

Nº 1 NOV-2023

MUNDANA

REVISTA DE FILOSOFÍA



la in(utilidad)
de la **FILOSOFÍA**

ARTÍCULO

¿Filosofía para
qué?

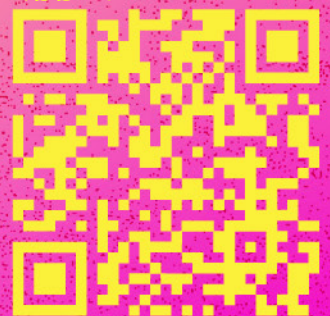
COLUMNA

Lo inútil en lo
mundano

ENTREVISTA:

Stephane Vinolo

ISSN: XXXXXXXX



Revista de Filosofía Mundana No. 1
Noviembre 2023

Revista Mundana
Colectivo Mundana

Consejo editorial
Diego Jadán Heredia
Gabriela López Márquez
Lucía López Vaca
Verónica Neira Ruiz
Diego Vintimilla Jarrín

Edición y corrección de estilo:
Verónica Neira Ruiz

Diseño e ilustración:
Luis Fernández Parra
Eduarda Abad Mendieta

Esta revista está bajo una licencia de autor
de Creative Commons de Atribución-NoComercial 4.0
Internacional.



www.revistamundana.ec

Nº 1 NOV-2023

MUNDANA

REVISTA DE FILOSOFÍA

la in(utilidad)
de
la **FILOSOFÍA**

ARTÍCULO

¿Filosofía para
qué?

COLUMNA

Lo inútil en lo
mundano

ENTREVISTA:

Stephane Vinolo

ISSN: XXXXXXXX





FON

ENI

DS

SOBRE LA REVISTA



Contenido
Intenciones mundanas
Editorial

DOSSIER

12

ESTHER SÁNCHEZ

Una ecuación incompleta: torres de marfil y abandono. La misión de la filosofía

ALIGIA MARTÍNEZ

Filosofar a machetazos

EMANUEL ARENAS NÁJERA

Apuntes sobre la inutilidad de la filosofía para disuadir a un suicida

EMYDÍAZ

Las cuerdas concretas de la amistad

ELSA GONZÁLEZ

Filosofía, ¿para qué?

COLUMNA

38

NOMBRE DE LA COLUMNA:

La divina invalidez de ser poeta
J. BARISH

NOMBRE COLUMNA:

La obligación de los desadaptados
LUIS MARIO TRINIDAD

De las pasiones inútiles:

El poder de la metáfora en el cine
MAGARIO

NOMBRE COLUMNA:

En el bucle de lo inútil
MAGENTA

La media noche del reaccionario:
La filosofía contra el eyaculador precoz

MEDARDO ANGEL CHIFLA

NOMBRE COLUMNA:

¿Conecta la filosofía con el momento histórico que vivimos?
ROBOT SIN ACEITE

Entre logos y pecados
Lo inútil en lo mundano
ANTONIO

NOMBRE COLUMNA

¿La inutilidad de la filosofía?
IBRAHIM

RESEÑANDO

68

¿De qué hablamos cuando hablamos del humor?
FERNANDO PRIETO

ENTREVISTA

69

Entrevista a
STEPHANE VINOLO

Una filosofía que abandone el horizonte de cuidar del ser humano, tal vez no sería filosofía

Por **DIEGO JADÁN HEREDIA**

TESTIMONIOS

77

Filosofía, educación y esos "otros" paradigmas: diálogos con Verónica Pacini Ketchabaw

**PRISCILA ISABEL ESTRELLA V.
JUAN CARLOS ASTUDILLO S.**



INTELLIGENCE

CONFESSIONS



Quienes conformamos el Colectivo Mundana estamos comprometidas/os con la promoción de la filosofía en todas sus formas y tradiciones, sin la rigidez académica que, a menudo, caracteriza dicho ejercicio. Creemos que la filosofía es algo que pertenece a todo el mundo y no solo a un selecto grupo de especialistas. Por lo tanto, nos esforzamos por des-elitizar la reflexión filosófica, de tal forma que sea más accesible y comprensible para todas las personas que deseen acercarse a ella.

La intención del colectivo es fomentar la democratización del ejercicio de la reflexión filosófica, para que el público general pueda participar en la discusión sobre temas fundamentales y complejos de la existencia humana. Pensamos que la filosofía no debería ser considerada como un lujo o un pasatiempo reservado para unos pocos, sino como una herramienta práctica para enfrentar la cotidianidad, comprender el mundo y nuestras vidas en él. Pretendemos, a través de nuestras iniciativas de divulgación y reflexión, colaborar para que la filosofía sea más relevante y útil para todas las personas, no solo para los académicos.

Apostamos por la importancia de re-contextualizar el ejercicio filosófico bajo lógicas y dinámicas locales y desde perspectivas diversas. En lugar de enfocarnos únicamente en las tradiciones filosóficas occidentales, nos esforzamos por integrar las perspectivas filosóficas de culturas y regiones que tradicionalmente no han tenido voz, por lo que es fundamental la re-contextualización territorial, para así poder adaptar la filosofía a las realidades de nuestras localidades y comunidades, especialmente de América Latina.

Pensamos que esta diversidad de perspectivas enriquece nuestra comprensión de las filosofías, entendiendo que no hay una sola, y nos permite verla desde diferentes ángulos. Además, nos comprometemos con la promoción de la filosofía con una orientación hacia el público general en tanto creemos que puede ser una herramienta valiosa para la reflexión, la comprensión de nuestro mundo y el impulso de procesos transformadores.

Es por esto que apostamos por una reflexión para mejorar el mundo, un ejercicio de hacer del pensamiento una herramienta para enfrentar la vida, para valorar la palabra como un arma para cambiar la realidad y sobre todo, porque asumimos la necesidad de hacer filosofía mundana.

