



Editorial Nuevo Enfoque

Revista **CON-SECUENCIAS**

ISSN: 2791-1160

<https://revistacon-secuencias.com>

Publicación del Foro de Reflexión sobre la Realidad Salvadoreña – FORES–
No. 14, mayo - agosto, 2026 Revista cuatrimestral. San Salvador, El Salvador, Centroamérica

¿La filosofía como arte o como profesión?

Philosophy, art or craft?

Este trabajo tiene la licencia



Recibido: 10/10/2025

Aprobado: 12/11/2025

Emilio Delgado Chavarría¹
Universidad Centroamericana
José Simeón Cañas-UCA- de El Salvador
Investigador-consultor
edelgado@uca.edu.sv
<https://orcid.org/0000-0003-4430-7736>

Resumen

El presente artículo tiene su origen en una conferencia impartida por el autor en la Universidad de San Carlos de Guatemala en 2022, en el marco del Día Mundial de la Filosofía. Su objetivo es reflexionar sobre cómo hacer filosofía y qué tipo de filosofía es necesario crear. En ese sentido, el autor cuestiona si la filosofía que actualmente se enseña en la academia es verdaderamente filosofía o si se reduce a un conocimiento meramente erudito. Asimismo, se interroga por la utilidad de la filosofía y su relación con la verdad. Finalmente, concluye que el acto de filosofar va más allá de aprender y descifrar el lenguaje de otros filósofos: la auténtica actividad de pensar consiste, más bien, en comprender la filosofía como un arte.

Palabras claves: Filosofía, Filosofía latinoamericana, Filosofía académica, Arte, Kant, Heidegger, Borges.

Abstract

This article originates from a conference presented by this author at San Carlos University in Guatemala in 2022. The context was International Philosophy Day. Its purpose is to reflect on how to make philosophy and what type of philosophy must be created. In this sense, the author questions whether philosophy taught at the academy is really philosophy or if it is limited to merely scholastic knowledge. Also, one questions the usefulness of philosophy in relation to truth. Finally, the conclusion is that the act of philosophizing goes beyond learning and deciphering other philosopher 'languages: the true act of thinking more likely consists of understanding philosophy as an art.

Key word: Philosophy, Latin American Philosophy, scholastic Philosophy, Art, Kant, Heidegger, Borges.

¹ PhD. en Teoría Literaria. Universidad Autónoma de Madrid. España. M.A. en Literatura Europea. Universidad. Autónoma de Madrid. España. M.A. en Tecnologías de la Información aplicadas a la Educación. Universidad de Poitiers. Francia.

1. A manera de introducción

Para un pensador profesional, preguntarse cómo hacer filosofía quizás no sea una cuestión tan importante, después de todo, durante la formación universitaria se enseñan las reglas del filosofar, pero para quienes estamos fuera de la academia la pregunta se vuelve apremiante. Aquellos más metódicos seguramente recurran a manuales de filosofía. Personalmente, este tipo de textos nunca me han servido para comprender mejor las categorías kantianas, o por qué para Sartre citar en su argumentación la famosa sentencia de Berkeley *ser es ser percibido* era tan importante.

Pensar que existe un profesor de filosofía cuyas lecciones consistan en revelar, traducir y simplificar lo que no podemos comprender en una primera o segunda lectura, ya sea a través del texto principal o de una fuente secundaria, es tener una visión ingenua de la enseñanza filosófica, ya que la naturaleza de la filosofía tiene un carácter anfíbio. Si bien es cierto que algunos filósofos se esfuerzan por ser lo más claros posible, a otros ser diáfanos les tiene sin cuidado. También hay culturas que fomentan la claridad en la expresión del pensamiento, mientras otras se enorgullecen por el carácter críptico de sus pensadores. Y es que el esfuerzo en la claridad de la argumentación es cuestión de estilo, que puede ser aceptado o rechazado por la tradición a la que pertenezcamos. La oscuridad, pues, no es el rasgo esencial del quehacer filosófico, más sí la ambigüedad. Y esto obedece a que ningún pensamiento puede expresarse plenamente en la palabra escrita. La escritura siempre será imperfecta, una huella que expresa un anhelo, mientras que en el pensamiento todo es *ya ido* en el momento que es formulado². Quizás por ello la oralidad sea el mejor medio para su expresión y no la escritura.

El objeto de la filosofía es la vida misma. La filosofía reflexiona sobre las afectaciones que esta nos produce (el amor, el hastío, la muerte, el deseo de inmortalidad, la relación entre lo fáctico y lo ideal, el vínculo entre lo que permanece y aquello que cambia, etc.). El mundo, la vida, nos afecta, y esta afectación la interpretamos y producimos significados. Los significados no pueden medirse, no podemos comprenderlos a partir de relaciones de cantidad, tampoco de causalidad. Para entender un significado hay que experimentarlo. Dicho de otra manera, toda filosofía es una narración de experiencias vividas, sentidas o imaginadas, que siempre tendrán un grado de imprecisión.

Decir que la filosofía es un relato de experiencias nos podría hacer creer que la literatura es la mejor forma de hacer filosofía. Y tal vez así sea. No es gratuito que muchos filósofos acudieran a la narrativa como medio para expresarse (Sartre, Nietzsche y Kierkegaard, entre

² Con la expresión *ya ido* me refiero a un principio de la fenomenología de Husserl, y que Heidegger conservó en su práctica filosófica, consistente en entender el conocimiento como percepción visual. En ese sentido, compartir o comunicar una percepción visual resulta más fácil a través de la oralidad que por medio de la escritura, porque la oralidad permite flexibilidad en el uso del lenguaje, que a su vez posibilita creación de nuevos conceptos; en cambio, la escritura, sobre todo la académica, responde más a la norma que a la innovación. Recordemos la crítica que en su día se le hizo a la escritura de Heidegger, solo por el hecho de utilizar palabras propias del dialecto de Messkirch. También esto explicaría sus legendarias clases, en donde la oralidad y su pensamiento se fusionaban armónicamente, así lo recordaba Gadamer: “[...] Cuando Heidegger exponía sus pensamientos desde el pupitre, preparando hasta el menor detalle y formulado minuciosamente y vivamente en el momento de la exposición, levantando una y otra vez la mirada y dirigiéndola afuera a través de la ventana, entonces él veía lo que pensaba, y lo hacía ver” ([EPub], 2013 [2002]).

otros). Sin embargo, no debemos confundir a un escritor de ficción con un filósofo. Los narradores por lo general no son filósofos, y no tienen por qué serlo. Únicamente sienten, perciben, intuyen las afectaciones de la vida, puesto que son seres marcados o dotados de una enorme sensibilidad. Desde luego, sus obras crean significados, pero han llegado a estos de forma inconsciente. Claro que conocen las reglas de la creación literaria, pero desconocen los caminos del pensamiento, ya que el filósofo, a diferencia del literato, está más interesado en conocer los porqués de las afectaciones y en reflexionarlas que transformarlas en obras estéticas. Parafraseando a Roland Barthes (*El grado cero de la escritura*, 1972), diremos que para el pensador la literatura es un medio, mientras que para el escritor es un fin.

