

José Blanco Regueira y la función de la Filosofía

José Blanco Regueira and the Function of Philosophy

GERMÁN IVÁN MARTÍNEZ-GÓMEZ*

Recepción: 8/09/14
Aprobación: 13/04/15
Reenvío: 8/05/15

Resumen: Para José Blanco Regueira, la Filosofía no ha de reducirse al pensamiento que se piensa a sí mismo, porque filosofar no solo es especular, no es abstracción estéril y tampoco activismo sin sentido. Filosofar tiene que ver, recogiendo la enseñanza de los estoicos, con aprender a conducirnos en la vida; es un aprendizaje esencial que permite al hombre hallar sentido a su existencia; un saber profundo que nos deja aprender a conducir nuestra vida de mejor forma.

Palabras clave: Decadencia, Ciencia, Estoicismo, Ética, Séneca

Abstract: *Philosophy, to José Blanco Regueira, is not reduced to thoughts that think themselves because philosophizing is not only about speculating; it is not sterile abstraction, nor it is mindless activism. Philosophizing has to do with, -according to the teachings of the Stoics-, learning how to lead our lives. So, philosophy is an essential learning that allows us as humans to find a sense in our existence. It is also a profound knowledge that allows us to learn how to manage our lives in a better way.*

Keywords: *Decay, Science, Stoicism, Ethics, Seneca*

* Universidad Autónoma del Estado de México, México, german_img@yahoo.com.mx

Creo que nadie puede acceder a la filosofía si no es a partir de un gran disgusto, es decir de un profundo estado de descontento. A la filosofía se accede siempre en virtud del descubrimiento de una fractura en el seno de lo real. Fractura que se oculta al sentido común merced a una cuidadosa labor de sutura al cuidado de las instituciones encargadas de normalizar la inteligencia. Fractura que aparece ante los ojos del filósofo en virtud de un entramado anecdótico siempre insignificante, ya que si algo nos enseña la filosofía es a desaprender a decir “yo”.

José Blanco Regueira (Manuscrito)

INTRODUCCIÓN

José Blanco Regueira (1947-2004) llegó a advertir dos grandes problemas que enfrenta hoy la Filosofía. El primero tiene que ver con la *estrechez de la razón humana* que ha hecho que una mayoría de personas se afane por desaparecer una disciplina que se tacha de inútil; el segundo se liga al predominio de una *percepción no-filosófica del mundo*, fuertemente arraigada, que fuerza a pensar, en efecto, que todo lo que resulta inservible debe ser desechado.

En el libro *Diferir y comenzar*, José Blanco afirma que la percepción no-filosófica del mundo no es sino una *versión incuestionada* del mismo. La insapiencia, la inconsciencia, pero sobre todo la irreflexión, han ahogado la capacidad de preguntar, actividad que implica, como pensó Heidegger (2007: 5), “estar construyendo un camino. [Pues el] camino es un camino del pensar”.

Preguntar, decía Blanco Regueira (1987: 15), es el “esfuerzo primario de un pensamiento que se piensa a sí mismo”. Gracias a que es intelectualmente riguroso —pues es racional, reflexivo, crítico, autocrítico y vigilante, atento a escapar de todo error—, lo ininterrogado irrumpe al mundo, esto es, *aparece*. De ahí que sea propio del pensar hacer aparecer, es decir, *presentar* aquello que se piensa. El pensamiento, enseñó este filósofo español, tiene una función *descubridora*, *develadora*. Por esta razón, alcanzar la verdad equivale a lograr la desnudez, alcanzar la transparencia, desgarrar el velo de la ilusión y del engaño, tareas vinculadas a la Filosofía. Sin embargo, lo que hoy parece privar es lo contrario. Todo indica que ahora es menester cubrir lo que descubre, encarcelar lo que libera, cercar lo que desata.

NATURALEZA Y SENTIDO DE LA FILOSOFÍA

Pretextos sobran para atacar a la Filosofía, cuyo nombre, nos recuerda Séneca, es mal visto desde tiempos lejanos.¹ Muchos de esos pretextos los han dado incluso los filósofos, quienes señalan que el objeto de la Filosofía es el *exceso* o, en otros términos, lo *ilimitado*; han declarado –desde luego a los ojos del positivismo y la razón instrumental– la franca inutilidad de la Filosofía, porque si tiene como objeto de estudio lo indeterminado, dicha indeterminación la hace inasible y, lo que es peor, inservible.

José Blanco (1987: 16) advierte al respecto: “Para una conciencia que se sitúe dentro de las estructuras del saber ‘positivo’, en cualquiera de los campos independientes en que éste conforma y preserva su ‘objetividad’ el ‘objeto’ de la filosofía sólo puede aparecer como un margen de indeterminación, como un espacio vacío donde el pensamiento se debatiría en vano rodeado de fantasmas”.

Bajo esta óptica, la Filosofía es mera *especulación*, pues se reduce a un pensamiento que se piensa y repiensa inútilmente; es además *improductiva*, porque nada genera, nada produce, nada aporta realmente. Pero esta visión, enfatiza José Blanco, solo emerge a partir de la constitución de la ciencia moderna. Una ciencia que paradójicamente nace demarcando –su pretensión de ser universal– y restringiendo –a pesar de querer ser globalizante–. Ciencia que se concibe a sí misma como el único modo válido de conocer.

Nuestro autor precisa: “La ciencia que nosotros hemos aprendido a venerar y cuyo culto llega al paroxismo fanático en el siglo XIX, es la ciencia que pensaron (desde la Filosofía, por cierto) Bacon y Descartes, Descartes y Bacon: una ciencia que se pretende *universal in ovo* y que normaliza el discurso ‘verdadero’ con tamaña estrechez que deja de antemano fuera de sí (de su recinto sacralizado) a cualquier otra forma de conocimiento” (Blanco, 1996: 19).

