



ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA. ENTRE EXPERIENCIA FILOSÓFICA Y ENSAYO

ÓSCAR ESPINEL Y OSCAR PULIDO CORTÉS*
doi:10.11144/Javeriana.uph34-69.efec

RESUMEN

El giro metodológico que orienta los trabajos e investigaciones de los últimos años de vida de Michel Foucault puede plantearse en términos de lo que el autor denominó como ontología del presente, en una conjugación entre la crítica kantiana y la genealogía nietzscheana. Esta será nuestra tesis y el escenario que se propone como horizonte para pensar el ejercicio filosófico y las posibilidades de su enseñanza al interior de las aulas y fuera de ellas. Una práctica filosófica que ha de caracterizarse por el cuidado de sí, de los otros y de lo otro, pero, fundamentalmente, ha de pensarse desde este espectro, en tanto experiencia y ensayo. La ontología del presente en la lectura nietzscheano-kantiana de Foucault, sitúa la labor filosófica en un nuevo escenario, a saber, en la pregunta por el presente, por la actualidad, por un “nosotros”. Allí reside su potencia ética y filosófica en cuanto modo de vida.

Palabras clave: enseñanza de la filosofía; ontología del presente; experiencia; ensayo; intempestividad

* Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá, Colombia – Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, Colombia.
Correo electrónico: oscar.espinel@yahoo.com – oscar.pulido@uptc.edu.co
Para citar este artículo: Espinel, Ó. & Pulido Cortés, O. (2017). Enseñanza de la filosofía. Entre experiencia filosófica y ensayo. *Universitas Philosophica*, 34(69), pp. 121-142. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi:10.11144/Javeriana.uph34-69.efec



TEACHING PHILOSOPHY. BETWEEN PHILOSOPHICAL EXPERIENCE AND TEST

ÓSCAR ESPINEL Y OSCAR PULIDO CORTÉS

The methodological turn in the works and investigations of the last years of Michel Foucault's life can be named as ontology of the present, and combines Kantian critique and Nietzschean genealogy. This we propose here as the horizon of philosophical exercise and the possibilities of its teaching inside the classrooms and out of them. A philosophical practice that has to be characterized by the "care of the self", the care of others and the care of the Other, but basically, has to be thought from this spectrum as experience and test. The ontology of the present in Foucault's Nietzschean-Kantian reading, places the philosophical labor in a new scene, namely, the questioning for the present, the question for an "Us". Right there lies its ethical and philosophical power as a way of life.

Key words: teaching philosophy; ontology of the present; experience; test; untimely

*¿Qué es un maestro? Un maestro es alguien
que ayuda a otro a encontrar lo que es*

Kohan, 2016, p. 87

LOS ÚLTIMOS TRABAJOS DE Michel Foucault en el Collège de France se caracterizan por proponer un viraje metodológico que enmarca sus indagaciones dentro de una ontología del presente. Ontología del presente que se percibe, al menos de la manera como lo proyecta Foucault en términos de “pensar de otro modo”, como una nueva perspectiva de estudio asumida en sus últimos trabajos, en los cuales reconstruye y reconfigura la concepción del poder bélico denominado por él mismo como “hipótesis Nietzsche” (Foucault, 2010a, p. 29)¹. Bajo este modelo de análisis, luego de desplazarse de la dominante concepción de ideología, adquiere primacía el examen de las relaciones saber-poder; sin embargo, en la nueva concepción en construcción, serán las preocupaciones en torno al sujeto y al gobierno por la verdad² las que asuman la centralidad dentro de los estudios emprendidos. Dentro de este horizonte metodológico, la autorregulación y las prácticas de sí sobre sí serán fundamentales en la constitución de los sujetos. Autorregulación entendida como interiorización y apropiación de regulaciones externas y, a la vez, como posibilidad de “juegos de libertades”, más que de ejercicios de violencia y dominación. Estas son, precisamente, las nociones que marcan el distanciamiento con la concepción bélica del poder zanjada en

1 “[...] y, en segundo lugar, el fondo de la relación de poder es el enfrentamiento belicoso de las fuerzas, hipótesis que llamaría, también en este caso por comodidad, hipótesis de Nietzsche” (Foucault, 2010a, p. 29).

2 En la clase del 9 de enero del curso “El gobierno de los vivos”, Foucault plantea el triple desplazamiento metodológico, para analizar la historia del pensamiento, de ideología dominante a saber-poder y la elaboración de la noción de gobierno por la verdad, para otorgar a los términos saber y poder un contenido “positivo” y diferenciado, no relacional, es decir, el sujeto en actividad. Las tecnologías de gobierno parten de la distinción entre sujeción y subjetivación y se sitúan en medio, pues más que forzar, obligar, dominar, constreñir e imponer, se trata de modular, forjar, formar y crear un *éthos*, constituir modos de ser, persuadir para conquistar el consentimiento de los individuos gobernados, quienes aceptan seguir con gran entusiasmo las regulaciones proyectadas, e incluso, se convierten con enorme convicción, en guardianes de tales ordenamientos.

términos de lucha, represión y resistencia, para detenerse en el análisis de los procesos de subjetivación, *tékhnē toú bíou* y cuidado de sí.

Vemos entonces que las indagaciones foucaultianas re-centran su mirada en el sujeto, a saber, en los procesos por los que el individuo se descubre, reconoce, declara y constituye como tal. Este cambio de enfoque trae consigo otras formas de preguntar, otras problematizaciones y otras maneras de examinar, de abordar, de transitar. La idea fundamental que orientará este ensayo³ es que la ontología del presente se alimenta de un carácter nietzscheano-kantiano, pues es en sus últimos trabajos donde Foucault logra conjugar la potencia de la genealogía nietzscheana con la crítica kantiana, siguiendo el propósito de centrar la mirada en el sujeto y los procesos de subjetivación. Se trata de un re-centramiento en el sentido de re-tornar a terrenos ya transitados desde nuevas inquietudes, nuevos destinos; un nuevo andar en el cual no se transita el mismo camino pues con cada huella se hace una nueva senda. Errancia⁴ que marcará las inquietudes éticas de su última fase de trabajo. Lo sorprendente será constatar que las preocupaciones por el sujeto siempre han estado presentes en sus investigaciones pero, esta vez, enfocadas en los procesos de subjetivación y en la relación del sujeto consigo mismo. Ya no visto desde las exterioridades, desde los regímenes de verdad circulantes o la lucha de poderes en su relación con los procesos de constitución de los

