 se estima en 4900 millones de personas, aproximadamente, equivalente al 63% de la población mundial, que utilizaron internet. Lo que representa un incremento del 17% desde 2019; y se proyecta que 782 millones de usuario se conectaron en línea en ese periodo. (Estar *en línea* implica cuando menos haber usado Internet los últimos tres meses). De 2900 millones de personas desconectadas, el 96% radica en países en desarrollo. Ver: “Hechos y cifras 2021. Midiendo el desarrollo digital”, en <https://www.itu.int/itu-d/reports/statistics/facts-figures-2021/> [Recuperado 12 de enero 2022].

¹⁰ *Ibidem*, p,19.

tipo de poder, que somete incluso, a los poderes político y social. Se trata del poder derivado del capitalismo de la vigilancia.

Es posible estimar a la inteligencia artificial, presente en diversos dispositivos, como el corazón de las TIC. El capitalismo de la vigilancia descubrió que,

los datos conductuales [de los usuarios de las TIC] más predictivos se obtienen interviniendo en la marcha misma de las cosas para empujar a, persuadir de, afinar y estimular ciertos comportamientos a fin de dirigirlos hacia unos resultados rentables[...]ahora los procesos automatizados llevados a cabo por máquinas no solo *conocen* nuestra conducta, sino que también *moldean* nuestros comportamientos en igual medida¹¹.

He ahí la cuestión, delicada, por cierto, al implicar al pensamiento, su distorsión, inducción y manipulación; por ello, aludir a cierta perversión, no implica desmesura.

Nuevas fronteras del poder: el capitalismo de la vigilancia

La llamada inteligencia artificial y los diversos dispositivos en que se basa configuran un problema multidimensional vivo que trastoca la existencia y maneras de ser en la persona, sus comunidades y sociedades. Implica a la cultura y sus pilares de la información y la comunicación. Así se apuntala un novedoso tipo de poder, derivado de la vigilancia que ahora es posible en todo espacio y lugar. Se trata del poder *instrumentario* como un audaz proyecto mercantil cuyos tentáculos llegan a todos los rincones. Implica

una dinámica de intensificación continua de los medios de modificación de la conducta y de creciente fortalecimiento del poder instrumentario. [...] Desnuda el formato de red de

¹¹Shoshana Zuboff, *op. cit.*, p. 21.

todo presunto (e ilusorio) ropaje moral intrínseco: desmiente que estar <<conectados>> sea algo inherentemente prosocial o incluso por naturaleza, o automáticamente tendente a la democratización del conocimiento¹².

Ese tipo de nuevo poder deriva de la Internet, la conexión digital, como medio para saciar fines de índole comercial, pero de otros. El capitalismo de la vigilancia es parasítico y autorreferencial; su fuente de alimento “es cualquier aspecto de la experiencia de cualquier ser humano.

Google inventó y perfeccionó el capitalismo de la vigilancia...[y] se extendió con rapidez a Facebook y Microsoft”¹³. A raíz de los atentados a las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001, Google alimentó, cobijó e imitó hasta hacer suyas las funciones emergentes del capitalismo de la vigilancia, en pro del conocimiento total y de la certeza que ese conocimiento prometía brindar. La cuestión, en breve, puede resumirse preliminarmente así: *ahora pagamos por ser dominados*. Internet constituye un espacio-instrumento esencial para la participación social; saturado, desbordado de comercio, todo ello supeditado, al denominado por Zuboff, capitalismo de la vigilancia. Tal estado de cosas genera un conflicto que,

produce un entumecimiento psíquico que nos habitúa a la realidad de ser monitorizados, analizados, explotados como mina de datos y modificados. Nos predispone a racionalizar la situación con resignado cinismo y a crear excusas que funcionan como mecanismos de defensa... [a] optar por la ignorancia para afrontar la frustración y la impotencia¹⁴.

Entonces en la red mundial que configura la Internet, paulatina y mansamente los usuarios van aportando sus

¹² Shoshana Zuboff, *op. cit.*, p. 22.

¹³ *Ibidem.*, p.23

¹⁴ Shoshana Zuboff, *op. cit.*, p. 25.

datos que configuran aficiones, gustos e intereses de búsqueda; configuran así patrones de comportamiento; y como bien observa Zuboff, quienes están detrás de todo esto, lo saben todo sobre nosotros; hacen acopio de grandes cantidades de información extraída de los usuarios, que van configurando conocimientos, pero, no para nosotros. Algo cotidiano pero injusto y, en algunos casos, ilegal. Para no ir más lejos la banca comercial en México y gran parte del mundo, cada vez más orilla a sus usuarios a migrar y usar sus servicios en línea, despersonalizando toda operación y servicio, cara a cara, diluyendo así al otro, como prestador de un servicio.

La evidencia muestra un poder instrumentario, como desentraña Zuboff, que constituye una especie de control y fuerza sin precedentes, que ha resultado muy esquivo a nuestra comprensión. El poder instrumentario ha sido observado a través del antiguo prisma del totalitarismo, por lo que ha permanecido oculto para nosotros aquello que tiene de distinto y riesgoso. Recordemos que el totalitarismo fue una transformación del Estado en un proyecto de posesión total. En el caso del instrumentarismo y su materialización en forma de Gran Otro, es posible identificar la transformación del mercado en un proyecto de certeza total, un proceso que resulta inimaginable fuera del medio ambiente digital y de la lógica del capitalismo de la vigilancia¹⁵. Todo ello posee una base psicológica de conductismo radical, al cual los usuarios de Internet responden acrítica, displicentemente y con una pasmosa mansedumbre. Cuánta razón le asiste a Jaron Lanier cuando expone sus *Diez razones para borrar las redes sociales* inmediatamente.

¹⁵ Ídem.

Las redes sociales y la ilusión del contacto humano

En todo este nuevo poder en el contexto del espacio y tiempo virtuales, lo que está en juego es algo que, por tan elemental y obvio, pasa desapercibido. Se trata del universo mental expresado en pensamientos y sentimientos a través de procesos de información y comunicación, particular y enfáticamente en las denominadas redes sociales. Hubo el acierto en un momento dado de plantear filosóficamente la materialización del pensamiento mediante el lenguaje escrito, *in situ*, en tiempo real no obstante la distancia, mediante el *chat*. Al establecer una comunicación virtual por esta aplicación, es posible leer, decodificar mensajes y contenidos; valorar al interlocutor por el uso y manejo del lenguaje en la construcción de enunciados y proposiciones. Tal posibilidad resulta enriquecedora; no obstante, una resultante del uso (y abuso) de las redes sociales ha sido el empobrecimiento en el diálogo, la comunicación, la crítica y el debate; impera la diatriba y el insulto, la inducción y manipulación de contenidos de dudosa procedencia y veracidad, a efecto de sembrar desconcierto, duda y apatía. Nos encontramos en el terreno de las ideas y de los pensamientos humanos, escenario del nuevo poder que induce y modifica actos y comportamientos de las personas. Sin duda delicado el tema porque incluso, los grandes corporativos han aprovechado los vacíos en la normatividad legal de los países, para operar a sus anchas.

Ya el primer director de Facebook, Sean Parker, uno de los fundadores de ese imperio en base a las redes sociales, exponía que cualquier contenido como una foto, una publicación, constituía un bucle de retroalimentación de validación social; se trata de explotar el punto débil de la psicología humana. También Palihapitiya, exvicepresi-

dente de crecimiento de usuarios de Facebook, se sincera al reconocer que sabían de las consecuencias negativas, y que la situación en la red realmente es nefasta, porque está erosionando los cimientos de cómo se comportan las personas entre sí. Estos bucles de retroalimentación a base de dopamina que hemos creado, decía Palihapitiya, están destruyendo la manera en que opera la sociedad¹⁶. A esas redes sociales, como los nuevos espacios virtuales de intercambios y comunicación, Janer prefiere llamar <<imperios de modificación de la conducta>>.

Es la Internet como ámbito de encuentro humano, la nueva plaza pública, aunque virtual, donde muchas de las actividades y funciones sociales han migrado. La red es espacio para la educación, la cultura, el trabajo, la diversión y la recreación. Y toda su frenética dinámica, “cuando mucha gente se vuelve adicta a mecanismos manipuladores, el mundo se desquicia y se vuelve oscuro. [...] Hasta cierto punto somos animales en la jaula experimental de un conductista. No obstante, el hecho de que algo sea difuso o aproximado no significa que no sea real”¹⁷.

Lanier expone que:

el problema no es la modificación de la conducta en sí misma. El problema es la incesante, robótica y, en última instancia, absurda modificación de la conducta al servicio de manipuladores ocultos y algoritmos indiferentes.

La hipnosis puede ser terapéutica siempre que confiemos en quien nos hipnotiza, pero ¿quién confiaría en un hipnotizador

¹⁶ Parker y Palihapitiya citados en Jaron Lanier, *Diez razones para borrar tus redes sociales de inmediato*, Editor digital: XcUiDi (Traducción Marcos Pérez Sánchez), 2018, p. 10.

¹⁷ Jaron Lanier, *Diez razones para borrar tus redes sociales de inmediato*, Editor digital: XcUiDi (Traducción Marcos Pérez Sánchez), 2018, p.12.

que trabaja para terceros desconocidos? ¿Quién? Al parecer, miles de millones de personas¹⁸.

Para referir el problema de <<conductas de usuarios modificadas y convertidas en un imperio de alquiler>>, Lanier ocupa el término INCORDIO; “se trata de una máquina estadística que vive en las nubes computacionales. [Y nos recuerda que:] los fenómenos estadísticos y difusos son, sin embargo, reales”¹⁹. El científico informático explicita las partes que conforman la máquina de Incordio, como un truco mnemotécnico: “A es de Adquisición de la atención –que lleva al dominio de los idiotas (sic)–. B es Buitrear en la vida de todo mundo. C es de Colmar de contenido las mentes de los usuarios. D es de Dirigir el comportamiento de los individuos. E de Embolsarse dinero por “dejar que los peores idiotas engañen disimuladamente a todo el mundo”²⁰. F es de falsas muchedumbres y una sociedad también falsaria.

