

## Vida, prácticas filosóficas y filosofía subversiva

### Life, Philosophical Practices, and Subversive Philosophy

**Damián Pachón Soto** 

Universidad Industrial de Santander

[dpachons@uis.edu.co](mailto:dpachons@uis.edu.co)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4809-2365>

**Recibido:** 01 de octubre del 2024. **Aceptado:** 17 de octubre del 2024 **Publicado:** 23 de octubre del 2024

**Cómo citar:** Pachón Soto, D. (2024). Vida, prácticas filosóficas y filosofía subversiva. *Revista Presencias, Saberes Y Expresiones*, 3(2). <https://doi.org/10.24054/pse.v3i2.3211>

Derechos de autor 2024 Revista Presencias, Saberes y Expresiones (PSE).

Esta obra está bajo una licencia internacional [Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).



**Resumen:** El artículo, partiendo de una lectura de la filosofía como forma de vida, realiza una crítica de las prácticas filosóficas actuales, entre ellas, lo que el autor llama averroísmo, vampirismo y regurgitación, paperfordismo, taylorismo filosófico y seguimiento acrítico de las modas académicas. Igualmente, alude a las nuevas prácticas filosóficas y propone una filosofía subversiva como un llamado a revitalizar la filosofía misma.

**Palabras clave:** filosofía, Hadot, Schopenhauer, prácticas filosóficas, subversión, paperfordismo.

**Abstract:** The article, based on a reading of philosophy as a way of life, presents a critique of contemporary philosophical practices, including what the author terms Averroism, vampirism and regurgitation, paperfordism, philosophical Taylorism, and the uncritical following of academic trends. It also references new philosophical practices and proposes subversive philosophy as a call to revitalize philosophy itself.

**Keywords:** philosophy, Hadot, Schopenhauer, philosophical practices, subversion, paperfordism.

## 1. Introducción

Existe una queja habitual según la cual la academia misma suele estar desvinculada de la realidad. La queja consiste en que la academia se ocupa de problemas muy especializados que no tienen una incidencia directa sobre la vida cotidiana o, que por lo menos, es difícil de percibir. Esta misma queja ronda sobre la filosofía. Desde este punto de vista, el quehacer filosófico aparece como una práctica super especializada, técnica, exegética y solipsista donde el mundo de la vida se queda por fuera, donde las angustias inmediatas que aquejan al ser humano y la sociedad quedan al margen de su atención. Esto lleva a decir a Ran Lajav (2019): “La filosofía dominante es altamente abstracta y general, mientras que la vida cotidiana gira en torno a preocupaciones específicas y concretas, y el problema es cómo cerrar esta brecha y hacer que la filosofía sea relevante para el individuo” (p. 71). Esta idea la había expresado ya Schopenhauer (2014) en su magnífico escrito *Sobre la filosofía de la universidad* cuando decía:

Ellos [los filósofos hegelianos] no conocen sino las más elevadas abstracciones, tales como existencia, esencia, devenir, absoluto, infinito, etc.; de ellas parten y construyen sistema cuyo contenido termina en meras palabras y que no son, pues, más que pompas de jabón con las que jugar un rato, *pero que no pueden tocar el suelo de la realidad sin reventar*. (p. 190. Corchete y resaltado agregados).

Pues bien, lo que queda planteado aquí es el problema mismo de 1) la concepción que se tiene de filosofía, de 2) la especialización e institucionalización de la disciplina y de 3) su función misma en la sociedad. El primer problema pone el énfasis en la idea de filosofía que se asume; el segundo, en los cambios producidos en la disciplina producto de la cada vez mayor división social del trabajo a su interior, y a la organización de la misma en el ámbito social, especialmente, en el espacio universitario; y, el tercer problema, hace referencia al papel que se otorga a la filosofía en la sociedad, lo cual es en sí mismo un problema bastante general que se presenta dentro de eso que podemos llamar el *campo filosófico* con sus actores, instituciones, intereses, bienes simbólicos, discursos y prácticas.

La reflexión que intento en esta primera parte busca dar cuenta de los anteriores problemas. Para ello, parto de la idea de que la separación entre la filosofía y los problemas de la vida cotidiana es, más bien moderno, por eso me ocupo, en primer lugar, de lo que Pierre Hadot (2006) llamó la filosofía como forma de vida. En segundo lugar, abordo el problema de la institucionalización de la filosofía y del conjunto de prácticas que la han convertido en un saber exegético, centrada especialmente en el adiestramiento del estudiante, la repetición y el paperfordismo. Este último es entendido como la publicación seriada de *papers* dentro del paradigma del rendimiento investigativo (Pachón, 2020). Estas son las prácticas hegemónicas y tradicionales aún vigentes. En un tercer momento propongo la necesidad de superar tal filosofía exegética y productivista, dando un giro hacia lo que llamaré una *filosofía subversiva*, la cual acoge la pluralidad y coexistencia de prácticas filosóficas como la filosofía para niños, la consejería filosófica, el taller filosófico, la filosofía a la calle, etc. Mostraré con un ejemplo cómo *el taller filosófico público* reconfigura las prácticas habituales del aula. Terminaré con algunas conclusiones.

## 2. La pluralidad de concepciones y la filosofía como forma de vida.

En la actualidad la filosofía se encuentra tan diversificada que ya es común escuchar hablar de filosofía de los videojuegos, filosofía de la tecnología, filosofía de la biología, filosofía de la mente, junto a las clásicas filosofía analítica, fenomenología, teoría crítica, positivismo lógico, hermenéutica, idealismo alemán, neokantismo, filosofía política, etc. A cada una de estas corrientes corresponde un concepto de filosofía y unos objetos específicos de investigación, ciertos énfasis o problemas de estudio. De tal manera que las antiguas definiciones donde la filosofía era concebida como asombro, amor por el saber, sabiduría para la vida, ciencia de la verdad o de lo ente en cuanto tal, se quedan cortas. Esas concepciones generales, donde se trataba de pensar la totalidad de lo existente, en sistemas filosóficos perfectamente armados, fue desapareciendo poco a poco, por eso “la filosofía ya no puede referirse hoy al conjunto del mundo, de la naturaleza, de la historia, y de la sociedad, en el sentido de un saber totalizador” (Habermas, 2018, p. 23). Esto explica que la astronomía sea hoy una ciencia autónoma, así como las ciencias de la naturaleza, la psicología, la sociología, *cuando* antes pertenecían a la filosofía o estaban unidas a ella. Dice con razón Bertrand Russell (1991): “desde el momento en que se hace posible el conocimiento preciso sobre una materia cualquiera, esta materia deja de ser denominada filosofía y se convierte en una ciencia separada” (p. 130).