Junto a este problema fundamental que enfrenta la Filosofía, José Blanco (1997: 31) advierte otro: la institucionalización de este queha-

¹ Lucio Anneo Séneca (2007), *Elogio de la ancianidad*, “Epístolas morales a Lucilio”, p. 18. En esta misma obra, Séneca (4-65 d. C.) afirma que “la filosofía, tan pacífica y absorta en su obra, no puede ser menospreciada, ya que es honrada por todas las demás profesiones, e incluso por los hombres más malvados de cada una de ellas”. Dice, además, que “la filosofía, tiene que ser cultivada pacífica y modestamente” (: 56).

cer que ha hecho de la Filosofía “un ejercicio libresco y erudito, regido por la simple curiosidad histórica”. Ejercicio que ha traído como consecuencia una mutación sobre lo que fue la antigua *sophia*. Por ello, lejos de ser un quehacer que se caracteriza por un afán inquisitivo que escudriña las entrañas, los enigmas del mundo también están lejos de ser la inclinación al conocimiento que hizo posible la aparición misma de la ciencia. Hoy la Filosofía está contaminada de un racionalismo ciego, un pragmatismo exacerbado y el olvido de la naturaleza ética que entraña toda posición filosófica auténtica.

La Filosofía, pensaba Blanco Regueira, no ha de reducirse al pensamiento que se piensa a sí mismo, porque filosofar no solo es especular, esto es, contemplar, teorizar, abstraer. Filosofar tampoco implica pensar para producir, para crear utensilios, elaborar instrumentos u objetos que satisfagan nuestros deseos, intereses, necesidades y apetencias. Filosofar, para este filósofo, no es ni abstracción estéril ni activismo sin sentido, tiene que ver, recuperando la enseñanza de los estoicos, con aprender a *conducirnos en la vida*; o sea, es un aprendizaje esencial que permite al hombre hallar sentido a su existencia y tiene que ver con un saber esencial que le ha de permitir aprender a conducir su vida de mejor forma.

Hace mucho, Séneca enseñó que la Filosofía es la *ciencia de vivir y de morir*; bajo esta perspectiva, toda filosofía auténtica oscila entre la reflexión y la acción, entre teoría y práctica. Es un hacer, sí, pero preñado de sentido, impregnado de razón; es un hacer con fundamento, con cimiento, con significación.

José Blanco pensaba que la Filosofía no es tarea de “profesionales”, de hombres y mujeres con título en mano; no es exclusiva de quienes hurgan en bibliotecas, husmean en textos diversos y hacen necropsias de los distintos sistemas filosóficos con el propósito de hallar lo que —por estar caduco o descompuesto— huele ya mal. La filosofía es otra cosa. Es actividad que, por un lado, se aleja de la religión y de sus dogmas; y, por otro, se mantiene también alerta de la ciencia para no ser presa de sus anhelos: racionalismo, objetividad, verificación, claridad y precisión, experimentación, universalidad.

Blanco (1997: 31) no niega la existencia de un dogmatismo religioso y una ceguera científica, pues afirma que “lo que la ciencia no plantea, la religión lo resuelve sin necesidad de plantearlo”. Pero la

Filosofía, dice, se acerca más a la ciencia que a la religión, tal como lo pensó en su momento el filósofo alemán Johannes Hessen (1889-1971), quien sostenía que la Filosofía es un *todo* que tiene, como rasgos fundamentales, una orientación a la totalidad de los objetos (tendencia a la universalidad) y una actitud del filósofo (intelectual, racional y cognoscitiva) ante la totalidad. En su *Teoría del conocimiento* afirmó que dentro del sistema total de la cultura, la Filosofía no es ni ciencia ni religión, tiene dos caras, pensaba: una mira a la religión y al arte; la otra, a la ciencia. Si algo tiene en común con aquellas es la dirección hacia el conjunto de la realidad y el carácter teórico que la orienta. No obstante, para Hessen la moral es práctica, el arte se experimenta como intuición o vivencia y la religión se vive en la fe o la creencia; tanto la ciencia como la Filosofía son actividades preponderantemente teóricas. De hecho llegó a señalar que la Filosofía es *teoría del conocimiento científico* o *teoría de la ciencia*, además de ser una *teoría de los valores* y una *teoría de la concepción del universo*.

Blanco entendió la Filosofía como un modo de pensar el mundo, que trae consigo una deliberación respecto de la manera en que habremos de conducirnos en él. Es una concepción del universo que implica forzosamente una concepción del ‘yo’, es decir, la conjugación de una imagen del mundo y la autorreflexión sobre lo que somos y sobre las maneras o formas en que hemos de vivir en el mundo que concebimos. Dicha autorreflexión, vale subrayar, antecede una conducta; por ello, al retomar las premisas de la filosofía del Pórtico, Blanco (1997: 41) sostiene que los estoicos “determinan el problema de la filosofía bajo dos únicas vertientes: *aquello que conviene ver y cómo conviene verlo*”; en otras palabras, se entiende a la Filosofía como mirada, pero también como conducción de la propia mirada, vista como ética. De esta forma, recuerda Blanco, aparece con los estoicos el primer rompimiento, la primera desavenencia de un sujeto que puede mirarse y otro que simplemente vive, sin duda, sin vacilación y, desgraciadamente, sin discernimiento.

LA FILOSOFÍA COMO REFLEXIÓN, DELIBERACIÓN Y DISCERNIMIENTO

Resulta interesante reconocer que la vida y la reflexión en torno a ella son dos cosas distintas. También es importante subrayar que, para José Blanco (1996: 21-22), distinguir es propio del filosofar. En su pensamiento, “sólo al discurso de la filosofía compete en propio, discernir”; esto es, separar, distinguir, diferenciar. Y agrega: “Gracias a la filosofía se ha podido distinguir entre ciencia y opinión, entre saber e insapientia, entre metafísica y lógica, entre ética y política... La filosofía se fija en el ‘entre’, en la diferencia pensada como ‘espacio’ de separación. ¿No será porque precisamente su discurso consiste en *espaciar*? ¿En inventar espacios o –lo que viene a ser igual– en descubrirlos, deshaciendo la sutura que los cubre?”

Esa sutura, aclara, es “hija del sentido común” (1996: 22); ella nos ancla a las condiciones usuales y cuadra cualquier punto de vista hasta hacerlo habitual. La sutura cose lo que vemos, lo encubre y nos condena irremediabilmente a la apariencia. Para el sentido común todo es tan evidente que nada puede ser puesto en duda, cuestionado ni sometido a cuidadosa discusión. El sentido común nos sepulta en la vida ordinaria de una manera acrítica, por ello es concebido como “Sutura originaria, reforzada por la modernidad, que so pretexto de instalarse en el confort teórico de la conciencia moderna, escamotea, tapa y camufla la diferencia que dio origen a la filosofía” (Blanco, 1996: 22).