3 Ensayo en tanto forma escritural pero también en tanto apuesta. En su reciente trabajo, *El maestro inventor. Simón Rodríguez*, el profesor Walter Kohan (2016) desarrolla esta categoría en medio de su estudio de los modos en que el caraqueño hace escuela y reinventa la experiencia escolar. El mismo Jason T. Wozniak, quien realiza la introducción del libro en su edición angloparlante, lo pone en los siguientes términos: “Este es un ensayo que ensaya, que se equivoca, que inventa, y que es expresión de un ensayo sobre un filósofo educador que vivió ensayando, errando, inventando” (Wozniak, 2016, p. 17). En nuestro trabajo exploramos esta noción, en extremo próxima a la manera como la ha encontrado Kohan en Rodríguez, como guía en medio de la inquietud por el ejercicio filosófico y las posibilidades de su enseñabilidad. Ya se entenderá más a fondo estos cruzamientos hacia el final del artículo.

4 Debemos el descubrimiento de la potencia y belleza de este término al trabajo ya citado del profesor Kohan en torno a Simón Rodríguez: el maestro inventor de escuela(s). Dejamos tan solo uno de los muchos e interesantes pasajes de su análisis para dimensionar el uso de esta noción en el contexto del presente artículo: “Errante es el que no se conforma con un estado de cosas o alguien para quien las cosas no tienen estado fijo, sino que busca interrumpir y tornar imposible la continuidad de lo que está siendo; la errancia impide la aplicación de un centro o núcleo al cual todas las cosas se remitirían” (Kohan, 2016, p. 67).

sujetos, sino desde las prácticas de sí sobre sí. Y desde allí se hacen fértiles –creemos– las posibilidades para pensar el ejercicio filosófico y su enseñanza.

La centralidad que asumen las prácticas de sí sobre sí en el itinerario investigativo de Foucault se caracteriza por la indagación de las artes de existencia y las prácticas de subjetivación. Un viraje por el que el filósofo francés se aproxima a las inquietudes inauguradas por Kant en su opúsculo sobre la Ilustración. Con este cambio de mirada parecen darse algunas pistas respecto a lo que podría ser una perspectiva metodológica distinta a la que venía orientando el trabajo investigativo de Foucault hasta entonces. Este desplazamiento metodológico que acusa Foucault en los cursos de 1979 a 1984, en lo que parece un tránsito de Nietzsche a Kant, es el escenario que suscita los interrogantes que dan forma al presente trabajo. ¿En qué consiste dicho desplazamiento? ¿Cuáles son las posibles resonancias metodológicas de este desplazamiento en los trabajos de Foucault? ¿Qué posibilidades traza este movimiento dentro de nuestro propósito de pensar la práctica filosófica y las formas de su enseñanza? ¿Puede la ontología del presente brindarnos nuevas herramientas, ángulos, gramáticas y escenarios dentro de la tarea de re-semantizar el ejercicio filosófico? ¿De qué manera estas preocupaciones por la actividad filosófica y la enseñanza de la filosofía contribuyen a fortalecer los nexos entre la filosofía, la educación y la pedagogía? Estos serán algunos de los interrogantes que transiten y alimenten las líneas que siguen.

Para abordar estas cuestiones proponemos iniciar con el examen del movimiento foucaultiano desde un vértice nietzscheano a otro kantiano dentro de la ontología del presente, que se muestra como horizonte para el ejercicio filosófico. Esto será el soporte para pensar la filosofía como experiencia y como ensayo vital en su provisionalidad, arrojo y errancia. La tesis fundamental que guiará estas páginas es que, más allá de una ruptura dicotómica entre dos posturas teórico-metodológicas, lo que encontramos en los últimos trabajos de Foucault es una relectura simbiótica, así como cierta complementariedad entre las herramientas que ofrece la genealogía nietzscheana y la crítica de rasgos kantianos. Se trataría, sin más, de una tarea de re-inención de sí en el mismo Foucault; coherente con el trabajo foucaultiano en el que las nociones y conceptos son utensilios cuyo propósito fundamental es ser moldeados y empleados dentro de los proyectos investigativos trazados. Allí, dentro del campo de trabajo, adquieren sentido y su forma misma. Fuera del taller, las herramientas no son más que

adorno, curiosidades o reliquias. Estas consideraciones serán capitales para nuestros propósitos.

1. Genealogía nietzscheana. Exterioridad e intempestividad

Necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores –y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron–.

Nietzsche, 2005a, § 6

EN SUS ESCRITOS DE JUVENTUD, Nietzsche empieza a destilar una aguda crítica a la Alemania de su época. Principalmente en los cuatro ensayos elaborados entre 1873 y 1874 y publicados posteriormente en conjunto bajo el nombre de *Consideraciones intempestivas*. En estos escritos, el joven Nietzsche esgrime una crítica radical al historicismo que parece embriagar a Alemania en el siglo XIX. Una excesiva idolatría hacia el pasado recorre la cultura alemana, y en general la cultura moderna, conduciéndola a su decadencia. Hacia ese desbordado historicismo que parece inundar los círculos académicos y culturales de la época, dirigirá sus letales dardos el joven profesor de filología de la Universidad de Basilea.

En la segunda de tales consideraciones, escrita en 1874 e intitulada “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”, Nietzsche esbozará las principales críticas al nefasto historicismo que acusan las esferas de la intelectualidad germana. A continuación se revisan algunos de estos puntos y sus aportes dentro del diagnóstico de la filosofía en la actualidad y su proximidad con el ejercicio que aquí ensayamos.

Un primer aspecto que nos interesa destacar se aproxima a la crítica que dirige el joven filósofo a la tendencia generalizada de considerar el pasado y la historia como flujo unívoco y lineal, y al presente como resultado inevitable de dicho decurso histórico. Desde esta perspectiva, el pasado aparece como destino ineludiblemente con todo su carácter de fatalidad incontenible. En consecuencia, el presente se comprende como resultado necesario e ineludible validado por la fuerza

de los acontecimientos. “¡Imposible revelarse contra ese pasado! ¡Imposible oponerse a la obra de los dioses!” (Nietzsche, 2002, p. 90). La fuerza de la historia explica las formas del presente. Resignación, adaptabilidad y conformismo confinan la vida humana.