Ha sido toda esta parcelación del saber filosófico, su concomitante especialización y delimitación de temas y problemas de estudio, la que ofrece la imagen de un saber separado del mundo, desanclado de la vida cotidiana, o de los problemas existenciales del hombre. Pero esto no siempre fue así, como es sabido y como lo documentó ampliamente el filósofo francés Pierre Hadot (2000) en sus estudios sobre el mundo antiguo. En esa época, la filosofía fue, ante todo, una forma de vida antes que un discurso filosófico, un tratado o un sistema coherente bien articulado. Partiendo de Wittgenstein (2017) y de su idea según la cual “hablar la lengua es parte de una actividad o una forma de vida” (p. 62), Hadot se propuso restituir los discursos de los filósofos antiguos en su contexto, pues sin éstos no hay significado, y así comprender mejor no sólo los discursos, sino su relación con el suelo vital donde tenían sentido. Ahí descubrió que la filosofía para los antiguos era un saber práctico, encarnado, un faro mismo para la existencia y la vida en comunidad. Desde luego, había problemas teóricos, pero los mismos eran expresión de la necesidad de situarse en el mundo, en el cosmos. Era parte de esa conciencia cósmica que los caracterizó. Veamos esto claramente.

Según Hadot los estoicos distinguían entre Filosofía y discurso filosófico. La filosofía era un modo de vivir, una manera de ser; mientras el discurso era meramente *analítico*, es decir dividía la realidad en regiones u objetos de estudio. De tal manera que la física, la lógica y ética eran parte del discurso. Por eso, cuando se *enseñaba* filosofía se debían examinar estas tres partes, pero la filosofía como modo de vida era *una* práctica y consistía en *vivir una* ética, *una* lógica o *una* física. La sistematicidad del discurso analítico era necesaria para ofrecer unos principios vitales para ser memorizados, para persuadir; eran sentencias para vivir, dogmas esenciales para orientar la vida. De ahí que:

No se teoriza entonces sobre la lógica, es decir, sobre hablar y pensar correctamente, sino que se piensa y se habla bien, no se teoriza sobre el mundo físico, sino que se contempla el cosmos, ni tampoco se teoriza sobre la cuestión moral, sino que se actúa de manera recta y justa. (Hadot, 2006, p. 238).

La filosofía era un compromiso del ser entero, razón, voluntad, afectos; exigía trabajo y ejercicios concretos, entre ellos, la meditación, o formas específicas de alimentación como no comer carne para los pitagóricos. El último Foucault, el que se ocupó de la vida como obra de arte y la inquietud de sí, influenciado por Hadot, en sus estudios sobre el mundo antiguo menciona las siguientes: la práctica de purificación, las técnicas de concentración del alma, la técnica de la retirada o *anhakoresis*, y

un cuarto ejemplo, la práctica de la resistencia que, por lo demás, está ligada a esa concentración del alma y la retirada (*anhakoresis*) hacia sí mismo, que hace que sea posible o bien soportar las pruebas más dolorosas y duras o bien resistir, una vez más, las tentaciones que puedan presentarse. (Foucault, 2008, p. 60).

Era, entonces, una filosofía encaminada a la búsqueda de la sabiduría, la tranquilidad del alma, a evitar el dolor y a no preocuparse por la muerte o por lo que no podemos controlar como en los epicúreos, a ejercer la prudencia como en Aristóteles, etc. Por ello, la filosofía implicaba una *conversión* vital. Al respecto hay que decir que normalmente, al hablar de *conversión* nos remitimos a la esfera religiosa y pensamos en la conversión de Pablo camino a Damasco o en la conversión de San Agustín o de Constantino al asumir al cristianismo, pero la conversión no es un fenómeno exclusivamente religioso, puede ocurrir en otras formas de vida. Hay conversiones políticas, cambios abruptos de ideología, pero también hay conversiones en las prácticas vitales. En ese gran libro que es *La construcción social de la realidad*, que no es más que una lectura fenomenológica de la sociedad, es decir, de la fenomenología al servicio de la sociología, Peter Berger y Thomas Luckman (2019) presentan la conversión como una forma de “alternación”. Estas alternaciones son transformaciones totales. Y requieren procesos de “resocialización” porque exige la producción de una identificación fuertemente afectiva hacia un nuevo estilo de vida y, por ende, hacia la interiorización de una nueva realidad. Desde luego, esta forma de vida no surge de la nada, ex nihilo, pero implica desintegrar la anterior forma de vida, sus normas, sus valores, sus prácticas para *producir una nueva realidad subjetiva*. Esta conversión supone resignificar la vida, los valores, las aspiraciones, el mundo, el sentido de la existencia. Exige el cambio de prácticas, por eso es por lo que toda conversión equivale a “una ruptura biográfica” fundamental que comporta nuevos esquemas interpretativos de lo que somos. *Las apuestas por la soledad, por el ocio creativo, por la vida modesta con los bienes necesarios, la revaluación de los placeres, el alejamiento del consumo masivo, la sustracción a las modas académicas y a las modas tecnológicas, el rechazo a lo hegemónico, a lo que le gusta a la mayoría de la gente, evitar el mal gusto de querer estar de acuerdo con todo el mundo, y el ser sincero y firme con la vocación por la filosofía, por el pensar, por la investigación, todos estos actos simples, equivalen a una conversión filosófica.*

Desde luego, en la Edad Media la aludida relación entre sujeto y verdad, donde el primero debe transformarse, laborar sobre sí mismo con ejercicios espirituales para encontrar la sabiduría, cambia sustancialmente. En la Edad Media el paradigma del eternismo griego, donde todo ha existido siempre porque la nada no produce nada, es sustituido por el paradigma del creacionismo cristiano, donde el mundo es creado *ex nihilo* y donde cada criatura recibe el ser en el acto creativo mismo. Aquí la mundanidad antigua, es sustituida por valores trascendentes y otro conjunto de prácticas vitales, entre ellas, la confesión, el examen de conciencia, la preparación para la muerte, el valor dado a la impassibilidad y la tranquilidad. El papel que tenía la filosofía en relación con la vida es subordinado a la teología, a servir como una herramienta auxiliar para la justificación de la dogmática cristiana:

la filosofía pasa a convertirse, pues, en una actividad de carácter puramente teórico y abstracto, *dejando de considerarse una forma de vida*. Los antiguos ejercicios espirituales ya no forman parte de la filosofía, pero son integrados en la espiritualidad cristiana. (Hadot, 2006, p. 242-243).