En este sentido, José Blanco (1997: 31) reconoce el peligro que enfrenta la labor filosófica en un mundo “en el que todos, o casi todos, sabemos mucho y creemos demasiado”. Un mundo donde prevalece la “información” pero escasea el saber, pues el hombre ha confundido el enciclopedismo con el saber profundo o, lo que es lo mismo, la erudición con la sabiduría. Este es un mundo donde reina el ruido, la confusión, la irreflexión; “época en la que los humanos creen poder conducirse adecuadamente sin pensar, y pensar adecuadamente sin saber cómo conducirse” (Blanco, 1997: 37-38); época ególatra y autocomplaciente, basada en una imagen falsa de sí misma, ensimismada y vana.

Si hemos de hacer caso al diagnóstico que hace Gilles Lipovetsky (2000: 170), nuestra época es oscura, todos damos tumbos. La inmensa mayoría no va, como dijera Séneca en su momento, “a donde hay

que ir, sino a donde la gente va”. Es un tiempo de incertidumbres y cambios, pero también de podredumbre.

En *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Lipovetsky había advertido una mutación histórica que es una nueva fase en la historia del individualismo occidental: sociedad conmocionada, consumo masificado, pulverización de las normas, neohedonismo, banalización, disolución de la confianza en la fe, la verdad, la ciencia, el progreso y la razón; descreimiento, muerte del optimismo, degradación, abandono del entusiasmo, carencia del sentido, diseminación de lo social, narcisismo, sobrevaloración de la subjetividad, trivialización, solipsismo, indiferencia, generalización de la seducción, existencia a la carta, personalización excesiva, relajamiento extremo, permisividad, eufemismo, desrealización, atomización irrefrenable de lo social, manipulación, descompromiso del Estado, autoservicio libidinal, desarraigo, angustia, desolación, vaciamiento intelectual, moral y emotivo, bulimia de sensaciones, apariencia, frivolidad, evanescencia, espectáculo y aniquilación que adquiere dimensiones planetarias.

Heidegger calificó esta condición del hombre como el “estado de perdido” que caracteriza al *Dasein* impropio, sumergido en la ambigüedad, las habladurías y la avidez de novedades. Más cerca de nosotros, Octavio Paz (2010: 26-27) escribió que asistimos a una suerte de “intemperie espiritual”, contaminación generalizada y cosificación. Y precisó: “La contaminación no sólo infesta al aire, a los ríos y a los bosques sino a las almas. Una sociedad poseída por el frenesí de producir más para consumir más tiende a convertir las ideas, los sentimientos, el arte, el amor, la amistad y las personas mismas en objetos de consumo. Todo se vuelve cosa que se compra, se usa y se tira al basurero. Ninguna sociedad había producido tantos desechos como la nuestra. Desechos materiales y morales”.

Así, frente a un mundo donde reina la violencia global y el envilecimiento de la conciencia, Paz (2010: 26) exhorta a recobrar *la mirada crítica*, pues “el presente requiere no solamente atender a sus necesidades inmediatas: también nos pide una reflexión global y rigurosa”.

Luis Tamayo (2001: 29) advierte, sin embargo, retomando el pensamiento heideggeriano, que es “el apremio de la muerte advenidera lo que obliga al *Dasein* a dejar atrás la impropiedad y arrojar a su proyecto, a ese ‘destino individual’ (*Schicksal*) que es al par ‘colectivo’

en virtud de que el *Dasein* es ‘con otros’ (*Mitsein*)”. Recuerda que, en Heidegger, precursar la muerte es recuperar la conciencia de la finitud, o sea, reconocer que la muerte ronda en torno y que gracias a ella el *Dasein* se concibe como ser con uno mismo, ser con otros que están en mí (*Mitsein*) y ser con lo otro (*In-der-welt-sein*), esto es, ser en el mundo.

LA FILOSOFÍA COMO CONDUCCIÓN DE NUESTRA VIDA

José Blanco (1997: 38) se preguntaba: “qué ha pasado con la filosofía y sobre todo qué ha sido de los filósofos”. Interrogantes tremendamente actuales porque, en efecto, ¿en qué puede estribar la utilidad y pertinencia de la Filosofía hoy?, ¿y qué son los filósofos ahora sino asalariados al servicio del poder económico-político? Poder frente al que inclinan la cerviz y se humillan descaradamente, poder al que sirven directa y abiertamente, cosificándose al aumentar en aquel su capacidad de sometimiento; poder que toleran calladamente, que defienden subrepticamente y que avivan con su inacción. Cabe decir incluso que muchos filósofos se han vuelto, y muy a su pesar, en defensores de un *régimen de esclavitud* al que originalmente se opusieron. Por ello se pregunta nuestro autor: “¿Cómo, a través de qué mutaciones aún inconfesables, hemos podido acostumbrarnos a vivir sin pensamiento, y a pensar a partir de una pose cadavérica en el margen inexistente de una vida que ya no parece cuadrarnos?” Nosotros podemos cuestionar: ¿cuándo la irreflexión se hizo costumbre? ¿Cuándo, dónde y por qué se perdió el hombre? ¿De qué manera la Filosofía se volvió una fanfarronería y el filósofo un diletante? ¿Cómo superar esta *proletarización* del filosofar? Proletarización que José Blanco pensaba en un doble sentido: no solo como la tarea (indeseable para muchos) que realiza un obrero, sino en el sentido más antiguo del término, en donde, en la Roma antigua, un ciudadano pobre servía, junto con su *prole*, al Estado. Servir y *servil*, condición patética de un ser humano que no piensa, sino que es pensado por el sistema, ese conglomerado de elementos (personas y personajes reales y ficticios, ideas, ideales, prácticas, tácticas, instituciones, acciones, coacciones, creencias, mitos, etc.) que, enlazados, hoy saben más de nosotros que nosotros mismos. El sistema piensa por nosotros y en nuestro nombre, nos modela y, lo que es peor, sugiere ahorrarnos la fatigosa y terrible tarea de pensar.