Atentamente:

**COLECTIVO
MUNDANA**



EDITH

ORIAL



Seamos honestos:
LA FILOSOFIA NO SIRVE



Más, para tranquilidad del lector/a, tendremos que añadir: la filosofía no sirve a nadie. El ejercicio de pensar, como una de las manifestaciones más concretas de lo humano, jamás le servirá a nadie. Será, por sobre todas las cosas una acción antagónica con el servilismo, lo servicial, lo manso, lo sometido.

De seguro, la filosofía de hoy en día no es lo que fue el siglo pasado ni como esta se realizó en cualquier tiempo pretérito. Sin embargo, la filosofía actual sigue compartiendo entre sus practicantes esa, a veces, incomprensible, terca y necia necesidad de dar la vuelta el tablero, de hacer de la pregunta el punto de partida de un camino lleno de sinsabores, de angustias, de crisis, pero que al final del día deja, al menos, una trocha por donde transita la historia humana con sus victorias, sus fracasos, sus errores y horrores.

Quien tenga hoy en sus manos -o mejor dicho, en su pantalla- el primer número de Mundana - Revista de Filosofía deberá saber que han sido varios meses de trabajo empeñados para sacar adelante este proyecto, impulsado por un grupo de personas que lejos de asumirse como filósofos/as de toga o peluca, han asumido el reto de escribir filosofía como una manera de explorar los intersticios de la realidad concreta, con la intención de ejercer un derecho fundamental de las personas: la libertad de expresión y también el impulso de compartir aquello que lo mundano va dejando a su paso.

En un contexto donde la filosofía y muchas otras cosas se han reducido al meme y a una especie de manuales autocomplacientes en forma de reel, la primera edición de Mundana - Revista de Filosofía

se propuso explorar la in(utilidad) de la filosofía y lanzar esa inquietud con la convicción de que cada respuesta, que se encuentra en las siguientes páginas, será diferente, diversa y, sobre todo, provisional. Pero convencidos de que la filosofía si no causa incomodidad, no está cumpliendo su misión.

A nuestros/as autores, el mayor impercedero agradecimiento por aceptar colaborar con un esfuerzo autogestionado, independiente, anónimo y voluntario del cual tenemos el agrado de estrenarlo en el día mundial de la filosofía 2023, seguros de que el día que la filosofía sea útil -en versión mercantil- será porque ya resulta innecesaria; cosa que, hasta ahora, no sucede y, frente a la hegemonía del mandato de la felicidad perpetua obliga a seguir metiendo los dedos, las manos, la cabeza en las llagas del pensamiento único.

Ahora bien, si la filosofía no sirve, ¿entonces para que sirve? ¿Por qué sigue existiendo? A usted, apreciado/a lector/a, le quedan esas preguntas. Pero le anticipamos que las consecuencias de las respuestas son de exclusiva responsabilidad suya, y esperamos que su estadía por las páginas de Mundana - Revista de Filosofía le sean tan agradables como rascarse una costra o ponerle limón a la herida, pero tenga por seguro que la cicatriz será una evidencia más de que ha transitado por la vida mundana.