Nietzsche reclama ante este culto generalizado de la historia, el cual identifica como una enfermedad cultural, cierta capacidad de olvido –segundo elemento para nuestro análisis–, un modo no-histórico de vivir y pensar el presente. El historicismo es una enfermedad derivada de la parálisis que parece invadir la atmósfera vital: es una enseñanza que no estimula, una ciencia que inmoviliza y, aún más –continúa en este mismo pasaje–, la historia se ha convertido en un artículo de lujo que refleja la superficialidad del conocimiento (Nietzsche, 2002, p. 18). De este modo, el hombre historiador se hace un coleccionista de datos y remembranzas que legitiman y respaldan el relato oficial del presente.

El olvido, entendido en estas coordenadas, es una manera de desatarse de la fuerza paralizante de la historia ritualizada de los historiadores. Es necesario aprender a olvidar. Desaprender el pasado divulgado e indagar el presente para comprender lo que *estamos siendo* desde otros interrogantes y miradas. En esto consiste la intempestividad reclamada por Nietzsche, tercer elemento a resaltar en el presente ensayo. Una intempestividad que vive en el presente y no atada al yugo de un pasado, con sus propios sentidos y significados, que se impone a los individuos y los determina como sino despiadado e implacable. Esto es, un pensamiento de carácter insubordinado, irreverente y blasfemo, que se caracteriza por su extemporaneidad, pues se enfrenta a las verdades y valores generalizados de la sociedad con lo que, a su vez, como efecto rebote, se enfrenta a su propia época y, en consecuencia, a sí mismo⁵.

La intempestividad del pensamiento combate así la esterilidad de las certezas y la aparente impotencia de la acción humana frente a esas verdades inconcusas y universales que ofrecen un presente inmodificable, producto de un decurso histórico inexpugnable. Ser siempre presente es el llamado como negativa rotunda frente a la ficción de un pasado único e irrefutable. Una perspectiva frente a la historia que no solo permite dar una mirada a las prácticas de enseñanza

5 Una actitud muy cercana a la que Foucault caracterizará como *parrhesia* en sus estudios en torno al mundo griego y objeto de los cursos desarrollados entre 1980 y 1984 en el Collège de France.

centradas en la historia de la filosofía sino, por ejemplo –debemos mencionarlo en este punto so pena de dejarlo pasar por alto–, en un contexto como el colombiano en los tiempos recientes en los que enfrentamos la urgencia de mirar nuestra historia desde aristas y lugares disímiles. Se trataría entonces, y esto intentaremos retomarlo hacia el final del escrito, de una filosofía asumida como utillaje para problematizar el mundo, la realidad, el presente y, por tanto, como ejercicio actual. No como un consolidado o acumulado histórico de grandes ideas, nombres y pensadores.

El historicismo erudito vive en un pasado momificado y asfixiante. De esta manera, el presente aparece sometido y relegado bajo la fuerza del pasado con lo que, de paso, se evade la existencia misma, la inquietud por la existencia. Junto a la capacidad de olvido, como estrategia para lograr el carácter no-historicista y la intempestividad, Nietzsche reclama la urgencia de volver al pasado intentando tomar distancia temporal para conseguir percibir de otra manera el hoy. Se trata, entonces, de des-ritualizar la historia. Liberarla en todos sus movimientos y azares. De esta manera, producto de estas nuevas miradas y distintos ángulos que ofrece el “mirar desde las alturas” como lo propone el joven Nietzsche en la primera de sus *Consideraciones intempestivas* (1988), será posible plantear otras preguntas, preguntar de otros modos. Hacer aparecer rincones recónditos otrora inaccesibles e inexistentes y ahora visibles y objeto del pensamiento. Apreciar otros movimientos, otros ritmos y arritmias, otras armonías y desarmonías. Nuevos parajes, nuevas geografías, nuevos paisajes, nuevas coordenadas de análisis. Es lo que Foucault, junto a otros filósofos como Deleuze y Guattari, plantearon como el pensar de otro modo (*penser autrement*).

En definitiva, y este punto será fundamental dentro de la ontología del presente que aquí empleamos como noción para abordar y pensar la práctica filosófica y su enseñanza, lo que está en juego en el enfrentamiento de la historia de los historiadores, en el mirar desde las alturas para ampliar y complejizar las coordenadas de comprensión y de acción, es, precisamente, una lucha por el presente y los sentidos que lo constituyen y nos constituyen. Un carácter político que asoma en estas reflexiones y que alimentará la labor de abrir nuevos horizontes y posibilidades. Este es otro elemento de nuestra apuesta de lectura, el cual se liga a la intempestividad y a la fuerza plástica del pensamiento.

En esta medida, mediante la lucha emprendida por el presente, se emplaza la posibilidad creadora de la intempestividad. El hombre de acción, el hombre crítico y no-historicista, el hombre (el pensamiento) intempestivo, dirige su mirada hacia atrás para interrumpir el paso inexorable de la historia y vislumbrar nuevos horizontes, nuevas direcciones, nuevos sentidos, en definitiva, nuevas formas de ser.

¿Qué utilidad tiene, pues, una historia que no sirve para vivir? Una historia que, por el contrario, embota, obstaculiza, “destruye” la atmósfera vital. Entre otras cosas, para reforzar y legitimar el poder. La historia erudita del pasado es el medio perfecto por el que el Estado neutraliza la auténtica dimensión del pensamiento. Y cuando no es un servicio al Estado, el gremio de eruditos representa el prosaico elemento decorativo de una cultura “privada”, vitalmente enferma (Cano, 2000, p. 88).