Como sierva de la teología la filosofía deja de guiar la vida y la religión pasa a ocupar el primer plano, pues elabora un corpus de saber que monopoliza la explicación del mundo y el puesto de cada ente en el cosmos. Este carácter teórico de la filosofía, desligado de la experiencia vital, se perpetúa en la modernidad del siglo XVII, donde la filosofía recupera su autonomía, pero conserva su carácter meramente teórico, como discurso filosófico. Lo que Foucault (2008) llama “momento cartesiano” (p. 36) genera una separación entre sujeto y verdad, donde a ésta última no se llega con ese conjunto de prácticas, sino por medio de un “acto de conocimiento”, donde “la verdad no es capaz de salvar al sujeto” (p. 38). Esta misma interpretación realiza la filósofa española María Zambrano. Para ella, cuando el *cogito* se convierte en *la* realidad que otorga el ser, cuando Descartes encuentra porque busca esa soledad del yo que lo desliga del mundo, ahí “la unidad de vida y conocimiento se ha roto” (Zambrano, 2016, p. 109).

Hadot entiende que desde el siglo XVII la filosofía se torna, especialmente, *discurso filosófico*, pero piensa que aún en Descartes hay ciertos rasgos de la vieja unidad, pues, por ejemplo, en sus *Meditaciones* aparece esa vieja impronta. Con todo, la institucionalización de la filosofía en la universidad ahondará la escisión entre el discurso y la vida, el pensamiento y la existencia hasta la actualidad: “en las modernas universidades la filosofía ha dejado de entenderse evidentemente como una forma, un género, de vida” (Hadot, 2006, p. 244).

### **3. La institucionalización y las prácticas hegemónicas tradicionales en la filosofía.**

Ya en el siglo XIX la ciencia natural había tomado ventaja frente a la filosofía, relegándola en parte como un saber metafísico o especulativo. Los éxitos de la ciencia físico-matemática, aplicada en la Revolución industrial, le daban ese nuevo estatus y aire de superioridad frente a los demás saberes. De hecho, poco a poco se fue imponiendo la unidad de método del positivismo, heredero, según Comte (1995), de Bacon y Descartes, donde la observación, la experimentación, la utilidad, el dualismo sujeto/objeto, el prurito de la objetividad, etc., se tornan hegemónicos. La ciencia natural fue una construcción hegemónica en la manera como el ser humano conoce, interviene y transforma la realidad, a la vez que subordina y desprecia otros saberes, incluidos, desde luego, los de la periferia colonial de Europa. Frente a este saber, aparecerán las llamadas ciencias del espíritu, tal como las llamaba Dilthey (1994) donde qué sea el hombre “sólo se lo dice su historia” (p. 149). De ahí proviene el dualismo ciencia natural o duras y ciencias sociales y humanísticas que aún se mantiene hoy.

Para el siglo XIX el Estado requiere de conocimientos para ejercer eso que Foucault (2014) llamó el biopoder, es decir, una “anatomopolítica” (poder sobre el cuerpo) y una “biopolítica de la población” (p. 129-130) para lo cual necesitó una mayor organización de las disciplinas. Por eso, desde finales del siglo XVIII y comienzos del XIX la universidad se convierte en la sede principal de creación de conocimiento. Dice Wallerstein (2013):

La historia intelectual del siglo XIX está marcada principalmente por esa disciplinarización y profesionalización del conocimiento, es decir, por la creación de

estructuras institucionales permanentes diseñadas tanto para producir nuevo conocimiento como para reproducir a los productores de conocimientos. La creación de múltiples disciplinas se basaba en la creencia de que la investigación sistemática requería una concentración hábil en las múltiples zonas separadas de la realidad, la cual había sido racionalmente dividida en distintos grupos de conocimientos. (p. 9-10).

Desde ahí, la ciencia natural, la historia, la sociología, la economía, la filosofía, etc., iniciaron su camino hacia compartimentos estancos, capsulas de saber, mónadas incomunicadas que aún pervive hoy. Ahora, en el campo de la filosofía la crítica más acerada a la nueva realidad institucionalizada de la disciplina la encontramos en el texto citado *Sobre la filosofía de la universidad* de Arthur Schopenhauer publicado en 1851 en el libro *Parerga y paralipómena I*. Es un libelo que en muchos aspectos parece escrito hoy, porque aborda los problemas que genera la institucionalización de la filosofía. En el texto, Schopenhauer dice: “casi todos los jóvenes contemporáneos están tan infectados de hegelianismo como de sífilis” (Schopenhauer, 2014, p. 193), pero lo cierto es que más allá de su resentimiento y animadversión por Hegel y sus discípulos, allí se despliegan reflexiones interesantes para analizar el presente de las prácticas filosóficas. En primer lugar, Schopenhauer rechaza que la filosofía deba estar sometida al Estado y al control de los ministerios, pues esto limita ante todo una condición básica del filosofar: la libertad ya que “la atmósfera de libertad es imprescindible para la verdad” (p. 178). La filosofía de Hegel es, justamente eso: una filosofía subordinada a la *apoteosis del Estado*, burocrática y al servicio del poder. En segundo lugar, distingue entre el verdadero filósofo y el profesor de filosofía. Argumenta que los grandes filósofos, como Spinoza y Kant, no fueron profesores universitarios. De hecho, el que vive *de* la filosofía prostituye la búsqueda de la verdad, pues la supedita al lucro y al dinero. El verdadero filósofo, el que piensa para sí mismo, quien conquista una visión coherente del mundo, es más bien solitario, aislado, al margen de la búsqueda del prestigio, el reconocimiento y la fama. Por eso rechaza lo que él llama la “filosofía lucrativa” (p. 176). Al respecto dice:

La filosofía tiene muchos puntos de contacto con la vida humana, tanto con la pública como con la privada; por eso si con ella se estimula el lucro [...] los supuestos filósofos terminan como parásitos de la filosofía [...] tan pronto como está en juego el lucro puede ocurrir fácilmente que, allá donde el beneficio lo requiera, se aplique toda clase de medios viles, acuerdos, coaliciones, etc., para dar acceso y validez a lo falso y lo malo con fines materiales. (Schopenhauer, 2014, p. 182. Supresiones agregadas).

El filósofo alemán consideraba que la universidad no era, en últimas, el mejor espacio para la filosofía y que la filosofía asalariada generaba una corruptela por los puestos, los cuales no eran más que una buena escuela de sumisión y obediencia. Por eso propuso, que en la enseñanza de la filosofía en la universidad debía excluirse cualquier intromisión estatal y que esa enseñanza debía limitarse a la lógica en cuanto ciencia cerrada y demostrable, así como a “una historia de la filosofía desde Tales hasta Kant”, que se curse en un semestre, y que sirva de orientación personal para el alumno y sus futuros intereses, donde se indiquen los logros fundamentales del pensamiento y “los puntos de conexión entre los sistemas que aparecen sucesivamente y los anteriormente existentes” (Schopenhauer, 2014, p. 220), evitando así la manida historia de la filosofía de Hegel y las interpretaciones personales y nocivas de los profesores.