**UNA ECUACIÓN
INGOMPLETA P. 15**

TORRES DE MARFIL Y ABANDONO
LA MISION DE LA FILOSOFIA
ESTHER SÁNCHEZ

**FILOSOFAR A P. 19
MACHETAZOS**

ALICIA MARTÍNEZ

APUNTES SOBRE LA P. 23

INUTILIDAD

DE LA FILOSOFÍA PARA
DISUADIR A UN SUIGIDA

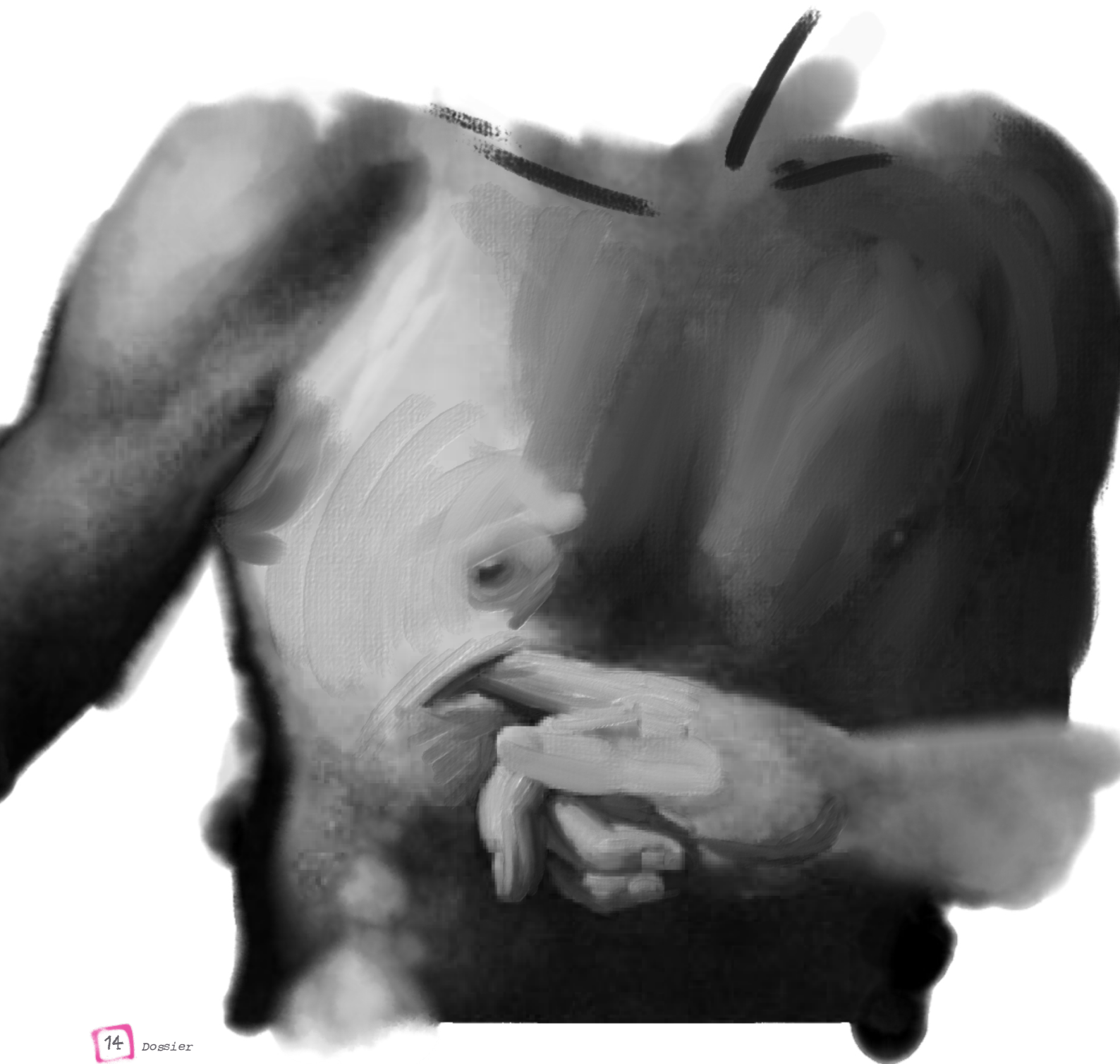
EMANUEL. ARENAS NÁJERA

**LAS CUERDAS P. 27
CONCRETAS DE LA
AMISTAD**

EMY DÍAZ

**FILOSOFÍA P. 33
PARA QUE**

ELSA GONZÁLEZ



66 Introducir el dedo en la llaga es formular -a deshonra- preguntas incómodas



UNA ECUACIÓN INCOMPLETA

TORRES DE MARFIL Y ABANDONO LA MISION DE LA FILOSOFIA

ESTHER SÁNCHEZ

Ir a las cosas mismas, sin dejar que nos arrastre la voraz fuerza de la deriva. No ha de dudarse de la misión de la filosofía, si es que la filosofía tuviera alguna misión: introducir, a sabiendas de ello, el dedo en una llaga que duele. La apelación a lo escatológico y purulento, a la infección, la inflamación o la enfermedad es un buen recurso porque siempre asegura la atención del receptor, de los espectadores. Introducir el dedo en la llaga es formular -a deshonra- preguntas incómodas, esas que ponen de manifiesto lo que con frecuencia se oculta y ahoga. Estamos, entonces, ante un auténtico proceso de develamiento o de apertura de claros en el bosque, como si se tratase del Lichtung heideggeriano.

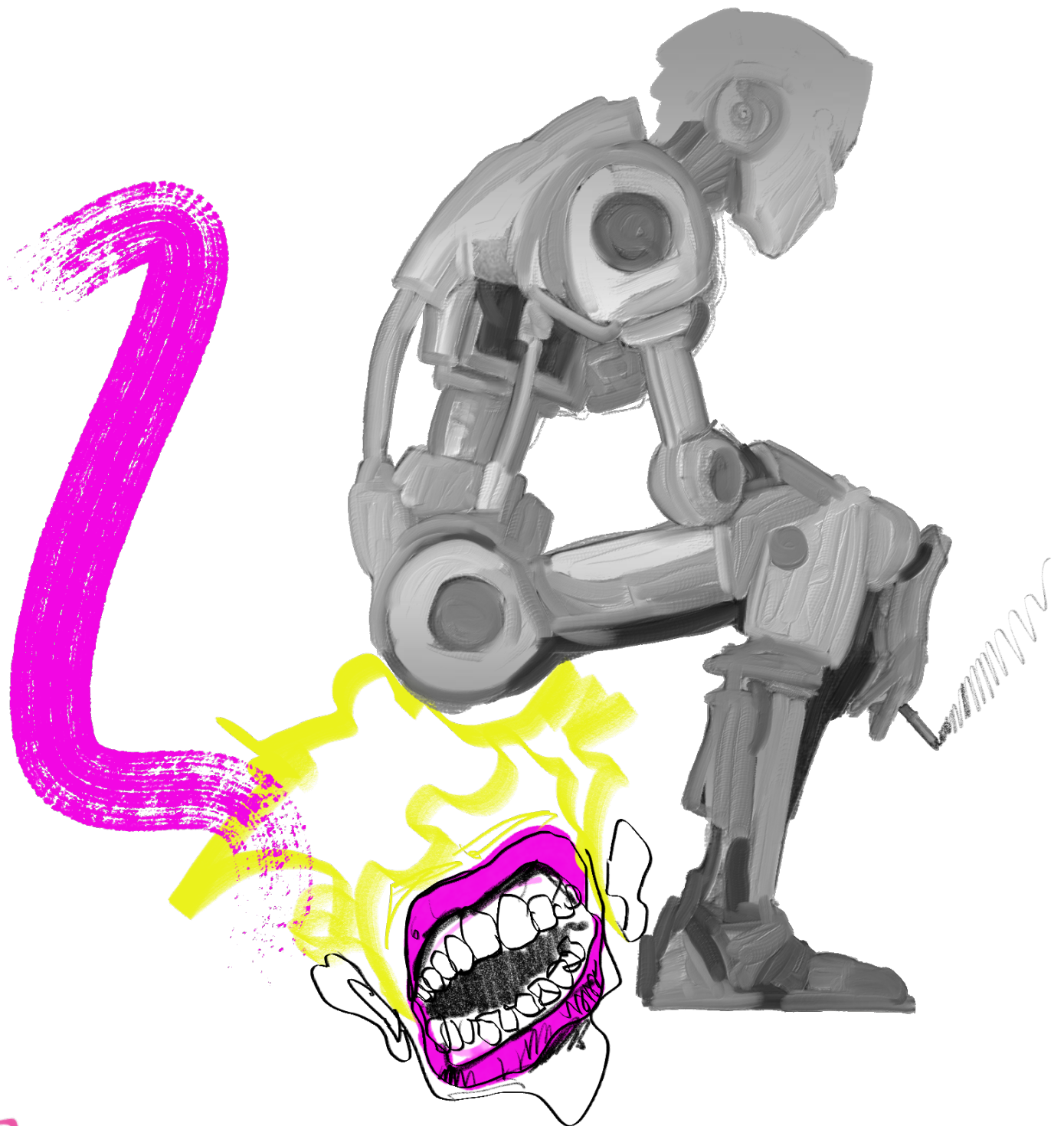
Empero, introducir el dedo en la llaga es, análogamente, ser capaz de posar los pies, desnudos y a menudo heridos, sobre la tierra que permite abandonar la torre de marfil. Una tierra dura, seca, caliente. Una tierra que no se abona, que arde, que produce prurito en la planta de unos pies tristes y enfermos. Una tierra yerma, esperando algo de sustrato, un poco de agua. La misión de la filosofía es formar parte de las realidades que son reales.