En lugar de someterse a la marcha de la historia, Nietzsche la aborda y la interpela para crear sentidos insumisos, alternos; construye su historia, lucha por su presente. “Huye de la resignación y utiliza la historia como remedio contra ella” (Nietzsche, 2002, p. 29). Utiliza la historia para enfrentarse a ella. Emplea el relato que se presenta como única historia, como única posibilidad para mostrar su contingencia, arbitrariedad y carácter convencional. “Se trata de hacer de la historia una contramemoria, –y, como consecuencia, desplegar en ella una forma completamente distinta del tiempo–” (Foucault, 2004, p. 63). Solo así será posible crear un nuevo presente.

Por ende, construir o ayudar a cimentar esta *otra escala* para posibilitar nuevos ángulos de análisis es la tarea de la genealogía; lo que la acerca, como veremos a continuación, a los propósitos de una ontología del presente con una variante, a saber, la centralidad del sujeto en la constitución de sí.

Ahora bien, Nietzsche es claro en afirmar que tanto lo histórico como lo ahistórico son necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas. La enfermedad cultural aparece cuando el peso del pasado confina la posibilidad creadora del presente. En ese momento se mina la potencialidad de la “fuerza plástica del hombre” (Nietzsche, 2002, p. 22), de crearse a sí mismo, de dar forma a su existencia.

2. Crítica del presente. Crítica de nosotros mismos

HASTA AQUÍ HEMOS REVISADO una arista de carácter genealógico para intentar bordear la ontología del presente planteada por Foucault en sus últimos trabajos. En esta medida, pensar el último Foucault, aquel que le da más acento a las preocupaciones éticas y a las relaciones del sujeto consigo mismo en la construcción de sí, requiere pensar el anterior Foucault, es decir, el más cercano al Nietzsche genealogista. En el anterior apartado nos detuvimos en este momento nietzscheano. Ahora nos centraremos en el giro hacia el sujeto y las prácticas de sí que tienen eco en la lectura que Foucault hace de la crítica kantiana. Cómo se conjugan estas dos piezas en la armonía de la ontología del presente será el propósito de las siguientes notas. En otras palabras, se ahondará en la simbiosis entre una manera de hacer historia de inspiración nietzscheana y las formas de construirse como sujeto que conducirán al cuidado de sí y de los otros. Lectura cruzada que esperamos que nos brinde algunas pistas respecto a nuestra preocupación inaugural en torno al ejercicio filosófico.

Foucault inicia el curso de 1983 en el Collège de France, traducido como *El gobierno de sí y de los otros*, con un exordio en torno al breve texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* publicado en 1784⁶. Foucault encuentra allí la aparición de una inédita preocupación por el presente, por el hoy, por la actualidad. Similar intranquilidad a la que ya hemos estudiado en el texto de juventud de Nietzsche. En el caso de Kant, será una preocupación novedosa dentro de sus trabajos y de gran resonancia en la historia de la filosofía. Esta preocupación trazará una nueva agenda para el ejercicio filosófico, en palabras de Foucault (2010b): “¿Qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo?” (p. 29).

En efecto, el filósofo de Königsberg, desde la lectura foucaultiana, funda las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se dividió la filosofía moderna (Foucault, 1994, p. 687). Una de ellas, como es sabido, se ha preocupado desde el siglo XIX por las condiciones que hacen posible un conocimiento verdadero.

6 Foucault señala en este estudio dos obras de Kant. Una de 1784 conocida como *¿Qué es la Ilustración?* Y la otra, de 1798 donde parece interrogarse por la cuestión de la Revolución. Este último hace referencia al texto titulado “Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor” contenido en el libro *El conflicto de las facultades*.

En sus tres críticas, pero principalmente, en la *Crítica de la razón pura* (publicada en 1781 y corregida en una segunda edición de 1787), Kant cimienta las bases de la corriente de la filosofía moderna correspondiente a la filosofía analítica anglosajona, que se concentra en una analítica de la verdad. La otra gran cuestión que, de acuerdo con Foucault, concentra la segunda tradición filosófica moderna, responde a la ya citada pregunta por la actualidad, a saber, la pregunta por el sentido filosófico del presente. “Es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad?, ¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias?, ¿cuál es el campo actual de las experiencias posibles?” (Foucault, 2010b, p. 39). Esta otra forma de interrogación crítica surge, precisamente, con el tipo de preguntas que inaugura el opúsculo kantiano sobre la Ilustración; cuestiones que el filósofo francés identifica con una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. El mismo Foucault, usando el seudónimo de Maurice Florence, lo manifiesta en la entrada dedicada a su obra del *Dictionnaire des philosophes*, donde afirma sentirse más cercano a este segundo modo de preguntar.

De esta manera, en el texto kantiano, afirma Foucault (2010b), se ve surgir la “[c]uestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que habla de él” (p. 39). Es la dinámica de interrogar el presente, ya no desde cuestiones epistemológicas o teleológicas, sino desde preocupaciones ético-estéticas frente a la existencia. “¿Qué soy yo, entonces, yo que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen, a este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular?” (Foucault, 1995, p. 12).

La pregunta filosófica indaga por el sentido filosófico del presente desde el que se formula; lo cual conduce a Foucault (2010b) a preguntarse por el sentido de su actuar, entendido como “superficie de aparición de una actualidad” (p. 31). Así, la filosofía se hace acontecimiento en esta manera de interrogar-se, pues en la pregunta por el sentido, valor y singularidad filosófica de la actualidad, el filósofo tiene que hallar su propio sentido y singularidad. El eje de la pregunta filosófica, entonces, no consiste en preocuparse por la pertenencia a una escuela o sistema teórico, sino en cuestionar su pertenencia a un presente, a un nosotros, a la manera como el filósofo habita dicho presente. La filosofía, es decir, el filósofo mismo, se reconoce expresión del presente. Situación que “[a]firma la imposibilidad de que el filósofo eluda la interrogación de su pertenencia singular a ese nosotros”

(Foucault, 2010b, p. 31). Dicho de manera breve, se halla allí la pregunta por el sentido filosófico del presente, entrelazada con la pregunta por la actualidad de su ejercicio filosófico.