Lo que llama la atención de la crítica de Schopenhauer a Hegel y a los hegelianos- a quienes también criticó Marx y Engels (2014) cuando los llamó “los industriales de la filosofía” (p. 13)-, es que pone de presente muchas de las prácticas que suceden aún hoy al interior de la comunidad filosófica: entre ellas, el seguimiento de las modas filosóficas o neolatrismo, la improvisación y simulación de saber, la manía de dar por rebatida y superada a la tradición filosófica misma, sobre todo cuando no se inscribe en la línea que se profesa; la tendencia a ignorar o descalificar al otro o a cualquier intento de creación filosófica original; la escritura oscura y enrevesada; la recepción acrítica de las mencionadas modas, en fin, todo aquello que Schopenhauer pudo inferir de la práctica de lo que él consideraba charlatanes, “arruinacabezas” (p. 207) y corruptores de mentes como “el burdo y repulsivo charlatán Hegel” (p. 194) y sus discípulos en la Alemania de la época donde esa era la filosofía hegemónica.

Desde luego, la comunidad filosófica no es solo un conjunto de individuos mezquinos, pues hoy también hay diálogo, cooperación, redes intelectuales, intereses comunes, etc., pero la acusación de Schopenhauer tiene validez hoy, porque muchas de esas prácticas se siguen perpetuando en las facultades de filosofía, aunque no solo en ellas.

Empalmando con el diagnóstico de Schopenhauer, y por otros como Nietzsche (2000) y Miguel de Unamuno (2017) a finales del siglo XIX y a comienzos del XX, respectivamente, que denunciaron el sometimiento de la Universidad al Estado y la relación entre la institucionalización, la especialización y la división social del trabajo al interior del capitalismo, podemos preguntarnos, ¿cuáles son los efectos de la mencionada institucionalización en las prácticas filosóficas actuales? Veamos sus efectos especialmente en la universidad.

En la actualidad la filosofía es una disciplina, con su respectivo puesto al interior de la división social del trabajo, que ofrece reducidas posibilidades laborales, entre ellas, la docencia secundaria, excepcionalmente la docencia universitaria, la investigación y el trabajo editorial, generalmente mal paga. Por eso, quienes estudian la disciplina lo hacen, generalmente por vocación, porque en el colegio han sido motivados y han encontrado un buen profesor, un guía, una inspiración, que ha despertado en ellos ese amor por el saber, la reflexión y la pasión por la comprensión de lo aparentemente común. Ahora, ciertamente la filosofía es considerada un discurso crítico, analítico, sistemático, que sirve para pensar distintas problemáticas y acercarse a distintos objetos de estudio según la especialidad, pero su enseñanza es bastante problemática, tanto en el colegio como en la universidad.

En estos espacios la filosofía es mayoritariamente una enseñanza de la historia de la filosofía, hecha de manera rápida o como colcha de retazos. No es posible estudiar la tradición filosófica de manera detenida, ni mucho menos todos sus problemas. El tiempo del currículo nunca da para ese tipo de acercamiento; por lo demás, la enseñanza es una práctica de tipo erudita, exegética y repetitiva. Decía Hadot (2006): “la filosofía moderna consiste más que nada en un discurso que va desarrollándose a lo largo del curso y consignado en libros, textos de los cuales puede hacerse exégesis” (p. 244). Es un rumiar casi infinito sobre los textos.

Y esta práctica se debe a la formación del profesor actual, el cual es cada vez más especializado y con una menor capacidad de ver el conjunto del cuadro del pensamiento. Antes, los antiguos maestros conocían muy bien a los clásicos, la filosofía medieval y moderna, no tanto a los filósofos más actuales, y se movían en un amplio campo donde podían dar cuenta de los problemas fundamentales de la filosofía. Con el tiempo, ocurrieron dos fenómenos, el primero, la especialización los arrinconó cada vez más hacia una corriente filosófica o hacia un autor; el segundo, el culto por lo nuevo típico de la forma vida frenesí progresista, generó en algunos un desdén por la tradición como si Platón, Aristóteles, Kant o Marx estuvieran

sepultados y superados definitivamente. Rafael Gutiérrez Girardot (1989) describió esta práctica magistralmente:

Sin discusión alguna de las corrientes [En Colombia] se pasa de Lukács al estructuralismo, de éste al maoísmo, del neomarxismo a la semiótica, de Heidegger a la filosofía analítica inglesa, o se combina una de estas corrientes con otra completamente contradictoria a aquélla. Las nuevas corrientes son como escapularios. (p. 271. Corchetes agregados).

En la práctica, se generaron feudos intelectuales de especialistas donde cada quien aprende una filosofía, la defiende, la blindo contra la crítica o investiga repetitivamente en su interior o entre los especialistas intentando aportar alguna cosa. El filósofo o profesor de filosofía, especialmente el universitario, vive *de* un autor y lo regurgita en el aula. Es lo que se puede llamar “vampirismo y regurgitación” (Pachón, 2013, p. 90). Se succionan las posibilidades discursivas de un autor generadas en una juiciosa hermenéutica, se absorben y se las vomita en clases, cursos, conferencias, congresos. Esto genera y amplía la desconexión entre la filosofía y la vida cotidiana y en realidad anquilosa la reflexión y tiende más a convertir el ejercicio filosófico en una actividad muerta, yerta y fría. Desde luego, el ejercicio con los textos, el estudio sistemático de los problemas, la investigación formativa, son fundamentales para el *adiestramiento* del estudiante. En realidad, si el profesor logra orientar bien el camino, si el estudiante puede seguir el desarrollo filosófico, el tratamiento de un problema específico, si entiende y adquiere la destreza y las habilidades requeridas para el trabajo filosófico, *aprende a filosofar*. Sin embargo, un buen profesor debe hacer algo más que eso, debe inspirar, incitar, contagiar, animar y expandir los horizontes de la imaginación y la creatividad.

Hay un conjunto de prácticas que pueden agruparse bajo los conceptos de “taylorismo y fordismo filosóficos” (Pachón, 2020, p. 125). El taylorismo alude a la racionalización del tiempo del filósofo, de su vida, donde debe regular sus ritmos vitales para dar cuenta de las tres funciones sustantivas de la universidad: la docencia, con sus cursos; la investigación y el reducido tiempo para la misma; y la extensión o comunicación de la universidad con la sociedad. Si bien la docencia suele primar sobre las otras funciones, el problema suele ser la cantidad de cursos y de alumnos por aula que limitan el tiempo, no sólo para la misma, sino para las demás funciones. En el caso de la investigación, el tiempo es siempre insuficiente y el periodo para llevar a cabo un proyecto de investigación suele ser de un año, lo cual tiene límites financieros y condiciona la envergadura de la investigación, pues ésta no puede ser muy ambiciosa. Para la extensión no suele quedar suficiente tiempo, y resultan una carga más que exige preparación y tiempo extra.

