

¿Qué se espera de la filosofía de universidad?

What's Expected From University Philosophy?

Mauricio Ávila Barba

Universidad Autónoma de Querétaro
(MÉXICO)

mauricio40@hotmail.com

Sara Elena Núñez Rodríguez

Universidad Autónoma de Querétaro
(MÉXICO)

saradrado@gmail.com

Recibido: 16/01/2017

Revisado: 22/02/2017

Aprobado: 12/04/2017

RESUMEN

En su obra *La condición posmoderna. Un informe sobre el saber*, Jean-François Lyotard advierte que el saber es y será producto para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado. Desde diferentes supuestos, en su texto "Cultura y mundialización", Hervé Juvin destacó que la filosofía estaba obligada a convertirse en industria de la diversión si quiere prosperar. La filosofía de universidad, sujeta a las exigencias de pertinencia social, laboral, entre otras, puede ser --guardando toda proporción-- un ejemplo paradigmático de lo señalado por Lyotard y por Juvin.

Existen, al menos, dos *respuestas* --hipótesis-- para dar cuenta de lo anterior: primero, podríamos seguir una vía que nos conduzca a rechazar las exigencias que se le hacen a la filosofía de universidad, la cual nos lleve a hacer de ella una actividad no vinculada a *compromisos mundanos*; o, segundo, podríamos rastrear, por ejemplo, las exigencias de pertinencia (social, laboral, etc.) que hoy, inevitablemente, definen a la filosofía -en tanto programa educativo- y, con ello, caracterizarla, no bajo condiciones *ideales*, sino en sus condiciones *reales*. Nuestro trabajo se centra en la segunda perspectiva.

Para desarrollar la propuesta de ensayo, nuestro hilo conductor nos transporta de una definición ideal de la filosofía hacia una caracterización *sociológica* de ella. Esto con el objetivo de definir, precisamente, las prácticas y las condiciones sociales concretas que actualmente la determinan: 1. ser un programa educativo que está sujeto a lineamientos de pertinencia social, laboral, entre otros, del cual se espera que contribuya en el mejoramiento de la sociedad; y 2. ser una actividad con un *sesgo* disciplinario, aunque

con una incursión importante en el ámbito interdisciplinario y con la posibilidad de transitar a otro transdisciplinario.

Palabras clave: Filosofía. Programa educativo. Condiciones sociales. Universidad. Práctica.

ABSTRACT

On his text, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Jean-François Lyotard warns us that knowledge is and will be a product to be sold, and is and will be consumed to be valued. From different assumptions, in his text "Culture and Mediatization", Hervé Juvin pointed out that philosophy was destined to become a diversion industry if it wants to prosper. University philosophy, subjected to the demands of social and labor pertinence, among others, can be -all proportions saved- a paradigmatic example of that pointed out by Lyotard and Juvin.

There are, at least, two answers -hypothesis- to account for the aforementioned first, we could follow the way that takes us to reject the demands made to university philosophy, which leads us to turn it into an activity not linked to worldly commitments; or, second, we could trace, for instance, the demands of social pertinence (social, labor related, etc.) that today, unavoidably, define philosophy -as an educational program- and, with it, characterize it, not under *ideal* conditions, but under its *real* conditions. Our work centers on the second perspective.

To develop the essay's proposal, our guiding line takes us from an ideal definition of philosophy towards a *sociological* characterization of it. This with the purpose of defining, precisely, the practices and concrete social conditions that currently determine it: 1. to be an educational program subject to social and labor pertinence guidelines, among others, that create an expectation of contributing to social improvement; and 2. To be an activity with a disciplinary *siege*, although with an important inclusion in the interdisciplinary field and with the possibility to transit to a transdisciplinary one.

Keywords: Philosophy. Educational program. Social conditions. University. Practice.

La cerrazón casi total al mundo extrauniversitario, que se afirma con frecuencia como un rechazo electivo de los compromisos mundanos, sin duda es una manera de asumir una exclusión que se siente de modo cada vez más cruel a medida que aumenta el peso del periodismo en la vida intelectual. Más allá del testimonio de quienes poseen poder periodístico (cf. la declaración de Mona Ozouf en C. Sales, "L'intelligentsia, visite aux artisans de la culture", *Le Monde de l'éducation*, febrero de 1976, p. 8), se pueden invocar confesiones como la de ese profesor de Filosofía de París, después de haber declarado que había que "mantener una gran

distancia entre el periodismo y la investigación filosófica”, deploraba no haber conseguido nunca, a pesar de todos sus esfuerzos, que se le publicase un artículo en *Le Monde*. (Bourdieu, 1984, p. 112)

I

El siguiente trabajo no responde a la meditación de un filósofo, sino a *los deseos* de profesionales de la filosofía que, año tras año, nos enfrentamos a la validación institucional de nuestro quehacer, a través de mostrar, por ejemplo, las evidencias que no dejen la menor duda sobre la pertinencia social e, incluso, laboral de la filosofía. Así, este texto no debe leerse en el marco de una moda *iconoclasta* que, como nihilistas y posmodernos, alimentara un ímpetu malsano por matar todo meta-relato: a Dios, al hombre, al progreso o a la propia filosofía. Por el contrario, estas líneas apuntan a una *simple suspicacia*; tan cotidiana, tan a la vista que --como en el cuento de *La carta robada* de Edgar Allan Poe (2017)-- otra vez nos sale al paso un peligro inminente: lo más *cercano*, a veces es lo más *lejano*.¹

¿En qué consiste este recelo? Como si fuera un error superado, muchos recordamos que en el artículo *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, Rudolf Carnap (1993, pp. 66-87) se dio a la tarea de mostrar que los problemas de la metafísica se sustentaban en proposiciones y en conceptos bajo un análisis lógico riguroso, evidenciando que no tenían sentido. Carnap se preguntaba qué podían significar expresiones como “la nada, nadae” o “buscamos la nada”. Así, como un positivista lógico que se torna desconfiado cuando le *asestan* una retahíla de proposiciones y de conceptos, cuyo contenido es oscuro y cuya verdad no es falsable²; también nosotros somos desconfiados cuando en el marco de la filosofía en las universidades, se define a ésta por una serie de cualidades que se presuponen históricamente la han caracterizado, por

¹ Recordemos que, en la obra de Edgar Allan Poe, la carta que sustrae el Ministro D. a la reina de Francia, es *escondida* en un lugar de la casa de éste, a la vista de todos. Lo que se destaca en este cuento policiaco, entre otros aspectos, es que los policías encargados de recuperar la carta robada, cuando la buscan en la casa del Ministro D., a pesar de tenerla frente de sus ojos, *no la ven*.