2. La filosofía y su relación con la verdad

Entender la filosofía como una narración meditada de experiencias nos lleva a otra cuestión fundamental: su relación con la verdad. Hubo un tiempo en que los filósofos se hacían llamar científicos. Este tipo de filósofos se dedicaron a elaborar conceptos y a determinar los principios que regían su relación y creación. Así, construyeron sistemas que parecían catedrales, pero algo fallaba en sus reflexiones tan sofisticadas. Y fue Kant quien identificó mejor que nadie este error. El pensamiento de Kant resultó tan magistral que puede decirse que marcó un antes y un después en la forma de hacer filosofía.

La pregunta que sostiene la obra kantiana es: ¿qué es lo que el ser humano puede conocer? Kant llegó a la conclusión de que a partir de nuestras formas particulares de sensibilidad (la percepción del espacio, el tiempo y los sentidos) y nuestros topos mentales (las categorías kantianas), lo único que el hombre puede conocer es la *naturaleza*³, y el camino adecuado para acceder a ese conocimiento es la ciencia o, dicho de otra manera, el método de las ciencias positivas (teorización, hipótesis y comprobación empírica) constituye la forma más eficaz para hacerlo. En relación con las demás áreas de la filosofía, nada nos pueden decir acerca del mundo que se encuentra fuera del sujeto. Además, son autónomas, es decir, son las propias tradiciones académicas y culturales quienes crean los principios, conceptos y relaciones que rigen esas actividades especulativas. ¿Y dónde queda la metafísica, el campo por excelencia de la filosofía occidental? En el mejor de los casos, la metafísica puede servir como conocimiento propedéutico de la ciencia, reflexiones a modo de hipótesis que deberían ser comprobadas por el método científico, de lo contrario caeríamos nuevamente en la tentación de crear hermosas catedrales, tal y como hicieron los grandes filósofos sistemáticos.

Algunos interpretaron el pensamiento kantiano como una declaración de muerte a la metafísica. Los filósofos anglosajones ya venían acercándose a esa posición, pero debieron esperar la llegada de Wittgenstein y de Russell para confirmar que antes de tratar los problemas que se plantea la filosofía era necesario buscar un modo, un método de análisis, que evite la tradicional imprecisión de la escritura filosófica. La solución la encontraron centrándose en el estudio del lenguaje, enfoque que daría lugar al desarrollo de la filosofía

³ Naturaleza es todo lo que existe o puede existir sin la intervención humana.

analítica. Actualmente, el mundo académico anglosajón ve con suspicacia toda filosofía que se presente como revelación de esencias ocultas. Y en la mayoría de las universidades europeas, la filosofía (la metafísica) se ha convertido en una jerga. Los estudiantes dedican la mayor parte de su tiempo a aprenderla, a descifrarla, pero poco les sirve este conocimiento para pensar y escribir sobre la vida, porque es solo erudición, y en estos tiempos la cita erudita no vale nada.

Martin Heidegger, para algunos el mayor filósofo después de Sócrates, consciente de la agonía de la filosofía se propuso reorientarla, y en una estrategia audaz y genial reinterpretó el planteamiento kantiano. La obra más conocida de Heidegger, *Ser y tiempo* (1927), es para muchos especialistas un texto inacabado. Posiblemente, la obra que la complementa sea *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1975), donde Heidegger plantea que, si bien es cierto que la metafísica no puede conocer sobre la naturaleza, y que la ciencia es la única disciplina que puede decirnos algo con relación a ella, no significa que no podamos pensar metafísicamente; pero debemos comprender que este discurrir metafísico no es realizado por un sujeto que especula absorbido (deslumbrado) por las cosas, es un sujeto que se sabe pensando separado, distinto y diferente de ellas. De manera que en el planteamiento de Heidegger la metafísica se vuelve ontología⁴. Y la autonomía kantiana viene a ser la independencia de la especulación frente al obrar científico. El famoso noúmeno que marcaba el límite de lo que podemos pensar es superado realizando –de la misma manera que hizo Kant con respecto a las tesis metafísicas de Wolff– un cambio de perspectiva, *kehre*, un giro. Es posible pensar sobre el noúmeno o pensar noúmenicamente, siempre y cuando seamos conscientes de que no estamos haciendo ciencia y que no especulamos sobre la naturaleza. De ahí que Heidegger sustituya la palabra naturaleza por existencia. Es decir, que la filosofía primera –que en este caso pasa a ser la ontología– pensará sobre la vida, que es el todo entendido exclusivamente por y para el ser humano.

Ahora bien, los planteamientos de Heidegger tuvieron graves consecuencias en el pensamiento occidental, sobre todo en relación con la verdad, porque una vez la filosofía se libera del modo de obrar de las ciencias, surge la siguiente duda: ¿cuál es la medida de valor de la verdad en el pensamiento filosófico? De hecho, Heidegger, al igual que Giambattista Vico, consideraba que la verdad, más que un descubrimiento que revela el funcionar de algo (*el qué es a partir del cómo funciona*), es una elaboración del pensamiento humano. En palabras más sencillas: la verdad es producto de la fundamentación y la lógica de nuestras argumentaciones. Pareciera que Heidegger nos está regresando a la época clásica del pensamiento griego y la encarnada lucha entre los sofistas y los apasionados defensores de la verdad, como eran Sócrates, Platón y Aristóteles⁵.

⁴ Cuando el sujeto piensa acerca de todo lo que se encuentra fuera de él, pero sabiendo que es algo distinto a ese todo, entonces hablamos de conciencia. Saberse distinto a todo significa tener conciencia del yo, y esto es lo que hace que el sujeto piense su posición, su relación, con lo externo a él. Por ello, la metafísica pasa a ser ontología en Heidegger.