Respecto a este problema hay una hipótesis que establece que el embrollo, el nudo gordiano, digámoslo así, no son internet, los teléfonos inteligentes o el arte de los algoritmos, “sino lo que ha provocado que últimamente el mundo sea tan oscuro y desquiciado es la máquina incordio, cuyo núcleo no es exactamente una tecnología, sino un tipo de plan de negocio que genera incentivos perversos y corrompe a las personas. [...] no es tal o cual tecnología en particular, sino que es un alarde de poder de otras personas”²¹. Dicho de otro modo, quién es el titiritero que mueve los hilos de la red, se cuestiona Shoshana Zuboff. El títere(s) es el usuario(s) atrapado, literal, en la red.

¹⁸ *Ibidem.*, p. 20.

¹⁹ Jaron Lanier, *op. cit.*, p. 23.

²⁰ *Ibidem.*, p. 24.

²¹ Jaron Lanier, *op. cit.*, p. 30.

Plan de negocio, capitalismo, mercado, mercancía, ganancia, todo opera en la red, dado que “lo digital puede adoptar múltiples formas en función de las lógicas sociales y económicas que le dan vida. Es el capitalismo —y no la tecnología— lo que pone precio a la subyugación y a la impotencia”²². Toda esta frenética dinámica de internet y las redes sociales no tiene precedentes; en cuanto a la investigación científica y social, Zuboff admite ir en sus indagaciones académicas, *a la caza del titiritero, no del títere*. Expone, por ejemplo, cuando la opinión pública mundial se entera por vez primera en 2009, que Google conserva los historiales de búsqueda de los usuarios indefinidamente; estos datos se disponen como *stocks* de materias primas no solo para Google, sino se ponen a disposición de servicios de inteligencia y policiales gubernamentales. Así cobra sentido la expresión: capitalismo de la vigilancia.

Especies de poder: el *instrumentarismo*

La cultura digital es un hecho consumado, no así las consecuencias en los actos, pensamientos y comportamientos humanos, que están en pleno apogeo de control e inducción. La diversidad de procesos automatizados —efectuados por máquinas inteligentes— reemplazan a las relaciones humanas. Se trata de una inédita cadena de producción basada en un aparato, una infraestructura digital, que posibilita grandes concentraciones de conocimientos y habilidades computacionales avanzados, y una vasta riqueza. Dicha cadena es resultado de un proyecto mercantil cuyo fin es generar predicciones, más valiosas en cuanto se acercan

²² ShoShana Zuboff, *op. cit.*, p. 30.

a la certeza absoluta²³. Las mejores predicciones son las que se alimentan con totalidades de datos. En este marco se circunscribe el denominado capitalismo de la vigilancia que controla el conocimiento desde la cúspide del ordenamiento social; conocimiento privado de cara a lucrativas predicciones.

Se trata de una especie de poder que ha sido denominado *instrumentarismo*, y definido como “*la instrumentación e instrumentalización de la conducta a efectos de su modificación, predicción, monetización y control*”²⁴; en esta conceptualización, la *instrumentación* refiere al títere, las condiciones materiales conectada de la computación sensible; en tanto que la *instrumentalización* refiere a las relaciones sociales que guían a los titiriteros rumbo a la experiencia humana; en este contexto “el capital de la vigilancia se vale de las máquinas para transformarnos en medios de los fines mercantiles de otros”²⁵.

En tanto que somos partícipes del hecho, como fenómeno de la tecnología digital, pasa desapercibido para la mayoría de usuarios; no obstante, algo se intuye y, ante flagrantes evidencias de inducción a la manipulación del comportamiento humano y su control, algo se ha escrito al respecto²⁶. Google y Facebook, ahora Meta, en general la

²³ Cfr. Shoshana Zuboff, *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*, Paidós, México, 2021, pp. 471,472.

²⁴ *Ibidem.*, p. 472.

²⁵ *Idem.*

²⁶ Por ejemplo, Nicholas Carr en *Superficiales ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, se cuestiona ¿Google nos vuelve estúpidos? Analiza que la Red nos viene configurando a su propia imagen, tornándonos más hábiles en el manejo de los dispositivos, pero superficiales en cuanto a la información, y menos capaces para la concentración, el pensamiento propio y la reflexión. Dedicó un capítulo a Google analizándolo como una iglesia. La obra se puede consultar

esfera de la vigilancia comercial en conjunto se ha descrito como una especie de <<totalitarismo digital>>; ahí entra en escena al poder instrumental; si el totalitarismo político del siglo pasado actuó mediante la violencia, “el poder instrumental opera a través de los medios de la modificación conductual [...] no tiene interés alguno en nuestras almas ni tiene tampoco ningún principio que inculcar. No hay ni formación ni transformación dirigidas a nuestra salvación espiritual, ni ninguna ideología con la que juzgar nuestros actos”²⁷.

Se trata de un nuevo tipo de poder que aumenta sin contrapesos. Como se ha expuesto, el instrumentarismo es un proyecto de mercado que, en consonancia con la esfera digital, logra una propia y singular manera de dominación social²⁸. El mercado, entonces, a través de sus diversos dispositivos digitales, condiciona, modifica pautas de acción y comportamiento humano resultando imperceptible. El poder instrumental

pliega el nuevo aparato digital –continuo, autónomo, omnipresente, sensitivo, computacional, accionador, en red, conectado a internet– a los intereses del proyecto capitalista de la vigilancia...[...] Este nuevo tipo de poder sigue la lógica...en cuanto a la renuncia a la libertad en aras del conocimiento...El conocimiento que hoy reemplaza a nuestra libertad es privativo (<<propietario>>). El conocimiento, pues, es suyo, de ellos,

en línea, por cierto; es un punto favorable por cuanto a contenidos sustantivos en la mar de la web, que arrasa a quien se aventura a navegar en ella. Y en una obra más reciente, *La silicolonización de la subjetividad. Reflexiones en la nube*, Alberto Constante y Ramón Chaverry (Coordinadores) Ediciones Navarra-UNAM, 2020, parten de la premisa que, “internet ha cambiado nuestra forma de vivir, de pensar, de escribir, de relacionarnos, de ser y estar en el mundo”; en breve ha modificado la manera de ir generando la subjetividad propia.

²⁷ ShoShana Zuboff, *op. cit.*, p. 482.

²⁸ Cfr. S. Zuboff, *op. cit.*, p. 483.

pero la libertad que se pierde nos pertenece exclusivamente a *nosotros*²⁹.

De miedos y totalitarismos

Es posible identificar mecanismos de poder, llámese científico, institucional, político, económico en fenómenos socio-naturales de grandes implicaciones para las comunidades humanas; tal es el caso de las pandemias, que históricamente se registran en el desarrollo de la civilización. En el caso de la emergencia del Covid-19 lo anterior se pone de manifiesto, pues a más de dos años continua el flagelo del virus, en apariencia controlado, pero con posibilidades de mutación en nuevas cepas. La ciencia médica ha aportado sus conocimientos en cuanto a su análisis, control y prospectiva de cura; no obstante, hay voces discordantes sobre el fenómeno pandémico, de las más disímbolas explicaciones.

Una de ellas sostiene, por ejemplo, que la “pandemia apocalíptica del coronavirus” se configura como un caballo de Troya que ha posibilitado referir e introducir a una Nueva Normalidad que, de inicio violenta lo establecido al imponer restricciones. Ante ello hay que desvelar esa violencia, dicho de otra manera se trata de, “enmarcar esa lucha en términos político-ideológicos y no en los términos seudomédicos propagados por la narrativa oficial del covid”³⁰.

La pandemia por Covid-19 ha permitido diversas lecturas; por ejemplo, para Hopkins: “Ésta es una lucha para

²⁹ *Ibidem.*, p. 500

³⁰ Carlos Fazio, “En curso, un nuevo totalitarismo global capitalista seudomédico: C.H. Hopkins” I, en <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/01/08/politica/en-curso-un-nuevo-totalitarismo-global-capitalista-seudomedico-c-j-hopkins/> [Recuperado, 10 enero 2022].

determinar el futuro de nuestras sociedades. Ese hecho es el que las clases dominantes del capitalismo global (satíricamente “GloboCap”) están decididas a ocultar. El despliegue de la Nueva Normalidad (NN) fracasará si se percibe como político (es decir, una forma de totalitarismo)”³¹.

En el fondo existen implicaciones de poder, por cuanto a control y dominio se refiere; y donde papel medular lo juega el conocimiento médico científico; Hopkins alude a que la narrativa oficial seudomédica es la guarida hermenéutica que inmuniza, a esa NN respecto a la oposición política; no obstante, es preciso mostrar lo que es: una forma patologizada de totalitarismo. Como se ha podido observar durante 2021, la NN configura “la primera forma global de totalitarismo en la historia”. Y no se puede percibir del todo porque estamos sumergidos en ella; pero está tomando cuerpo justo delante en cuanto a actos se refiere, pero también en el terreno de los pensamientos y sentimientos, como el miedo, que se ha desatado ante la proliferación de contagios y muertes. Se trata de un condicionamiento psicológico al cual las poblaciones, como masas, han sido expuestas. He aquí una línea de investigación sensible y sutil por asir y seguir.

La idea de totalitarismo nacionalista es comprensible en el contexto histórico, ideológico y de guerras; los casos de Italia, Alemania, la ex URSS como otros es manifiesto; ahora con la imposición de restricciones a la ciudadanía mundial por parte de gobiernos nacionales y su aceptación masiva, como consecuencia de la pandemia por Covid-19 está llevando a una “aceptación masiva de las reglas draconianas impuestas por varios gobiernos a raíz de la “pandemia” del covid-19, lo que podría conducir a “un nuevo sistema totalitario tecnocrático de ideología transhumanis-

³¹C.J. Hopkins en Carlos Fazio, *op. cit.*

ta, con la eventual deriva de atrocidades que serían justificadas bajo la bandera del bienestar colectivo”³².

Tal es la hipótesis de Mattias Desmet³³, que plantea, millones de personas –atrapadas en las garras de la “hipnosis covid” y presas del miedo y de una “intoxicación mental” producida por la falsa narrativa impuesta de forma dominante a través de los medios de (des)información masiva desde hace casi dos años– estarían dispuestas a luchar contra un “enemigo común” (los “antivacunas”, los “conspiracionistas”) con total despreocupación por la pérdida de sus derechos y libertades fundamentales³⁴.

Desmet, el científico de la salud mental expone por qué unas sociedades en *shock*, hipnotizadas por la propaganda y el miedo, aceptaron la “narrativa corona” y estrategias de gobierno de mano dura, inimaginables, como el resguardo obligatorio, el uso de cubrebocas, el distanciamiento social, el pasaporte covid y dosis diversas de vacunas experimentales³⁵.