Ahora bien, es necesaria una aclaración adicional: la inquietud por la actualidad se da en el sentido de pertenencia y no solo de pertinencia, tal como parece entenderse y reclamársele en la vertiginosidad de las últimas décadas. Dicha pertinencia se derivaría, si se quiere, de su pertenencia a tal actualidad, ya que la filosofía no es –aunque en ocasiones aspire a serlo– un discurso fundante y dador de sentido; por el contrario, la filosofía, el ejercicio filosófico, es producto de esa misma actualidad, del presente y dentro de él tiene lugar su singularidad. No es un discurso externo, abstracto, objetivo, consumado, como pretenden entenderse a sí mismos algunos de los grandes bloques o sistemas teórico-filosóficos de la historia. De hecho, como efecto de tal interrogación, encontramos que esta época, objeto de las reflexiones kantianas del opúsculo en mención, logra darse a sí misma un nombre en medio de su temporalidad: Ilustración.

Desbordar los límites críticos y ponerse bajo la autoridad de otro son las dos vertientes de aquello contra lo cual Kant se levanta en la *Crítica*, aquello de lo cual el proceso mismo de la *Aufklärung* debe liberarnos. De ese modo se designan, creo, al menos de manera velada, la reflexión crítica y el análisis de la *Aufklärung* o, mejor, la inserción de la crítica en el proceso histórico de la *Aufklärung*. (Foucault, 2010b, p. 47)

Conocer los propios límites y, dentro de ellos, actuar con legitimidad y autonomía son los dos principios kantianos que orientan el recto uso de la razón para salir de la minoría de edad de la cual el propio hombre es responsable. En la conjugación de estas dos vertientes se vincula la crítica de corte kantiano con una ontología del presente o, si se prefiere, una ontología de nosotros mismos, cuestión que Foucault formula como objeto de sus últimas investigaciones y, en sintonía con ello, del ejercicio filosófico. La pregunta foucaultiana por la actualidad se nutre del ejercicio crítico kantiano en el sentido de bordear los límites para luego, en una vuelta a la intempestividad nietzscheana, franquearlos y posibilitar pensar e interrogar de otro modo. La búsqueda de la autonomía, sería pues, retomando algunas nociones trabajadas por Foucault (2009) y Pierre Hadot (1998, 2006), un ejercicio de cultivo de sí en tanto práctica ascética de sí sobre sí. Siguiendo a Foucault (2010b), “[s]alir de la minoría de edad y ejercer la actividad

crítica son, a mi juicio, dos operaciones que están ligadas” (p. 48) y que marcarán la ruta de las investigaciones de cariz ético, emprendidas por el filósofo francés en el último tramo de su trabajo.

La crítica, entonces, permite identificar los límites del conocimiento en el tiempo presente y “conocer el conocimiento” atravesado por la temporalidad de la actualidad (Foucault, 1995, p. 9). Conocer los límites del pensamiento y lo que es dado pensar hoy. En esta asunción de la crítica dentro de la perspectiva de la ontología del presente, la identificación de los límites del conocimiento y de la experiencia posible –agregaré Foucault– asume una doble tarea o actitud. Por un lado, es necesario rastrear tales límites para reconocer las posibilidades del pensar por sí mismo y actuar dentro de ellas. La forma que asume la noción de límite en la perspectiva ética foucaultiana, sintetizada en la ontología del presente, adopta, de acuerdo a Álvarez Yagüez (2015), un carácter negativo en el sentido de aquello que la razón no debiera rebasar. Este carácter muestra una clara cercanía a la vertiente kantiana. En palabras de Foucault (1995): “[l]a crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites” (p. 9). Desde esta perspectiva, insiste el filósofo francés, el verdadero coraje de saber por sí mismo, demandado por la *Aufklärung*, estriba en reconocer estos límites. De otra parte, reconocer tales límites conduce, a su vez, a un carácter positivo, creador, perturbador y desestabilizador de influencia nietzscheana. La crítica estremece los cimientos. La ontología del presente, en su carácter de crítica, señala lo normalizado y naturalizado para minarlo, transgredirlo y crear las posibilidades para otras formas de ser.

En la ya citada conferencia publicada como *¿Qué es la crítica?*, realizada ante la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de mayo de 1978, Foucault (1995) afirma:

Que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva (p. 8).

Es clara hasta aquí, en consecuencia, la vinculación de la crítica del presente con la intempestividad acusada por Nietzsche desde sus obras de juventud. La función de la crítica consistirá en la salida del sometimiento a lo que el mismo Foucault (1995, p. 8) denomina como la política de la verdad. Desarraigarse de

ella, en el sentido del olvido proclamado por Nietzsche en la segunda de sus *Intempestivas* y reconocer los límites de tales verdades, pero también su historicidad y contingencia histórica, son acciones necesarias para lograr el “no-historicismo” reclamado por el joven filósofo. Podría plantearse, ante esta doble significación en el juego de los límites, cierto carácter nietszcheano-kantiano en la asunción de la crítica dentro de la ontología del presente foucaultiana.

3. Experiencia filosófica

EL ITINERARIO FOUCAULTIANO no puede verse como una linealidad o una secuencia de reformulaciones y superaciones de trabajos y herramientas anteriores, pasados y abandonados. Por el contrario, es necesario ver la dinámica foucaultiana como una nueva entrada al taller a la luz de un nuevo día y con nuevas preocupaciones. Se trata de la introducción de distintos instrumentos y materiales disímiles, pero en cuya tarea es posible hacer acopio de inquietudes pasadas y herramientas ya fabricadas y modeladas paulatinamente con el furor y contingencias del uso.

No se trata de volver a andar caminos transitados, visitar parajes conocidos, con la intención de ser recordados y, en un acto de nostalgia y subyugación a ellos, reproducidos, sino de insistir para ver de otras maneras y forjar nuevos perfiles. Es un ir y volver donde lo que prima es la potencia de la pregunta y no la fidelidad a un programa, a tesis formuladas o a sistemas de pensamiento. Foucault es más un artesano que un fabricante. Un fabricante protocoliza procedimientos y procesos productivos, opera desde lo ya sabido y controlado; a la larga, no podría ser de otra manera. El artesano, por su parte, no tiene reglas, modelos, ni protocolos; solo cuenta con su creatividad y las experiencias acumuladas y acrecentadas por las nuevas inquietudes y deseos. El artesano crea desde la singularidad; el fabricante, reproduce desde los modelos prefijados.