Realidades incómodas. Cuando se trata de la filosofía y su historia -que no de la historia de la filosofía, que parece ser lo único que goza de cierto crédito y respeto dentro y fuera de la academia-, se es consciente de sus cuasi eternas idas y venidas: de la utilidad a la inutilidad y de la inutilidad a la utilidad en un proceso que es cíclico y por ello, su hedor se asemeja al de los círculos viciosos. Un baile macabro que no se detiene: historia de la filosofía, el formato más vendido junto al fenómeno del coaching.

Ahora, en la actualidad que somos, asistimos al develamiento de una realidad incómoda: apenas se hace filosofía y la que triunfa, es un extraño sucedáneo de muy mala calidad, similar a las pretensiones y anhelos de los alquimistas y curanderos que no son de antaño, que siguen hoy entre nosotros. Pensar en ello me hace recordar el gusto extremadamente salado de la salsa de soja de imitación. No obstante, a pesar de la necesidad constante de beber agua y orinar tras vaciar buena parte del recipiente que contenía la salsa, sigo consumiéndola. ¿No ocurrirá lo mismo con la filosofía de bolsillo? ¿Qué hay de los beneficios económicos? ¿Qué historia o historias narran las cifras?

Sobre estos extraños fenómenos solo cabe decir que la filosofía es tan útil como necesaria, pero hay que escindir la que vale de la que pervive al gozar de ciertos poderes mágicos para clonar el dinero. Humo y monetización nada tienen que ver con las llagas, el pus y los dolores. Cuando un filósofo o filósofa comparte estas afirmaciones, el grito se eleva presto y fuerte. En primera instancia, aluden a que nadie puede habitar en el mundo si no es de la mano del dinero. Que haya filosofía barata, de usar y tirar afirmando, por ello, la que sí es útil, no es sinónimo de andar buscando una cueva en la que refugiarse de la sociedad y dar rienda suelta a la pobreza. Diríase que la calidad entra en conflicto con otras cuestiones. Perseguir la no monetización de lo vulgar no equivale, en ningún caso, a convertirse en un monje que se entierra vivo y toca una campana.

Cada cierto tiempo, un titular acapara los medios: se necesitan filósofos. De manera análoga, comunican -comparten con el mundo incrédulo- que el número de matriculados en filosofía ha aumentado



de manera inusitada. Entonces, llegan los vítores y aclamaciones. En ambos casos, es cuestión intrincada creer que es cierto lo que se afirma. En el primero, a pesar de no poder negar que se necesiten filósofos -porque se necesitan más que nunca-, nos damos de bruces con que la realidad en que nos hallamos inmersos, es diferente. En el segundo caso, tampoco podemos creer lo que expresan las cifras. No se trata de dudar del dato o engrosar las filas de los neófitos negacionistas. ¿Crecen los matriculados en filosofía? Sí. ¿Debemos dar crédito a lo que viene después de la primera y sensacionalista afirmación? No. Es absurdo creer que goza de alguna importancia el incremento de los porcentajes, sobre todo cuando es consecuencia directa de algo similar al efecto rebote: estudiar filosofía no es, en ningún caso algo que pueda ser considerado serio, encontrar respuestas a esas preguntas que nos formulábamos con cinco años. Recuerdo la que puede ser considerada mi primera crisis existencial con total nitidez. Creo que ni siquiera había cumplido los citados cinco años de edad. Tras un cálido baño de agua, espuma y cariño, mi madre me había sacado de la bañera y envuelto en una toalla. Cuando empecé a pensar, esa tarde, probablemente mi madre también me hubiera peinado todo el pelo hacia atrás. Me di cuenta de que no sabía quién era yo ni cuál era mi verdadero rostro, puesto que solo sólo me había acercado a mi propia existencia a través del reflejo en el espejo. Entonces, sentí una sensación de vacío tan profunda que bien podía asemejarse a un cuadro de náuseas serpenteantes. Ese fue mi primer encontronazo, pero desde luego no me matriculé en filosofía para encontrar una respuesta. Como mucho, uno acude al médico para tratar la náusea.

Sin embargo, en el marco de la pandemia producida por el Covid-19, vimos cómo las cifras crecían a pasos agigantados: la gente estaba asustada y buscaba respuestas, necesita encontrar el sentido a lo que hacían, a su vida y existencias. Debí haber abierto una botella de vino, emborracharme, dormir y olvidar cada titular leído, cada noticia escuchada. La filosofía no es eso. Estudiar filosofía no es hallar el sentido de la vida, del mismo modo que narran algunas epopeyas para adolescentes. La filosofía puede parecerse más al truncado viaje de Gilgamesh para hacerse con el elixir de la inmortalidad, esa planta que una vez encontrada, le es arrebatada por una serpiente. Entonces, ni todo lo que se afirma es tan cierto como creemos, por su impacto; ni desde la filosofía estamos preparados para responder a las necesidades del mundo actual.