La pandemia entonces configura el momento propicio para el establecimiento de un sistema totalitario, tecnocrático y de base transhumanista; esta ideología afirma la creencia en el hombre semejante a una máquina, que se inserta en otra maquinaria más grande, el Cosmos, y puede ser “optimizado” incorporando, adecuando todo tipo de componentes mecánicos. Así, siguiendo a este autor, “en una sociedad

³² Carloz Fazio, “En curso, un nuevo totalitarismo global...”

³³ Profesor de psicología clínica en la Universidad de Gante, Bélgica; psicoanalista y especialista en mecanismos de formación de masas; autor del libro (en prensa) *Psicología del totalitarismo*.

³⁴ Carlos Fazio, “El corona totalitarismo y las masas”, en la Jornada en línea, ver: <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/01/10/politica/el-corona-totalitarismo-y-las-masas/>

³⁵ Carlos Fazio, “El corona totalitarismo y las masas”, en la Jornada en línea, ver: <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/01/10/politica/el-corona-totalitarismo-y-las-masas/>

totalitaria cerca de 30 por ciento de las personas está bajo el hechizo hipnótico de la formación de masas; 40 por ciento permanece en silencio y se conforma sin estar convencida de la narrativa dominante, y 30 por ciento no cree ni cumple la narrativa y expresa su desacuerdo en voz alta”³⁶.

Se vive una situación mundial inédita derivada de la pandemia; lo que lleva a pensar en un totalitarismo, más allá de lo nacional, de impacto global. El nuevo fenómeno que se vislumbra, “el totalitarismo New Normal es supranacional y su ideología es mucho más sutil. La nueva normalidad no es el nazismo ni el estalinismo. Es un totalitarismo capitalista global y [este] no tiene una ideología, técnicamente, o mejor dicho, su ideología es ‘la realidad’”³⁷. Lo anterior tiene que ver con las repercusiones de esa normalidad, que se estima nueva, por cuanto que “patologiza” su naturaleza política, tornándose invisible, imperceptible. Implica también, siguiendo a Hopkins, una realidad paranoica, psicótica; sostiene que: “Los Novo normales no se están comportando así porque sean estúpidos. (Lo hacen) porque están viviendo una nueva ‘realidad’ que ha sido creada para ellos en el transcurso de los últimos meses por una masiva campaña de propaganda oficial, la más extensa y efectiva en la historia de la propaganda”³⁸. Se trae a colación el caso del periódico inglés *The Guardian* –socio de fundaciones plutócratas como Gates, Rockefeller y Soros– donde se proyectan imágenes y noticias tendenciosas y sensacionalistas, lo que desvela una propaganda oficial y sistemática. Este tipo de periodismo no solo engaña y atemoriza a la

36 Carlos Fazio, *op. cit.*

³⁷ Carlos Fazio, “Supranacional y tecnocrático, el nuevo totalitarismo en ciernes, acusa Hopkins”, en *La Jornada*, 9 de enero 2022, México, p. 8.

³⁸ C.J. Hopkins en Carlos Fazio, “Supranacional y tecnocrático...”, p. 8.

comunidad; su constante exposición por diversos medios como televisión e Internet en todas partes y a todas horas, obliga a mirar y escuchar narrativas que mediante el miedo apuntalan una nueva normalidad. Se trata en el fondo de una manipulación abierta y manifiesta, por un lado, pero también sutil y soterrada, por otro, donde el universo del Internet y sus diversos dispositivos juegan papel estelar.

Reflexión

La civilización asoma recurrente e históricamente a situaciones de colapso y riesgo inminente por diversas causas, entre ellas las antrópicas. Ante fenómenos cósmicos y naturales el ser humano ratifica, desde lo más profundo de su naturaleza cognitiva-racional, la pequeñez e insignificancia, como unidad, ante la totalidad del Universo, del océano, de la Tierra. Las guerras, las epidemias, los fenómenos naturales han arrasado y destruido comunidades enteras. La humanidad afronta retos que la colocan al borde del precipicio, que es preciso comprender y, actuar consecuentemente.

<<Levamos ya tiempo dando tumbos, tratando de hacer que una civilización nueva funcione conforme a viejas reglas, pero es hora de que empecemos a remodelar este mundo>> Zuboff expone el pensamiento de Edison y Ford, cuando entendían que la civilización industrial moderna, que tantas esperanzas abría, se encaminaba a una oscuridad expresada en la miseria para multitudes y la prosperidad para pocos. Pero también entendieron que la vida moral de esa civilización industrial, se amoldaría mediante las prácticas del capitalismo.

Ahora el capitalismo de la vigilancia representa un poder inaudito sobre las mentes de las personas, algo está ocurriendo en el pensamiento, el lenguaje y la comunica-

ción humanas debido a la fuerte influencia de las TIC, que como línea de investigación vale trazar y continuar en otros proyectos, y ante los cuales ya hay esbozos que mapean su curso y recursividad. Hay un poder inédito: el capitalismo de la vigilancia, que “no es un producto casual de exceso de celo de unos tecnólogos, sino un capitalismo sin escrúpulos que aprendió a explotar con astucia sus propias y particulares condiciones históricas para garantizar el éxito y defenderlo”³⁹.

Este nuevo tipo de poder, *instrumentario*, inédito, imperceptible, del que todo usuario de las TIC y navegante de la web, es partícipe, consciente o inconscientemente, abre un escenario de millones de títeres *on line*, que asumen y creen en su libertad de elección y decisión, cuando es todo lo contrario; un poder tras bambalinas tira de los hilos y mueve y lleva a donde le plazcan sus intereses de consumo y mercado. En tanto, hay una especie de regocijo, por vivir la experiencia del espacio-tiempo virtuales, que suplanta la realidad inmediata, dialógica y sensible, en una especie de placer e ilusión, que, en todo caso, es la sumisión al Gran Otro que no se alcanza a comprender porque no es visible.

Bibliografía

- Bochenski, I. M. *La filosofía actual*, FCE, Mexico, 2002
- Carr, Nicholas. *Superficiales ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?* Taurus, Colombia, 2011.
- Constante, Alberto y Ramón Chaverry (Coordinadores). *La silicolonización de la subjetividad. Reflexiones en la nube*, Ediciones Navarra-UNAM, 2020.

³⁹ ShoShana Zuboff, *op. cit.*, p. 33.

Fazio, Carlos. “Supranacional y tecnocrático, el nuevo totalitarismo en ciernes, acusa Hopkins”, en *La Jornada*, 9 de enero 2022, México.

———, “El corona totalitarismo y las masas”, en la *Jornada en línea*, ver: <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/01/10/politica/el-corona-totalitarismo-y-las-masas/> [Recuperado 12 enero 2022].

———, “En curso, un nuevo totalitarismo global capitalista seudomédico: C.H. Hopkins” I, en <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/01/08/politica/en-curso-un-nuevo-totalitarismo-global-capitalista-seudomedico-c-j-hopkins/> [Recuperado, 10 enero 2022].

“Hechos y cifras 2021. Midiendo el desarrollo digital”, en <https://www.itu.int/itu-d/reports/statistics/facts-figures-2021/> [Recuperado 12 de enero 2022].

Karl, Jaspers. *La filosofía*, FCE, México, 2003.

Lanier, Jaron. *Diez razones para borrar tus redes sociales de inmediato*, Editor digital: XcUiDi (Traducción Marcos Pérez Sánchez), 2018.

Zuboff, Shoshana. *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*, Paidós, México, 2021.

Filósofas, poder y sociedad

Pedro Corzo Corea¹

*"No estudio para saber más,
sino para ignorar menos"*
Sor Juana Inés de la Cruz

Planteamiento inicial

Desde siempre, hombre y mujer, mujer y hombre, han caminado juntos por el mundo. Ese dato es un "dato duro", es una evidencia indiscutible, por ser un factum, un hecho, por demás irrefutable. Las mujeres y los hombres son coautores de la Historia de la Humanidad. Aunque la o las formas de relación entre hombre y mujer, y mujer y hombre, siempre han sido muy complejas, diversas y desiguales. Discordantes en cuanto al poder, en tanto que capacidad para realizar algo en beneficio o perjuicio de alguien o de algunos, como miembros de la *polis*, de una colectividad de individuos autosuficientes, en donde los integrantes de esa comunidad intercambian opiniones, toman decisiones, y son los autores de su propia realidad en colaboración con otros ciudadanos semejantes, en la medida que, en teoría, poseen igualdad de derechos civiles y políticos como componentes de dicha sociedad.

La cruda realidad es que a las mujeres, a lo largo de la Historia, incontables veces, no se les ha tomado en

¹Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es Docente, Tutor e Investigador del Instituto de Educación Media Superior de la Ciudad de México. Miembro del Observatorio Filosófico de México, y Coordinador del Comité para la Inclusión de la Filosofía para Niñas, Niños y Adolescentes en la Educación Básica.

cuenta, ni para opinar, ni para tomar decisiones. Han sido relegadas por el hombre, a un rol pasivo. Incluso no se les ha considerado como semejantes, y se les han negado de múltiples maneras, sus derechos civiles y políticos en la sociedad.

En la esfera de la filosofía, entre filósofas y filósofos, también ha prevalecido tal desproporción. Por ejemplo, en el caso de las filósofas, la Historia de la Filosofía es principalmente, por no decir exclusivamente, un asunto de hombres, tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo Mundo. Pero se pretende dejar evidencias de cómo, a través de la Historia y en distintos lugares de Europa, América y México, las mujeres han luchado por romper las estructuras de poder patriarcal: no ha sido fácil, falta mucho por hacer, pero se ha avanzado de forma significativa.

Para ello se presentará un panorama general sobre la presencia de las mujeres-filósofas en la Historia de la Filosofía. Primero, se revisará lo señalado, en 1690, por Gilles Ménage² en su obra *Historia de las mujeres filósofas*; segundo, lo planteado por Ingeborg Gleichauf,³ en su obra *Mujeres filósofas en la historia. Desde la antigüedad hasta*

²Abogado, latinista y gramático. Nació en Angers, Francia, en 1613 y murió en París en 1692, vivió en la Francia de los Luises (conoció los reinados de Luis XIII y de Luis XIV “el Rey Sol”). Pertenece pues al gran siglo francés del XVII que vio el nacimiento de las reivindicaciones feministas, a través de los salones, donde en París estaba en auge la cultura de los salones, lugares de reunión de numerosas mujeres de la alta aristocracia (a los que acudían también hombres) en los que se conversaba sobre arte, literatura, música, filosofía, etc. <https://madamedelafayette.wordpress.com/2016/11/29/quien-fue-gilles-menage/>, lunes 19 de julio de 2021, 23:00 horas.