El taylorismo hace del filósofo una especie de orangután amaestrado, donde la mecanización de sus ritmos vitales es la regla, sometiendo al profesor al afán y la velocidad típica de la actual sociedad. Si el afán es enemigo del pensar, como decía Theodor Adorno, entonces el filósofo no tiene más opción que ejecutar el libreto que sabe: el vampirismo y la regurgitación. El tiempo que le queda para dedicarse a otras investigaciones, para alimentarse, para explorar, para dialogar con otros saberes, es inexistente o mínimo. Así se anquilosa el pensamiento. Esto hace que la academia se desvincule más de la sociedad y de la vida cotidiana. Se cae en el círculo dantesco de la repetición donde se instaura lentamente una especie de mesocracia intelectual, la medianía, la modorra del espíritu.

Por su parte, el paperfordismo hace alusión a la producción serializada de artículos para ser contabilizados por los sistemas nacionales de ciencias, ya sea el Ministerio de Ciencia y



Tecnología, el Conicet, etc., y así lograr la triple clasificación: la del investigador, la del grupo de investigación y la de la universidad. Entre mejor clasificado esté el investigador, mejor lo estará el grupo y seguramente la universidad saldrá bien posicionada en los famosos escalafones nacionales, regionales y mundiales que suelen hacerse. Para la clasificación es la lógica de la medición la que atraviesa el sistema de investigación y publicación de las universidades. Medición fundamentada en una racionalidad del rendimiento, de la superproducción. Es el culto de la cantidad por la cantidad donde, incluso, se suele afectar la calidad. Hay una proliferación de artículos que nadie lee, consume, discute, aprovecha. Es decir, se ha perdido el fin, el para qué de la investigación. Si se publica se sobrevive en un medio académico cada vez más competitivo y con pocas opciones para difundir los trabajos. Y lo peor es que esa lógica del *quantum* está motivada económicamente, es decir, cae bajo la denominación de lo que Schopenhauer llamaba filosofía lucrativa. Es así por el sistema de puntos en las universidades públicas y por las bonificaciones en las privadas. De tal manera que los artículos no solo permiten cumplir con los compromisos de investigación de los grupos, de la universidad, sino que están atados al salario del docente y a sus posibilidades de ascenso en las universidades públicas.

Publicar en una revista clasificada en C otorga tres puntos, una clasificada en B suma ocho puntos y, la más apetecida, la clasificada en A1, genera quince puntos. Estos últimos pueden aumentar notoriamente el salario. De tal manera que hay verdaderos productores de artículos porque buscan lucro y aumento salarial. Es macabro. Y aquí, de nuevo, si hay un fin externo que motiva el quehacer filosófico, la disciplina se prostituye. La filosofía no es concebida como un bien en sí mismo, sino como un medio para otros fines: la cuantificación, la clasificación y los salarios. Eso explica por qué el artículo se ha convertido en la forma expresiva predominante, por encima del ensayo y del libro. Es más fácil de cuantificar pues depende a la vez de la clasificación buena o mala de las revistas donde se publica, y permite satisfacer más rápido las obligaciones y los puntos en el sistema de investigación de las universidades. El libro queda desplazado y, por lo mismo, las reflexiones de más trabajo, sustancia, hondura, caladura. El libro permite una reflexión sostenida sobre un objeto de investigación, exige un desarrollo más detenido, con mejores fuentes, pero para cumplir estos objetivos no hay tiempo, ni recursos en una labor totalmente mecanizada como la investigación. *La filosofía del rendimiento* académico no permite explorar, ni emprender trabajos de largo aliento: no en los tiempos laborales del profesor. De ahí que sea muy difícil compatibilizar una carrera académica, donde el filósofo investiga por vocación sobre lo que le interesa, con una vida laboral llena de imposiciones y condicionamientos. Vida y profesión se disocian al igual que pensamiento y vida.

El paperfordismo también está relacionado con la mercantilización del conocimiento. No solo reproduce la lógica del lucro, de la filosofía asalariada y lucrativa, sino porque ha generado otras prácticas nocivas como el pago por las publicaciones. Hay revistas que están muy bien clasificadas, que cobran por publicar y difundir el trabajo de los investigadores. Y detrás de esas publicaciones se empieza a generar una dinámica económica que implica costos por traducciones, asesorías, hasta las mencionadas bonificaciones o aumentos salariales. El resultado de esta práctica es la muerte de la reflexión, la mecanización del pensamiento, el pensamiento operativo, la filosofía bajo pedido. Es, en últimas, la muerte de la filosofía producto de la falta de libertad para el pensar y el investigar. La libertad es la condición de posibilidad para la actividad filosófica, y ésta se ve menguada, amenazada por la actual biopolítica sobre la vida, la administración total de la existencia y el neoliberalismo que impone esa racionalidad y se *incorpora* en el sentido común de la academia.

#### 4. *Hacia una filosofía subversiva.*

En la actualidad es necesario rescatar el vigor de la filosofía, recuperar su savia, sus intenciones originales. Por eso se requiere *subvertir* las prácticas tradicionales y hegemónicas descritas en el campo filosófico: desde el taylorismo, el paperfordismo, la exégesis y el averroísmo (comentarismo) filosóficos. Aquí es necesario acoger la propuesta de Estanislao Zuleta (1994):

Creo que la filosofía siempre que estuvo viva fue algo más que docencia y recuento de ideas. Fue vigilancia crítica, territorio del debate, impulso a la fecundidad del pensamiento [...] Si la filosofía quiere llegar a ser importante, si no se conforma con un humilde sitio en la división social del trabajo, como especialización inocua en ideas generales, tiene que saberse combatida y afirmarse combatiente. (pp. 42-43. Supresión agregada).