⁵ Sobre la relación entre verdad y filosofía en el planteamiento de Heidegger, hay diversas interpretaciones. Para André Glucksmann (*Los dos caminos de la filosofía*, 2009), por ejemplo, Heidegger cree en la verdad, solo que en su discurso filosófico, a diferencia del científico, no desvela, constata o indica algo en relación con el

Pero hay algo más inquietante y maravilloso en la obra de Heidegger, y es la entrada de la política en su filosofía o la transformación de esta en pensamiento político. Heidegger distingue dos tipos de filosofías, la llamada académica o escolar (*Schulbegriff*) y otra que es una concepción de mundo (*Weltanschauungsphilosophie*). La filosofía escolar es un término tomado de Kant⁶ y se realiza en dos etapas. La primera es el acopio organizado de conocimientos racionales a partir de conceptos, y la segunda es la unificación de esos conocimientos en la idea de un todo, es decir, es la elaboración de un sistema filosófico. Tal y como hemos mencionado anteriormente, ese es el tipo de filosofías que se enseña en casi todas las universidades, y poco o nada puede decirnos acerca del ser humano. Aquella que concierne a las “ciencias del ser” es la filosofía como concepción de mundo. No es simplemente un juego de palabras. Concepción de mundo significa que toda filosofía es una respuesta, una posición, un planteamiento frente a la vida. A un pensador de esta índole más que decir *qué* es la vida le interesa *interpretarla*. Podría pensarse una tarea sencilla, porque todas las personas tenemos más o menos una concepción de la vida. Y en efecto, así es, pero no todos llegamos a la radicalidad que conlleva tener una concepción de mundo.

¿Qué significa tal radicalidad? Heidegger piensa que si tenemos una concepción de la vida también desarrollaremos convicciones (no hay convicción sin nuestra propia interpretación del mundo), que nos llevan a su vez a actuar en la vida (tenemos un compromiso con nuestra manera de entenderla). Es posible llamar ideología a la convicción, pero debemos tener en cuenta que, en este caso, hacemos uso del término sin ningún fin peyorativo, tampoco utilizamos la palabra al modo de los marxistas (oposición y distorsión entre el mundo de las ideas y la realidad material). A nuestro juicio, ideología, tal y como indica Paul Ricoeur

mundo fuera del sujeto. Glucksmann clasifica la argumentación de Heidegger como “apofántica” (propositiva), es decir, su pensamiento afirma o niega algo y, por tanto, puede ser constatado como verdadero o falso: “*Cuando el joven Heidegger se emancipa de las ideologías biempensantes propias de la Belle Époque, esgrime como si fuera el orden de una misión, e incluso una declaración de guerra, la distinción aristotélica. La consideración «apofántica» de lo que es, independiente de lo que debería ser; se desprende de ello. Entonces se hace posible aprehender sobriamente la facticidad o la factualidad de la existencia como tal. Lejos de los supuestos teológicos, la «analítica existencia» de Sein und Zeit («Ser y tiempo») apela a la «apofántica», donde se cumple el «retorno a las cosas mismas», preconizado por la fenomenología (e intentado desde siempre por la literatura)*” (Glucksmann, 2010 [2009]: 90). En efecto, en la retórica moderna, este tipo de argumentación se conoce como asertiva. Según la teoría de los actos de habla de Searle, en los discursos asertivos existe una manera de descubrir un hecho, pero hay que tomar en cuenta que la base de la argumentación es una creencia, que, por supuesto, puede estar bien fundamentada o no. La argumentación de Glucksmann es sofisticada y elegante, no obstante, no significa que se haya superado el problema que Kant planteó en relación con la metafísica, la verdad y el mundo fuera del sujeto. De hecho, al clasificar la filosofía de Heidegger como apofántica, se confirma la tarea que Kant había previsto para la metafísica, como una reflexión que contiene una hipótesis –o creencia– acerca del mundo, hipótesis que luego debería ser aprobada o rechazada por las ciencias. Para George Steiner (*Heidegger*, 1978), por ejemplo, la verdad en Heidegger transita entre una concepción más subjetivista –la expuesta en *Ser y tiempo*– y un concepto más esotérico en sus últimos escritos, pero, en todo caso, siempre distanciándose del planteamiento positivista de la verdad: “*Rechazando la concepción aristotélico-tomista y cartesiana de la verdad, por tratarse de una concordancia o adecuación de la percepción y del objeto, Heidegger había ya dado argumentos, en Sein und Zeit, que apoyaban una definición primordial, auténtica. Esta definición la sacaba —falsamente, dicen los especialistas— de la palabra griega para “verdad”, aletheia, que él traducía como “lo manifiesto”. La verdad es esa “manifestación” que muestra, que resplandece a través de aquello que “es verdadero” (y cuya existencia es una verdad del ser). Vom Wesen der Wahrheit [De la esencia de la verdad] conocida primero en forma de conferencia en 1930, revisada en 1940, y publicada en 1943, esta obra representa un profundo intento de desarrollar y profundizar en el tema. En El ser y el tiempo hacia hincapié en la manifestación y en el hecho de que el hombre en su Dasein es un vehículo privilegiado en el cual y a través del cual la verdad se abre, se revela. Pero ahora Heidegger hace una transición hacia una concepción más esotérica y no humanista*” (Steiner, Heidegger [EPub], 2012 [1978]).⁶ “*De acuerdo con su concepto académico o, como también dice Kant, en sentido escolar, la filosofía es la doctrina de la capacidad de la razón y contiene dos partes: «primero, un acopio suficiente de conocimientos racionales a partir de conceptos; y, segundo, una organización sistemática de estos conocimientos o una unión de ellos en la idea de un todo*” (Heidegger, 2000 [1975]: 32).

(*Ideología y Utopía*, 1986), es representación, producción de significados y valores. Y, en tanto que Heidegger espera que los seres humanos actúen en la vida según su ideología, es que concebimos su filosofía como política.

¿Podríamos afirmar que todas las personas viven y actúan en la vida según su forma de comprenderla? No perdamos de vista que este acto de comprensión no es algo pasivo, constituye tanto una elaboración intelectual personal como un compromiso a vivir según nuestra ideología. Me atrevería a decir que la mayor parte de las personas pasan por la vida dejando que ella actúe, quizás, a lo mucho, reaccionan. Son muy pocos los que interpretan el mundo, y todavía son más escasos los que actúan a partir de sus propias interpretaciones. Dicho de otra manera: no todos *vivimos una vida pensada*.