² Dicho de manera llana, las proposiciones ‘la nada, nadae’ o ‘buscamos la nada’ no son falsables, pues no se puede decir si ellas son verdaderas o si son falsas, no tenemos elementos *refutatorios* o *verificatorios* del caso.

ejemplo: ser una “actividad crítica y reflexiva”³, consistir en el “amor a la sabiduría” o ser “la Madre de todas la ciencias”⁴, ser la proveedora de los porqués de las cosas, de la existencia, etc. Consideramos que todas estas determinaciones de la filosofía, nada deleznable, omiten condiciones que actualmente *constrañen* a la filosofía de universidad; las cuales planteamos en el siguiente párrafo.

II

Cuando se discute sobre la filosofía en México, hay una inclinación casi *natural* por hablar de los grandes Filósofos (Leopoldo Zea, Antonio Caso, Luis Villoro, etc.) o de los tópicos que se consideran emblemáticos (el estatus de la filosofía latinoamericana, la “mexicanidad”, el colonialismo y el neocolonialismo, etc.); sin embargo, pocas veces --o nulas veces-- se problematiza que en la actualidad la filosofía en México refiere a un programa educativo. Es como si la filosofía en México se definiera únicamente sobre la base del tipo de reflexión que la caracteriza y/o de los problemas que se abordan --asunto que no cuestionamos. Sin embargo, con ello se deja a un lado, como una reflexión de poca monta y ajena, las propias circunstancias en las que se hace filosofía en México. Esto oscurece una obviedad: debería tomarse en serio que, como lo apunta Néstor García Canclini (1990, p. 14), “*los campos más autónomos, los habitualmente llamados culturales (la ciencia, la filosofía o el arte) son dependientes de la estructura socio-económica general*”.

Parecería que no tomamos en serio --por ser sólo un comentario inapropiado de un personaje que no entiende la situación-- la declaración hecha por el secretario del trabajo Francisco

³ Por ejemplo, en los espacios académicos se escucha, reiterativa y cotidianamente, que la filosofía es crítica, que ésta es su naturaleza. Sin embargo, esto se ha tornado más en un *cliché* que en una explicación clara de lo que esto significa. Por poner un ejemplo, una cosa es la crítica para la Escuela de Frankfurt --por ejemplo, evidenciar las condiciones ideológicas del conocimiento--, otra para el racionalismo crítico de K. R. Popper --por ejemplo, la posibilidad de someter nuestras creencias al falsacionismo-- y, otra más, para el cartesianismo --someter nuestras creencias a la duda hiperbólica--. Incluso, lo que nos llama más la atención, es que esta característica --la crítica-- a veces se concibe como una suerte de propiedad de la cual carecen otras disciplinas: la psicología no es crítica, la antropología no es crítica, etc.; así, todas ellas para ser críticas, necesitan de la filosofía.

⁴ Esta afirmación podría ser evidente en el marco de la filosofía aristotélica o de la cartesiana, donde la filosofía primera era una suerte de sustento --fundamento-- de otros *saberes*. Quizá aquí sí se podría hablar de la filosofía como ‘Madre de todas las ciencias’.

Xavier Salazar Sáenz, en el año 2004, en la cual él planteaba aspectos “deseables” para una agenda educativa nacional y señalaba que:

ninguna sociedad puede vivir sólo con filósofos. Tenemos que buscar algunos pensadores, pero no todos pueden ser intelectuales [y, por tanto, hay] que explorar otras alternativas y estudios profesionales ligados con la ingeniería y la biotecnología, en especial [con] aquellas carreras afines a la aplicación de conocimientos en los procesos vitales. (Martínez, 2004)

Esta “prioridad” nacional, recordemos, de alguna forma encontró cabida en el acuerdo número 444, impulsado por la exsecretaria de la Secretaría de Educación Pública (SEP), Josefina Eugenia Vázquez Mota, en el que la filosofía desaparecía del marco curricular común del Sistema Nacional de Bachillerato. (Diario oficial de la Federación, 2008, p. 5) Afrenta a la filosofía que motivó uno de los esfuerzos más valiosos por pensarla en un marco institucional, social y político; labor que fue realizada por Gabriel Vargas Lozano y los integrantes del *Observatorio filosófico*, quienes insistieron en defender la pertinencia educativa y social de la filosofía, ante las autoridades educativas de la República Mexicana que pudieran ver en ésta una mala inversión del erario público.

Así, dadas las circunstancias que actualmente *atraviesan* las universidades públicas (basta con echar una mirada a las reformas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología [CONACYT] y a la asignación del presupuesto federal a la educación), el objetivo de este trabajo consiste en mostrar la pertinencia de repensar a la filosofía bajo un tamiz *sociológico*, el cual nos permita --al menos a todos aquellos que consideramos a la filosofía como indispensable en cualquier sociedad y que, además, *vivimos de ella*-- entender algunas implicaciones que conlleva que ésta en la actualidad sea un programa educativo condicionado, como cualquier otro, a su pertenencia social y laboral, a los índices de ingreso, egreso y titulación, entre otros aspectos. Afirmamos, entonces, que no sólo es necesario, al menos una vez en la vida, someter todas nuestras creencias a la duda hiperbólica; además, es indispensable pensar la filosofía en sus circunstancias concretas.⁵

⁵ Aclaramos que nuestra propuesta, pensar la filosofía bajo el marco institucional que actualmente la acompaña y *condiciona*, no pretende demeritarla, mucho menos excluye otras lecturas. Por ejemplo, con Pierre Hadot se puede seguir hablando de la filosofía como una práctica del cuidado de sí, entre otras perspectivas.

Para lograr nuestro objetivo, dividimos el trabajo en párrafos. En los párrafos III y IV, cuestionamos la idea de “filosofía de universidad” y destacamos la exigencia de re-definirla tomando en cuenta las circunstancias concretas que actualmente la definen. En los párrafos V, VI y VII, exploramos algunas condiciones relevantes que consideramos definen actualmente a la filosofía: 1. ser un programa educativo que está sujeto a lineamientos de pertinencia social, laboral, entre otros, del cual se espera que contribuya en el mejoramiento de la sociedad; y 2. ser una actividad con un *sesgo* disciplinario, aunque con una incursión importante en el ámbito interdisciplinario y con la posibilidad de transitar a otro transdisciplinario. Finalmente, en el párrafo VIII exponemos nuestras conclusiones.