El Foucault filósofo crea desde la singularidad de la pregunta y rearma el taller que requiere para la empresa emprendida. Quizás necesite o acuda a viejas herramientas que, dentro de la tarea recién inaugurada, adquirirán nuevos usos y nuevas formas. De hecho, por trivial que parezca –tal vez por eso tendemos a obviarlo– una herramienta es eso, un artefacto que se amolda o acomoda al fin que se propone y no al contrario; la materia no se amolda a la herramienta, aunque

las características de la materia exijan ciertas herramientas más que otras. Aun así, la forma de la herramienta incide en la manera como se trata, aborda, manipula y da forma a la materia. Después de todo, no es posible pensar en la ontología del presente como una etapa radicalmente nueva en la polifonía foucaultiana, pues en su ejercicio recurrirá a herramientas, nociones, perspectivas y temas trabajados, pero esta vez a la luz de interrogantes nuevos e inéditas tonadas. Por ello es mejor hablar de desplazamientos ya que, *stricto sensu*, tampoco se trata de retornos a lo mismo. Es un volver, como ya se ha explicado, con nuevas miradas, nuevas inquietudes y, por supuesto, con nuevos utensilios.

En congruencia con este rostro de Foucault y trayendo a colación la inquietud nodal referida a la práctica filosófica o, si se prefiere, a la filosofía como práctica, no son menores las intersecciones entre la filosofía y la noción de experiencia que empieza a delinear Foucault en sus últimas indagaciones. La práctica investigativa que vale la pena –afirma– es aquella que “permite alejarse de uno mismo” (Foucault, 2003, p. 12). Extrañarse y extraviarse como sujeto que conoce. Errar y perderse para encontrarse. Alejarse de lo ya conocido para conocer de otro modo. Distanciarse de lo resuelto y replicado para preguntar desde otros horizontes, con interrogantes nuevos, extraños. Observar desde otros lugares y con instrumentales nuevos permitiendo intervenciones distintas sobre los objetos de trabajo: pensar lo im-pensado. Operación que posibilita descubrir cualidades y ensamblajes distintos. Se trata así, conectando con el doble juego del concepto de “crítica” desarrollado en el apartado anterior, de explorar los límites para –en un doble movimiento propio del pensamiento irreverente– reconocer tanto la fragilidad y provisionalidad de tales linderos como, por contragolpe, saberse fijando puntos de fuga como primer movimiento en la ampliación de las fronteras.

De esta manera, el cambio de perspectiva y el modo de preguntar no solo implican una afectación en el entramado metodológico o en los instrumentos conceptuales; implican, sobre todo, y en esto es capital la anticipación foucaultiana, una afectación del sujeto que conoce. Con la alteración de las preguntas que formula también se altera a sí mismo en cuanto sujeto. En la investigación, en el acto de preguntar, ocurre un efecto de contragolpe que produce la modulación de la subjetividad. No se encuentra allí un preguntar indiferente, rígido, formal, erudito. Por el contrario, es un preguntar que expone y arriesga la existencia, las convicciones, las formas de habitar.

La vitalidad de la práctica filosófica reside en esta capacidad de preguntar que debe aprenderse y ejercitarse, pues no cualquier pregunta es una buena pregunta y mucho menos una buena pregunta filosófica⁷. De ahí que esta capacidad de preguntar diste diametralmente de ser un acto mecánico. “Es una pregunta siempre abierta, crítica, disidente y atenta a otras voces. Es una pregunta que se acompaña de más preguntas, rehuendo y cuestionando la perentoriedad de las respuestas que se pretenden concluyentes. Allí luce su carácter creador, transformador” (Espinel & Pulido, 2016, p. 445). No es un simple preguntar por preguntar, ni hallar respuestas por las respuestas. No es un asunto erudito de especialistas y atesadores. Las nociones, conceptos, sistemas e inquietudes se juegan más desde el escenario del sentido que el de la utilidad. “Allí reside la iniciativa e intempestividad, en términos nietzscheanos, que caracteriza al filósofo como pensador y que lo distancia de la quietud, del conformismo y la adaptación” (Espinel & Pulido, 2016, p. 445).

Dentro de las prácticas educativas centradas exclusivamente en el aprendizaje adquiere primacía el criterio de utilidad inmediata, es decir, la urgente tarea de acumular conocimiento y garantizar la adquisición de los códigos y sistemas teóricos. Corpus de definiciones y fórmulas imprescindibles dentro de rigurosas y ensimismadas gramáticas teóricas. Por el contrario, desde la perspectiva que estamos intentando arriesgar, esta exacerbada preocupación es desplazada por el sentido de tales prácticas dentro de la existencia misma en la que se juegan dichas actividades y a la que, a la vez, dan forma. Por esta razón, estas inquietudes, que podríamos llamar existenciales, se constituyen en exposiciones de la propia existencia en el sentido de poner en juego formas de vida.

Esta es la investigación, insiste Foucault (2003), “que vale la pena practicar con cierta obstinación” (p. 12). No la que se dirige a acomodar los descubrimientos a lo ya aceptado como verdadero. Tampoco la que tiene como finalidad corroborar las teorías y supuestos, ni contribuir a la tarea –urgente para algunos– de acumular conocimientos y verdades o plegar las preguntas a las preguntas

7 Hemos desarrollado algunas notas respecto a este punto en un texto titulado “*Educación filosófica e inquietud de sí. Diálogos entre Estanislao Zuleta y Pierre Hadot*” (Espinel & Pulido, 2016) publicado en el libro *O ato de educar em uma lingua ainda por ser escrita*. Algunas otras notas podrán encontrarse en Espinel (2014).

validadas por la tradición como pertinentes, adecuadas, correctas. La investigación que vale la pena emprender es aquella que, en coincidencia con el acto de pensar, interpela las verdades difundidas y permite alejarse de sí mismo, de lo difundido como verdadero y establecido como normal o correcto. Un pensar que conduce a extraviarse, subvertir las fronteras, explorar tierras inhóspitas. Es un pensar que afecta la existencia pues se trata de una confrontación permanente, valiente y sin ambages con la propia existencia. Como afirma Nietzsche (2005b), “toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es consecuencia del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo” (p. 19). Un enfrentamiento descarnado consigo mismo como acto de volver la atención sobre sí, como ejercicio de sí sobre sí, y cuya resultante seguramente, serán nuevas formas de ser y de preguntar. Un ejercicio siempre inacabado, como la misma existencia que resulta de dicho ejercicio.