En el ámbito de la filosofía, se convive con un extraño y vergonzoso fetiche que nada tiene que ver con lo sexual. Con esta negación sé que he perdido buena parte de los lectores, pero aquí el interés por la carne es otro. El fetiche filosófico es la constante acusación al mundo de la empresa de ser hermético porque se niega a incluir otros puntos de vista o formas de pensamiento, no obstante, no se trata de una

realidad completa a la que podemos otorgar la categoría de ser cierta. Lo real es que, desde el mundo de la filosofía, no suele darse la talla. Ha quedado claro que existe un enclaustramiento en la historia de la filosofía, pero hay más. Las necesidades -imperiosas- de la actualidad que habitamos van de la mano, en un alto porcentaje, de la convivencia del ser humano con la(s) tecnología(s), sobre todo aquellas enlazadas a la virtualidad. Huelga afirmar que la filosofía aún existe en la repetición de un mantra que debería haber pasado de moda: la tecnología es antagonista de lo humano. Temen, los filósofos, ser reemplazados por una máquina o inteligencia artificial. Muestra de ello es el reciente revuelo originado a partir del boom de las inteligencias artificiales generativas.

Dolidos -dolientes- por no formar parte de las corporaciones, pero resistiéndonos a explorar los fenómenos cruciales que acontecen a nuestro alrededor. Cruciales, porque han sido [muy] capaces ya de cincelar, de nuevo, al ser humano, otorgándole formas nuevas. Reconvirtiendo o transformando las dimensiones que nos hacían ser, llegando a dar paso a nuevas y desconocidas vías de existencia.

El lenguaje, la concepción del cuerpo biológico y la(s) realidad(es) que no(s) rodean(n) como resultado de la virtualidad.

La velocidad de las manecillas del reloj, la vida y la muerte en los mundos ofrecidos por los entornos digitales. El procesamiento de la información y las limitaciones del ser humano. La espiritualidad. Las emociones y sentimientos. Las pantallas que se convierten en ventanas. La identidad, el género. Todo ello ha mutado, ha cambiado. Ha crecido. Se ha intensificado. Del mismo modo que Raymond Kurzweil en *La Singularidad está cerca* afirmaba que la barrera entre la ciencia y los mitos o la magia, era difusa; no existe ninguna línea que sea ya capaz de separar el plano tangible de lo digital. Habitamos y nos habitamos desde la virtualidad, nos (re)conocemos. Hemos atravesado nuestro particular proceso de metamorfosis sin que la filosofía haya querido o quiera dar cuenta de ello, por estar entretenida persiguiendo demonios que no existen.

El lenguaje, tantas veces catalogado como nuestro gran distintivo, ha transformado de la mano de nuestro habitar digital y con ello, la cultura y sabiduría colectivas. Nuevas formas han emergido y continuarán emergiendo, sin que la filosofía considere los videojuegos o las redes sociales como campos serios de investigación. ¿Debemos seguir hablando de inutilidad, no se trata más de no saber tornar la filosofía útil porque nos negamos a explorar las herramientas que necesitamos?

El ser humano es más que un cuerpo biológico, a pesar de necesitar su soporte para continuar existiendo en los términos que le aplicamos a la

existencia para ser considerada como tal, esto es, en el plano tangible. A pesar de ello, desde la filosofía apenas se hacen esfuerzos por abordar el fenómeno y cuando se hacen, se atacan con saña. Pensar en el abandono del cuerpo biológico, en primer lugar, nos retrotrae a los postulados de Donna Haraway en su *Manifiesto Cyborg* y por extensión, acabamos por pensar en los luciferinos transhumanistas, olvidando por completo una tradición milenaria en torno al desprecio del cuerpo biológico, ese que ha sido considerado la cárcel del alma. Cíborgs y robots o humanos biomejorados como signo del próximo apocalipsis, pero ¿no puede encontrarse la utilidad de la filosofía en estos postulados en relación a lo que somos hoy y lo que llegaremos a ser? Todas estas cuestiones son tomadas entre pinzas, considerándolas parte de una ciencia ficción que, ni mucho menos, puede ser entendida como ciencia. Pero la realidad muestra cómo, cada vez, pasamos más horas dentro de los mundos ofrecidos por los videojuegos. La virtualidad, en este caso, nos brinda un cuerpo que no es biológico, que escapa a las limitaciones hasta ahora conocidas y permite conocer y habitar el mundo desde otros prismas.

Somos un ser-para-la-muerte. O no. ¿Qué hay del tiempo, la vida y esa temida muerte cuando habitamos la virtualidad? ¿Y del procesamiento de la información y las limitaciones que nos sesgan en el plano tangible? ¿Qué ocurre en torno a la identidad y la concepción del género? La virtualidad, experimentada dentro de los mundos ofrecidos por los videojuegos, es capaz de transformar estas nociones, concepciones y realidades con sus particulares modos de existencia. Los lectores ya saben cómo va a acabar este párrafo: ¿qué hay de la filosofía en relación al fenómeno del videojuego, se está explorando desde la apertura o se sigue pensando que es un enemigo público? Como puede adivinarse, estamos más cerca de lo segundo que de lo primero.

Pareciera que el mundo es una realidad angosta desde que es, como si todo lo ocurre en el entorno de la filosofía es negativo o insuficiente, pasado de moda o fuera de lugar. Caminar hacia los extremos no es una decisión sabia: puede afirmarse que hay intereses e investigaciones que ya han sido capaces de ahondar en las cuestiones citadas, es decir, ya han sido develadas o están cerca de serlo. No obstante, no deja de ser un problema que sean las menos. Hemos de develar la propia utilidad de la filosofía y para ello, es obligado someterse al incómodo proceso de rebuscar más allá del pus y la sangre de las primeras capas de la llaga. O lo que es lo mismo, rescatar fragmentos dorados más allá del polvo, los insectos y deshechos que habitan bajo las alfombras que esconden lo que no deseamos ver.

66 Más, con el presente,
la filosofía será
descarnada, incluso
cruel, porque será el
único tiempo-espacio en
el que se hace posible su
quehacer...