Por esta razón, José Blanco llegó a decir que si la Filosofía tiene aún una función es la de echar luz sobre la vida del hombre y ayudarlo en el *arte de vivir*. En este sentido, la fuerza de la Filosofía, su poder, no está, como pensaba Blanco (1997: 36), “en la *determinación* de lo que acontece, sino en la *autodeterminación* del sujeto pasivo de los acontecimientos”. Esta idea, en otro tiempo también de crisis como el nuestro, había llevado a Séneca (2007: 80) a decir: “con quien más tendrás que luchar es contigo mismo: eres tú mismo quien te estorbas”. Séneca sabía desde entonces que el arte no consigue su efecto por casualidad y que la sabiduría, al ser arte ella misma, debe ir a lo cierto y servir de guía a quienes son capaces de usarla. De esta manera, fueron los estoicos quienes recomendaron huir de placeres superficiales, ordenar nuestras costumbres, menospreciar las cosas del azar, levantar el propio espíritu y renegar de la seguridad de la vida que pisa siempre el mismo camino. Séneca (2007: 94) expresaba: “Son pocos los que ordenan su vida y sus negocios a tenor de la reflexión; los demás hombres, a guisa de objetos flotando en un río, no van, son llevados”.

El “estado de interpretado” del que nos habló Heidegger –en donde el hombre no piensa, sino que es pensado, no habla, sino que es hablado y no actúa, sino que es actuado– da cuenta de una *existencia inauténtica* en virtud de la cual las personas están sujetas por un sistema que las hace pensar, hablar y actuar según su conveniencia. No obstante, la Filosofía consiste, entre otras cosas, en la adecuada conducción de nuestra vida, una vida cuyas riendas habremos de tomar si no queremos que otros la sujeten y la conduzcan. La filosofía no puede entonces ser sometimiento; sino que es, sobre todo, *libertad*. Pero ¿es esto posible? ¿Qué es la libertad? ¿Podemos hablar de ella sin enrojecernos?

LA ILUSIÓN DE LA LIBERTAD

Blanco (1997: 11-12) pensaba la libertad como un monstruo engendrado por la Modernidad, época ensimismada, esto es, enferma de sí misma, autocomplaciente, beligerante, permisiva y abyecta. Sostenía que la libertad “no puede pronunciarse nunca en la boca de un amo, ni mucho menos en la amargada lengua de un esclavo, solo cobra sentido en la enunciación de un liberto, de alguien que –como Epicteto

o Descartes— se hace capaz de acceder a la experiencia del desengaño a partir de un período prolongado de esclavitud”. Con esto parecía sugerir que la libertad es una *ilusión*, un señuelo ligado a la conquista, es decir, al esfuerzo. Desde su perspectiva, solo cabe concebir a la libertad como lucha o apuesta, una apuesta insensata, pensaba, porque lejos de ser un don es un otorgamiento obligatorio e insinuado; constituye algo que ha sido introducido mañosamente en nuestro ánimo, al ganar nuestra gracia y afecto.

Bajo esta óptica, la libertad es un “obsequio indeseable” (Blanco, 1997: 13) que marca la condición humana. Así, José Blanco, al igual que Sartre, distinguió el *ser en sí* del *ser para sí*; el primero está *en* el mundo y el segundo se halla *frente* a él. Esta distinción entre estar frente al mundo y no solo en él se vincula irremediamente a la *conciencia*, esa facultad humana que ha facultado equívocamente al hombre moderno para —sabiéndose distinto del mundo— *creerse* superior.

En su “Ensayo de comunicación (y otras proposiciones)” José Blanco (1998: 41) había escrito que “el hombre toma en todo por esencial lo que es superfluo”, pero no solo eso, también advirtió que fue el hombre quien inventó la realidad y, con ella, la oposición entre lo *distinto* y lo *indistinto*. Dicha oposición, cabe decir, no existe para otros animales, pues no tienen, como el hombre, la necesidad de camuflar la desdicha.

Blanco (1997: 13) concibe la libertad como “algo transportable y que causa trabajo transportar”. Así, la libertad es trabajo pero también obligación, de ahí que solo cobre sentido gracias a la esclavitud y la servidumbre, concebida en el pensamiento blanquiano como “acción de transporte”; habremos de advertir que la libertad equivale a “cargar un fardo a lo largo de un camino, ir portando una carencia obligatoria por un camino escarpado y sinuoso”.

La libertad, parece decirnos, se asemeja a cargar una pesada cruz, *objeto* gracias al cual el *sujeto* se reconoce o, mejor dicho, se inventa. Y es que el sujeto es otra gran invención de la Modernidad. El sujeto consciente, libre, autónomo, responsable de sus actos, hacedor de su destino, fabricante de ideales, constructor de utopías; el sujeto moral, histórico, ideológico, religioso y político es, en realidad, un *artificio*. Y todos aquellos adjetivos que el hombre ha inventado para atribuirse los

son solo palabras que no tocan su esencia y que por quedar en la superficie resultan, necesariamente, superficiales. Por ello,

La tan traída y llevada fórmula de Sartre según la cual estamos condenados a ser libres, resume de manera ejemplar el efecto de extenuación en el que un ateísmo cristiano pretende encontrar la instancia terminal de un presente orgasmático. No la “pequeña muerte” que evocaba Bataille en el orgasmo, sino una perversión superior, totalizante, absolutizante, una Gran Muerte que nada tiene que ver con la Muerte seminal en su grandeza que pensó alguna vez Rilke. Una Gran Muerte cuya grandeza proviene sólo de la carga y de la longitud del camino que ha de recorrer –transportándola– el supliciado (Blanco, 1997: 14).