De esta manera, el mismo acto de investigar se asume como experiencia, con su artificio de verdades, relaciones de poder y formas de asumirse como sujeto. Y si empleamos el mismo cariz para pensar la filosofía como práctica, encontraremos que, en cuanto acto de pensar, la filosofía misma es experiencia: experiencia filosófica. Experienciación que modula al sujeto conduciéndolo a reconocerse de cierta manera y actuar sobre sí mismo. Lo que en otro lugar Foucault (2003) denomina estética de la existencia. “Pero ¿Qué es la filosofía hoy, –quiero decir la actividad filosófica– si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?” (p. 12).

Es interesante notar cómo Foucault hace la distinción entre filosofía y actividad filosófica. Una aclaración distintiva bastante significativa. La filosofía entendida como actividad y no solo como labor erudita y teórica. Una actividad que, fundamental o inicialmente, se realiza sobre sí mismo como práctica experiencial. Una experiencia filosófica y no solo como instinto academicista, acto reflejo e involuntario. En esto coincide con los estudios realizados por Pierre Hadot (1998, 2006) alrededor de las escuelas filosóficas griegas en donde la filosofía es asumida y practicada como forma de vida⁸.

8 La cercanía entre Foucault y Hadot se sigue expresando en la distinción ya planteada por Pierre Hadot (1998) en sus investigaciones sobre los griegos entre discurso filosófico y filosofía. En

De esta manera, Foucault nos da nuevas pistas en esta tarea de comprender y asumir el ejercicio filosófico y afirma que la filosofía es, en lo fundamental, “ensayo”:

El “ensayo” –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación– es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir, “ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento (Foucault, 2003, p. 12).

Ensayo que tiene por escenario, libreto y puesta en escena la existencia misma. Una recomposición permanente de lo que se es. Un arrojarse a la incertidumbre del pensamiento que deviene en experienciación. Una filosofía-experiencia. Pensamiento que se hace existencia, verdad. Una apuesta existencial, fundamentalmente existencial, por intentar pensar lo no pensado desligándose de los ecos y rumores de lo ya pensado. Voz altisonante y no eco infinito. Práctica modificadora que opera en medio de los juegos de verdad en la que se expone las formas de existencia, el sujeto pensante.

4. Epílogo: ensayo de sí

ENSAYO DE SÍ. ENSAYO del pensamiento y en el pensamiento. Jugarse la existencia en el pensamiento y el pensamiento en la existencia. Creemos que ello es lo que ha de arriesgarse en la denominada enseñanza de la filosofía, pero que acudiría más a una experiencia filosófica como forma de acercarse a la reflexión y quehacer de la filosofía.

Ensayo en el teatro vivo de la cotidianidad. Ensayo que, en su provisionalidad, siempre está sujeto a revisión, a readecuación y a enriquecimiento, como la vida misma en la que cada decisión hace de ella una permanente experiencia. Más que un acentuado ejercicio de conocimiento, de enseñanza-aprendizaje, la tarea de la filosofía estriba en su práctica como experiencia. De ahí que sea más acorde hablar en ella de sentido que de utilidad. Desde esta perspectiva, las nociones se incorporan como herramientas de trabajo y es allí, precisamente, donde adquieren

Espinel (2014) se ha trabajado más ampliamente este tema y sus relaciones con el cuidado de sí y la psicagogía.

sentido. En el servicio que prestan en las actividades para las que fueron hechas, aunque en el proceso puedan verse estropeadas, desgastadas, readecuadas, destruidas para dar lugar a nuevos utensilios de trabajo. Su finalidad es esa, ayudar en el taller de trabajo y no ser simplemente piezas decorativas o de museo. Su función no es la de ser admiradas tras una vitrina o en la galería de la historia de la filosofía, sino responder para lo que fueron hechas: para el trabajo sobre problemas, la creación de abordajes y la construcción de nuevas entradas en la compleja y siempre inacabada tarea de comprender la realidad, la existencia, lo que somos y hemos venido siendo.

En estos términos, la filosofía más que un asunto de conocimiento, de teorías y de sofisticados sistemas teóricos, es un ejercicio sobre sí mismo. Un cuidado de sí, plantearán Foucault y Hadot, que lleva a identificar esta actividad filosófica con una tradición ascética. Un trasegar existencialmente orientado “[q]ue comprende la crítica no en términos de juzgamiento, sino en términos de una experiencia y de una exposición” (Masschelein & Maarten, 2014, p. 11. Traducción nuestra). Dentro de esta manera de concebir y practicar la filosofía el trabajo sobre sí mismo, tal como se ha insistido, es la actividad que inaugura y posibilita el trabajo filosófico en toda su complejidad. “La actividad filosófica, entonces, en su sentido originario conduce a ocuparse de sí mismo, a pre-ocuparse de sí para estar en posibilidad de conducir la existencia propia” (Espinel, 2014, p. 4). Antes que un trabajo sobre los otros, sobre teorías y sistemas de pensamiento, la acción sobre sí mismo es imprescindible. Más que afinar habilidades y experticias, la experiencia filosófica pone la atención en sí mismo, en las formas de vida y las maneras como ha de construirse en su singularidad.

El sujeto, ese sí mismo, no es entendido entonces como sujeto de conocimiento sino, primordialmente, como sujeto de acción (Masschelein & Maarten, 2014, p. 11). No porque lo demás se perciba como una tarea menor, ajena o insignificante sino, por el contrario, porque para llegar a ello es necesario el ocuparse de sí y prepararse para tales empresas. Antes de hacer juicios respecto de otros es necesario cuidar de los propios juicios y creencias. Por esta razón es una tarea permanente pero no excluyente, pues no se trata aquí de una cadena causal o de una linealidad temporal; pero sí de un cuidar de sí mismo para poder cuidar de los demás. Tareas que recurrentemente se hacen simultáneas como labor que se realiza con otros y junto con otros. De ello, como afirma Hadot (2006, 1998),

ya nos han dado lecciones las escuelas griegas. El ejercicio filosófico es, ante todo, experiencia. Experiencia de sí y de los otros.