³Ciudadana alemana, estudió germanística y filosofía en Friburgo, Alemania, ciudad donde reside actualmente. Desde hace años se dedica a estudiar mujeres filósofas y ha escrito una biografía sobre Hannah Arendt. https://de.wikipedia.org/wiki/Ingeborg_Gleichauf, 13 de mayo de 2021, 23:00 horas.

el siglo XX; tercero, lo trazado por Fanny del Río,⁴ en su obra *Las filósofas tienen la palabra*; cuarto, lo apuntado por Georgina Aimé Tapia González,⁵ en su texto *Tras las huellas de Antígona. Voces de filósofas más allá de las fronteras disciplinares*; quinto, Graciela Hierro con “Madres simbólicas del feminismo”; sexto, Paula Gómez Alonzo; séptimo, Rosario Castellanos; octavo, Marta Acevedo y su aportación “10 de mayo...”; y noveno, para finalizar con Sor Juana Inés de la Cruz.

Como servicio al lector, sobre todo al interesado en proseguir indagando sobre el tema, se le ha dado especial importancia al aparato crítico, es decir, al adecuado uso y manejo de citas, referencias, notas a pie de página, o cualquier otro instrumento metodológico que sirva para referir las fuentes de información empleadas en la construcción de este ejercicio de investigación documental. Se considera que un buen aparato crítico aporta sustento y seriedad teórico-metodológica en el texto, y es, y debe ser, parte de

⁴ Maestra en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Cofundadora de la Red Mexicana de Mujeres Filósofas. Su principal interés está en el estudio de la sub-representación de la mujer en filosofía, tema con el que en 2019 obtuvo el Premio de Ensayo Filosófico de SWIP-Analytic México y que ha expuesto en foros nacionales e internacionales, como el XXIV Congreso Mundial de Filosofía de Beijing y la revista *Essays in Philosophy*, de la que co-editó un número dedicado a filosofía feminista en América Latina. Terminó hace poco una investigación crítica de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género, que será publicada en 2021, y actualmente prepara un estudio sobre la mujer como sujeto de conocimiento en filosofía. Su libro más reciente es *Las filósofas tienen la palabra*, publicado en 2020 por Siglo XXI Editores.

⁵ Doctora en Filosofía por la Universidad de Valladolid y la Universidad de Salamanca, España. Es profesora-investigadora de tiempo completo de la Facultad de Pedagogía y Directora de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Colima. Sus líneas de investigación son: filosofía y teoría feminista, feminismos indígenas y ecofeminismo.

la estructura formal y material de todo trabajo de investigación.

Gilles Ménage, *Historia de las mujeres filósofas*

Es necesario destacar que desde el siglo XVII, en Francia, en 1690, Gilles Ménage⁶ escribió la obra *Historia de las mujeres filósofas*, en la cual da cuenta de cincuenta y tres mujeres filósofas de la antigüedad, a saber: Platónicas (1. Lastenia, 2. Axiotea, 3. Arria, 4. Gemina (Madre), 5. Gemina (Hija), 6. Anfilia, 7. Hipatia; Académicas (8. Cirellia); Dialécticas (9. Argia, 10. Teoginida, 11. Artemisia, 12. Pantaclea); Cirenaicas (13. Arete); Megáricas (14. Nicarete); Cínicas (15. Hiparquía); Peripatéticas (16. Olimpodoro (Hija); 17. Teodora; Epicúreas (18. Temista, 19. Leoncio, 20. Teófila); Estoicas (21. Porcia, 22. Arria (Madre), 23. Arria (Hija), 24. Fania; 25. Teófila (la de los Epicúreos); Pitagóricas (26. Temistoclea, 27. Teano (esposa de Pitágoras), 28. Mía, 29. Arignota, 30. Dara, 31. Samo, 32. Timica, 33. Filtis, 34. Ocelo, 35. Ecelo, 36. Quilónide, 37. Teano (esposa de Brontino), 38. Lastenia (la Platónica), 39. Habrotelia, 40. Equecratia, 41. Tersenis, 42. Pisírrode, 43. Nesteadusa, 44. Boio, 45. Babelima, 46.

⁶ Abogado, latinista y gramático. Nació en Angers, Francia, en 1613 y murió en París en 1692, vivió en la Francia de los Luises (conoció los reinados de Luis XIII y de Luis XIV “el Rey Sol”). Pertenece pues al gran siglo francés del XVII que vio el nacimiento de las reivindicaciones feministas, a través de los salones, donde en París estaba en auge la cultura de los salones, lugares de reunión de numerosas mujeres de la alta aristocracia (a los que acudían también hombres) en los que se conversaba sobre arte, literatura, música, filosofía, etc. <https://madamedelafayette.wordpress.com/2016/11/29/quien-fue-gilles-menage/>, lunes 19 de julio de 2021, 23:00 horas.

Cleecma, 47. Fintis, 48. Perictione, 49. Melisa, 50. Ródope, y 51. Ptolemaide.

Rosa Ruíz Gatell,⁷ quien escribe la *Introducción. Las filósofas de Gilles Ménage*, de la obra de Ménage, *Historia de las mujeres filósofas*, en cuanto al propósito del autor al escribir su obra, se basa en lo que opina Chiara Zamboni,⁸ quien afirma que el:

hecho de que escribiera el libro en la lengua de los eruditos [latín] puede tener que ver con la intención de dirigirse a otros intelectuales [de su época], con el objeto de atraer su atención hacia las pensadoras del pasado para refutar, ya de modo concluyente, la extendida y persistente opinión de que nunca había habido filósofas (o, en su caso, muy pocas). Creo que este objetivo, y con ello atiendo a la segunda pregunta («cuál fue su propósito al redactarla»), se desdobra. Por un lado, los estudiosos tenían que saber que ya en la Antigüedad hubo pensadoras. Ménage, recordemos, encontró «sesenta y cinco». Bastaba *mirar* hacia el pasado. Únicamente no se las encontraba en los lugares en los que todavía no se había buscado.⁹

⁷ Profesora del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, de la Universidad de Barcelona, España. Su labor docente e investigadora se articula alrededor de dos ejes: la filosofía del Renacimiento y el pensamiento de las mujeres en distintos períodos de la historia, en particular de los siglos XII-XVI y del siglo XX. <https://www.cccb.org/es/participantes/ficha/rosa-rius-gatell/45042> 20 de mayo de 2021, 15:00 horas.

⁸ Profesora del Departamento de Ciencias Humanas de la Universidad de Verona, Italia. Ha investigado durante varios años dentro del campo de la diferencia sexual, y pertenece al grupo de investigación filosófica femenina “Diotima”, del que forma parte desde su fundación en la Universidad de Verona en 1984. <https://www.dsu.univr.it/?ent=persona&id=711&lang=en>. 19 de mayo de 2021, 22:00 horas.

⁹ Gilles Ménage, *Historia de las mujeres filósofas*, Tr. Mercé Otero Vidal, Introducción y Notas de Rosa Rius Gatell, Barcelona: Ed. Herder, 2009, p. 31.

Ingeborg Gleichauf, *Mujeres filósofas en la historia. Desde la antigüedad hasta el siglo XX*

Según Ingeborg Gleichauf,¹⁰ en su obra *Mujeres filósofas en la historia. Desde la antigüedad hasta el siglo XX*, menciona que:

en todas las épocas las mujeres también han reflexionado intensamente sobre el mundo, sobre ellas mismas y sobre el sentido de la vida. También las mujeres conocen el deseo de retirarse de las tareas cotidianas, de sentarse ensimismadas, de dar largos paseos, solas o conversando con otras personas.¹¹

Es decir, continuando con lo señalado por la autora referida, las mujeres, por supuesto que siempre han reflexionado al igual que los hombres, lo que sucede es que sus obras o no se conocen, o se conocen muy mal, o sencillamente “fueron borradas” de la historia, ya sea por negligencia, dolo, o descuido de los hombres.

Ingeborg Gleichauf, se ha dedicado al estudio sistemático de las mujeres filósofas, de la antigüedad al siglo XX. Estudio en el cual ofrece una panorámica desde la Antigüedad (Teano de Crotona, Aspasia, Diotima, Fintis, Perictioni e Hipatia); Edad Media (Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Poléte, Catalina de

¹⁰ Ciudadana alemana, estudió germanística y filosofía en Friburgo, Alemania, ciudad donde reside actualmente. Desde hace años se dedica a estudiar mujeres filósofas y ha escrito una biografía sobre Hannah Arendt. https://de.wikipedia.org/wiki/Ingeborg_Gleichauf, 13 de mayo de 2021, 23:00 horas.

¹¹ Ingeborg, Gleichauf, *Mujeres filósofas en la Historia. Desde la Antigüedad hasta el siglo XXI*, Tr. Kátia Pago Cabanes, Col. Icaria Antrazyt, Mujeres, voces y propuestas, Barcelona: Ed, La Desclosa, 2010, p. 7.

Siena, y Christine de Pizan); Renacimiento (Tullia d' Aragona, Isabel de Villena, Teresa de Ávila, y Marie Le Jars de Gournay); Siglo XVII (Margaret Cavendish, Anne Finch Conway, Mary Astell, y Juana Inés de la Cruz); Ilustración (Gabrielle Émilie de Breteuil, Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, Johanna Charlotte Unzer, y Harriet Hardy Taylor-Mill); Romanticismo (Bettine von Arnim, Karolina von Günderrode, Rahel Vanhagen, y Germaine de Staël); Siglo XIX y fin de siglo (Hedwig Dohm, Concepción Arenal, Helene Stöcker, Leonore Kühn, Helene von Druskowitz, Hedwid Bender, Harriet Martineau y Mary Whiton Calkins); Siglo XX (Hedwid Conrad-Martius, Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Gertrude Elizabeth Margaret Anscorr, Agnes Heller, Sarah Kofman, Martha C. Nussbaum y María Zambrano.