En términos de la epistemología tradicional de la ciencia, podría decirse que el contexto de surgimiento del discurso filosófico de Demócrito, Heidegger o Deleuze se revela como anécdota frente al contexto de justificación de las producciones teóricas de estos grandes autores. De este modo, se construye una filosofía eterna que permite la convivencia esencial de los grandes pensadores más allá de la distancia social e histórica entre los mismos. (Moreno, 2005, p.18)

III

En sus obras *Tótem y Tabú* (1912-1913) y *El porvenir de una Ilusión* (1923), Sigmund Freud relató el mito del parricidio primordial. Dicho en términos llanos, en sus reflexiones sobre el orden social, las leyes éticas y la religión, Freud supuso un estado primitivo, *originario*, de la sociedad, en el cual ésta se estructuraba por hordas.⁶ En ella --en la sociedad-- gobernaba un padre violento y celoso que reservaba para sí todas las hembras y expulsaba a los varones una vez que crecían. (Freud, 1912-1913, p. 301) Aquel padre --*imperioso*-- era envidiado y temido por sus hijos. El relato continúa: “*un día los hermanos expulsados, se aliaron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible*”. (Freud, 1912-1913, pp. 143 y 144)

⁶ Dichos sea de paso, se debe aclarar que, hasta donde entendemos, Freud no pensaba en este “origen” como un hecho que podría ser rastreado por medio de un estudio antropológico; en todo caso, refiere, desde su perspectiva, a un problema psicoanalítico.

Allende de esta exposición escueta que ahora hacemos sobre el parricidio originario, consideramos que en este pasaje Freud nos advierte una paradoja: con el parricidio, los hombres ganan su libertad *política* que les otorgará los privilegios del Patriarca y, por el contrario, como señaló María Teresa Orvañanos (2005, pp. 191 y 192), la deuda culpable de esa muerte une al hombre de por vida a la ley (la introyección de la autoridad parental, operación que Freud ubica como formadora del núcleo del superyó, el “*Über Ich*” freudiano cumple una función normativa).

IV

Si seguimos con la vieja sentencia --muy dudosa, al menos, desde nuestra perspectiva-- que ubica a la filosofía como la “Madre de todas las ciencias”, podríamos decir con Freud que *los hijos de la filosofía* -los saberes, las ciencias y los artefactos (aparatos creados con un propósito técnico específico)- realizaron algo así como un *matricidio* primordial⁷: su desprendimiento, su independencia de la filosofía y, con ello, también la afirmación de su libertad *política*.⁸

Siguiendo con esta analogía, a la filosofía -como la ley que se introyecta- se le asignó la tarea de decir los “porqués” de las cosas. Así, por ejemplo, la *ley* pretendía sentenciar los saberes en sus fundamentos últimos: recurramos a la filosofía, ella nos dirá el porqué de las cosas; ésta es una frase común entre los funcionarios de educación que, en su perplejidad, no saben en qué lugar poner esa “cosa” tan “misteriosa” y poco rentable -aquella no es tan productiva como una ingeniería, ésta sí elabora saberes y artefactos útiles para la vida-.

Desafortunadamente, pronto esta tarea -decir los “porqués” de las cosas, empresa que ponía a la filosofía como un *sujeto supuesto del saber* que sentenciaba lo *que sí* y lo *que no*- se

⁷ No proponemos una lectura psicoanalítica de la filosofía. La analogía que ahora presentamos entre el psicoanálisis freudiano y la *posición* de cierta filosofía *en la* universidad, nos sirve como un recurso didáctico para presentar nuestra propuesta.

Además, cabe señalar que utilizo la noción de ‘matricidio’ sólo porque la palabra ‘filosofía’ es de género femenino. Por otro lado, aclaramos que no queremos decir que Freud identificó la ‘función del padre’ con el hecho de ser hombre (género).

⁸ Se puede entender la noción de ‘política’ como el ‘arte de conducirse y conducir a otros’.

revelaría muy problemática y, quizá, ficticia. Por ejemplo, en su libro *¿Qué es la filosofía?*, G. Deleuze y F. Guattari (1997, p. 12) advirtieron que:

[La filosofía] no es reflexión porque nadie necesita filosofía alguna para reflexionar sobre cualquier cosa: generalmente se cree que se hace un gran regalo a la filosofía considerándola el arte de la reflexión, pero se la despoja de todo, pues los matemáticos como tales nunca han esperado a los filósofos para reflexionar sobre las matemáticas, ni los artistas sobre la pintura o la música; decir que se vuelven entonces filósofos constituye una broma de mal gusto, debido a lo mucho que su reflexión pertenece al ámbito de su creación respectiva.

Así, en este caso, fracasó la dichosa introyección de la ley o, quizá, ella duró muy poco. Podría ser que la filosofía sucumbió ante la tendencia o ante “la moda” de matar todo: se murió el hombre, se murió Dios y, por qué no, se murió la filosofía; quizá, esto se debió a que ésta no encontró cabida en muchos espacios académicos que se negaron a ser juzgados por ese juez orgulloso; o, seguramente, otro factor pudo haber sido que, en este mundo dominado por la técnica y la eficacia, la filosofía no se veía como un proyecto rentable.

Como haya sido, a la filosofía hay que *buscarle* otras tareas, otras formas de trascender, quizá otros espacios o, al menos, *afianzarla* en los que ya existe.⁹ Además, ya que es problemático mantener una imagen de la filosofía como la ley *que sentencia los saberes* (sin demeritar las disciplinas tradicionales que la han constituido: la ontología, la epistemología, entre otras), creemos que es necesario re-plantearla o re-definirla a través de vías alternas. De esta forma, consideramos que *sociologizar* a la filosofía nos permite entenderla en sus rasgos como programa educativo y en sus prácticas; asunto que planteamos en las siguientes secciones, correspondientes a los párrafos V, VI y VII.

⁹Se podría argumentar que a *los* filósofos siempre nos quedará, inevitablemente, la reflexión sobre los problemas perenes de la filosofía: el problema del ser y de la nada; ahí no hay saber alguno más que *la* filosofía. Sin embargo, como a Peter Sloterdijk (2000), en su texto *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Martin Heidegger*, nos queda la duda sobre cómo sería una sociedad de *pastores* o de *escuchas* del ser; no podemos evitar imaginarnos al filósofo Martin Heidegger, en la *soledad* de su cabaña en la “Selva Negra”, en Alemania, a la espera de la *escucha* del ser.

Ser filósofo es dominar lo necesario de la historia de la filosofía como para saber conducirse como filósofo dentro del campo filosófico. (Bourdieu, 1990, p. 113)

¿Qué es la ciencia? lo que hacen los científicos.

¿Qué es la filosofía? lo que hacen los filósofos.

Anónimo

V

Para repensar la filosofía, creemos que sería iluminador recurrir a algunos postulados de la filosofía de la ciencia de impronta kuhniana, bajo los cuales se ha pensado a ésta --a la ciencia-- en el marco de las “comunidades científicas”, lo que implica --entre otros aspectos-- un estudio de los paradigmas, de las prácticas y de las condiciones histórico-sociales en las que se elabora la ciencia.

Al respecto, Kuhn (2004, p. 34) señaló que:

El estudio de los paradigmas... es lo que prepara principalmente al estudiante para entrar a formar parte como miembro de la comunidad científica particular con la que trabajará más tarde. Debido a que se reúne con hombres que aprenden las bases de su campo científico a partir de los mismos modelos concretos, su práctica subsiguiente raramente despertará desacuerdos sobre los fundamentos claramente expresados. Los hombres cuya investigación se basa en paradigmas compartidos están sujetos a las mismas reglas y normas para la práctica científica.