FILOSOFAR A MACHETAZOS

ALICIA MARTÍNEZ

De seguro, cuando Dante colocó la inscripción de su puerta del infierno "¡Oh, vosotros los que entráis, abandonad toda esperanza!" (1978, p. 52), disimuladamente, tuvo la intención de reemplazar, con esa frase, la famosa "No entre nadie que no sepa geometría"¹ que según dicen daba la bienvenida a la Academia de Platón. Puesto que, si alguna utilidad pretendemos darle a la filosofía es la de despojar, a quien es seducido por ella, de cualquier ápice de certeza sobre cualquiera sea el tema sobre el que, de la filosofía en adelante, pase por su cabeza.

En cualquiera de los tiempos, en los que posemos nuestra mirada, la filosofía ha sido amiga del pasado, enamorada del futuro y totalmente despiadada con el presente. El "amor por la sabiduría" -que no saber científico necesariamente-, por su propia naturaleza, se ha proclamado, en su manifiesto de existencia, con la tarea de incomodar, de estrujar, de reñir y disputar. Lejos de ser una epopeya romántica, la búsqueda del conocimiento deviene en una actividad agotadora, frustrante y, no en pocos casos, causante del agobio con lo real, con lo racional, con lo/el presente.

Las aguas de Heráclito nunca serán las mismas; el retorno perpetuo de Nietzsche pretenderá una nueva moral superadora del rebaño y la historia de Marx se balanceará entre la tragedia y la farsa, por dar algunos ejemplos. Por ello, la filosofía es melancólica con lo que fue, en tanto que reconoce la imposibilidad del retorno en las mismas condiciones y, a la vez, mantiene una nostalgia con el futuro que, en sus

infinitas posibilidades, jamás podremos conocerlo. Más, con el presente, la filosofía será descarnada, incluso cruel, porque será el único tiempo-espacio en el que se hace posible su quehacer, solo nos queda llorar sobre la leche derramada y el devenir se nos presenta solo como potencia.

Al respecto, Diógenes de Sinope señala: "¿De qué sirve un filósofo que no hiere los sentimientos de nadie?"² y es que ¿sería posible encontrar la sabiduría sin resultar incómodo para, al menos, un grupo de la especie humana? ¿Acaso poner en duda la verdad vigente no supone, incluso, un riesgo para el poder del orden constituido?

Seguramente, en su afán provocador con las personas, el filósofo cínico habló de sentimientos, pero pudo haber sido mucho más radical señalando que la filosofía tan solo sirve en tanto que procura herir a las tradiciones, a los dioses, a las teorías y, también, en cuanto hiere a quien recurre a ella si pretende mantenerse fiel a la curiosidad que impulsa a comer del fruto prohibido sin reparar las consecuencias. Más, la filosofía no se contentará con sacudir el árbol, con tomar la manzana, sino que sentirá la obligación de compartir la cosecha.

En línea con lo anterior, ¿con qué de nuestro presente es con lo que la filosofía se ensaña? ¿Cómo podemos justificar su utilidad en estos días? Nunca, como hoy, la filosofía se ha encontrado tan desfasada de la opinión dominante de la época. La hipermodernidad en la que habitamos, como señala

¹ <https://n9.cl/i0x53>
² <https://n9.cl/odlb0j>



Lipovetsky (2007) ha asestado un golpe maestro a la filosofía, un golpe que ha llegado por dos flancos: la verdad científica -instrumentalizada en la razón liberal- que menosprecia cualquier reflexión por fuera del rendimiento productivo y, por otra parte; la emergencia de prácticas disociativas que abstraen a los sujetos de su entorno, su contexto y su comunidad: la omnipresencia del mercado en las esferas pública, privada y virtual -acaso un concurrencia interrelacional de los dos esferas anteriores- y la radicalización del consumo; la mediatización de la vida individual y colectiva; la permeabilidad moral y la legitimación de las éticas personalizadas *pay per view*; la exacerbación del placer como mandato productivo en clave de valor de cambio (capital material) y valor de "posteo" (capital cultural, simbólico, virtual y otros calificativos para legitimar las dinámicas ética aspiracionales del marco acumulativo).

A pesar de que Nietzsche anunció la muerte de dios hace casi 200 años, no fue hasta la llegada de la hipermodernidad que pasamos el duelo. Bajo la funcionalización del término "resiliencia" el (anti)

pensamiento hegemónico ha "descremado" los actos comunitarios y ha dejado disponible en las vitrinas únicamente prácticas individuales (servicios monetizables), individualizantes e individualistas que enfrentan al sujeto a la tiranía de la productividad (desde el ámbito de lo racional) y la dictadura del mandato del consumo hedonista (desde el ámbito de los instintivo).

La polis, como el espacio de encuentro con el otro, ha sido despojada de su capacidad de construir vínculos societales. La saturación tecnológica ha invadido todos los rincones del quehacer humano, convirtiéndonos en los Hansel y Gretel hipermodernos que, involuntariamente y sin consentimiento, dejamos huellas trazables susceptibles de vigilancia y control con el agravante de que esas huellas son, además utilizadas para prefigurar comportamientos futuros, volviéndonos seres recurrentes, predecibles y formateables.

En el imperio de la autorreferencialidad el sujeto se asume dueño de su vida y ejerce/entiende su libertad como ausencia de límites. La consigna *sapere*

aude kantiana, en su versión hipermoderna, implica derribar cualquier canon externo sin advertir el vacío que produce la gula. El ser mira al abismo nietzscheano y ya, ni siquiera permite que este mire nuestro interior ya que la fila de turistas lo apura a registrar la experiencia y marcharse. El mito de la caverna ya no refiere a Platón sino a la atracción de mall que escribió Saramago.

El sujeto, que regresa del entierro de dios, ha tenido que ocupar su lugar y en "el umbral del segundo ciclo de secularización ética: la ética del post-deber" (Tames, 2007, p.50) ha emitido un mandamiento único: Serás feliz por sobre todas las cosas, el mismo que se convierte en el mandato hegemónico de un retorno a la mistificación de la ética y que, para tal cometido, ha construido dispositivos "filosóficos" para justificar la fetichización de la mercancía-producto; mercancía-servicio; mercancía-experiencia y la mercancía-humano.