Desde este punto de vista la filosofía subversiva parte de la idea positiva de la subversión, entendida como una acción moralmente justificada frente al orden de cosas presente. La subversión ha sido asumida por la sociología comprometida de un pensador como Orlando Fals Borda para hablar del cambio social, significativo, etc. El subvertor no pretende destruir la sociedad sino “reconstruirla según novedosas ideas y siguiendo determinados ideales o utopías que no acoge la tradición” (Fals, 2015, p. 388). Si un orden social consta de valores, normas, instituciones y técnicas, el papel de la subversión es proponer contravalores, contranormas, instituciones alternativas e innovaciones técnicas, lo que supone una nueva racionalidad científica. En este campo, la filosofía no solo opera como disolvente de los valores hegemónicos y su justificación, sino que permite aclarar el panorama sobre el cual actuar; también puede apostarle a la creación de posibilidades, alternativas, vías y caminos posibles, no solo apoyándose en la rica tradición de occidente, sino en la tradición crítica latinoamericana. Si bien la filosofía no da recetas aplicables, ni mucho menos fórmulas, en su quehacer aparecen muchas posibilidades, desde la recuperación de ideas sepultadas por la historia, ideas que pueden tener un grado de vigencia, hasta otras funciones como la aclaración del lenguaje, de los términos, pasando por la crítica del presente como pensaba Horkheimer. Decía el filósofo alemán: “lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual y en definitiva práctico, de *no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes*” (Horkheimer, 2008, p. 287. Resaltados agregados).

Marx y Nietzsche también entendieron el papel subversivo de la filosofía. En el caso del primero, si subvertir es darle la vuelta a algo, tomándolo por debajo (*sub-vertere*), si es trastocar el orden, es claro que no se trata de una mera inversión. Eso fue lo que planteó Marx cuando habló de la necesidad de superar la filosofía clásica alemana, lo cual debe entenderse como una “superación en cuanto realización” (Marcuse, 2019, p. 120). Esa superación implica un cambio del orden social vigente por uno más justo, lo que requiere la transformación de las condiciones materiales de existencia y del orden social imperante (Marx, 2013). Nietzsche, por su parte, en una carta de 1888 le escribía a Paul Deussen que: “ser cristiano será *indecente*. Incluso de esta *subversión* la más radical que conoce la humanidad, hay ya en mí muchas cosas que se encuentran en acción y en marcha” (Citado en Morey, 2018, p. 440). Nietzsche se refiere a la transvaloración de todos los valores y a la superación de la sociedad cristiana occidental en

una nueva época: la era postcristiana. Esa gran transformación es, pues, una subversión, ‘la más radical que conoce la humanidad’.

La filosofía subversiva implica recuperar la filosofía como forma de vida, como dislocación del lugar en que habitamos en la vida cotidiana; exige vocación por la claridad y el esclarecimiento del presente y de la circunstancia, asunción del saber filosófico como una sabiduría, como un ejercicio permanente de autorreflexión sobre nuestra posición en el mundo y nuestras relaciones con el medio y con los otros. Aquí lo subversivo no desaparece, pues se transmuta en una perturbación de la manera como entendemos el mundo de la vida, y de cómo generamos cortocircuitos e interferencias en las ideas dominantes, en los hábitos no reflexionados, en las relaciones sociales no cuestionadas. Así, es una filosofía impúdica que desnuda lo encubierto, una filosofía que desde los distintos ángulos de la sospecha se convierte en la “conciencia malvada de su tiempo” (Nietzsche, 1995, p. 167).

Esta filosofía subversiva no escapa a la autocrítica. Decía Gadamer (2015): “La filosofía es ilustración, pero ilustración incluso contra el dogmatismo de sí misma” (p. 388). Y es aquí cuando se hace necesario que la filosofía cuestione sus propias prácticas: el solipsismo, el clasismo, el aristocratismo, el elitismo, y hasta el sexismo. Y esta autocrítica puede abrir el trabajo filosófico tradicional a la *asunción de una pluralidad de prácticas filosóficas más encaminadas a lograr una presencia de la filosofía en la esfera pública y en el ámbito social, o simplemente, derivando en otros posibles usos críticos de la filosofía.*

Entre la apertura a prácticas filosóficas alternativas está la Filosofía para niños, *Philosophy for Children*, popularizada en la segunda mitad del siglo pasado por Mathew Lipman. Esta práctica implica en primer lugar cuestionar el adultocentrismo, es decir, el elitismo filosófico, apostándole a las posibilidades de una enseñanza y unas prácticas tempranas, desde la infancia, de la crítica filosófica. No consiste en enseñarle filosofía a los niños, principios, recetas, sistemas filosóficos o autores, sino de generar dinámicas *entre* y *con* ellos. Sin duda, el ejercicio filosófico desde la temprana edad contribuye a la apropiación conceptual, el desarrollo de las habilidades dialécticas, la argumentación, la escucha, la conversación, el intercambio de ideas, la aceptación de la diferencia, la conciencia de la diversidad y del pluralismo, etc., en fin, a mediano plazo desarrolla el pensamiento crítico y a largo plazo contribuye a la construcción de una sociedad más democrática.

Entender la filosofía como una disciplina no solamente accesible a los niños, sino también como parte central de una educación democrática es una idea filosófica, en la medida en que permite poner en cuestión el concepto de filosofía, el concepto de infancia, el concepto de democracia, y el concepto mismo de educación y sus fines. (Waskman y Kohan, 2000, p. 8).

La actividad filosófica con niños puede partir de cuentos, relatos imaginarios, diálogos, juegos, etc. Así como Tolstoi le apostaba a la enseñanza de los valores a los niños con ciertos cuentos que edificaban moralmente, en términos filosóficos también es importante cuestionar esos valores, discutir la manera como habitualmente apreciamos las cosas, las actitudes y los comportamientos sociales. Una exploración de la fantasía, la imaginación, la perplejidad, etc., puede ser muy fructífera en el filosofar con niños (Mathews, 2014), pero esta práctica implica, primero, deconstruirse y, segundo, armarse en términos pedagógicos para que la puesta en escena de los ejercicios sea provechosa.

Existen otras prácticas ya muy popularizadas por autores de renombre en diversos campos. Aquí lo que se ha querido resaltar es que el estudio de esas prácticas no se realiza con

la intensidad, interés y dedicación que se le da al estudio de la historia de las ideas filosóficas. Es un olvido de las formas de filosofar. Dice David Sumiacher (2019):

Las prácticas a las que aquí refiero no son meras prácticas de enseñanza, sino también quehaceres investigativos, prácticas de vida, maneras de actuar vinculadas a la aplicación de las ideas en las formas de los vínculos entre los maestros y los discípulos, entre los miembros de una comunidad filosófica (cuando las había) o en los modos de dirigirse hacia lo sociedad en general. A este tipo de interacciones podemos llamarlas prácticas filosóficas y conforman una historia encubierta que no suele ser muy contada o conocida. (p. 9).

Estas prácticas pueden ser, entre otras, la filosofía para no filósofos, la mencionada filosofía para niños, la consultoría filosófica, los talleres filosóficos aplicables a espacios públicos diversos, los cafés filosóficos, la filosofía para organizaciones diversas, etc. Estas apuestas parecen pensadas de manera exotérica, pero pueden ser también esotéricas, al interior de las facultades de filosofía, de los departamentos, de las universidades. Aquí, los mismos alumnos pueden tomar la iniciativa, así como los profesores más heterodoxos en sus prácticas. Es posible realizar muchas de estas prácticas al interior de la universidad misma, para abrir el horizonte del filosofar, y lo es, igualmente llevar la filosofía a la calle, a los espacios públicos, a la vida cotidiana de otros grupos y profesionales.