Siguiendo esta línea de investigación, se podría pensar a *la* filosofía desde la perspectiva de las comunidades y de las prácticas *filosóficas histórico-concretas*. Pensar a la filosofía de esta manera, no es un trabajo de poca monta, ni de ello se deriva una afirmación que manifieste su inutilidad.

Ningún filósofo -sobre todo aquellos que, guardando toda diferencia, tienen una perspectiva *social-historicista* de la ciencia- ha propuesto que como la ciencia tiene implicaciones sociales, políticas, entre otros aspectos, ello supone un demérito de su *potencial* explicativo y restrictivo¹⁰. Al contrario, pensar la ciencia en sus prácticas, ha refrescado y ampliado los temas y las perspectivas sobre ésta. Desde hace varios años podemos encontrar estudios sobre la difusión y la percepción pública de la ciencia, el multiculturalismo y el pluralismo, las sociedades del conocimiento, entre otros tópicos. Lo anterior también ha impactado en las líneas de generación y de aplicación del conocimiento y en planes educativos.¹¹ Así, pensar la filosofía en sus condiciones y prácticas concretas, de manera similar como se ha hecho con la ciencia, no conlleva un demérito de ésta.

En nuestra propuesta señalamos que para redefinir -reubicar- a la filosofía de universidad, es necesario tomar en cuenta, al menos, dos aspectos: 1. Su definición como programa educativo, lo cual la condiciona a cumplir, como cualquier otro programa, con los criterios de pertinencia (llámese social, laboral, etc.), y a *intervenir* en el mejoramiento de la sociedad (aspecto que es una de las razones de ser de las universidades); y 2. Considerar sus prácticas, no sólo en un marco disciplinario, sino en un interdisciplinario y, en la medida de lo posible, en uno transdisciplinario.

VI

Si consideramos las condiciones sociales concretas que enmarcan hoy a la filosofía en México - circunstancias que entendemos como aquellos lineamientos institucionales, determinados por la Secretaría de Educación Pública (SEP), por el Consejo para la Acreditación de la Educación Superior, A. C. (COPAES) o por la misión y visión de cada institución que definen a la filosofía en tanto programa educativo universitario-, es necesario señalar que la versión romántica de la filosofía que

¹⁰ Recordemos que un marco teórico no sólo supone lo que es posible, además supone lo que no sería posible, al menos, bajo cierto paradigma.

¹¹ Falta por hacer -o, al menos, no lo conocemos-- un estudio sobre si esta diversificación de perspectivas sobre la ciencia, ha impactado con la apertura de nuevos campos laborales; lo cual no debe interpretarse como algo ajeno -- trasgresor y *contaminador*-- a la filosofía de las universidades.

la define “como amor a la sabiduría”, entre otras caracterizaciones ideales, no hace justicia a la evidencia de que ésta, en la actualidad, es una profesión y un sustento material de nuestra vida.

Aclaremos que no estamos diciendo que la filosofía se reduzca a ser un programa educativo, ni mucho menos que ella desaparecería al cerrar su programa educativo; seguramente, si se cerraran todos los programas que la incluyen, las personas seguirían realizando muchas actividades que consideramos de índole filosófica. Pero nos interesa recalcar que queremos hablar de lo que se hace y de lo que se espera en estos espacios -en los universitarios-, no de la filosofía en abstracto.

Así, la filosofía -o, si se quiere, las filosofías-, al menos de las que se habla en los espacios académicos de las universidades públicas, tiene condiciones concretas. Por ejemplo, ella debe responder a criterios de pertinencia social y laboral, lo cual implica:

1. Análisis del campo profesional y laboral.
 - 1.1. La demanda de los sectores social, productivo y de servicios.
 - 1.2. Área de desarrollo a la que atiende en particular la propuesta, en los niveles local y regional.
 - 1.3. Las nuevas exigencias de prácticas profesionales (emergentes).
2. Estudio de egresados y próximos a egresar.
 - 2.1. El nivel socio-económico de los aspirantes del año inmediato anterior al nivel de la propuesta; de la zona de influencia; expectativas de continuación de sus estudios y áreas de formación profesional de su interés.
 - 2.2. La matrícula probable. Comportamiento pasado y presente de la matrícula en el área de conocimiento, de los flujos de egresados hacia el nivel siguiente, la demanda potencial del estudiante próximo a egresar sobre la propuesta.
 - 2.3. Estimar el crecimiento de la matrícula a corto, mediano y largo plazo.
3. Prospectiva de la profesión.
 - 3.1. Necesidades actuales y futuras de cuadros profesionales y sus perfiles.
 - 3.2. Proyección nacional e internacional del campo profesional (Universidad Autónoma de Querétaro. [UAQ], n.d., p. 4)

Cada uno de estos puntos plantea un reto a la filosofía. Así, por ejemplo, podemos seguir creyendo que la filosofía es pertinente socialmente *per se* y argumentar de manera magistral que las universidades no tienen obligación alguna de *prometer* un empleo a los egresados de un programa educativo, que es el Estado -en todo caso- quien debe procurar esto. Con lo segundo, estamos totalmente de acuerdo; con lo primero no tanto, pues pese a nuestros eficaces argumentos, la

pertinencia de los programas educativos en filosofía es y, en tanto cada vez sea más difícil justificar el gasto del presupuesto federal, seguirá siendo evaluada como se hace con toda licenciatura o posgrado subsidiado: por su pertinencia social, por su tasa de ingreso, de egreso y de titulación, incluso por la inserción laboral de los egresados, entre otros aspectos.

Lo anterior nos conduce a una paradoja muy importante. Como lo señaló Jacques Rancière (2012) en su conferencia *¿De qué se trata la emancipación intelectual?*, los programas educativos no deben pensarse ni acomodarse a la estructura del mercado, haciendo empatar los perfiles de los programas y de los egresados a las demandas laborales, pues éstas están sujetas más por la *especulación* financiera que por los avances de la ciencia. Empatar sin más la adquisición de conocimiento y las oportunidades de empleo, implica, por un lado, concebir a las universidades como una empresa que obedece a las reglas del *manager* y, por otro lado, a los grupos de investigación a la manera de compañías que deben vender servicios. Empero, como también lo señala Rancière (2012), las instituciones para asegurar sus recursos, deben reforzar la mentira oficial y fingir que hacen lo que se supone deberían de hacer.