Así pues, la importancia de Heidegger reside en que separó el modo de hacer filosofía del método científico, sin que ello suponga un descredito a la ciencia. Simplemente habíamos olvidado que filosofía y ciencia son disciplinas distintas y, por consiguiente, el objeto y el modo de obrar en ambas es diferente. Este cambio de perspectiva, el giro heideggeriano, permitió acercar la filosofía a la vida, no obstante, también trajo consigo ciertas dificultades: ¿cómo determinar la verdad en el terreno filosófico? El método científico nos proporciona certezas suficientes para identificar verdades y falsedades –aunque sean provisionales–, y el pensamiento heideggeriano no. En él, la verdad es más bien una lucha de argumentaciones. Su filosofía guarda similitud con la retórica moderna de Burke, Perelman y Olbrechts-Tyteca. Por otro lado, la negativa de Heidegger de concebir la filosofía como un saber que se detiene en el momento de ofrecer respuestas, es decir, la considera un saber generador de ideologías con la finalidad de que el ser humano actúe en el mundo, hacen que su filosofía parezca una religión. De hecho, el crítico literario George Steiner⁷ sostenía que en *Ser y tiempo* podríamos sustituir el término *Dasein* por el de Dios y el texto podría leerse como un tratado de teología. Esto explicaría, además, la relativa fácil adaptación de su pensamiento al discurso teológico en Bultmann y Rhaner.

3. ¿Para qué sirve la filosofía si no es ciencia?

Ahora bien, de todo esto surge la siguiente cuestión que interesa a nuestro contexto: ¿sirve esta discusión para un país que se encuentra en los márgenes occidentales?, ¿para qué hacer filosofía en un país pobre? Muchos creen que dedicarse a la filosofía es un privilegio, no solo por poder vivir de ello, sino también por el lujo que representa haber tenido una educación filosófica en una sociedad cuya principal actividad es el comercio. En general, pues, existe la creencia de que para dedicarse a la filosofía –y a cualquier otra disciplina humanista– es necesario tener recursos además de una excelente formación académica, porque la mayoría de los ciudadanos de este empobrecido país están más preocupados por subsistir, por

⁷ “Como en cualquier parte de Heidegger, el pensamiento y el experimento de habla exigido para «pensar en el Ser» independiente de los existentes, o de lo que es, real y existencialmente, resulta abortado. O, lo que importa mucho más, el propio experimento constituye una regresión involuntaria a lo teológico. Remplacemos Sein por «Dios» en todos los pasajes clave, y su significado se vuelve transparente” (Steiner, Heidegger [EPub], 2012 [1978]).

sobrevivir, que por descifrar escritos oscuros de pensadores alemanes. La lógica que se desprende de ese razonamiento es que necesitamos tener cubiertas las necesidades básicas, y solo después podríamos dedicarnos a las artes especulativas. Similar lógica encontramos en las instituciones académicas: ¡solo dos universidades –de las más de veinte que tiene El Salvador– ofrece la carrera de filosofía!⁸. A lo mejor en países como El Salvador no existen las condiciones para hacer filosofía, probablemente hacer filosofía en este país sea un acto suicida. O tal vez no.

Jacques D'Hondt, en su biografía sobre Hegel (*Hegel. El último filósofo que explicó la totalidad*, 1998), afirmaba que en la Alemania de aquel entonces (que no existía como tal, lo que había eran cientos de estados independientes, minúsculos y con fronteras imprecisas) la aspiración de todo intelectual suabo era irse del país, puesto que las condiciones para desarrollar filosofía eran limitadas. Hegel no conseguiría la estabilidad económica y laboral hasta ya muy entrado en años. *La fenomenología del espíritu*, publicada en 1807 y obra que algunos consideran la cumbre de su pensamiento, lejos de ser reflexiones de sofá y canapé al calor de una cálida chimenea, fue escrita –en mayor parte– durante la invasión de Napoleón a Prusia. También costó encontrarle editor, no se esperaba que los germanoparlantes comprendieran el particular estilo de escritura de Hegel; además, el filósofo estaba en bancarrota. Incluso, ya instalado en la Universidad de Prusia, Hegel consideró la posibilidad de marcharse a Bélgica, pues no tenía libertad de cátedra. D'Hondt también sugiere que su escritura anfibia era una estrategia para sortear la censura de la religión protestante, que tenía un enorme peso en las monarquías germanas. Puede decirse, entonces, que uno de los más gloriosos pensadores alemanes escribió una de sus principales obras en condiciones adversas.

Esta anécdota nos sirve para ilustrar que la pregunta *para qué filosofar* es un error de planteamiento. Filosofamos por necesidad, filosofamos porque pensar nos hace más humanos. Los actos más importantes de nuestra existencia no pueden revestir el carácter de solemne sin haber sido pensados antes de que existan y rememorados una vez sucedieron. Por ejemplo, en mi caso, la experiencia amorosa que más ha marcado mi vida únicamente adquirió tal condición cuando previamente elaboré el significado del amor y cuando posteriormente mi memoria evocó el recuerdo de esta experiencia que ya se había hecho una con el significado. En el presente nada es sustancial y es imposible vivirlo (siempre estamos pensando aquello que experimentamos, seríamos animales de no ser así). Solo vivimos en el horizonte y en el recuerdo, y la condición para hacerlo es pensarlo. Pensar, pues, es una necesidad que hace que la vida sea más intensa, porque tiene significado, y tiene significado porque lo pensamos. No pensar es no vivir, es transcurrir, es un pasar por la vida como espectador y no como protagonista. Hacerse la pregunta para qué filosofar es un absurdo, en tanto todos pensamos la vida, existan o no las condiciones materiales para hacerlo. Ciertamente no todos convierten este pensar en un oficio, tampoco todos lo hacen

⁸ Pareciera que Ellacuría tenía razón cuando decía: “Ni la filosofía tiene aquí [en Centroamérica] una vida autónoma ni otras disciplinas la urgen de inmediato a responsabilidades totales e ineludibles. Lo que es peor, no hay urgencia de nivel filosófico en el planteamiento propio del pensamiento, y porque las mentes no se alzan hasta ella, la filosofía se convierte en algo ininteligible” (Ellacuría, 1996: 399).

constantemente (unos tienen más ser que otros, diría Sartre). Algunos lo realizan muy de vez en cuando, quizás solo en los momentos de crisis, donde la vida los obliga a pararse, ya sea de forma provisional o definitiva; pero todos, absolutamente todos, somos humanos. De manera que hacerse la pregunta para qué filosofar es negar nuestra propia humanidad, rehusar lo que somos y *somos vidas pensadas*.