Veamos cómo puede realizarse un taller filosófico que se puede realizar en un bar, una plaza, una plazoleta de universidad, una cancha de microfútbol. El siguiente ejercicio está diseñado para reflexionar sobre los conceptos de ideología y hegemonía, pero tiene otros alcances:

5. Formar grupos variados, diversos, de no más de 10 personas.
6. Dar un nombre significativo al grupo; un nombre que los identifique, un nombre que los *convoque*.
7. Elegir un vocero, quien tomará nota de la actividad.
8. Pensar en las siguientes cuestiones: ¿Qué visión de sociedad tenemos? ¿Qué tipo de sociedad quiero? Se puede pensar en aspectos económicos, políticos, culturales, científicos, sociales, ambientales, educativos, artísticos, etc., que estarían incluidos en esa visión de sociedad. Traten de que el nombre asignado tenga alguna relación con estos puntos.
9. Escriba en varias oraciones (no más de 10), de manera impersonal (por ejemplo, “la educación será gratuita hasta el pregrado de la universidad”), esa visión de sociedad que han acordado como grupo. Se trata, en verdad, de una visión programática.
10. Cada grupo debe socializar el modelo de sociedad consensuado.
11. Piensen en la siguiente cuestión: ¿le gustaría que los otros grupos asumieran *su* visión de sociedad? ¿Cómo los convencerían para que ellos se sumen a sus ideas? ¿Negociarían con ellos? ¿Estarían dispuestos a tomar algunas de esas ideas e incorporarlas a su propio programa planteado en el punto 5?

En este taller, se busca que grupos conformados de manera diversa, hombres, mujeres, etnias, etc., dependiendo de la diversidad existente en el lugar de realización, dialoguen, intercambien ideas, discutan, pongan en juego su crítica del mundo actual, pero, ante todo, que plasmen su visión de sociedad futura. En cada grupo habrá internamente discusiones muy interesantes sobre el mundo que se quiere, la prioridad de las demandas, la importancia de estas.

En esa dinámica se pone a prueba el liderazgo, la escucha, el diálogo, la comunicación, la construcción de consensos, la aceptación de las diferencias, el uso de la palabra, el respeto por la opinión del otro, etc.

La socialización de las apuestas de sociedad exige escucha, capacidad para confrontar las visiones de sociedad de los otros grupos y discernir énfasis, enfoques y apuestas. El punto 7 lleva a un ejercicio síntesis de todo el proceso, pues implica que cada grupo piense si estaría dispuesto a concertar sus ideas con otros grupos, o si tomaría algunas de esas apuestas, pero no de manera acumulativa, sino estableciendo prioridades y consensos.

Al final, el ejercicio hará ver que para lograr que un conjunto de ideas obtenga el consenso de la mayoría, debe tener una descripción clara de lo que se presenta como “programa”, como “visión de sociedad”. Es decir, y ya en términos filosóficos, que las ideologías identifican, movilizan, alumbran la praxis social, aunque también pueden reafirmar el orden o enmascararlo como pensaba Marx. Las ideologías son necesarias en la política porque una ideología es un conjunto de ideas que expresa esa visión de sociedad, y esa visión se hace necesaria en el espacio social si se disputa el sentido mismo de la realidad con otras apuestas. Si hay antagonismo político, éste está sustentado en las ideas sobre la economía, el medio ambiente, las libertades, las obligaciones, el sistema de gobierno, etc. El ejercicio lleva, igualmente, a abordar el tema de la hegemonía, porque el consenso mayoritario dado a un conjunto de ideas sobre otras propuestas, implican que éstas son aceptadas por un mayor número de personas, de ciudadanos. La hegemonía exige consenso, acuerdo, legitimidad. E incluso, en que hay estrategias para buscar que las ideas de un grupo prevalezcan en el espacio social sobre las ideas de otro. Esto es claro en el punto 7 del taller.

Después de realizar el ejercicio, quien lo dirige puede pasar a explicar filosóficamente qué es una ideología, qué es una hegemonía, y para ello puede usar a Althusser, Marx, Gramsci u otros autores. O simplemente, el ejercicio puede servir para analizar la dinámica de trabajo de los grupos o para explorar sus visiones de mundo. O se pueden perseguir simultáneamente los tres fines. Aquí lo que interesa, es la puesta en escena de una práctica filosófica alternativa, realizada en un espacio común, público o privado.

## 5. Conclusiones

Hay que decir que la especialización y la institucionalización de la filosofía desplazó la antigua concepción de la filosofía como forma de vida. A cambio, se impuso una versión cerrada, exegética, repetitiva, que ha desconectado la disciplina de la sociedad y de los problemas vitales del ser humano. De tal manera que urge revitalizar la filosofía misma abriéndola a una pluralidad de prácticas alternativas, que van más allá de eso que María Zambrano llamó (2004): “una filosofía congénitamente profesoral” (p. 11). En fin, se propone el paso hacia una *filosofía subversiva*.

La filosofía subversiva debe rescatar hoy la multiplicidad de formas en que históricamente se ha expresado: aforismos, cartas, diálogos, confesiones, meditaciones, escolios y ensayos. El tratado se volvió hegemónico y produjo el desprecio de las otras formas de expresión filosófica. Se lo asoció, desde un principio, con el rigor y la sistematicidad. Sin embargo, justo esas dos características han servido para descalificar como poco rigurosas otras formas de expresión. Nietzsche era plenamente consciente de este cambio ya a finales del siglo XIX. Sin embargo, las mismas discusiones dadas al interior de la comunidad filosófica rescataron como verdadero o auténtico filósofo a Nietzsche, o a otros pensadores como Ortega

y Gasset y Kierkegaard que fueron heterodoxos en su práctica escritural filosófica, con la cual esa discusión estéril ha sido, de cierta forma, superada.