La autora concluye su obra, en la p. 159, con la aseveración siguiente:

Quizás la mirada a la historia de las mujeres filósofas que hemos plasmado en este libro ha podido dar una idea de la diversidad de pensamientos filosóficos a lo largo de la historia. Porque estas mujeres no han sido manifestaciones marginales, aunque así se haya creído durante mucho tiempo. Han estado en el centro de la discusión filosófica de su tiempo, han recogido viejos planteamientos y han tenido sensibilidad para desarrollarlos de nuevo. Han conversado con los colegas masculinos de su época y con los de su tradición. Y se han formado una opinión completamente personal ante las grandes preguntas que se plantea el ser humano. Hasta hoy, nada de todo eso ha cambiado.

Fanny del Río, *Las filósofas tienen la palabra*

En nuestro entorno, y época, en México, destacan algunas obras recientes, como son: *Las filósofas tienen la palabra* de Fanny del Río, y la ya mencionada obra colectiva *Tras la huellas de Antígona. Voces de filósofas más allá de las fronteras disciplinares*, coordinada por la Dra. Georgina Aimé Tapia González.

En el caso de *Las filósofas tienen la palabra*, Fanny del Río, en una fresca y grata redacción, “le da la palabra” a filósofas mexicanas: Virginia Aspe, Paulette Dieterlen, Kim Díaz, Maite Ezcurdia, Juliana González, Olbeth Hansberg, María Pía Lara, Fernanda Navarro, Paulina Rivero y Carmen Rovira.

Fanny del Río precisa, en la página 10, que los criterios desde los cuales realizó la selección de las filósofas, que por cierto todas son mexicanas, son los siguientes:

1. Todas son doctoras en filosofía.
2. Han ejercido un cargo directivo o de toma de decisiones en la academia.
3. Son docentes de educación superior.
4. Cuentan con la autoría de un libro o artículos publicados en revistas indexadas.
5. Destacan en el área filosófica específica en la que se ha desarrollado su carrera.

Este ejercicio se adhiere al propósito de Fanny del Río, en su obra *Las filósofas tienen la palabra*, que posee la idea central “que se conozca un poco mejor la aportación de las mujeres a la investigación, la docencia y la produc-

ción de filosofía en México”.¹² Es pocas palabras, coadyuvar a que las filósofas y sus concepciones filosóficas se hagan visibles.

Georgina Aimé Tapia González, Tras las huellas de Antígona. Voces de filósofas más allá de las fronteras disciplinares

En cuanto a *Tras las huellas de Antígona. Voces de filósofas más allá de las fronteras disciplinares*, Georgina Aimé Tapia González “da la voz” a las filósofas siguientes: Simone Weil (filósofa francesa), Hannah Arendt (filósofa alemana/norteamericana), María Zambrano (filósofa española), Carole Pateman (politóloga inglesa), Judith Butler (filósofa norteamericana), Donna Haraway (zoóloga/filósofa norteamericana), Vandana Shiva (física/filósofa, india), Bell Hooks (inglés/literatura norteamericana), Juliana González (filósofa mexicana), María Teresa de la Garza (filósofa mexicana), Norma Blazquez (mexicana psicóloga y especialista en ciencias), y Atocha Aliseda (matemática y filósofa mexicana).

La Dra. Tapia González, comenta en la página 19 del mencionado texto, que el objetivo fundamental de la obra es:

contribuir a visibilizar el legado de las filósofas a las más diversas áreas del conocimiento, una perspectiva implícita pero poco explorada en las historias de las filósofas. Quienes no procedían del ámbito filosófico se centraron en el aspecto *fronterizo* del pensamiento de una autora que apuntara hacia los intereses de sus propias disciplinas: pedagogía, literatura, psicología, ciencia política, relaciones internacionales y matemáticas. El diálogo interdisciplinar es quizás una de las

¹² Fanny Del Río, *Las Filósofas tienen la Palabra*, México: Ed. Siglo XXI, 2020, p. 9.

mayores aportaciones de este trabajo, en el que además de recuperar los saberes de algunas filósofas contemporáneas, se busca mostrar su relevancia para ampliar los horizontes a partir de los cuales comprendemos el mundo.

Este ensayo se suma al esfuerzo de la Dra. Georgina Aimé Tapia González, quien en la “Introducción. Filósofas, teoría feminista y estudios de género” del texto *Tras las huellas de Antígona. Voces de filósofas más allá de las fronteras disciplinares*, y con base a Isabel Santa Cruz,¹³ establece que de lo que se trata es colaborar a que las voces de las filósofas de todos los tiempos y latitudes, sean “consideradas como [portadoras] de significado y de verdad y goce, en consecuencia, de credibilidad”.¹⁴

Graciela Hierro, “Madres simbólicas del feminismo en México”

Continuando con el Feminismo en México, en la obra *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*, Graciela Hierro¹⁵ en su colaboración *Madres simbólicas del feminismo en México*, señala que:

¹³ Doctora en Filosofía por la Universidad de París. Profesora y Consulta de Filosofía Antigua de la Universidad de Buenos Aires. Directora del Instituto de Filosofía de la misma Universidad. <https://filosofia.net/ddf/phm/mis.htm>, 15 de julio de 2021, 15:30 horas.

¹⁴ Georgina Aimé Tapia González, (Coordinadora), et. al., *Tras las huellas de Antígona. Voces de filósofas más allá de las fronteras disciplinares*, Colima: Dirección General de Publicaciones, Universidad de Colima, 2021 P. 7.

¹⁵ (1928 -2003) filósofa mexicana especializada en ética que se [concentró] en la filosofía feminista en México. En 1978 fundó la Asociación Filosófica Feminista de México. Fue además la primera directora del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) en la Universidad Nacional Autónoma de México. Desarrolló el concepto de género a través y desde un estudio histórico y filosófico institucionalizando

El feminismo nace, como bien sabemos, de los grupos de mujeres que a la menor provocación cuentan su historia. Comienzan a tomar conciencia de vivencias compartidas de dolor y sufrimiento y a comprender aquello que les sucede por el hecho de ser mujeres.¹⁶

Y prosigue la filósofa Hierro, en la p. 30, que hay una gran deuda con lo que ella denomina las “feministas históricas”, que en el caso de México señala a Sor Inés de la Cruz, en el siglo XVII; y en el siglo XX a Rosario Castellanos; Alaíde Foppa (guatemalteca iniciadora de los estudios feministas en la Universidad Nacional Autónoma de México, con la Revista *Fem*); Vera Yamuni¹⁷ (filósofa de origen costarricense), Teresita Barbieri (socióloga de origen uruguayo), Gloria Careaga (psicóloga social mexicana), Francesca Gargallo (filósofa y escritora de origen italiano), Marcela Lagarde (antropóloga y feminista mexicana), Gabriela Cano (historiadora mexicana), Griselda Gutiérrez (filósofa mexicana), Lorenia Parada (psicóloga social norteamericana), Olga Bustos (socióloga mexicana), Gabriela Delgado (psicóloga clínica mexicana), y otras más.

el feminismo en la academia. https://es.wikipedia.org/wiki/Graciela_Hierro, 26 de julio de 2021, 18:00 horas.

¹⁶ Graciela Hierro, “Madres simbólicas del feminismo en México”, en Griselda Gutiérrez Castañeda, (Coordinadora), et. al., *Feminismo en México, Revisión histórica-crítica del siglo que termina*, Prólogo de Griselda Gutiérrez Castañeda, México: Programa Universitario de Estudios de Género, de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 27.

¹⁷ Vid La Enciclopedia de la Filosofía Mexicana. Siglo XX, del Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica (CEFILIBE) de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa (UAM-I) http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/

Paula Gómez Alonzo¹⁸

A la relación de “feministas históricas”, o de las que abordaron el tema “de lo femenino” y de “la cultura femenina” en México, convendría analizar de manera especial, a la Dra. Paula Gómez Alonzo, quien fue estudiante, en aquel entonces, 1925, de la recientemente creada Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, titulándose como Maestra en Filosofía, en 1933 con la Tesis *La Cultura femenina*.¹⁹ Siendo los Sinodales de su Examen de Grado: Dr. Antonio Caso, Dr. Enrique O. Aragón, Dr. Alfonso Caso, y el Profesor Pablo González Casanova. “En esta tesis, la maestra Paula lanza al aire la cuestión que dieciocho años más tarde retomara Rosario Castellanos, también en su tesis de maestría en Filosofía en la UNAM, Sobre cultura femenina (1950). Pretende Gómez Alonzo ‘bosquejar el papel femenino en la cultura masculina’”.²⁰

Sobre la relación entre feminismo y cultura femenina, tal y como lo plantea la Dra. Paula Gómez Alonzo, es necesario revisar, en la biografía que de ella ofrece el Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica (CEFILIBE), en la página 13, donde se lee lo siguiente:

En ella se aclaran diferencias entre feminismo y cultura femenina. El feminismo es una política en pro de una mejor situación

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Erick Eduardo Ballesteros, *Paula Gómez Alonzo 1896-1972: Biografía filosófica Bibliográfica de una Educadora Mexicana*, Tesis que para obtener el grado de Maestro en Historia con opción en Historia de México bajo la dirección del Dr. Gerardo Sánchez Díaz, Morelia, Michoacán: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo 2020, p. 97.

²⁰ Graciela Hierro, *Paula Gómez Alonzo*, México: Profesores de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, pp. 371. <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/3183?show=full>, 22 de junio de 2021, 19:00 horas.

material, social y jurídica de la mujer, en pro de la igualdad de los sexos, en contra de la preeminencia del varón, entre otras cosas. El feminismo lucha por proporcionar a la mujer condiciones materiales, externas y de vida iguales a las que rodean al varón. La cultura femenina es otra cosa. La cultura femenina es el conjunto de formas objetivas de vida y de pensamiento que manifiestan, en lo exterior, la esencia de la femineidad, material y comunicable, cuyo fin ha de ser adquirir saber, educar la voluntad femenina, establecer normas éticas universales valiosas, superar la condición natural de la mujer, comprender al hombre y a su cultura impuesta, para generar la cultura femenina original y consciente, así como ejercer acción conjunta con los varones hacia la suprema perfección humana de armónica convivencia entre los sexos. La cultura femenina no resuelve problemas femeninos; las incursiones de la mujer a varios ámbitos y la conquista de sus derechos son progresos, pero no la constituyen. Esta cultura femenina no necesita ser contraria ni hostil a la masculina, aunque sí puede eventualmente destacarse. Hay que reconocer que la cultura humana ha sido preponderantemente realizada por los varones, sí con la presencia de las mujeres, pero de modo pasivo, aun cuando las diferencias vitales que hay entre ambos no tienen alcance ontológico por lo cual, la mujer, deba mantenerse inactiva ante la masculinización del mundo. Parece haber con Gómez Alonzo una lectura de tipo biologicista aceptando que la mujer está condicionada fisiológicamente para encarnar la vida, so pena de frustrarse si así no se realiza. Aunque también apuesta a que, en una construcción de la misma cultura femenina original, ella se emancipe del yugo impuesto por la ciencia y la cultura masculinas que atraviesa las propias nociones de mujer que ha hecho la mujer.²¹

²¹Érick Eduardo Rodríguez Ballesteros, *Paula Gómez Alonzo (1896-1972)*, http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibre/index.php/filosofos-mexicanos, 13 de junio de 2021, 13:00 horas, p. 13.