El mismo razonamiento podría aplicarse a nuestro país. Los temas que dominan la política doméstica son coyunturales, pero los grandes temas de la nación rara vez se dejan ver en los medios de comunicación. ¿Y cuáles son esos grandes temas? Estos surgen del *horizonte* que se crea a partir de la unidad cultural de una comunidad. Aquí me permitiré explayarme sobre el significado del término horizonte, ya que suele confundirse con el de utopía, sobre todo en países extremadamente religiosos. El historiador jesuita Rodolfo Cardenal, en su monumental *Aproximación a la realidad histórica de Centroamérica* (2021), afirma que cuando los españoles conquistaron América Central, este territorio se convirtió en un lugar exclusivamente de saqueo (a pesar de las intenciones de la monarquía). Los conquistadores eran más bien empresarios-aventureros que se jugaban sus fortunas con el propósito de obtener riquezas materiales, o bien un ascenso de clase social y marcharse de una vez para siempre de estas tierras. Los indígenas conquistados, como era de esperar, pasaron a ser objetos de explotación. Ante una realidad tan brutal, surgió un defensor de los nativos: Bartolomé De Las Casas. Este dominico no solo consiguió evitar que los indígenas fueran considerados legalmente como esclavos, también logró aislarlos en los llamados “pueblos de indios”, con la intención de protegerlos de la codicia del hombre blanco. Sin embargo, como bien señala Cardenal, ante el inmenso poder de los colonizadores y la incapacidad de la monarquía de afirmar su poder institucional, la lucha de De Las Casas tuvo resultados adversos. Las leyes que garantizaban la libertad de los indígenas se transformaron en la práctica en instrumentos de esclavización, y sus pueblos se convirtieron en reductos de opresión. La utopía por la que luchó De Las Casas se hizo infierno. No obstante, en algo tuvo éxito: su forma de pelear en favor de los oprimidos se volvió símbolo social. Este signo puede enunciarse mediante el siguiente principio: es mejor intentar ganar el cielo (utopía) aunque se pierda la tierra. Curiosamente, con el tiempo tal imaginario fue adoptado por gran parte de la izquierda política salvadoreña. En esa representación, la política se convierte en una lucha entre el bien y el mal; y aunque el mal siga triunfando –pues en la historia salvadoreña los períodos en que la izquierda ha gobernado son breves–, la gesta de la lucha social (la defensa del oprimido) se ha vuelto símbolo religioso-político.

El horizonte del que escribo nada tiene que ver con esa forma romántica de entender lo político. Preferimos adherirnos a lo que la teoría política moderna llama realismo. Desde este enfoque iniciado por Maquiavelo, desarrollado magistralmente por Carl Schmitt y explicado académicamente por Julien Freund, el realismo político excluye la moral de la política. Esa moral, que normalmente se encarna en el deber ser, lejos de conducirnos a mejores situaciones económicas y espirituales nos lleva directamente al desastre o al caos. Es verdad que muchos temen una política sin moral, pero la exclusión de la moral en la política no

significa una política sin principios. Simplemente hace referencia a que los principios vienen definidos por la filosofía que desarrolle la comunidad. La tan demonizada frase atribuida a Maquiavelo, el fin justifica los medios, es válida siempre y cuando tengamos claros cuáles son nuestros fines (una política sin fines no es política). Y esos fines, que es la premisa que rige el actuar en la política, es lo que llamo horizonte. Observemos la importancia de la filosofía: un verdadero Estado, una auténtica patria, no es una declaración de idealismos, de colección de múltiples deber ser; un verdadero Estado es una cultura⁹, una civilización, y una civilización es una manera particular de comprender el mundo y actuar en él. Lo mismo que el individuo elabora para sí mismo un significado de la vida, así debe hacerlo también un país. Y lo más importante no es el contenido de tal interpretación (puede haber muchas interpretaciones, incluso unas pueden sustituir a otras en determinado momento), lo fundamental es el lugar que ocupa esta actividad pensante en las prioridades políticas de los gobiernos. Es decir, y para puntualizar, antes de preocuparnos por resolver los problemas sociales de El Salvador, debemos preguntarnos qué tipo de civilización estamos construyendo o queremos construir. Y en esta tarea, la filosofía desempeña un gran papel, no para decirnos cómo lograrlo (el horizonte no es proyecto), sino para brindarnos las herramientas necesarias para pensar y contemplar el horizonte. Así puede verse la importancia que tiene la filosofía tanto a nivel personal (aquello que nos hace más humano¹⁰) como a nivel colectivo (aquello que unifica a un país proporcionándonos identidad). Además, puede advertirse que el tipo de filosofía que introdujo Heidegger en Occidente también nos incumbe a nosotros, ya que nos invita a buscar y crear nuestra propia filosofía y, paradójicamente, en esa invitación también nos libera del pensamiento occidental.

4. La estrategia Borges o cómo hacer una filosofía propia

Ahora bien, ¿cómo hacer filosofía? En primer lugar, debemos saber que descifrando jergas filosóficas no desarrollaremos el pensamiento propio. ¿Significa, entonces, que debemos ignorar las filosofías occidentales? Desde luego que no. Como conocimiento erudito debe estudiarse en las universidades, pero jamás ocupar el centro de un plan de estudios. Tiene que enseñarse como historia de las ideas, y nunca perder de vista que saber definir las monadas, la *physis* griega o identificar la filosofía primera, no nos hace filósofos. En segundo lugar, no olvidar que, aunque concebamos la filosofía occidental como un saber erudito, e instemos a desarrollar nuestro propio modo de pensar, no supone despreñar a los filósofos occidentales. Y es que algunos buscan crear una filosofía latinoamericana haciéndola un discurso moral (la liberación de los oprimidos) o bien pretenden darle la espalda a Occidente para comenzar desde un inicio impoluto y exigen estudiar pensadores latinoamericanos principalmente.