Aunque las universidades no tienen que convertirse en agencias de colocación, como lo señala Rancière, en la actualidad es inevitable el hacernos cargo de la exigencia laboral que se les *impone* a los programas educativos universitarios. La filosofía es un programa donde muchos jóvenes emprenden y encuentran un proyecto de vida. Generalmente, ellos ingresan con una genuina vocación; eligen estudiar filosofía a pesar de que sus padres siempre les pintan una visión sombría de la disciplina. Que no seamos ciudadanos que tenemos todas las condiciones materiales resueltas y así poder discutir en el *Ágora* -sin ninguna preocupación- las *minucias* del ser, plantea grandes problemas para la disciplina; pues, insistimos, los aspirantes no sólo desean aprender filosofía, les preocupa su porvenir laboral y material.

Lo anterior, aunque sea una verdad de Perogrullo, nos permite advertir prácticas no muy claras al interior de los programas educativos; prácticas paradójicas, como la que señalamos con Rancière. Por ejemplo, desde nuestra perspectiva, habría que destacar que en muchos programas y facultades de filosofía estamos *jugando*, al menos, un doble juego: por un lado, nos sustraemos de

toda exigencia institucional -laboral- para pensar a la filosofía y sus problemas en el más genuino sentido; y, por otro lado, jugamos a la pertinencia social. ¿A qué nos referimos? Damos un ejemplo relevante. Si revisamos el perfil de egreso y el mapa curricular de los programas en filosofía vigentes en las universidades públicas y privadas de la República Mexicana, registrados en la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES,) de México (2015), en la sección de *Instituciones de educación superior*, nos podemos dar cuenta que en muchas de ellos hay una *tensión* entre los dos aspectos mencionados (el perfil de egreso y el mapa curricular). Los mapas curriculares son disciplinares, esto es, ellos tienen como columna vertebral los conocimientos básicos de la disciplina: historia de la filosofía, la ontología, la epistemología, etcétera; por el contrario, los perfiles son profesionalizantes: se señala que los egresados podrán trabajar como asesores políticos, como editores, como *asistentes* en recursos humanos, entre otras labores.

Sin embargo, uno nunca termina de entender cómo por aprender la política de Aristóteles, eso deriva en una habilitación como asesor político; o cómo por escribir ensayos, eso deriva en una habilitación como editor. No sabemos si esto sea una ingenuidad o si en realidad hay una conexión entre aprender la política de Aristóteles y la habilitación como asesor político. Así, nos parece que en muchos programas educativos no se quiere hacer frente a esta realidad, pues plantea un quiebre en la noción y en la práctica *ideal* de la filosofía: asumir que tenemos que *ofertarnos* en un mar de profesiones, y que eso -pese a los *amantes* de la filosofía perenne- es la realidad concreta de los programas de filosofía; asunto que no es de poca monta, pues si un programa no tiene ingreso ni egreso, o si no hay un campo laboral para sus egresados, simplemente, podría cerrarse.¹²

¹² A esto hay que sumarle que, actualmente, es muy complicado tener un tiempo completo como profesor-investigador en una universidad pública, vía el Programa para el Desarrollo Profesional Docente para el Tipo Superior (PRODEP). Esto no sólo implica una falta de espacios laborales, también entraña la carencia de un espacio en donde “aplicar” (ejercer) las competencias que los estudiantes aprendieron en la licenciatura o en el posgrado; capacidades que, enfáticamente, se definen en el marco de la investigación: ¿se puede mantener un perfil de egreso del filósofo caracterizado por sus competencias en investigación? Entiéndase, no basta con decir que es indispensable que los filósofos investiguen; esto es una obviedad. La propuesta --y el reto-- para la filosofía es especificar bajo qué condiciones es posible una diversificación de espacios profesionalizantes para los filósofos --los cuales podrían derivar en espacios laborales-- y, con ello, hacer efectivo los perfiles de egreso que asumimos en nuestros programas educativos.

Sumada a la exigencia de pertinencia laboral, debemos insistir en que la filosofía, como programa educativo, está signada por los compromisos que marca la educación en México, descritos por la Secretaría de Educación Pública, y/o por los lineamientos señalados en la misión y en la visión de cada universidad. No se trata de sujetar a la filosofía en asuntos que la constriñan o que la dirijan necesariamente hacia una tarea y perspectiva específica; pero sí debemos reconocer las exigencias y hasta las obligaciones que tiene la o las filosofías de la universidad. Por dar un ejemplo, habría que señalar que la sociedad le apuesta a la educación y participa en ello, al menos, con sus impuestos; y esto lo hace no sólo para que nosotros nos regodeemos en lo que Kant llamaba el “uso público de la razón”: en el pensar libre sobre todo aquello que sea posible. Algún compromiso hay, también, alguna exigencia; incluso, se espera una suerte de repercusión social de los egresados de las diferentes licenciaturas de las universidades (esto se reafirma siempre en la *toma de protesta*).

En este sentido, se debe seguir insistiendo con Gabriel Vargas Lozano (2010, p. 57) que:

[...] se requiere un giro práctico (no pragmático) de la filosofía que tome a su cargo los grandes problemas que interesan a los ciudadanos. Para ello, el filósofo debe [...] buscar establecer canales de comunicación con todos los sectores académicos, culturales y sociales.

Sin embargo, como señala Robert Frodeman (2014, p. 87), no se está discutiendo ni proponiendo que:

[...] los filósofos deben conducir más investigación en filosofía social y política. Tampoco [...] que los filósofos vuelvan a asumir el papel del intelectual público. Tampoco [...] que los filósofos y los humanistas en general deberían ser activistas.

Cualquiera o todos estos desarrollos serían bienvenidos, [nuestros puntos de] vista opera a un nivel diferente: los filósofos deben convertirse en participantes activos en lugar de sólo comentaristas o manifestantes de los debates políticos en curso. Esto significa trabajar al lado y en el proyecto con científicos, ingenieros, responsables políticos y agencias públicas. Los filósofos, y los humanistas en general, necesitan salir del estudio e introducirse en el *campo (field)*.

Desde la perspectiva de Robert Frodeman (2014, p. 6) “*nunca, como ahora, ha sido tan necesaria la filosofía -y las humanidades- y, sin embargo, ella nunca ha estado tan lejos de la sociedad como en este momento*”. Los avances en la ciencia y en la tecnología, el enfrentamiento entre civilizaciones -expresión de Samuel Huntington-, los nuevos nacionalismos y la migración, los problemas ecológicos, la desigualdad, pobreza, entre otros asuntos, exhortan al *filósofo burócrata* -expresión de Frodeman- a transitar de su espacio de *confort* hacia la *mutación* en un filósofo de *campo (field)*; *conversión* que se presupone indispensable para re-posicionar al filósofo en la sociedad.