La misma Dra. Gómez Alonzo, arriba al final de su Tesis, en diciembre de 1932, a las conclusiones²² siguientes:

1. La cultura humana, ha sido realizada por el varón, gracias a su innata aspiración de eternidad.
2. El papel femenino en la realización de la cultura, ha sido muy importante, pero del todo pasivo.
3. Las diferencias intersexuales, que no tienen alcance ontológico, sino puramente vital, son imprescindibles.
4. La feminidad es el mecanismo y la forma del devenir vital.
5. Debe crearse la cultura femenina original y autóctona.
6. La estructura corporal de la mujer ejerce una influencia decisiva sobre la psicología femenina.
7. Los datos que aporta la psicología diferencial explican la actitud femenina ante la cultura humana.
8. Las diferencias biológicas, psicológicas y culturales constituyen causas de incompreensión intersexual.
9. Las grandes finalidades de la cultura femenina deben ser: la adquisición del saber; la educación de la voluntad femenina; el establecimiento de normas éticas más valiosas; la superación de la naturaleza; la comprensión del hombre y de su cultura; y la acción de conjunto hacia la suprema perfección humana.

²² Paula Gómez Alonzo, *La Cultura Femenina*, Tesis para obtener el grado de Maestría en Filosofía, México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1933, p. 51.

Rosario Castellanos

En cuanto a Rosario Castellanos, y su Tesis *Sobre la cultura femenina*, de 1950, adviene a las seis conclusiones²³ siguientes:

1. A la pregunta de si existe una cultura femenina, la respuesta es negativa.
2. La no intervención de la mujer en los procesos culturales, se debe a una falta de interés de las mujeres en dichos procesos culturales, dado que la necesidad de eternizarse, es satisfecha de otra manera.
3. La mujer satisface su necesidad de eternizarse por medio de la maternidad, y perpetúa de esa manera, la vida en el cuerpo, el cuerpo sobre la tierra.
4. La orientación de la actividad femenina hacia la dirección cultural, no es originaria, ni auténtica, es un mero producto de su frustración. Además, las formas culturales han sido creadas por el hombre y para el hombre, por ello es entendible la poca aportación de mujer a la cultura, y la poca originalidad, y su casi nula importancia.
5. Entre las formas culturales, la mujer escoge las más accesibles, las que son más fácilmente falsificables e imitables. De ahí que haya sido la literatura (la novela y la lírica) el más socorrido salvavidas de la mujer.

Con antelación se mencionó, que Graciela Hierro establece que Paula Gómez Alonzo “lanzó al aire”, un planteamiento, que sería retomado dieciocho años después por

²³ Rosario Castellanos, *Sobre Cultura Femenina*, Prólogo de Gabriela Cano, Col. Letras Mexicanas, No. 139, México: Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 215-216.

Rosario Castellanos: indagar sobre el rol de lo femenino en relación a la cultura masculina. Y que Rosario Castellanos es “por ello para mí [...] la madre y maestra del feminismo contemporáneo en nuestro país”, tal como lo expresa en la parte final de su ensayo *Madres simbólicas del feminismo en México*.²⁴

Marta Acevedo “10 de mayo...”

Es pertinente mencionar, que tal y como lo señala Marta Acevedo, en su ensayo “10 de mayo...” en la Península de Yucatán, en la década de los 20 del siglo XX, sucedieron una serie de acontecimientos orientados a la emancipación de los tradicionalmente oprimidos, especialmente las mujeres. A quienes en los gobiernos de Santiago Alvarado y Felipe Carrillo Puerto, se les proporcionaron condiciones de vida digna, y libre.²⁵ Y surgieron de esa manera variadas organizaciones de mujeres, impulsadas por los gobiernos mencionados.

Es un acuerdo que el feminismo mexicano contemporáneo surge en la década de los 70, después de todo lo que provocó el Movimiento del 1968: la fractura de sociedad monolítica en la cual se vivía.²⁶ “Se considera que el 9 de mayo de 1971 hizo su aparición en la ciudad de México el primer grupo de lo que sería el movimiento feminista mexicano: Mujeres en Acción Solidaria. De entonces a la fecha han pasado muchas cosas y hoy estamos aquí pre-

²⁴ Graciela Hierro, “Madres simbólicas del feminismo en México”, op. cit. p. 37.

²⁵ Marta Acevedo, “10 de mayo...” Cfr. en op. cit., pp. 39-51.

²⁶ Lourdes Arizpe, “El feminismo: del grito de los setenta a las estrategias del siglo XXI”, en op. cit., p. 64.

cisamente para hablar de este movimiento social.”²⁷ Y para otras, con las cuales se coincide, el feminismo mexicano se originó con Sor Juana Inés de la Cruz, cuando entre otros escritos, escribió *Redondillas*.

Sor Juana Inés de la Cruz

Según Diana Arauz Mercado en su ensayo “Primeras mujeres profesionales en México”, abona ideas que hacen ver a Sor Juana como la pionera del feminismo en México al señalar:

En lo que respecta a la Nueva España, la ausencia casi absoluta de científicas y estudiosas en dichos procesos fue denunciada a través de una voz solitaria pero con potente eco: la de Juana de Asbaje y Ramírez de Santillana, Sor Juana Inés de la Cruz. Desde su celda de la Orden de las Jerónimas, realizó algunos experimentos científicos que la llevaron a obtener conocimientos prácticos de astronomía, astrología, matemáticas y música. El escrito *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* es una encendida defensa de su labor intelectual y del derecho de la mujer a la educación en pleno barroco mexicano, pensamiento que también sostuvo en *Autodefensa espiritual*: “¿No tienen las mujeres alma racional como los hombres? [...] ¿Qué revelación divina, qué determinación de la Iglesia, qué dictamen de la razón hizo para nosotras tan severa ley?”²⁸

Sor Juana Inés de la Cruz, la autodidacta, con una mente excepcional, la súper dotada, la genio, toda una “fuera de serie”. La “filósofa barroca” tal y como lo sustenta

²⁷ <https://www.google.com/search?q=Historia+del+feminismo>, 19 de julio de 2021, 14:00 horas.

²⁸ Diana Arauz Mercado, “Primeras mujeres profesionales en México”, en Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, *Historia de las mujeres en México*, Presentación Patricia Galeana, México: Secretaría de Educación Pública, 2015, pp. 188-189

Mauricio Beuchot en su ensayo *Sor Juana, una filósofa barroca*. Según el autor:

es preciso destacar la abundancia del saber filosófico de Sor Juana, ya que no era usual en las religiosas de aquel tiempo. Nuestra genial monja jerónima exhibe un caudal filosófico muy amplio, plasmado en sus poesías y demás producciones literarias, pero adquirido por un estudio prolongado y profundo. La base de su filosofía es la escolástica aristotélica, pero también deja un lugar muy importante al neoplatonismo, al hermetismo y a la incipiente filosofía moderna. Se han estudiado muchos los aspectos no escolásticos de la poetisa, y queremos colaborar a destacar los contenidos escolásticos de su obra, que son los más numerosos, cual sucedía en aquella época. En ella, a pesar de la recepción de otras corrientes como el neoplatonismo renacentista, el hermetismo barroco y la filosofía y la ciencia moderna, la corriente base y el cimiento era la escolástica. Queremos contribuir a subrayarlo. Con todo, vemos la importancia que cada una de esas corrientes de pensamiento tuvo en la obra de Sor Juana.²⁹

Guillermo Hurtado, quien recientemente, el 22 de junio de 2021, ha escrito un artículo “Sor Juana Inés de la Cruz: el nacimiento de la filosofía americana”, en la Columna *Teatro de Sombras*, en el Diario *La Razón*, afirma lo siguiente:

fue, además de una enorme poetisa, la primera filósofa que se asume como un sujeto autónomo de reflexión sobre su condición como humana, como americana y, además, como mujer. Al adoptar esa posición, Sor Juana rompe con las barreras intelectuales que el colonialismo europeo había impuesto en América. Si pudo hacerlo fue, precisamente, porque ella pensó desde *afuera* de las estructuras [patriarcales] impuestas por la metrópoli para el desarrollo de los estudios filosóficos en el continente.

²⁹ Mauricio Beuchot, *Sor Juana, una filósofa barroca*, México: Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, 2001, p. 1.

Como lo señaló Ezequiel A. Chávez en 1931, el pensamiento de Sor Juana resultó subversivo no sólo por ser una mujer, sino por ser americana. Su insolencia consistió en atreverse a pensar *como* si fuera un hombre europeo, es más, como si fuera más sabia, más inteligente y más aguda que un hombre europeo. Fue por ello que su *Carta Atenagórica* resultó tan ofensiva a los poderosos.