⁹ La cultura para mí no es folclore, no es lo auténtico de un pueblo (si entendemos auténtico como esencia). Cultura se opone al concepto filosófico de naturaleza, es decir, cultura es todo lo que el ser humano crea en contraposición de lo dado, de lo espontáneo. Y en tanto que la cultura es creación humana, también es algo que puede ir mutando (hoy somos esto y mañana somos otra cosa, y por ello no existen las esencias). Podemos afirmar que la cultura, al ser algo muy del ser humano, expresa nuestro modo de ser. Aplicado esto a una comunidad, a un país, la cultura nos proporciona una mirada homogénea de la vida, siempre y cuando existan autoridades que se preocupen por cultivar esta actividad exclusivamente humana. En ese sentido, crear cultura no es buscar la esencia de un pueblo, es forjar su modo de ser.

¹⁰ Entiéndase humanidad no en sentido moral, sino más bien como término relacionado con la reflexión, la capacidad de otorgar significados.

Personalmente no estoy de acuerdo con estos planteamientos, aunque considero legítimo querer darle la espalda a Occidente. Pero apruebo esta pretensión por razones prácticas y no chauvinistas. Me explico: si un estudiante quisiera escribir como Heidegger, o adscribirse a la tradición filosófica alemana desde un país tan al margen de Occidente –como somos nosotros–, la tarea resulta demasiado difícil, porque requiere del aprendizaje del alemán, cosa que ya es un gran reto, no por el acceso a la enseñanza del idioma, es que no necesariamente pueden coincidir las habilidades de un gran pensador con las destrezas lingüísticas que se necesitan para la adquisición de lenguas extranjeras. Además, considero otra razón que puede parecer insignificante, pero que es importante tener en cuenta.

Todos aquellos que nacemos en lugares marginales nacemos con el orgullo herido. Vivir en un país que tiene a su lado una de las civilizaciones tecnológicamente más desarrolladas del mundo, o estar alejados –física, espiritual y culturalmente– del Occidente europeo, nos hace tener baja estima (aunque el complejo se manifieste en sentido invertido, como chauvinismo). Por ello, es comprensible querer darle la espalda, ya que lo contrario, es decir, querer ser parte de Occidente, pero teniendo tan poca confianza en nosotros mismos, terminaría convirtiéndonos en una copia de aquello que admiramos, pero no somos; o, si hacemos bien las cosas, llegaríamos a ser divulgadores del pensamiento occidental. Sin embargo, considerar legítima la pretensión de darle la espalda a Occidente, no significa que me parezca adecuada, ni posible. Frente al dilema ser o no Occidente es mejor optar por la *antropofagia* de Oswald Andrade (*Manifiesto antropófago y otros textos*, 1921), y lo que llamo *estrategia Borges*.

La antropofagia de Andrade significa apropiarse de manera canibalesca (violentamente) de algo que no es mío para hacerlo mío. No existe una cultura filosófica que sea totalmente pura o que inicie de un principio plenamente novedoso. Toda cultura es apropiación de otra cultura. Apropiar significa hacer mío algo que no me pertenece y, evidentemente, para realizar esta acción no tengo que pedir permiso al dueño, de ahí que sea un acto violento. Si quiero ser Occidente, no debo tocar sus puertas para que se me otorgue el beneplácito de integrarme a su cultura, basta que nos apropiamos de la idea que tenemos de Occidente. Pero, ¿cómo se traslada esta actitud al terreno filosófico?

El mundo griego entró a Europa a través del bibliotecario Johan Joachim Winckelmann, director de colecciones del Vaticano. Winckelmann, en su famoso libro *Historia del arte antiguo* (1764), estableció los atributos de la belleza según los patrones que había estudiado –y creído– del mundo heleno; posteriormente, los artistas de los pequeños principados del norte de los Estados Pontificios aplicaron esas directrices a sus pinturas, esculturas y arquitectura. Apropiación quiere decir interpretación y reflexión del objeto que quiero interiorizar a partir de mis propios métodos. Lo decisivo de la apropiación no es el objeto apropiado, es el camino establecido para hacerlo mío. Lo importante es que cada cultura desarrolle ese camino (recordemos que no hay universalidad, no estamos hablando de ciencia). Winckelmann creó sus métodos de estudio para hacerse una idea de la Grecia antigua, y así Grecia se europeizó, o Europa se hizo Grecia. En eso consiste la antropofagia.

Es verdad que hay que tener en cuenta una limitante nuestra que no tuvo Winckelmann, pues cuando este estudió a los antiguos griegos, Grecia era una cultura muerta. No es nuestro caso. Occidente sigue produciendo filosofía, arte y tecnología. No podemos, al igual que hizo el bibliotecario del Vaticano, resucitar a Occidente, pero podemos emplear la estrategia literaria de Jorge Luis Borges.

Hace algunos años se produjo un debate muy interesante en América Latina. Muchos escritores consideraban que la escritura de Borges no representaba la realidad latinoamericana. Recientemente se publicó una conversación entre Mario Vargas Llosa y García Márquez, que tuvo lugar en Lima en 1967. Me refiero al libro *Dos soledades. Un diálogo sobre la novela en América Latina* (2021). Merece la pena citar directamente las intervenciones de estos dos grandísimos escritores en relación con la narrativa de Borges:

GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ: Fíjate, yo no veo lo latinoamericano en Borges [...] Pero, así como me doy cuenta de que Cortázar es profundamente latinoamericano, no encontré en Borges ese aspecto....

MARIO VARGAS LLOSA: ¿Es una simple comprobación o es una calificación cuando tú dices que a ti no te parece que la literatura de Borges es una literatura argentina, o latinoamericana más bien, sino que es una literatura cosmopolita, una literatura que tiene raíces en...?

GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ: Yo creo que es una literatura de evasión [...] creo que Borges trabaja sobre realidades mentales, es pura evasión [...] (García Márquez y Vargas Llosa, 2021:72-73).