La felicidad como mandato construye el mundo a imagen y semejanza de la abundancia, de la saturación y de la gula productivo-hedonista. El lema *no pain no gain* santifica la explotación (laboral, moral, emocional, mental, sexual, ambiental) incluso atribuyendo más mérito si se la hace por cuenta propia. Bajo la denominación de emprendimiento, se oculta la sacrificialidad salvífica de estilos de vida Instagram, Uber, Tinder, OnlyFans.

La felicidad hipermoderna, no obstante, y a pesar de su enaltecimiento del vacío, no puede abstraerse completamente de referencias, más ya no le sirven los altares y sus santos, ni tampoco los balcones de los mesías seculares del siglo XX, hoy la referencia es la vitrina del influencer que posee su propia farmacopea para prescribir a sus seguidores.

Así las cosas; la filosofía, como radical ejercicio de duda y ausencia de certezas -que de ninguna forma es exclusiva de un lector de Platón o de Hegel o tiene que ver con el academicismo del conocimiento disciplinar- ha sido suplantada por una ética mindfulness donde pensarnos felices es más importante que la realidad material que sustenta una mínima noción de dignidad humana, donde el otro no es más que un ser yuxtapuesto a nuestro *modus vivendi*.

Dicho lo anterior, podríamos decir que vivimos una radical crisis civilizatoria, lo que sociológicamente merece otra discusión. Sin embargo, y para eliminar cualquier pretensión de novedad, la humanidad históricamente, con ayuda de la filosofía (¿o, por culpa de esta?) ha disputado el sentido de lo humano y los giros copernicanos han sido varios: De las cosmogonías presocráticas, pasando por las nociones comunitarias del *zoon politikon* de Aristóteles y la República de Platón, la edad antigua se terminó con la exaltación del individuo con el epicureísmo,

estoicismo y cinismo. Por su parte, desde la edad media pasamos de la hegemonía imperial judeocristiana occidental a la emergencia de la ilustración y la constitución del Estado racional secular moderno y de ahí hemos girado la exaltación del individuo hipermoderno.

Sin embargo, ¿qué hay de común en esta suerte de esquema histórico cíclico (totalidad-comunidad-individualidad)? Con cierto pesar, podremos afirmar: una revolución derrotada. Lejos de vanidades interpretativas; tanto en el contexto actual como en cada momento de radicalización del yo, son los tiempos consecuencia del fracaso de la filosofía mundana; es la reacción propia de la pérdida de esperanza en el horizonte de lo humano.

En referencias mitológicas, la condena de Prometeo cuando robó el fuego a los dioses para entregarla a los hombres o el castigo de expulsión de Adán y Eva del Paraíso, el sufrimiento es la consecuencia de la humanidad que se atreve a perseguir la sabiduría. Así también, la humanidad contemporánea en crisis, es la consecuencia del ser humano asumiendo las riendas de su propio destino.

Hoy, la historia pasa cuentas con el intento humano, profano y pagano de intentar tomar el cielo por asalto. La dialéctica de la historia demuestra que todo intento fallido de construir una noción de humanidad en la que cada integrante asume su condición en igualdad; que los proyectos filosóficos que interpelan el poder y que no logran desarrollarlo de forma radical, tiene por consecuencia el retorno a los cuarteles de invierno de la humanidad, lo que en palabras de Séneca sería nuestra morada interior y que ahora, es nuestra individualidad transparente e hiper rastreada.

Tal vez, lo paradójico de nuestra época es la sensación de culpa que justifica la pena. Nunca antes el ser humano había tenido acceso a tanta información, a tantos instrumentos para satisfacer sus necesidades y, sin embargo, no somos capaces de lograrlo. El fracaso de la razón supone el triunfo del presente y, por lo tanto, la derrota de la filosofía y el retrotraimiento de la humanidad a su condición de dominación, sea por dios, por el cosmos o, actualmente, por un grupo reducido de la misma especie. Las dos primeras como mito, la última como el logos del yo conquiro del que habla Dussel (2018).

El humanismo de la igualdad material decimonónico o el humanismo de la diferencia identitaria del siglo XXI, debemos aceptarlo, en sus intentos de superar la paradoja de "civilización o barbarie", que mencionaba Luxemburgo, han sucumbido ante la materialización de la civilización como barbarie de la que habla Benjamin.

Tanto el intento de construir un humanismo del

primer tipo que nos permita comprender la existencia, presente en Kierkegaard, Heidegger, Camus, Sartre, así como la reconceptualización de humanidad, presente en Butler, Bauman, Byung Chul Han, Žižek, han sido apabullados por la razón instrumental propia de Max Weber o Margaret Thatcher y ahora por la de Noah Yuval Harari, Bill Gates, Elon Musk y Jeff Bezos, respectivamente.

Volviendo a la afirmación inicial, la utilidad de la filosofía está en despojarnos de toda certeza, está en poner a la humanidad como el tablero de disputa. La filosofía como la herramienta de la humanidad para develar la inexistencia material y presente de lo aquello que llamamos humano. La filosofía como dispositivo para encontrar lo humano que yace en las ruinas de la civilización.

Mientras no seamos capaces de resolver las implicaciones de lo común, la humanidad no será más que un proyecto y, por lo tanto, un campo de batalla. Tal como afirma Benjamin (2021):

El Mesías no viene únicamente como redentor; viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer (p. 4).

Por ello, la filosofía ha sido recurrente en preguntar: ¿Quién soy? ¿Quiénes somos? Y sus respuestas jamás han sido las mismas. Condicionados por nuestro contexto histórico, solamente la filosofía nos ha permitido comprender que, como diría Marx (1980): "No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia" (p. 5).