Desde esta perspectiva, el sujeto “está obligado a ser libre”, por lo que la libertad del hombre moderno, sentencia nuestro autor, “se parece mucho a un cilicio, a un artefacto de tortura” (Blanco, 1997: 14). Artefacto que *se porta* con orgullo y que se ve como don gracias a un *artilugio*, a una maniobra perversa efectuada por una inteligencia ciega que retuerce la realidad y que la endulza para mejor tragarla. Así, el sujeto que *se piensa* libre, está, sin embargo, esclavizado a una época acomodaticia donde reinan el sinsentido, el espectáculo, el ridículo, la pérdida de la intimidad, la anestesia de la sensibilidad y, desde luego, la mudez del pensamiento. Época en la que nuestras “vidillas miserables [están] reducidas al silencio de la televisión” (Blanco, 2003: 14). Época de extravío, pero también de desilusión, como reconoce José Blanco (2003: 11):

El mundo que ahora se nos va es precisamente el que nunca ha venido, un mundo que sólo por fraude cobra el derecho de hacerse añorar por la conciencia. Fraude irrisorio de nuestros paraísos, almohada empapada en sangre sobre la cual los necios hacemos reposar nuestras cabezas, mundo mullido a horcajadas entre el Terror y la Representación, feble hipóstasis de un vil *acomodo*. Lo que llamamos *nuestro mundo* no es más que el fruto de una voluntad acomodaticia inseparable de los jadeos de una especie desahuciada.

LIBERTAD, TRABAJO Y PRODUCCIÓN

La crítica de José Blanco Regueira no se reduce a ver la libertad como indeseable don o incómodo regalo; implica, según sus propios términos, concebirla integrada a la *dialéctica del trabajo*. Trabajar, esto es, producir, transformar la realidad para afrontarla mejor, modificarla para propio beneficio, alterarla en función de las necesidades del hombre moderno, es la nota característica de una época que, oponiéndose en el discurso a la servidumbre, sucumbe en ella. Obrar supone entonces –y esta enseñanza es fundamental– *esclavizarnos*.

De esta manera, si la libertad moderna es inseparable del trabajo y este de la producción, o si a esta es imposible desligarla de la transportación, cabe advertir que la libertad moderna solo “se piensa a partir de su propio término, de su propia negación en el trabajo, de aquello que Hegel ha de agotar en su esencia pensándolo como *realización*, transformación del vacío de la libertad en algo compacto, en algo significativo en el orden de la *res*, en realidad palpable” (Blanco, 1997: 16).

En el pensamiento blanquiano se parte de un supuesto: el “hombre está autorizado a transgredir el ordenamiento natural que somete a las bestias, sólo a condición de transformarse en obrero al servicio de la gloria ultraterrena” (Blanco, 1997: 16). Con esto, José Blanco intuyó que la única manera que tiene el hombre moderno para librarse del pecado radica en esclavizarse al trabajo, pagando con él el precio de la libertad de la que aparentemente “goza”. “El trabajo es el precio de la libertad; pero a su vez la libertad es lo pre-supuesto en el trabajo”. En este sentido, la libertad que pensó este filósofo español, más allá de la capacidad electora de la que hablara Agustín de Hipona –ligada a la posibilidad de sobrepasar un límite, de transgredir una frontera, de poder pasar un lindero sin más–, “consiste en el desplazamiento secularizante de ese lazo teológico: del pecado al trabajo, de la posibilidad a la realidad, de la Ciudad de Dios al Estado de los obreros ateos” (Blanco, 1997: 17).

Blanco (1997: 19-20) invita a pensar el *cogito* cartesiano como resultado de un aditamento, como fruto de un agregado gracias al cual el hombre moderno se enseñorea y disfraza con desvergüenza su insignificancia. Por ello, “La loca apuesta de la modernidad, la loca empresa de señorío del liberto moderno –ese esclavo vergonzante– consiste

ante todo en un artilugio gramatical: poner en gerundio, o en participio presente, al pensar mismo (*cogitare*) anteponiendo un *ego* soberano (*ego cogitans*) que no designa más que la figura del esclavo transformado en amo, amo del tiempo del pensamiento”.

LA NUEVA ESCLAVITUD

Para nuestro autor, la apuesta de la Modernidad y de toda filosofía emanada de ella consiste en intentar (apropiándose del lenguaje) adueñarse del tiempo y, por ende, del ser que en él se inscribe. Este apoderamiento no solo ha llevado al hombre, como decíamos, a inventarse, sino a inventar también lo que a él se opone: *lo otro* (la naturaleza) y *los otros* (la humanidad entera). Así, el hombre moderno, como “sujeto libre”, libra toda una batalla, no solo para digerir la naturaleza, sino para alterarla. Producción y deyección son, en la perspectiva blanquiana, la conjugación que una “voluntad libre” articula para hacer soportable la *nueva esclavitud*.

“La nueva esclavitud finca su novedad en la proclama universalizante de la libertad. Ya no se trata de reconocer la libertad como el *derecho* de algunos, sino más bien como la *condición* de todos” (Blanco, 1997: 23). La libertad no es ahora un reclamo, sino una consigna. Desde esta perspectiva, la libertad puede pensarse como recuerdo o abolición, como algo posible pero perdido, o bien, como algo posible pero a la vez irrealizable, puede, no obstante, también ser pensada como “creencia en el futuro”, lo que supone dejar de ser presas del pasado y de la nostalgia para esclavizarnos al futuro y a la ilusión del *porvenir*.

En los muros que nos aprisionan aparecen, como fistulas, pequeñas grietas, disimuladas fisuras que, tercamente, mudan este mundo que ya enmudece. Estas grietas son el señuelo que nos hace pensar y creer que la libertad es posible. Equivalen a la ventana en la mazmorra, a la puerta en la celda, a la llave de los grilletes que nos atan. “Celda iluminada intermitentemente a través de un hueco capaz de abrirse y cerrarse: algo capaz de abrirse y cerrarse hablando del futuro y produciendo efectos de luz, efectos de sentido que son siempre leídos por el presidiario como signos de esperanza” (Blanco, 1997: 25). Es un dispositivo perverso, pues si deja abierta la posibilidad de la libertad, solo es

para encerrarnos mejor, para hacer soportable la esclavitud que nos define y la ilusión de libertad que nos alimenta.

El hombre moderno, apocado, heredero de Urano y su circunstancia, aspira a situarse en un momento futuro y le apuesta a esa aspiración. En este esfuerzo impropio José Blanco (2002: 18) centra su tiro: el hombre ha sufrido un trastorno primigenio del que es imposible desembarazarse. Por eso, dice, “sólo a los necios compete la transformación de la espera en esperanza, esa perversión del sentido animal del acto de aguardar. Mientras el animal aguarda, el necio *guarda*: quiere salvar del tiempo algún proyecto de vida”, para ello inventa el trabajo como un medio de apropiación de algo que nos está negado desde siempre, el sentido de la vida, de donde se desprende nuestra condición miserable.