Como es sabido, Borges era un enamorado de la cultura occidental, sobre todo de la anglosajona, y mucha de esa pasión se ve reflejada en su narrativa. Tal y como se reproduce en la cita, esta inclinación llevó a algunos narradores a considerarlo un escritor desarraigado o europeizado. Pero Xavier Ayén, en su libro sobre el boom *Aquellos años del boom. García Márquez, Vargas Llosa y el grupo de amigos que lo cambiaron todo* (2014), cuenta una anécdota sobre Vargas Llosa. Relata Ayén, que cuando Vargas Llosa estaba dando clases en Inglaterra, y para animar a sus alumnos a leer a Borges, les dijo que era un autor muy inglés. Al día siguiente, los estudiantes replicaron que ese escritor no tenía nada de inglés, al contrario, lo veían muy latinoamericano. Y es que la narrativa de Borges ejemplifica lo que Heidegger dice en *El origen de la obra de arte* (1950): la referencia al mundo fuera del sujeto nace de la fuerza de la palabra, es el lenguaje quien determina las verdades y las falsedades¹¹.

En nuestros días, Borges es el sello de identidad –y el orgullo– de la escritura argentina, pero hace algunos años su escritura fue calificada de poco latinoamericana. De manera que, con el narrador argentino, Occidente se transformó en Latinoamérica y viceversa. Pues esto debemos hacer con la filosofía. Partir de la filosofía occidental –mediante la apropiación–, no significa que seremos parte de Occidente, al final del día terminaremos creando nuestro

¹¹ “Lo mismo puede decirse de la obra literaria. En la tragedia no se muestra ni representa nada, sino que en ella se lucha la batalla de los nuevos contra los antiguos dioses. Desde el momento en que la obra literaria también se instaura en los relatos del pueblo, ya no habla sobre dicha batalla, sino que transforma el relato del pueblo de tal manera que, desde ese momento, cada palabra esencial lucha por sí misma la batalla y decide qué es sagrado o profano, grande o pequeño, atrevido o cobarde, noble o huidizo, señor o esclavo” (Heidegger, 2016 [1950]: 73).

pensamiento propio. Tiene también relación aquí algo que habitualmente se escucha en nuestro contexto: la adaptación o tropicalización. Existe una frase muy repetida en nuestros intelectuales, que dice que hay que adaptar a nuestro contexto lo que viene de afuera. La adaptación no existe como tal. Si interiorizamos algo, venga de donde venga, la adaptación llegará por sí misma. Interiorizar es la clave, apropiarse es el camino. Da igual que escribamos sobre nuestro contexto o sobre aquello que en principio no nos pertenece –como hizo Borges–, el hecho de que estamos aquí, desde este lugar particular, hará que todo lo que hagamos, nos guste o no, tenga el olor propio del contexto.

5. Conclusiones

Llegamos a la última cuestión: ¿la filosofía como arte o como profesión? La filosofía como profesión es la que se viene desarrollando en la mayoría de las universidades latinoamericanas. Este tipo de filosofía consiste en aprender y descifrar el lenguaje de otros filósofos, algo que no es negativo en sí mismo, al contrario, es necesario, pero la enseñanza de la filosofía no puede reducirse a ello, exige ir más allá: ¡necesitamos hacer filosofía! Y esto es justo lo que propongo cuando nos referimos a la filosofía como arte.

André Comte-Sponville manifiesta en su *Diccionario filosófico* (2001) que el término *arte* suele asociarse con las bellas artes, pero la palabra tiene otros orígenes. En un principio, dice Comte-Sponville, arte era toda creación humana que portaba tres características: la personalidad del creador, el talento particular y la técnica. Ahora bien, ¿cómo se entiende esto aplicado a la filosofía?

Toda escritura filosófica refleja la personalidad del pensador. Existen filósofos que tienden a auxiliarse de recursos literarios, es el caso de Nietzsche, Kierkegaard (quien también emplea análisis textuales) o Ernst Jünger. Otros buscan la sobriedad, como por ejemplo Ignacio Ellacuría, que quizás por su pretensión de desarrollar una filosofía académica evita cualquier exabrupto en su escritura. También están los que a partir de la cita erudita despliegan su pensamiento, Walter Benjamin es uno de ellos. Podríamos preguntarnos: ¿por qué debe el pensamiento llevar un sello de personalidad? Responderíamos que la pregunta es errónea, porque todo auténtico pensamiento lleva dentro de sí el sello de la personalidad del creador. No hay pensamiento sin personalidad. Y es que cuando hablamos de personalidad no nos referimos al estilo, es más bien una estrategia para evitar caer en el academicismo que busca la objetividad y que, desde nuestro punto de vista, no existe en filosofía. Buscar nuestra personalidad es apelar a la subjetividad. Es intentar sumergirnos en nuestras profundidades para poder encontrar algo que decir, y llamarle a eso –solo por una cuestión de costumbre– conocimiento.

En relación con el talento particular, y al igual que pasa con la personalidad, se trata de una estrategia para evitar caer en el conocimiento erudito. El talento particular en la filosofía significa estimular al máximo la originalidad con la finalidad de desarrollar un pensamiento propio. El desarrollo del talento particular plantea enormes retos a los sistemas de

enseñanzas, pero hay algo que nos atañe especialmente a nuestro país, y es por dónde deberíamos comenzar. Públicamente se alaba mucho al genio creativo (incluso en el mundo empresarial se habla repetidamente de innovación), pero en la práctica, en sociedades tradicionales, tanto moralmente como intelectualmente los genios son problemáticos porque sus planteamientos son radicalmente diferentes al sentido común (precisamente, en eso consiste su brillantez). Si no, recordemos el epígrafe de Jonathan Swift citado en la célebre novela de John Kennedy Toole *La conjura de los necios* (1980): “cuando en el mundo aparece un verdadero genio, puede identificársele por este signo: todos los necios se conjuran contra él” (1992 [1980]: 7).

Para que existan genios deben existir interlocutores capaces de reconocerlo como tal. En todo florecimiento intelectual de una sociedad el ambiente tiene mucho que ver. Pero por ambiente no nos referimos a una cuestión económica. Hemos mostrado brevemente las condiciones negativas con las que Hegel tuvo que lidiar para llevar a cabo su proyecto filosófico. Por ambiente me refiero a que en la gesta por el desarrollo del pensamiento en una comunidad existen muchos actores implicados (editores, libreros, autoridades universitarias, políticos, estudiantes, etc.), y cada uno tiene un papel clave en la función que le corresponde. El genio solo es la punta del iceberg, pero para que este exista el resto de los actores debe ejecutar genialmente su papel (¿hubiera podido desarrollarse la filosofía Wittgenstein sin el reconocimiento de ese talento por parte de Russell y las autoridades de Cambridge?, ¿o hubiese podido florecer la literatura de la generación perdida en Estados Unidos sin el reconocimiento y participación del gran editor Max Perkins?). Y es que para que la maquinaria de crear genios marche, primero debe funcionar el reconocimiento de talentos. En esto hay que tener claro lo siguiente: se reconoce la idea, el producto intelectual de una mente genial, pero no a la persona en sí misma. Esta distinción, aunque parezca cruel, es esencial, porque el reconocimiento no es pleitesía, adulación, es reconocer en el otro mi propia idea, es saber que hemos encontrado en el otro a alguien con quien poder hablar un mismo lenguaje. En el fondo, reconocer al otro es reconocernos a nosotros mismos, por ello, una sociedad florece cuando funciona el reconocimiento de talentos, y es que un genio llama a otros genios.