En concreto, con el reconocimiento de que la filosofía actualmente es un programa educativo y la afirmación de los compromisos que tienen las universidades con la sociedad, se podría repensar a la filosofía en un marco en el que no sólo se avalen las tareas tradicionales que ella a tenido, además que nos permita pensar y asumir las obligaciones que están inscritas en la misión y en la visión de la Secretaría de Educación Pública, las cuales no sólo implican la formación de “*los ciudadanos en los valores de la libertad, la justicia, el diálogo y la democracia*” (SEP, 2016), sobre todo, subrayan la *obligación* de proporcionar a los ciudadanos “*herramientas suficientes para que puedan integrarse con éxito a la vida productiva*”.(SEP, 2016)¹³

VII

Finalmente, con relación a las prácticas de la filosofía, se pueden reconocer muchos estudios sobre la transmisión y la enseñanza de los *saberes*. Podríamos transitar por Karl Marx, por Émile Durkheim, por Max Weber, por Pierre Bourdieu, entre otros. Desde estas perspectivas -con sus diferencias teóricas- se puede analizar la filosofía para dar cuenta desde los procesos de transmisión y de evaluación¹⁴ (Deprez, 2011, p. 218), hasta el estatus de lo que significa laboral y socialmente

¹³ Dicho sea, a pie de página, estas condiciones deben informarse a todo aspirante a una licenciatura o un posgrado filosofía, por esta razón, señalamos que debe de formar parte en todo proceso de selección.

¹⁴ La evaluación que se realiza a los estudiantes generalmente se centra en la elaboración de ensayos. Se considera que ésta es la forma más “libre” y “crítica” de la práctica de filosofía. Asimismo, se puede suponer que la actividad filosófica se realiza en un espacio irreductible a los conflictos sociales. Así, se puede tener la idea de que las clases de filosofía son

ser un profesor de filosofía. (Bourdieu, 2008, p. 43; Feinmann, 2013, p. 38¹⁵) También, se puede indagar sobre la formación de filosofías nacionales o de la recepción de filósofos en ciertos países (la recepción de Nietzsche en Francia, de Heidegger en México, etc.)

Así, siguiendo con el horizonte interpretativo que nos ha dado la filosofía de la ciencia de impronta kuhniana, queremos destacar que en toda filosofía -institucionalizada- hay una agenda de trabajo que se desprende del (o de los) paradigmas aceptados por la comunidad (además, en ésta se puede incluir a los paradigmas adversos a los ya aceptados), pues como lo señaló Javier Echeverría (2002), citado por León Olivé (2013, p. 141) en su artículo *La Estructura de las Revoluciones Científicas: cincuenta años*:

las prácticas científicas se manifiestan en una serie de acciones que consisten por ejemplo en investigar, observar, medir, enunciar, inferir, probar, demostrar, experimentar, publicar, discutir, exponer, enseñar, escribir, premiar, criticar, e incluso podemos agregar desairar y atacar. Todo esto se valora en la ciencia (positiva o negativamente), de manera que aquello que está sujeto a evaluación es mucho más que sólo los resultados (teorías, teoremas, reportes, demostraciones, experimentos, aplicaciones).

un espacio para pensar en sí mismo, sin preocupaciones utilitarias, donde el único fin es ejercer la razón pura, lo que es accesible a todos aquellos que hacen el esfuerzo.

¹⁵ Por ejemplo, con relación a la *posición académica-económica-social* de los profesores universitarios, Pierre Bourdieu señala que: *"En tanto que 'capacitados', cuya posición en el espacio social reposa principalmente en la posesión de capital cultural, especie dominada de capital, los profesores universitarios se sitúan más bien del lado del polo dominado del campo del poder y se oponen claramente a ese respecto a los patrones de la industria y del comercio. Pero, en tanto que poseedores de una forma institucionalizada de capital cultural, que les asegura una carrera burocrática e ingresos regulares, se oponen a los escritores y a los artistas: ocupando una posición temporalmente dominante en el campo de producción cultural, se distinguen por ello, en grados diversos según las facultades, de los ocupantes de los sectores menos institucionalizados y más heréticos de ese campo (y especialmente de los escritores y de los artistas, a los que se llama 'libres' o free lance por oposición a aquellos que pertenecen a la universidad)".*

Desde diferentes supuestos, José Pablo Feinmann se refiere a ese *capital cultural* --expresión que, aclaramos, él no emplea-- como: *"Nosotros creemos que es hora de decir que el ser, en Heidegger, es Dios. No sé qué Dios. Sin duda, el Dios de su filosofía. Esa instancia a la que Heidegger se ha pasado la vida recurriendo y sometiéndolo todo, que es absoluta, que ilegaliza de autenticidad cualquier intento que se le aleje, y que, trágicamente, cuando tuvo que darle un rostro le dio el del nacionalsocialismo. Estas conclusiones no son apresuradas ni pecan de insolencia ante el intocado maestro de los profesores de tantas academias a lo largo y a lo ancho del mundo, que viven del 'negocio Heidegger' porque no conocen otro. Llevamos más de cuarenta años ocupándonos de Heidegger. Conservamos todavía la edición que el CEFYL (Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras) hizo en 1968 de La época de la imagen del mundo, 'para uso interno de la Facultad de Filosofía y Letras'".*

Asumiendo el parangón que se hace de la filosofía con la ciencia, desde los presupuestos antes mencionados, se puede decir que la filosofía y los filósofos tienen *agendas de trabajo* que conviven -y se disputan- en los espacios académicos, llámese aulas, congresos, revistas, etc.; empero, también, se pueden valorar muchas acciones que se consideran deseables en los estudiantes y en los profesores: ser crítico, escribir y leer bien, pretender ser investigador, comprometido con la sociedad, etc.¹⁶

Sugerimos, con Frodeman (2014, p. 4), que podríamos extender estas prácticas de la filosofía hacia un ámbito no-disciplinar (históricamente, lo disciplinar ha funcionado como “*mercados internos y cárteles intelectuales*”; condiciones que, según Frodeman [2014, pp. 6 y 7], quizá hagan a la filosofía cada vez más inadecuada para abordar otros asuntos académicos --interdisciplinarios o transdisciplinarios-- y los que aquejen a la sociedad). Con ello, señalamos que podríamos incorporar a la filosofía en las *nuevas formas de producción del conocimiento*, trasladándose por momentos de su ámbito disciplinar a uno transdisciplinar (los filósofos podrían incorporarse a grupos de trabajo dedicados al análisis y, de ser posible, a la resolución de problemas específicos), o, quizá, a uno interdisciplinar (desplazamiento que está más documentado).