Blanco Regueira (1997: 25) nos recuerda que “la miseria persistente del yo” ya había sido pensada por Kierkegaard y Marx. El primero lo hizo reflexionándola en lo individual; el segundo, tanto en lo histórico como en lo mundial. Erich Fromm (1970: 7) refiere: “en contraste con Kierkegaard y otros, Marx contempla al hombre en toda su concreción, como miembro de una sociedad y una clase dadas y, al mismo tiempo, como cautivo de éstas”. Marx critica la enajenación del hombre, su deshumanización persistente, su transformación en cosa a partir del desarrollo del industrialismo pero, muy a su pesar, y aun pudiendo ser concebida la suya como una filosofía de la esperanza, preñada de una fe ciega en el cambio y la transformación social, él mismo, queriendo liberar al hombre de la automatización de la que es objeto, termina por esclavizarlo al Estado, instancia donde el hombre se refugia para aliviarse del peso de su libertad.

También como Marx, Heidegger advirtió (2007: 5) cómo la libertad se hundía en la técnica cuando decía: “En todas partes estamos encadenados a la técnica sin que nos podamos librar de ella, tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos”. El mismo Hegel, dirá José Blanco (1997: 26), nos enseñó mejor que nadie que la libertad es tan solo “voluntad de liberación”. Esta última expresión conjuga tanto la afirmación como la negación, pues a través de ella se expresa una apuesta de antemano fallida. Esta apuesta por la libertad (que es la apuesta de la Modernidad) sucumbe en el desencanto. La libertad es y será lo denegado y anulado *per se*. No obstante, también

será obstinación y empeño porque la esclavitud, como “bocado indigerido” (Blanco, 1997: 27), ha de terminar tragándose si reconocemos que estamos obligados a ser libres, que somos sujetos de la historia, pero no como artífices, sino como prisioneros que hemos sido forzados por las leyes a vivir legalmente, conforme al Derecho; hemos sido enderezados obstinadamente para ajustarnos al orden impuesto por un sistema, por una *razón imperial*.

En *Estulticia y terror*, Blanco había dicho que la construcción de la realidad parte de una *razón oficial* que, al afirmarse como auténtica, insta a cualquier ser raciocinante a someterse a ella y a creer en la verdad. Según Martínez (2003), es la *razón oficial* a la que, al asignarse la verdad, se atribuye también la noción legítima de lo *real*, y se instituye como un ser monstruoso que propicia en el hombre una condición de abatimiento.

Solo cabe concebir la libertad, pensaba Blanco (1997: 28), como la “Aspiración inútil del ser que expira. Aspiración posible sólo como expiración, como el gesto doloroso y último por el cual la libertad devuelve para siempre su aire”. Dicho de otra forma, la libertad es el último hábito de un ser agonizante, de un ente que no vive de modo pleno ni muere definitivamente, pues es presa de la angustia y la congoja, la pena y la aflicción extrema. Por ello, la lectura de *La odisea del liberto* provoca en el lector la salivación amarga que emerge de la radiografía del mundo moderno y del habitante achacoso que intenta abrirse camino en una batalla que parece perdida.

LA FILOSOFÍA AUTÉNTICA

Como dejó ver José Blanco en su “Breve meditación sobre el embrutecimiento”, parece que asistimos a un tiempo de atrofia programada, donde la potencia de percibir y de pensar se debilitan sistemáticamente como resultado de una inhibición que hoy parece insalvable; inhibición que es, a la vez, impedimento y abstención, prohibición y renuncia voluntaria. De ahí la impresión, casi generalizada, de que hoy a la Filosofía solo le resta *callar*. Pero Blanco (1997: 32) afirmó que la Filosofía “despunta allí donde se abre paso el saber de nuestra condición insapiente”, esto es, se sustenta en el *reconocimiento* del saber que nos falta o, en otras palabras, en “saber lo que se ignora”. Cabe añadir que el

hombre, a diferencia del resto de las bestias que solo están en el mundo, ha creado un mundo aparte: el de la cultura. A partir de la alteración de su habitación natural, alterando y transformando la *natura*, el hombre ha edificado su *propio* mundo, el mundo de la *cultura* donde la técnica, el oficio y el arte juegan un importante papel. Así, “el hombre moderno lucha por fundar un ‘mundo’ en el cual la naturaleza gozará en todo caso del estatuto irrisorio de ‘cosa para transformar’” (Blanco, 1997: 45). Curiosamente, el mundo en que habita el hombre moderno solo lo ha ganado perdiéndose él mismo, anteponiendo su capacidad de alterar a eso que a sus ojos no gusta.

José Blanco (1997: 32) advierte que el “hombre está destinado a transformar en arte, en oficio y técnica, aquello que para la simple bestia es sólo condición de estancia, habitación natural en el mundo. El hombre, auriga ciego, no puede empero vivir sin conducir su vida”. Pero, ¿no había dicho ya esto Heidegger en *El ser y el tiempo*, al afirmar que los hombres somos una *tarea* para nosotros mismos y hemos de aprender a dirigir nuestra vida?

Evodio Escalante (2008: 43), al estudiar la filosofía de este pensador alemán, recuerda que el *Dasein* está obligado en cada momento a decidir su ser, porque la “existencia es un ocuparse, un vivir, un experimentar, consiste en una movilidad permanente que nos permite encarar a cada momento decisiones que pueden determinar el curso de nuestra vida”. Blanco (1997: 32), por su parte, parece subrayar que el hombre no puede sino aceptar que toda conducta suya es un *hacer* y que en todo hacer *nos va la vida*. “¿Qué hacer con la vida? ¿Qué hacer de ‘mi’ vida? ¿Cómo conducir mejor esta vida hacia la muerte? Tales son las preguntas que rigen el esfuerzo de la Filosofía auténtica, y a partir de los cuales se bifurcan los caminos de la sabiduría y la necesidad”.

FILOSOFÍA: SABIDURÍA Y NECEDAD

En el pensamiento blanquiano, necio es quien se esfuerza inútilmente, quien pretende transformar lo que no puede transformarse, quien malgasta su energía en empresas vanas y no abdica de lo imposible; necio es quien busca modificar lo inmodificable y eludir lo ineludible. La sabiduría, en contraparte, consiste en mandarnos a nosotros

mismos pero, de manera paradójica, mandarnos no es otra cosa que someternos a lo inexorable.