Finalmente, la técnica en el arte de pensar hace referencia a que en filosofía no hay un método de estudio dado, como sí los hay en las ciencias positivas. En nuestro oficio debemos construir nuestro propio camino a partir del objeto que vamos a reflexionar. Por ejemplo, en mi trabajo *La teoría de la novela latinoamericana. Seis lecturas del boom* (2021), el propósito era reflexionar sobre la novela latinoamericana (eso sería el *objeto*). Tal inquietud vino a partir de la lectura de *La novela histórica* (1955) de Lukács y de *Problemas de la poética de Dostoievski* (1963) de Mijaíl Bajtín. Para realizar el análisis (el *camino* en la construcción del objeto) se asumió un principio esencial del estructuralismo francés: aceptar la distancia que existe entre el autor de un texto y lo que el propio texto puede decir independientemente de la voluntad del autor, es decir, buscar la propia vida que contiene el

texto¹². Por otro lado, a partir de mis estudios sobre los formalistas rusos concluí que la característica principal del género novelístico es la existencia de un conflicto, todas las demás piezas de la novela dependen de ese elemento. De manera que nos propusimos indagar en cómo los principales novelistas latinoamericanos construían los conflictos en sus relatos, para establecer a partir de ahí una característica de la novela latinoamericana. Ese es un ejemplo modesto de cómo opera la técnica en el pensamiento. La filosofía consiste en construir el objeto de nuestra reflexión (determinar *qué* vamos a pensar) y además crear los métodos que emplearemos en esa tarea (*cómo* pensaremos ese objeto).

Puede verse, pues, que mi concepto de filosofía es bastante heterogéneo. Normalmente, cuando hablamos de filosofía se nos viene a la mente la filosofía que hicieron los pensadores sistemáticos, pero, en realidad, esa solo es un tipo de filosofía. Tampoco es filosofía explicar el lenguaje de otras tradiciones, a eso le llamamos erudición, que es importante pero no suficiente. Tales creencias han hecho que muchos abandonen la tarea de pensar por considerarla área propia de especialistas. Un error, porque como dice Althusser (*Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, 2014): “*non, la philosophes n'est pas la propriété des professeurs de philosophie [parce que] tout homme [et femme] est philosophe*”. ([EPub], 2014)¹³. Y nosotros añadiríamos: tampoco la filosofía es exclusividad de los países ricos, al contrario, es urgente que las sociedades pobres creen su propio pensamiento, sólo así comenzaremos a construir civilización, nuestra propia civilización, y habremos empezado a ser verdaderamente libres.

Referencias

ALTHUSSER, A. (2014): *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes (Perspectives critiques)*. [EPub], París, Presses Universitaires de France, 2014.

_____ (2014): *Iniciación a la filosofía para no filósofos*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2016.

BARTHES, R. (1972): *El grado cero de escritura seguido de nueve ensayos críticos*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2006.

CARDENAL, R. (2021): *Aproximaciones a la realidad histórica de Centroamérica. Tomo I*, San Salvador, UCA Editores, 2021.

COMTE-SPONVILLE, A. (2001): *Diccionario filosófico*, Barcelona, Editorial Paidós, 2003.

D'HONDT, J. (1998): *Hegel. El último filósofo que explicó la totalidad* [EPub], Barcelona, Tusquets Editores, 2021.

DE ANDRADE, O. (1921): *Manifiesto antropófago*, Editorial Prado Negro, 2021.

¹² Este principio lo explica perfectamente Althusser que, aunque se refiere a textos filosóficos, puede aplicarse también a la narrativa: “*una obra filosófica no entrega todo su sentido, su mensaje, en una sola lectura; está sobrecargada de sentidos, es por naturaleza inagotable y, como materia infinita, siempre tiene algo nuevo que decirle a quien sepa interpretarla. La práctica de la filosofía no es simple lectura, ni siquiera demostración. Es interpretación, interrogación, meditación: quiere hacerles decir a las grandes obras lo que estas quieren decir o pueden querer decir, en la verdad insondable que contienen o, más precisamente, que indican, silenciosamente, llamando la atención hacia ella*” (Althusser, 2016 [2014]: 34, 35).

¹³ “No, la filosofía no es propiedad de los profesores de filosofía [porque] todo hombre [y mujer] es un filósofo” (Traducción realizada por el autor).

- DELGADO, E. (2021): *Teoría de la novela latinoamericana. Seis lecturas del boom*, Madrid, Editorial Síndéresis, 2021.
- ELLACURÍA, I. (1996): *Escritos filosóficos I*, San Salvador, UCA Editores, 1996.
- GADAMER, H. (2002): *Los caminos de Heidegger* [EPub], Barcelona, Editorial Herder, 2013.
- GARCIA MÁRQUEZ, G. y VARGAS LLOSA, M. (2021): *Dos soledades. Un diálogo sobre la novela en América Latina*, Ciudad de México, Alfaguara, 2021.
- GLUCKSMANN, A. (2009): *Los dos caminos de la filosofía. Sócrates y Heidegger: ideas para un tiempo trágico*, Barcelona, Tusquets Editores, 2010.
- HEIDEGGER, M. (1927): *Ser y tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 2022.
- _____ (1975): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- _____ (1950): *El origen de la obra de arte*, Madrid, La Oficina Editores.
- RICOEUR, P. (1986): *Ideología y Utopía*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- STEINER, G. (1978): *Heidegger* [EPub], Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- TOOLE, J. (1980): *La conjura de los necios*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1992.
- WINCHELMANN, J. (1764): *Historia del arte de la antigüedad* [EPub], Madrid, Ediciones Akal, 2011.