En el primer caso, por ejemplo, los problemas ambientales requieren de una cooperación *transdisciplinar*. En esta intervención, según Frodeman (2014, pp. 61 y 62), se reúnen diferentes especialistas para atender un problema concreto. Aquí el filósofo podría aportar elementos, éticos, lógicos y/o epistemológicos, entre otros, que posibiliten el planteamiento y, quizá, la solución del

¹⁶ Si se nos permite un ejemplo no documentado --pero pertinente-- para aclarar lo anterior. Queremos recordar a Alejandro Herrera Ibáñez, profesor de la UNAM, quien impartió unas charlas sobre ética animal en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, en el año 2016. Como comentario al margen, en una de sus charlas, nos narró que cuando él inició a plantear los problemas de la ética animal, ésta no era *parte* de la agenda filosófica del momento; situación que dio pie a la sospecha, entre algunos de sus colegas, sobre si él era o no filósofo. Desde la perspectiva de éstos, los temas que Herrera atendía en esa *empresa*, no eran considerados filosóficos. Por nuestra parte, queremos destacar algo: veinte o veinticinco años después, por alguna razón, la ética animal se incorporó en la agenda de los problemas filosóficos pertinentes y necesarios en muchos programas educativos de filosofía; no es algo de poca monta, esto significa un impulso a ciertas prácticas y temas, tales como: tesis, congresos, publicaciones y, quizá, el ingreso al SNI, entre otros *beneficios*.

problema.¹⁷ En el segundo caso, en el ámbito interdisciplinar, se puede mencionar dos ejemplos paradigmáticos: los filósofos que participan con médicos, abogados, entre otros profesionistas, en comités de bioética, dedicados al análisis y, en su caso, a la resolución de dilemas éticos derivados de las investigaciones científicas y de la práctica médica; y los filósofos que participan en las ciencias cognitivas (una zona de traslape que incorpora a la neurobiología, inteligencia artificial, etc.) en la tarea de investigar la naturaleza de los estados mentales.

Si la filosofía de universidad transita hacia estos grupos de trabajo (interdisciplinar y transdisciplinar), entonces tendría consecuencias relevantes. Siguiendo a Gibbons, Limoges, Nowotny, Schwartzman, Scott y Trow (1997, pp. 16-21), éstas serían:

1. La generación de conocimiento no sólo se realizaría en las universidades, también en laboratorios empresariales, institutos de investigación, equipos de asesoría, así como en la interacción entre estos. Con ello, se vislumbran otros espacios de interés y de acción alternativos a la academia, para los filósofos.
2. El control de calidad del conocimiento no se establecería, únicamente, de manera endogámica por los pares académicos de una disciplina (por ejemplo, filósofos que evalúan a otros filósofos); se abriría la posibilidad de que el conocimiento fuera evaluado por la diversidad de profesionistas que participan conjuntamente en proyectos específicos.
3. Se enfatizaría nuevamente la obligación de establecer una comunicación *entre* los *saberes* y la sociedad. Esto, al menos, por tres razones: primera, en la actualidad existe mucha presión para justificar el financiamiento o para asignar presupuesto a una investigación; segunda, en la medida de lo posible, los individuos de la sociedad deben estar al tanto de las investigaciones que se

¹⁷ Debemos matizar dos cosas: 1. En esta intervención, la filosofía no, necesariamente, destaca como la voz principal, ni será la encargada de decir los porqués de las cosas: se ubicará, para decirlo de alguna manera, *desde su* ámbito de competencia. 2. De la intervención transdisciplinaria no se deriva la creación de un *nuevo saber* que incorpore a las disciplinas que intervinieron en la solución de un problema; la reunión de especialistas tiene un carácter más efímero. Por el contrario, en la interdisciplinar se presupone la constitución e, incluso, la institucionalización, de un saber, llámense, bioética, bioquímica, etc.

realizan *en su entorno*, pues ellos --por decirlo de alguna manera-- sufrirán o se beneficiarán de los resultados que aquella arroje; y, tercera, cada vez más, hay la exigencia de una sociedad educada.

Duro ejercicio la realidad. La música, la pintura, el cine, la literatura, filosofía, la teología sobreviven como pasatiempos y están obligados a convertirse en industria de la diversión si quieren prosperar. También ellos, como todo animal, toda planta, toda superficie de tierra, movilizados, reducidos a su utilidad. La expresión “industria de la cultura” habla por sí sola [...] (Juvin, 2011, p. 128)

A la inversa de Hegel, para quien el arte “muere”, si es privado de su altísimo encargo metafísico -el de ser la figura más acabada del espíritu [...]-, para Benjamin, el arte sólo comienza a ser tal una vez que se emancipa de su aura metafísica. (Echeverría, 2003, 13 y 14)

VIII

No creemos que la filosofía deba ser valorada por su posibilidad de hacer cosas (como si fuera una ingeniería), ni mucho menos por su posibilidad redentora (como si tuviera que decir los porqués de las cosas y dar las grandes soluciones a los problemas que nos ocurren). Empero, desde la perspectiva expuesta anteriormente, *la* filosofía de universidad tiene muchas tareas, y no estamos seguros de que ellas se salden desde la perspectiva de una *filosofía burócrata*, encerrada en sí misma. La filosofía de universidad *debe* mantener un lugar moderado -sin que esto signifique una falsa humildad- donde pueda *aportar algo* y, sobre todo, *debe* habitar en el espacio en el que *ella* se define *hoy*.

Con relación a la sujeción de la filosofía a condiciones históricas que han hecho de ella un programa educativo con exigencias sociales-laborales concretas -una sujeción a la *oferta y demanda* o a su pertenencia social-laboral-, si bien se podría decir con Jean-François Lyotard (2000, p.16) que:

El antiguo principio que la adquisición del saber es indisoluble de la formación (*Bildung*) del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá cada vez más en desuso. Esa relación de los proveedores y de los usuarios del conocimiento tiende y tenderá cada vez más a

revestir la forma que los proveedores y los consumidores de mercancías mantienen con estas últimas, es decir, la forma valor. El saber es y será producto para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado.

En lugar de ser difundidos en virtud de su valor formativo o de su importancia política (administrativa, política, militar), puede imaginarse que los conocimientos sean puestos en circulación según las mismas redes que la moneda, y que la separación pertinente a ellos deje de ser “saber/ignorancia” para convertirse, como para la moneda en “conocimientos de pago/conocimientos de inversión”.

Sin embargo, el *constreñimiento* de los saberes -y, con ellos, la filosofía- al que están vinculados como programas educativos universitarios, no tiene porque ser pensado sólo como algo negativo. Quizá Walter Benjamin, desde otros presupuestos, nos ayude a pensar en esto. Cuando él problematizó la pérdida del aura en la obra de arte, como efecto de su reproducción mecánica, no se concluye -necesariamente- con una actitud nostálgica y trágica: si perdió el *hic et nunc* de la obra, entonces el arte ha muerto. Por el contrario, puede pensarse que ésta -la obra de arte-, ante tales condiciones, se abre a nuevas posibilidades. Al respecto, Bolívar Echeverría (2003, p. 22) señaló que:

El arte que corresponde a este nuevo tipo de masificación en libertad, el arte post-aurático --que para quienes no quieren despedirse del aura sería un post-arte o un no-arte sin más--, es así un arte en el que lo político vence sobre lo mágico-religioso. Y su carácter político no se debe a que aporte al proceso cognoscitivo pro-revolucionario sino al hecho de que propone un comportamiento revolucionario ejemplar. El nuevo arte crea una demanda que se adelanta al tiempo de su satisfacción posible; ejercita a las masas en el uso democrático del “sistema de aparatos” --el nuevo medio de producción-- y las prepara así para su función recobrada de sujetos de su propia vida social y de su historia.