Esta aparente sumisión es, en la filosofía estoica, “la *quietud esforzada* del alma sabia” (Blanco, 1997, 37). Sabio es quien cuenta con un modo de pensar el mundo y una conducta *en consonancia* con aquel, quien no abdica del sentido, quien advierte que lo esencial es inmodificable, la muerte no es el principio de nada, el ser humano es un sueño y todo reconocimiento es vano. “El sabio estoico, condúzcase o no conforme a los reglamentos de la sociedad, no necesita ser reconocido por nadie para ser sabio. La única relación que importa al sabio es la del pensamiento con la vida. El sabio vive en una tirantez propia que no precisa ser atestiguada por nadie” (Blanco, 1997: 40).

El sabio supone en el mundo un orden perfecto que no puede producir ni explicar, tampoco alterar; orden con el que busca concordar. La sabiduría de aquel no radica en la rebeldía ni en la desobediencia, sino en la resignación y en el acatamiento, este “es bienaventuranza; el desacato es desdicha: hasta ahí alcanza nuestra sabiduría” (Blanco, 1997: 40). De esta manera, mientras el necio es sufriente, apasionado, infiel y falsario, el sabio es gozoso, sereno, abnegado y fiel a un mundo que si bien no comprende, sí se afana para sintonizar con él.

Es preciso añadir que José Blanco (1997: 47) reconoce que el “mundo ha perdido su entraña musical, su aura divina”, asimismo, advierte que el hombre que en él habita es un alma a la deriva, un ser que mira el mundo natural como algo ajeno y hostil, mundo vulnerado a partir de su violencia transformadora, que pretende apropiarse de aquel por vía negativa, es decir, negándolo por una parte y destruyéndolo por otra. Adicionalmente, sostiene que “La vida humana ha perdido la posibilidad de confrontarse con dignidad a lo sobrehumano y de arraigarse en su elemento como el árbol en la tierra. Eso significa que el hombre ha renunciado para siempre a ser profundo. A falta de ser cósmicos, ahora vemos el cosmos por la televisión”.

Así, a la manera de Séneca, Blanco reconoce que el hombre no tiene un tiempo escaso, sino que desperdicia bastante; es derrochador, dilapidador incapaz de vivir su vida y apreciar cómo se *desgasta*. El hombre es un ser que no reconoce su fragilidad y, por ello, cuando llega la muerte lo encuentra distraído. “Todo lo que ha de venir está en entredicho: vive al día”, recomendaba Séneca (2001: 289). Y es que el

hombre se ha empeñado en desperdiciar el hoy en aras del mañana. Viviendo de forma atareada, no vive propiamente, pues zarandeado de aquí para allá, es arrastrado en vano por sus trabajos.

Blanco sabía que nuestra existencia está presa en las redes del hacer, pero también se dio cuenta de que el hombre moderno, empeñado en prolongar su mortalidad, atareado todo el tiempo en hacer nada, insensato, indeciso, delirante, sufre irremediamente una pasión enfermiza: se halla extraviado dentro del laberinto de su laboriosidad y, lo que es peor, vive por ello a medias, esto es, *agoniza*. Estas palabras de Séneca (2001: 311) pueden aclarar mejor lo que se afirma: “La situación de todos los atareados realmente es lamentable, pero mucho más lamentable la de los que ni siquiera se afanan en sus tareas propias, duermen conforme al sueño de otros, andan conforme al paso de otros, el amar y el odiar, los actos más libres de todos, les son impuestos. Éstos, si quieren saber hasta qué punto es corta su vida, que piensen en qué proporción es suya”.

LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA

José Blanco Regueira reconoció en la filosofía estoica un sentido preciso y una finalidad digna. Aquella filosofía no solo hacía posible comprender nuestra condición de mortales, sino que, al hacernos artífices de nuestra vida, nos acercaba también al aprendizaje de la muerte; la que no se tiene presente, esa que se niega a través de proyectos absurdos que buscan trascenderla. La filosofía estoica fue, desde esta perspectiva, la técnica de un oficio: se filosofaba “para ser artífice de la propia vida y de la propia muerte” (Blanco, 1997: 48), lo que implicaba, sobre todas las cosas, *atesorar el tiempo*. Por ello, afirmó el filósofo español, “El hombre va caminando, sépalo o no, acéptelo o rechácelo, sobre papel pautado, y sus gritos, sus exabruptos, sus gestas, sus pompas y gemidos, se hundirán, quiéralo o no, en el abismo eterno del tiempo” (Blanco, 1997: 48).

La Filosofía no implica descanso, indolencia o apatía, es peonada, esfuerzo, desafío. Por ello, si algo nos enseña el estoicismo es que filosofar tiene que ver con *dominar el modo de nuestro vivir*, que en nada se parece a la obsesión que hoy nos ciega por querer regir lo que acontece. El hombre moderno busca construir un mundo a su medida, edificar

un devenir que cuadre a sus intereses y ajustar el universo a sus expectativas, pero esto es un despropósito. El universo sigue un curso que nos envuelve y del cual somos partícipes. Nada hay más insensato que oponernos a dicho curso queriéndolo enmendar.

El hombre, sentencia Blanco (1997: 49-50),

siendo en el tiempo, es necesariamente en lo abismal, y lo abismal representa la abolición de todo lo memorable (el “yo”, el “nosotros”, la conciencia histórica). Podemos conquistar la dignidad con tal de que renunciemos a la gloria, con tal de que demos por estúpido y superfluo el tesón que tantos ponen en firmar una vida. La vida es cósmica, universal y anónima. La vida no pertenece a ningún viviente, del mismo modo que la muerte no respeta el rostro de ningún mortal. Y así como se desdibuja inexorablemente toda historia en el abismo de los tiempos, así nuestra identidad personal, máscara huera, sólo dura un instante.