El *Primero sueño* no es un comentario más a Aristóteles o a Santo Tomás —como los que normalmente se hacían en los colegios y las universidades coloniales— sino un ejercicio de filosofía sumamente original. El *Primero sueño* es tan admirablemente singular que tomó varios siglos para que se le considerara como una obra filosófica. Por ejemplo, todavía en su *Historia de la filosofía en México*, de 1943, Samuel Ramos no incluyó a Sor Juana en su recuento. Hoy en día, gracias a especialistas como Virginia Aspe, podemos valorar la riqueza del razonamiento filosófico de una obra tan ambiciosa como *Primero sueño*. Sin embargo, creo que todavía no se le otorga a Sor Juana el lugar que merece en la historia de la filosofía.³⁰

Los conceptos teóricos de *subordinación e interseccionalidad* nos pueden ayudar a entender la originalidad de Sor Juana Inés. Hoy podríamos decir que ella filosofó desde la perspectiva de dos grupos *subordinados*: los americanos (indios, mestizos y criollos) y las mujeres. En obras fundamentales como la loa al *El divino Narciso* o en su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, Sor Juana defiende el derecho de los americanos y, en particular, de las americanas, de pensar por su cuenta y, por lo mismo, de hacer una filosofía propia. Esta defensa contiene, además, algunos rasgos de *interseccionalidad* que son particularmente relevantes para nuestros días. Es decir, Sor Juana es consciente de que no sólo escribe desde el grupo subordinado de las mujeres, sino de los americanos. La opresión sufrida por ambos grupos se integra dentro de su persona y su pensamiento de una manera creativa y desafiante. Podría objetarse que la voz de Sor Juana no es, todavía, la de las castas, los negros o los indios. Es cierto, pero eso no le quita su papel pionero en la creación de una filosofía de la *liberación* americana.

³⁰ <https://www.razon.com.mx/opinion/columnas/guillermo-hurtado/sor-juana-ines-cruz-nacimiento-filosofia-americana-435702>, 30 de junio de 2021, 23:00 horas.

Es decir, Sor Juana Inés de la Cruz, como filósofa, como poeta, como mujer, como mujer mexicana novohispana, como monja, como criolla mexicana, como mujer americana, luchó contra las instancias de poder de su época. En términos de Kimberlé Williams Crenshaw,³¹ como individuo de su espacio y su tiempo, fue víctima del poder patriarcal desmedido. Recibió diferentes categorías de opresión, y sobre todo en ella se encontraron y se corporizaron todas esas variadas formas de dominación. A eso se refiere la interseccionalidad que señala el Dr. Guillermo Hurtado. Por ello optó por la vida de monja, que le permitiría tener la libertad, el sosiego, necesario para seguir dialogando con los saberes.

Pero ... por qué Sor Juana Inés de la Cruz fue como fue? Para intentar responder a dicha pregunta se acudirá a la obra de Georgi Velentinovich Plejánov,³² *El papel del*

³¹Es una académica estadounidense especializada en el campo de la teoría crítica de la raza, y profesora de la Facultad de Derecho de la Universidad de California en Los Ángeles y de la Facultad de Derecho de la Universidad de Columbia, donde se dedica a la investigación sobre temáticas de raza y género. Es especialmente conocida por acuñar en 1989 el concepto “interseccionalidad”, https://es.wikipedia.org/wiki/Kimberlé_Williams_Crenshaw, 25 de julio de 2021, 23:30 horas.

³² Plejánov (1856-1918) fue uno de los grandes marxistas rusos. [...] En 1883 organizó en el extranjero el primer grupo marxista ruso, el grupo de “Emancipación del Trabajo”, cuyos participantes tradujeron a la lengua rusa una serie de obras de Marx y Engels, imprimiéndolas en el extranjero y divulgándolas clandestinamente en Rusia. [Fue] de gran utilidad para la causa de la defensa y de la fundamentación del marxismo. [...] Los diferentes problemas de la concepción materialista de la historia, como por ejemplo, el problema del papel de la personalidad en la historia, hallaron en las obras de Plejánov un serio estudio marxista. Con sus obras asestó un golpe decisivo al populismo, cuya destrucción ideológica definitiva fue lograda por Lenin.

individuo en la historia, en la cual se señala y se interpreta lo siguiente:

1. El gran hombre o la gran mujer lo es porque está dotado de ciertas particularidades que le hacen capaz de servir a las grandes necesidades sociales de su época. Sor Juana fue unan superdotada. Poseía cualidades intelectuales excepcionales.
2. El gran hombre o la gran mujer son una suerte de “iniciadores”, porque ven más lejos y más fuertemente que los demás. Ven las nuevas necesidades sociales, y toman la iniciativa para satisfacer esas necesidades. Son héroes o heroínas. En el sentido que la actividad que despliegan es consciente y libre. Dicha actividad es importante de manera colosal, descomunal, formidable e impresionante. Sor Juana “vio más lejos y más fuerte” que todos los de su época.
3. La Historia está hecha por el ser social, por sus relaciones sociales, que poseen su propia lógica. Los grandes hombres o las grandes mujeres no pueden por si solos hacer, detener, adelantar, retroceder o modificar la marcha del tiempo y de los acontecimientos. Sor Juana, “la de genio independiente” según Octavio Paz, se interpreta que consciente y/o inconscientemente pretendió cambiar o influir en el devenir de la Historia, a pesar del “temor que le inspiraba el tribunal del Santo Oficio”.³³
4. Si el gran hombre o la gran mujer, como sobresalientes personajes, llegan a saber en qué sentido y cómo se modifican las relaciones sociales, podrán

³³ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Col. Lengua y Estudios Literarios, México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 552.

saber en qué sentido y cómo se modificará la psicología social, y por ende podrán, de forma relativa, influir en la psicología social, y al influir en la psicología social, se podrá, también de forma limitada, influir sobre los acontecimientos históricos. Sor Juana en la fase final del conflicto con la Jerarquía de la Iglesia Católica de su época, se vio en la encrucijada de tener que decidir entre “la vida religiosa o [la vida] intelectual”. Y como “buena lectora” de la psicología social de su entorno, pudo haber concluido “que tenía todas las de perder”. Con base a Octavio Paz:

5. La diferencia entre Sor Juana y los otros clérigos escritores [que no fueron criticados] - Lope, Góngora, Calderón y tantos otros- era muy simple: ser mujer. Lope y Góngora fueron malos sacerdotes pero ningún Fernández de Santa Cruz los reprendió públicamente por no escribir tratados de teología ni ningún Núñez de Miranda les retiró sus auxilios espirituales por escribir sonetos y décimas de amor. A una monja cumplida se le podía prohibir lo que no se podía prohibir a un mal sacerdote. Su dedicación a las letras parecía una singularidad sospechosa y la fama que alcanzó en poco tiempo fue vista por la burocracia eclesiástica como una prueba de pecado de elación [altivez y presunción]: la soberbia que se transforma insensiblemente en rebeldía. Sor Juana tuvo plena conciencia de que su condición de mujer era la causa, declarada o tácita, de las censuras y las amonestaciones. Por eso en la *Respuesta* se extiende sobre la educación de la mujer y enumera a las poetisas y escritoras de la Antigüedad y de los tiempos modernos. Su culto a las figuras femeninas del pasado era tal que dedicó una serie de

sonetos morales –medallones verbales en el gusto parnasiano- Lucrecia, Julia y Porcia. La irritación que provocaba la existencia de una monja literata, que no tenía vergüenza de ser mujer y que contaba con protectores en altos sitios, se redoblaba y exasperaba por una circunstancia: la pequeñez del mundo en que ella movía.³⁴

6. Por lo anterior, se puede afirmar que el individuo, en cierto sentido, puede hacer Historia, o por lo menos colaborar a que se haga, y no esperar hasta que la Historia “se haga”. Es decir, no solamente ser espectador, sino que también ser actor de la Historia. Sor Juana marcó pauta para la posteridad. A eso se refiere Rosario Castellanos, con la noción de “eternizarse”, Sor Juana “se eternizó” mediante su gigantesca obra intelectual, y sobre todo por su ejemplar forma de vida.
7. Para que se dé la modificación de las relaciones sociales, que no se dan de manera espontánea, se requiere la intervención de los hombres y de las mujeres. Sor Juana “abrió senderos” para la emancipación de la mujer. Se convirtió en un paradigma de lucha, de combate contra la desigualdad.
8. Es así como surgen los grandes problemas sociales. Y son los grandes hombres o las grandes mujeres, quienes contribuyen a la solución de esos grandes problemas. La brutal discriminación a la mujer novohispana fue un gran problema, y Sor Juana contribuyó a que, desde ese entonces, se lidiara contra esa segregación de las mujeres.
9. Pero no sólo los grandes hombres o las grandes mujeres tienen un amplio campo de acción, tam-

³⁴ *Ibid.*, p. 555.

bién lo tienen “todos los que tienen ojos para ver, oídos para oír y corazón para amar a su prójimo”.³⁵ Sor Juana “tuvo ojos para ver, oídos para oír, y corazón para amar su prójimo”.

Después de Sor Juana Inés de la Cruz: la peor del mundo

Sor Juana Inés de la Cruz falleció el 17 de abril 1695, posteriormente a que fuese obligada a retractarse y adjuar (rogar encarecidamente) ante Antonio Núñez Miranda, su Director Espiritual. Quien además de ser el Guía Espiritual de Sor Juana, era el sacerdote católico más poderoso de la Nueva España de ese entonces, era el Prefecto de la Congregación de la Inmaculada Concepción, y el Calificador del Santo Oficio de la Inquisición, y Guardian de la Fe Católica. Era el sacerdote de la élite que gobernaba la Nueva España. Los dos últimos años de su vida fue acechada, censurada, criticada y presionada para que abandonase “su quehacer profano”: las letras.

Conclusiones

A lo largo del recorrido plasmado en éste ensayo se ha constado que no han sido pocas las mujeres filósofas, desde la Antigüedad, hasta el siglo XX. Y que algunas han participado de forma directa o indirecta en la toma de decisiones de las instituciones a las que pertenecieron, y como compañeras de los hombres con quienes convivían, como

³⁵ Jorge Plejánov, *El papel del individuo en la historia y Cant contra Kant o el legado espiritual del señor Bernstein*, Tr. Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels, Madrid: Fundación Federico Engels, 2007, pp. 55-57.

es el caso de Teano de Crotona, quien siendo filósofa y esposa de Pitágoras, al fallecer éste se hace cargo de la Escuela Pitagórica. De manera semejante, Aspasia y su influencia en Pericles. O el hecho de una feminista victoriana, que no se consideró con antelación, la inglesa del siglo XIX, Arriet Taylor, quien teniendo por segundo esposo a John Stuart Mill, tuvo una considerable influencia en el pensamiento de Mill. Según Friederich von Hayek,³⁶ quien al publicar, en 1951, parte de la correspondencia de los esposos:

resaltó el alcance de su figura, sus fuertes convicciones contrarias a las rancias costumbres de la época, que relegaban a las mujeres a desempeñar un papel secundario en la vida social y familiar. Parece que no tuvo una formación reglada, pero fue una mujer autodidacta y culta. Gracias a su segundo esposo tuvo mucha proyección social. El filósofo británico habló de ella en su libro *Autobiografía* (1873), donde señaló que Taylor participó directamente en la elaboración del ensayo *Sobre la libertad* (1859) y en el capítulo VII, del libro IV, de *Principios de economía política* (1848). Harriet Taylor solo había publicado dos ensayos breves y unos pocos poemas sueltos. En 1851 apareció el artículo 'La liberación de las mujeres' en la revista *The Westminster Review*, fundada por el filósofo radical Jeremy Bentham. Esta publicación contaba con firmas de mujeres sobresalientes como Mary Shelley. En el artículo, Taylor apostaba por frenar la tradición y la costumbre que asfixiaba a las mujeres, hablaba de la educación como el camino de la emancipación y defendía el derecho a votar y a ser elegidas. También trataba temas como el acceso al mercado de trabajo en condiciones de igualdad con los varones. A pesar de vivir en los años más dolorosos de la primera

³⁶ 1899-1992, fue un economista, jurista y filósofo austriaco, ganador del Premio Nobel de Economía en 1974, https://es.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Hayek, 29 de julio de 2021, 20:10 horas.