Así, la filosofía de universidad, sujeta a los lineamientos sociales y laborales que la definen hoy, se diversifica en muchas rutas: ella puede ser una actividad crítica y propositiva, un programa educativo adscrito a un proyecto de nación, un débito para el presupuesto federal o una justificación para el gasto del erario público mexicano, una profesión y un sustento de vida, una actividad que se abre interdisciplinariamente (como ya se hace en la bio-ética), incluso a la transdisciplina, en fin, una disciplina que se deja *contaminar* por otras disciplinas.

No es necesario, entonces, que busquemos melancólicamente un origen perdido, ni se sigue -como lo señaló Schopenhauer (1991, pp. 70)¹⁸- que en la universidad haya una filosofía de broma, denigrada. No debiéramos huir de las condiciones actuales de la filosofía a través de la simulación o de una cerrazón a las cosas mundanas. La filosofía es un programa educativo y esto conlleva exigencias concretas -verdad de Perogrullo que se *impone*, aunque como avestruces metamos la cabeza en el agujero de la *filosofía pura*-. Por lo pronto, *aquí* nos tocó desarrollar sus posibilidades.

Referencias

- Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES). (2015). "Instituciones de educación superior". Obtenido el 17 de septiembre de 2016 de <http://www.anui.es.mx/anui.es/instituciones-de-educacion-superior/>
- Allan Poe, E. (2017). *La carta robada*. Obtenido el 21 de febrero de 2017 de http://www.literatura.us/idiomas/eap_cartar.html
- Bourdieu, P. (1984). *Homo academicus*. Paris: La éditions de Minuit.
- _____. (1990). *Sociología y cultura*, México: Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes México.
- _____. (2008). *Hommo academicus*, Salamanca: Siglo XXI.
- Carnap, R. (1993). "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje". En Ayer, A. J. (comp.), *El positivismo lógico*, (66-87). México: FCE.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1996) *¿Qué es la filosofía?*, (4ta. Edición), Barcelona: Editorial Anagrama S. A.
- Deprez, S. (2011). "La vocation et le métier de sociologue de la philosophie". En *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2/2011 (Tome 136), p. 211-230.
- Diario Oficial de la Federación. (2008). "ACUERDO número 444 por el que se establecen las competencias que constituyen el marco curricular común del Sistema Nacional de Bachillerato". Obtenido el 4 de enero de 2017 de

¹⁸ "Pero hay que diferenciar entre la relación con el Estado de una filosofía... y su relación consigo misma. Esta última podríamos caracterizarla, en este respecto, como la filosofía *pura*, mientras que aquella sería filosofía *aplicada*.... El que esté interesado en el conocimiento, y no en la filosofía del Estado ni en la filosofía de broma, el que esté interesado por tanto en la búsqueda seria y sin contemplaciones de la verdad, que se dirija a cualquier parte menos a las universidades, porque aquí su hermana, la filosofía *ad normam conventionis*, ejerce el mando y es la que dicta los platos del menú".

http://www.sems.gob.mx/work/models/sems/Resource/10905/1/images/Acuerdo_444_marco_curricular_comun_SNB.pdf

- Echeverría, B. (2003). "Arte y utopía". En Walter Benjamin (2013). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México: Ed. Itaca.
- Echeverría, J. (2002). *Ciencia y Valores*, Barcelona: Ed. Destino.
- Feinmann, J. P. (2013). *Filosofía política del poder mediático*, Buenos Aires: Editorial Planeta.
- Freud, Sigmund (1912-1913). "Tótem y Tabú". En *Obras completas*, Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.
- _____. (1923). "El porvenir de una Ilusión". En *Obras completas*, Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.
- Frodeman, R. (2014). *Sustainable Knowledge: A Theory of Interdisciplinarity*, New York: Palgrave Macmillan.
- García Canclini, N. (1990). "Introducción: la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu". En Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*. México: Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Gibbons, M., et al. (1997), *Nuevas formas de producción del conocimiento*, Barcelona: Ediciones Pomares – Corredor S.A.
- Juvin, H. (2011). "Cultura y mundialización". En Hervé Juvin y Gilles Lipovetsky, *El Occidente Globalizado, un debate sobre la cultura planetaria* (Gilles Lipovetsky, "El reino de la hipercultura: cosmopolitismo y civilización occidental" / Hervé Juvin, "Cultura y mundialización"), Barcelona: Anagrama.
- Kuhn, T. (2004). *Estructura de las revoluciones científicas*, (8va. Reimpresión), México: FCE.
- Lyotard, J. F. (2000). *La condición posmoderna. Un informe sobre el saber*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Martínez, F. (2004). "México requiere más técnicos y menos filósofos: estudio de la STPS", *La Jornada*.
Obtenido el 14 de septiembre de 2016 de
<http://www.jornada.unam.mx/2004/02/08/036n1soc.php?origen=index.html>
- Moreno, J. L. "La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y el Centre de Sociologie Européenne". *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* No. 112 (oct. - dec., 2005), pp. 13-42.
- Olivé, L. (2013). "La Estructura de las Revoluciones Científicas: cincuenta años". *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad - CTS*, Centro de Estudios sobre Ciencia, Desarrollo y Educación Superior Buenos Aires, Argentina vol. 8, núm. 22, Obtenida el 14 de septiembre de 2016 de
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=92425714007>
- Orvañanos, M. T. (2005). "Los complejos de Edipo y castración". En Néstor, B. *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*, (4ta. Edición), México: Siglo XXI Editores.

- Rancière, J. (2012). “¿De qué se trata la emancipación intelectual?”. Conferencia dictada en la Universidad de san Marín, Buenos Aires, Argentina. Obtenida el 30 de enero de 2017 de https://www.youtube.com/watch?v=4Y_KwkAnjac
- Secretaría de Educación Pública. (2016). Obtenido el día 5 de enero de 2017 de <http://www.gob.mx/sep/acciones-y-programas/vision-y-mision-de-la-sep>
- Schopenhauer, A. (1991). *Sobre la filosofía de universidad*, Madrid: Editorial tecnos, S. A.
- Universidad Autónoma de Querétaro (n.d.), *Documento guía para la reestructuración, actualización o creación de programas educativos en la UAQ*, Querétaro: UAQ.
- Vargas, G. (2010). “Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI”. En *Eikasia: revista de filosofía*, ISSN-e 1885-5679, Nº. 33, 2010 (Ejemplar dedicado a: Filosofía en México), págs. 41-59. Obtenido el 110 de septiembre de 2016 de <http://www.revistadefilosofia.org/33-03.pdf>.