Solo lo que perdura debe tomarse en serio. En este sentido, si nuestra identidad personal es nada, todo lo que emana de la subjetividad es un fracaso, una empresa indigna, desdichada y malsana. Blanco Regueira (1996: 25-26) escribe al respecto:

El hombre es el animal que se esfuerza, a pesar suyo, en pos de la sabiduría... Se esfuerza y suda en vano prendado del espejismo estéril de una identidad imposible: el ojo que se mira a sí mismo (Platón, *Alcibiades*), el pensamiento que se piensa a sí mismo (Aristóteles, *Metafísica*), el *ego cogitans* que descubre en su autoconciencia el secreto del ser (Descartes, *Meditaciones*), el saber absoluto que agota en su presencia postrera el sentido del devenir universal (Hegel, *Fenomenología*)... A pesar de todos estos esfuerzos frustrados y patéticos cabe leer la odisea de una conciencia desesperada e impotente; cabe leer un trágico rechazo a la necesidad.

Hoy, “en la decadencia de la decadencia” (Blanco, 1997: 50), quizás no sea una exageración hablar del *imperio de la ignorancia*, gracias al cual el hombre labra cotidianamente su infortunio y firma su propia desventura. Pero la felicidad, que es el más alto y el único deber del

hombre a los ojos de los estoicos, solo podrá alcanzarse a través de la sabiduría, y esta solo se conseguirá gracias a la Filosofía que se yergue como remedio en una época enferma.

La función de la Filosofía ha de ser medicinal, no puede ser ya descripción infecunda o erudición hueca, no debe ser *remedio* de nada ni de nadie; ha de ser *remedio*, esto es, enmienda y corrección de un modo de mirar la vida y de vivirla que ha sido, reconozcámoslo, inaceptable.

CONCLUSIONES

José Blanco Regueira reconoció tempranamente el embate que sufren las humanidades en general y la Filosofía en particular. Advirtió que el desconocimiento y el predominio de una percepción no filosófica del mundo son aspectos que alientan las acometidas en su contra. Sin embargo, defendió la pregunta como vía que posibilita que lo ininterrogado irrumpa al mundo, apreció que la función del pensamiento filosófico es develar y que la Filosofía no es especulación ni activismo ciego, sino reflexión, deliberación y discernimiento, aspectos fundamentales para aprender a conducirnos en la vida. Por ello, la Filosofía es una concepción del mundo y de la vida, pero también un saber esencial para vivir, saber teórico-práctico que, al ser reflexivo y autoreflexivo, antecede una conducta y es, por eso, un saber ético. La Filosofía descubre lo que el sentido común cubre, de ahí que no pueda ser tarea del filósofo servir a un régimen de esclavitud, sino afanarse por la libertad. Para José Blanco esta es una ilusión y un señuelo, carencia obligatoria que se liga a la dialéctica del trabajo gracias a la cual nos esclavizamos al obrar. La esclavización al trabajo y la apuesta del hombre-obrero al futuro son las razones que le hacen creer, aún hoy, que la libertad es posible. Blanco pensará que si el hombre persiste en este empeño es por necesidad; y la Filosofía, como búsqueda de sentido y construcción de la propia vida, como corrección y enmienda de una vida que se sabe vergonzosa es, quizás, la mayor necesidad de todas.

BIBLIOGRAFÍA

01. Blanco Regueira, José (2003), “Breve meditación sobre el embrutecimiento”, en González, Rush (coord.), *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
02. Blanco Regueira, José (1987), *Diferir y comenzar*, La Coruña, Edición de Castro.
03. Blanco Regueira, José (1996), “Filosofía, necesidad y sabiduría”, ponencia preparada para el *I Coloquio Ciencia Occidental y Sabiduría Antigua*, Colección Cuadernos de Cultura Universitaria, núm. 15, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
04. Blanco Regueira, José (1997), *La odisea del liberto*, Colección Cuadernos de Malinalco, núm. 24, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
05. Blanco Regueira, José (1998), “Ensayo de comunicación (y otras proposiciones)”, *La Colmena*, Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México, núm. 17, Toluca, pp. 41-48; 126-129.
06. Blanco Regueira, José (2002), *Estulticia y terror*, Colección El Corazón y los Confines, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura.
07. Blanco Regueira, José (2003), “Los escombros de Manhattan (o de la positiva ausencia del pensamiento)”, *La Colmena*, Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, núm. 37, pp. 11-14.
08. Escalante, Evodio (2008), *Heidegger*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
09. Fromm, Erich (1970), *Marx y su concepto de hombre*, Julieta Campos (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
10. Heidegger, Martin (2007), *La pregunta por la técnica (y otros textos)*, Eustaquio Barjau (trad.), Barcelona, Folio.
11. Hessen, Johannes (s/f), *Teoría del conocimiento*, José Gaos (trad.), Instituto Latinoamericano de Ciencia y Arte, <http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20pdf%20de%20trabajo%20umnh/tesis/JOHANNESHESSEN%5B1%5D.pdf>
12. Lipovetsky, Gilles (2002), *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama.
13. Martínez Gómez, Germán Iván (2003), “Estulticia y terror o sobre

- el ejercicio metódico de la desvergüenza”, *La Colmena*, Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, núm. 39, pp. 126-129.
14. Paz, Octavio (2010), *Pasado y presente en claro: 20 años del premio Nobel*, México, Fondo de Cultura Económica.
 15. Séneca, Lucio Anneo (2001), *Diálogos*, Juan Mariné Isidro (trad.), Madrid, Biblioteca Básica Gredos 75.
 16. Séneca, Lucio Anneo (2007), *Elogio de la ancianidad (Epístolas morales a Lucilio)*, Jaime Bofill (trad), Barcelona, Folio.
 17. Tamayo, Luis (2001), *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*, México, Universidad Autónoma de Querétaro.

GERMÁN IVÁN MARTÍNEZ-GÓMEZ: Doctor y Maestro en Enseñanza Superior por el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM). Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel C. Líneas de investigación: filosofía contemporánea, pedagogía, educación y filosofía de la educación latinoamericana. Ha publicado en diversos medios: *Valor Universitario*, *La Colmena*, *Convergencia* y *Perfiles HT. Humanismo que transforma* (Revistas de la UAEMéx.); *Confluencia-Región Centro Sur*, Revista de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES); *Magisterio*, Revista de la Dirección General de Educación Normal y Desarrollo Docente; *La Lámpara de Diógenes*, Revista de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP); así como en el Suplemento “La Jornada Semanal” de *La Jornada*. Actualmente es Subdirector Académico de la Escuela Normal de Tenancingo.