Esto ha llevado, también, a que se hagan apuestas de trabajo distintas, no hegemónicas, por ejemplo, el llamado a una *filosofía indisciplinaria* como la de la filósofa colombiana Laura Quintana (2020), donde se *investiga* en diálogo con la etnografía, la antropología, se acude al trabajo de campo, etc. También se han producido cambios en la *difusión* filosófica, por ejemplo, en el arduo trabajo de Darin McNabb (2021) y su Fonda Filosófica en Internet, que cuenta con más de 200.000 suscriptores y donde se hace un trabajo juicioso de difusión de las obras más relevantes del pensamiento, o de las múltiples lecciones que hoy se suben a la red como es el caso de Santiago Castro-Gómez (2020), quien no solo tiene una obra escrita rigurosamente trabajada, sino que ha llevado el aula a Internet; lo mismo cabe decir del periodismo filosófico que lleva la filosofía a la prensa, difunde la obra de otros filósofos o reflexiona sobre la coyuntura. A su vez, la difusión en la red ha generado prácticas distintas de *consumo* y acercamiento a la filosofía que hoy se miden por el número de visitas a los blogs filosóficos o el número de reproducciones en los canales de YouTube. De estas maneras de producción, circulación y consumo, se ocupa hoy la “Historia social de la filosofía” (Pachón, 2020, p. 13).

La filosofar subversiva debe superar, igualmente, el colonialismo intelectual, atender a la filosofía y a los esfuerzos producidos en otras regiones del orbe, valorando y revalorando la tradición filosófica misma. El alumno universitario tiene derecho a conocer el subsuelo sobre el cual se han formado sus maestros, y la manera como se formó en cada país un campo filosófico, con sus saberes, sus objetos, sus agentes, su antagonismo y sus prácticas. Aquí el concepto de campo filósofo a lo Bourdieu (2011) es útil, si se lo entiende como una arena que “suscita luchas” (p. 89) por la legitimidad, los bienes simbólicos y el prestigio. Por último, de la mano de la superación del colonialismo intelectual y de la superación de nuestra subvaloración del pensamiento regional, se infiere la necesidad de superar el eurocentrismo filosófico, tanto en las regiones periféricas como en Europa. Dice al respecto Peter Sloterdijk (2004):

es de lamentar que la mayoría de los intelectuales alemanes, sobre todo los profesores de filosofía, no se interesen en absoluto por las culturas extraeuropeas, que reaccionan con acritud y arrogancia cuando se recuerda que existe un universo tan complejo como el pensamiento y la meditación hindú, un pensamiento que en no pocos aspectos ha sido tan importante como el viejo pensamiento europeo. (p. 17).

Los anteriores aspectos forman parte de una queja actual que confronta el ensimismamiento típico de la filosofía académica, con sus prácticas estandarizadas, anquilosadas, cerradas y desconectadas de las realidades humanas. La superación de estas, forman parte de una necesaria ampliación de los horizontes y de los abismos mismos del filosofar, lo cual implica, reflexionar sobre el propio quehacer filosófico, no sólo el que realiza el filósofo a nivel individual, sino el que se practica en nuestras academias.

La filosofía subversiva es, por lo demás, parte y expresión de la trascendencia humana, y constitutiva de la antropoiesis, pues sin el horizonte abierto por la pregunta filosófica, la humanidad no hubiera rebasado sus límites y sus determinaciones, y hubiera permanecido, como engranaje mecánico, en el fluir determinista de la naturaleza.

## 6. Referencias.

- Achembach, G. (2019). ¿Qué es lo que importa? ¿Qué es importante en verdad? ¿Qué es crucial al final? Principios esenciales en la práctica filosófica. En Sumiacher, D. (Comp.). *Prácticas filosóficas comparadas. Filosofía con/para niños, Consultoría filosófica, Talleres filosóficos*. (pp. 17-30). Centro de publicaciones Educativas y Material Didáctico.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2019). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores.
- Bourdieu, P. y Chartier, R. (2011). *El sociólogo y el historiador*. Abada Editores.
- Castro-Gómez, S. (2020, mayo 29). [Santiago Castro-Gómez]. Rodolfo Kusch. América profunda 6. En:  
<https://www.youtube.com/watch?v=Ngxts2JOnIw&list=PLdAIcTi5JNBGjIq9McRvoLhcwvNbs2KJn&index=14&t=5s>
- Comte, A. (1995). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Altaya.
- Dilthey, W. (1994). *Teoría de las concepciones del mundo*. Altaya.
- Fals, O. (2015). La subversión justificada y la importancia histórica. En: *Una sociología senti-pensante para América Latina*. (pp. 385-394). CLACSO, Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2008). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. Siglo XXI editores.
- Gadamer, H-G. (2015). *Verdad y método II*. Sígueme.
- Gutiérrez, R. (1989). *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas*. Editorial Temis.
- Habermas, J. (2018). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta.
- Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Horkheimer, M. (2008). *Teoría crítica*. Amorrortu editores.
- Kohan, W., y Waskman, V. (2000). Presentación. En: *Filosofía para niños. Discusiones y propuestas*. Ediciones Novedades Educativas.
- Lajav, R. (2019). Filosofía profunda como una filosofía transformativa personal. En Sumiacher, D. (Comp.). *Prácticas filosóficas comparadas. Filosofía con/para niños, Consultoría filosófica, Talleres filosóficos*. (pp. 71-84). Centro de publicaciones Educativas y Material Didáctico.
- McNabb, D. (2021, marzo 30). [La Fonda Filosófica]. La ética de Spinoza, pt. 1. [video]  
<https://www.youtube.com/watch?v=Ict9b9IZtWk>

- Marcuse, H. (2019). *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*. Universidad de Antioquia.
- Marx, K. (2013). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Pre-Textos.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Akal.
- Mathews, G. (2014). *El niño y la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Morey, M. (2018). *Vidas de Nietzsche*. Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (1995). *Más allá del bien y del mal*. Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (2000). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Tusquets editores.
- Pachón, D. (2013). *Preludios filosóficos a otro mundo posible*. Desde abajo.
- Pachón, D. (2020). *Estudios sobre el pensamiento colombiano*. Vol., II. Desde abajo.
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Ranciere*. Herder.
- Russel, B. (1991). *Los problemas de la filosofía*. Labor S.A.
- Schopenhauer, A. (2014). La filosofía de la universidad. En *Parerga y paralipómena I*. (pp. 165-221). Pilar López de Santamaría, Trad. Trotta.
- Sloterdijk, P. (2004). *El sol y la muerte*. Siruela.
- Sumiacher, D. (2019). Introducción. En Sumiacher, D. (Comp.). *Prácticas filosóficas comparadas. Filosofía con/para niños, Consultoría filosófica, Talleres filosóficos*. (pp. 9- 15). Centro de publicaciones Educativas y Material Didáctico.
- Unamuno, M. (2017). *Escritos sobre la ciencia y el cientifismo*. Tecnos.
- Wallerstein, I. (2013). *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI editores.
- Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones filosóficas*. Trotta.
- Zambrano, M. (2004). *Los bienaventurados*. Siruela.
- Zambrano, M. (2016). *Obras completas II*. Galaxia Gutenberg, Fundación María Zambrano.
- Zuleta, E. (1994). *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Fundación Estanislao Zuleta.