Revolución Industrial, ella fue optimista y tuvo confianza en que el futuro era favorable en la igualdad de derechos y libertades políticas y sociales para las mujeres.³⁷

Se logró el objetivo, expresado en el planteamiento inicial, de hacer patente el hecho de que a través de la Historia, en Europa, América y México, las mujeres han luchado por romper las estructuras del poder patriarcal. Lo lograron a veces, otras veces no, como el caso de Antígona, que por desobedecer las órdenes del Rey Creonte, decide sepultar, como se merece, a su hermano Polinices, y por ello es condenada a ser encerrada viva en una tumba.

Se ha respetado cabalmente lo que cada autora o autor ha determinado para seleccionar a las filósofas a considerar en su escrito. Aunque es evidente que los lectores poseen el derecho *per se*, a considerar que algunas filósofas faltaron en lo señalado. Y en parte eso es deseable, dado que todas las autoras o autores no consideran, de forma tácita o expresa, que “su lista”, sea exhaustiva o definitiva. Además es una invitación expresa a que se siga investigando sobre el tema, y entre las y los interesados, ir completando lo que falta. Para ello sería necesario indagar sobre las filósofas mexicanas, por ejemplo las de Provincia (Guadalajara, Morelia, Guanajuato, Chiapas, Querétaro, y Colima, entre otros) y por qué no, elaborar un Enciclopedia al respecto.

En ese sentido y en términos de Fanny del Río, en búsqueda de una “justicia epistémica”, y “rescatar del olvido” a algunas filósofas mexicanas del siglo XX, se menciona a un grupo de destacadas profesoras, investigadoras, con una notoria producción filosófica, que impartieron cátedra, en la década de los 70, en la Facultad de Filosofía y Letras,

³⁷ https://elpais.com/elpais/2018/07/26/eps/1532621772_543103.html, 29 de julio de 2021, 20:00 horas.

de la Universidad Nacional Autónoma de México, a saber, en estricto orden alfabético:

1. Benítez Grobet, Laura.
2. Garzón Bates, Mercedes.
3. González Valenzuela, Juliana.
4. Hierro Pérezcastro, Graciela.
5. Krauze de Kolteniuk, Rosa.
6. Palazón Mayoral, María Rosa.
7. Rovira Gaspar, María del Carmen.
8. Schmidt Osmanzcik, Ute
9. Vera y Cuspinera, Margarita.
10. Yamuni Tabush, Vera.

A Juliana González, Graciela Hierro, y María del Carmen Rovira, Fanny de Río, y Georgina Aimé Tapia González, les dedican alguna atención. Y de ellas, las diez mencionadas, habría que continuar, con todas las que fueron sus estudiantes, y que desde finales de los 70 iniciaron sus vidas académicas, de investigadoras, y de filósofas profesionales que emprendieron labores filosóficas, propiamente dichas, en nivel medio superior, en nivel superior, y en posgrado, en distintas instituciones nacionales e internacionales.

Los resultados obtenidos en la indagación para elaborar éste ensayo, se consideran positivos, y alentadores, toda vez que animan a seguir colaborando para que lo realizado por las mujeres filósofas, sobre todo, las mexicanas, se haga visible. Sin embargo, es necesario precisar que en ningún momento se pretendió ser exhaustivo, y mucho menos ostentar que el universo de mujeres filósofas abordado sea completo. Al contrario, se hace una invitación a que entre los interesados se vaya reconstruyendo la Historia de las Filósofas en México, principalmente. Además es eviden-

te que quedan asuntos pendientes, entre otros múltiples, tendríamos lo siguiente:

1. Precisiones entre feminismo político y feminismo teórico.
2. Hubo mujeres estudiantes en la Facultad de Artes de la Real y Pontificia Universidad de México, fundada en 1553, cuando daba clase Fray Alonso de la Veracruz?
3. Entre el fallecimiento de Sor Juana, en 1695, y la fundación de la Escuela de los Altos Estudios³⁸ en 1910, en esos 215 años, hubo mujeres filósofas?
4. En 1924 se transforma la Escuela de Altos Estudios, en lo que hoy es la actual Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, para ese entonces “había doscientos treinta y tres alumnos y [...] entonces había treinta y cinco profesores”³⁹, la pregunta obligada es: cuántas eran mujeres, tanto de estudiantes, como de los profesores?
5. Más todos aquellos que la lectora o el lector consideren como cuestiones pertinentes de abordar.

Ciudad de México
2021

³⁸ Según Juliana González, la Escuela de Altos Estudios de esa época poseía “tres secciones: Filosofía y Letras, Escuela Normal Superior y Ciencias Aplicadas (medicina e ingeniería”, González, Juliana, *De la Escuela de Altos Estudios a la Facultad de Filosofía y Letras*, México: Documentos y Textos sobre la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 26 pp. <http://hdl.handle.net/10391/3542>, 24 de junio de 2021, 19:00 horas, p. 14.

³⁹ Juliana González, *op. cit.* p. 18.

Fuentes de Información

- Beuchot, Mauricio, *Sor Juana, una filósofa barroca*, México: Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, 2001, 25 pp.
- Castellanos, Rosario, *Sobre Cultura Femenina*, Prólogo de Gabriela Cano, Col Letras Mexicanas, No. 139, México: Fondo de Cultura Económica, 2005, 231 pp.
- Del Río, Fanny; *Las Filósofas tienen la Palabra*, México: Ed. Siglo XXI, 2020, 127 pp.
- Estudillo García, Joel, Nieto Arizmendi, José Edgar, Lau Jai-ven, Ana (Coordinadores), *Diccionario Enciclopédico del Feminismo y los Estudios de Género en México*, México: Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, 661 pp.
- Gleichauf, Ingeborg, *Mujeres filósofas en la Historia. Desde la Antigüedad hasta el siglo XXI*, Tr. Kátia Pago Cabanes, Col. Icaria Antrazyt, Mujeres, voces y propuestas, Barcelona: Ed. La Desclosa, 2010, 159 pp.
- Gómez Alonzo, Paula, *Ensayo sobre la filosofía en Sor Juana Inés de la Cruz*, en Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, revista trimestral publicada por la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F. Tomo XXX. enero-diciembre 1956, Nos. 60-61-62. pp. 59-74.
- Gómez Alonzo, Paula, *La Cultura Femenina*, Tesis para obtener el grado de Maestría en Filosofía, México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1933, 51 pp.
- González, Juliana, *De la Escuela de Altos Estudios a la Facultad de Filosofía y Letras*, México: Documentos y Textos sobre la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad

Nacional Autónoma de México, 26 pp. <http://hdl.handle.net/10391/3542>, 24 de junio de 2021, 19:00 horas.

Gutiérrez Castañeda, Griselda (Coordinadora), et. al., *Feminismo en México, Revisión histórica-crítica del siglo que termina*, Prólogo de Griselda Gutiérrez Castañeda, México: Programa Universitario de Estudios de Género, de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, 475 pp.

Hierro, Graciela, *Paula Gómez Alonzo*, México: Profesores de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, pp. 371-372. <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/3183?show=full>, 22 de junio de 2021, 19:00 horas.

Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, *Historia de las mujeres en México*, Presentación Patricia Galeana, México: Secretaría de Educación Pública, 2015, 325 pp.

Ménage, Gilles, *Historia de las mujeres filósofas*, Tr. Mercé Otero Vidal, Introducción y Notas de Rosa Ríus Gatell, Barcelona: Ed. Herder, 2009, 157 pp.

Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Col. Lengua y Estudios Literarios, México: Fondo de Cultura Económica, 1982, 673 pp.

Plejánov, Jorge, *El papel del individuo en la historia y Cant contra Kant o el legado espiritual del señor Bernstein*, Tr. Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels, Madrid: Fundación Federico Engels, 2007, 110 pp.

Robles Álvarez, Irizelma, *Las ocupaciones de la mujer en el contexto social mexicana*, Tesis para obtener el grado de Doctora en Estudios Mesoamericanos, México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, 349 pp.

Rodríguez Ballesteros, Érick Eduardo, *Paula Gómez Alonzo 1896-1972: Biografía filosófica Bibliográfica de una Edu-*

cadora Mexicana, Tesis que para obtener el grado de Maestro en Historia con opción en Historia de México bajo la dirección del Dr. Gerardo Sánchez Díaz, Morelia, Michoacán: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo 2020, 313 pp.

Tapia González, Georgina Aimé (Coordinadora), et. al., *Tras las huellas de Antígona. Voces de filósofas más allá de las fronteras disciplinares*, Colima: Dirección General de Publicaciones, Universidad de Colima, 2021, 295 p.

¿Cuál es la condición de la filosofía, disciplina tipificada de “crítica” por excelencia, frente al poder establecido, preeminente o hegemónico? En esta obra se analiza la relación compleja expresada en la pregunta, que sugiere un par de respuestas: o la filosofía está subordinada y en tal caso, proyecta una deferencia al poder, o la filosofía es crítica de este último, sin embargo, hasta donde el poder lo permita y no se vea afectado (en tal caso, aquélla se encontraría acotada). También se ofrecen otras alternativas para su discusión, todas ellas muy polémicas.