Ejercicio ascético orientado a la confrontación existencial, esto es, a la modulación de un *éthos* específico. Por ende, la filosofía en tanto experiencia se hace, primordialmente, ética. “Es una ética del arte de vivir en tanto trabajo sobre sí mismo. Una *tékhnē toû bioû*” (Espinell, 2014, p. 5). Pero, nuevamente, no una ética entendida como objeto de conocimiento sino, ante todo, como acción, como forma de vida, como práctica de sí sobre sí. Y en tanto práctica, no restringida al ámbito individual toda vez que sus resonancias se dejarán oír en la exterioridad, en la alteridad, en los otros y en lo otro. De hecho, necesita de un espacio, un plano, una atmósfera, para ser eco, voz audible, irrupción.

Ello nos ayuda a resaltar el carácter público del ejercicio filosófico. Al final, la filosofía en tanto práctica, es una acción pública. Aunque subyace y se forja en la intimidad, es una voz que retumba en el escenario de la intersubjetividad, de lo público, del encuentro. El pensar no es, y quizá no pueda ser, solipsista. El pensar es una acción que se realiza y posibilita en la relación con otros. Es lo que algunos autores referirían como el uso público de la razón. Y es allí precisamente donde radica el carácter intempestivo de la filosofía en tanto ontología del presente. Es lo que en otros momentos hemos intentado proponer como una cercanía entre filosofía y pedagogía. “Un interés pedagógico manifestado y concretado en la preocupación permanente por la formación del hombre y la constitución de un carácter, de una forma de ser y de percibirse” (Espinell, 2014, p. 12). Función pedagógica de la filosofía encaminada al cuidar de sí y cuidar que otros cuiden de sí. Y por su parte, la pedagogía, como ejercicio filosófico, envuelta en la inquietud permanente frente a su quehacer y a los propósitos que encaminan su accionar. En otras palabras, la filosofía, desde la tradición griega, es una labor educativa en la esfera de lo público, en la relación con los otros, y una labor ascética en tanto acción íntima en la relación de sí consigo. En estos términos no puede dejar de señalarse la labor ético-política de la acción filosófica y, por tanto, de su enseñanza entendida como acción filosófica y no solo mnemotécnica.

En suma, el reto ahora es pensar la filosofía y la enseñanza de la filosofía desde el aula, desde las prácticas educativas. En ello las nociones trabajadas, pero especialmente las de experiencia, cuidado de sí, ensayo e intempestividad, jugarían un rol medular. O al menos, pretendemos iniciar por ellas para plantear y

pensar la actividad filosófica. No es necesario escudarse detrás de un libro, un pensador, una mente que piense por los demás, para servirse de la razón y del ejercicio filosófico. Si la tarea de la filosofía es comprender el mundo, la realidad, el presente, entonces la función de la filosofía es precisamente esa, una “herramienta para”. Pero no porque se crea que la filosofía no tiene valor en sí misma y su naturaleza sea estar a la sombra de otras empresas y asuntos; no en el sentido de que esté conminada a ser medio para otras tareas de mayor valía o de mayor envergadura; no en ese sentido instrumentalista. Por el contrario, su inigualable valor reside en presentarse como empresa vital, incitadora e incitante, forjadora y provocadora del pensamiento, configuradora de modos específicos de vivir. En este sentido, su tarea fundamental es crear y afinar instrumentos para pensar el mundo, pensarse a sí mismo e incidir en el curso existencial y las formas de subjetivación. Por todo lo planteado hasta aquí, la filosofía en el aula debería procurar cultivar, esculpir e imaginar nociones que como herramientas, permitan horadar en la cantera de la existencia. Centrar el estudio de la filosofía en el identificar, reconocer y, por qué no, crear fecundos utillajes que permitan asumir la tarea de pensar y pensar-se y con ello re-crear y re-crear-se en tanto ejercicio existencial.

Referencias

- Álvarez, J. (2015). Introducción. Una ética del pensamiento. J. Álvarez (Ed.), *Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos* (pp. 11-75). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Cano, G. (2000). *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Valencia: Pretextos.
- Espinel, O. (2014). Filosofía, prácticas de sí y arte de vivir. *Revista Fermentario*, 2(8), 1-16. Recuperado de <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/175/224>.
- Espinel, O. & Pulido, Ó. (2016). Educación filosófica e inquietud de sí. Diálogos entre Estanislao Zuleta y Pierre Hadot. W. Kohan, S. Lopes & F. Martins (Orgs.), *O ato de educar em uma lingua ainda por ser escrita* (pp. 439-449). Río de Janeiro: Editorial Nefi.
- Foucault, M. (1994). Qu'est-ce que les Lumières?. *Dits et écrits IV* (pp. 562-578). Paris: Gallimard.

- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung. *Revista Daimon*, 11, 5-25.
- Foucault, M. (2003). *El uso de los Placeres. Historia de la sexualidad*. Volumen 2. (Trad. M. Soler). Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Foucault M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia* (5ª ed.). Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (2010a). *Defender la sociedad* (5ª reimpresión). (Trad. H. Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010b). *Gobierno de sí y de los otros*. (Trad. H. Pons). México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Gobierno de los vivos*. (Trad. H. Pons). México: Fondo de Cultura Económica
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. (Trad. J. Palacio). Madrid: Ediciones Siruela.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (Trad. E. C. Tapie). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kohan, W. (2016). *El maestro inventor. Simón Rodríguez*. Caracas: Ediciones del solar.
- Masschelein, J. & Simons, M. (2014). *A pedagogía, a democracia, a escola*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Nietzsche, F. (1988). *Consideraciones intempestivas I: David Strauss, el confesor y el escritor y Fragmentos póstumos*. (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2002). De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida. *Consideraciones Intempestivas 1873–1876* (pp. 18–96). (Trad. A. Sánchez Pascual). Buenos Aires: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2005a). *La genealogía de la moral*. (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2005b). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.
- Wozniak, J. (2016). Introducción. *El maestro inventor. Simón Rodríguez* (pp. 13-31). Caracas: Ediciones del solar.