Hoy la batalla parece crucial, definitiva, total. La filosofía de nuestro tiempo debe ser, no tanto como un sujeto y su libreta tomando apuntes de lo que mira, sino como un cirujano que, a falta de bisturí, debe intervenir en el enfermo con un machete.

Referencias:

Alighieri, D; (1978). *La Divina Comedia*. Editorial Bruquera.

Benjamin, W. (2021). Tesis de Filosofía de la Historia. <https://dialektika.org/2021/03/29/tesis-sobre-filosofia-de-la-historia-walter-benjamin/>

Marx, K. (1980). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI.

Montano, R. (2018). El ego conquiro como inicio de la modernidad. *Teoría y Práxis*, 13-27. <https://lamjol.info/index.php/TyP/article/view/6389/6159>

Tames, E. (2007). Lipovetsky: Del vacío a la hipermodernidad. *Casa del Tiempo*, 1(1), 47-51.



66 No hay que abandonar
el suicidio a los
desdichados, ya que
pueden echarlo a perder
y convertirlo en una
desgracia

APUNTES SOBRE LA NUTILIDAD DE LA FILOSOFÍA PARA DISUADIR A UN SUICIDA

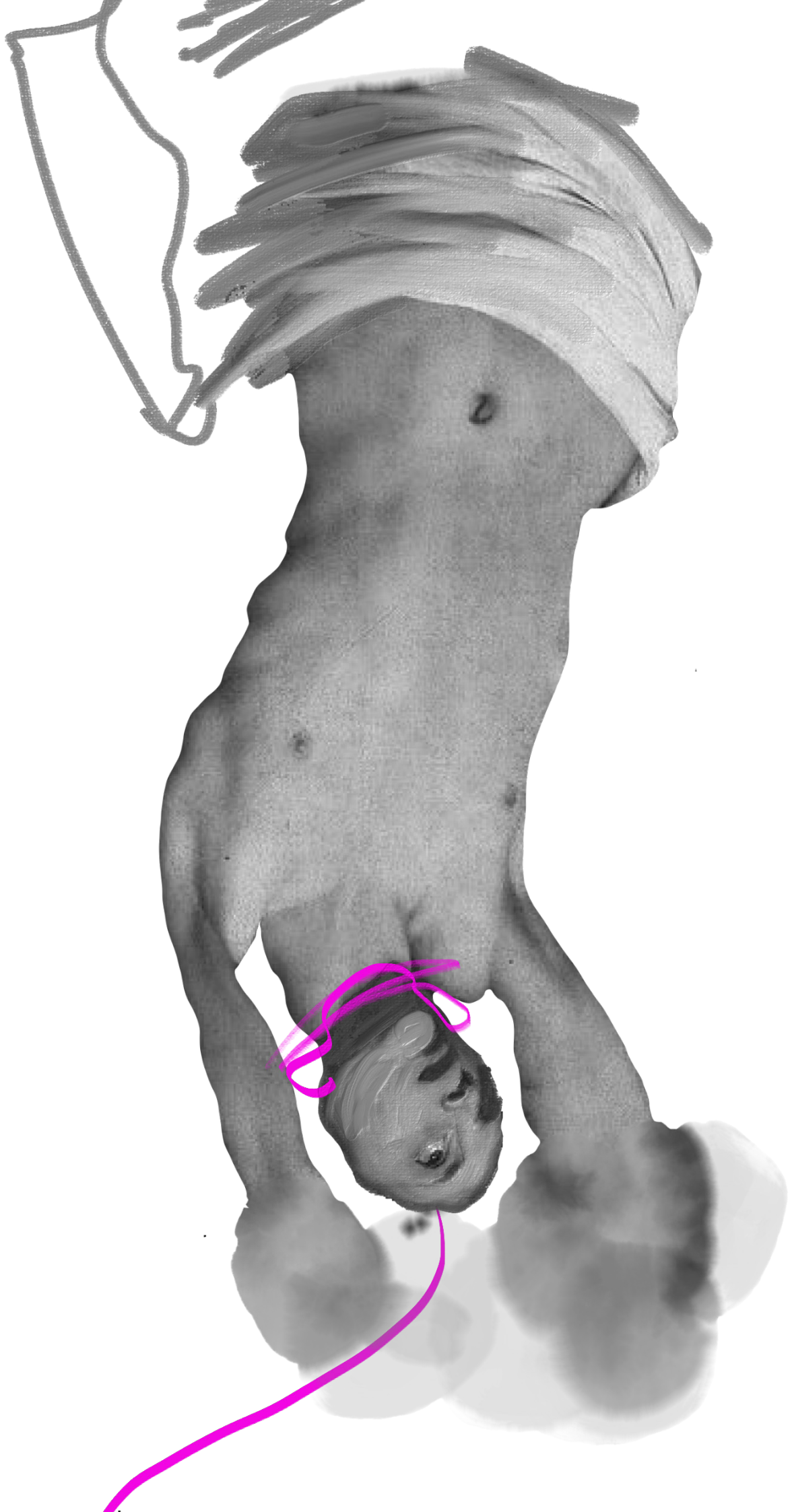
EMANUEL. ARENAS NÁJERA

Para cuando Camus escribió, al inicio del *Mito de Sísifo*, que el suicidio es el "único problema filosóficamente serio" ya había corrido bastante agua bajo el puente. La cuestión del suicidio ha estado presente a lo largo de la historia humana y sus distintas configuraciones políticas y sociales. Aún más: las reflexiones sobre la angustia de la existencia frente a la infinitud del universo; la insensatez del paso del tiempo; el atávico temor a la muerte; el peso de las enfermedades o la pérdida de facultades mentales han fomentado visiones distintas y hasta contradictorias del tema, que en ocasiones es tratado como destino heroico y a veces como fenómeno marginal y silenciado por la fuerza del tabú.

Para los pensadores canónicos como Platón y Aristóteles, aunque un filósofo no debería temer a la muerte, el tomar la propia vida era una afrenta a los dioses y a la razón. Serían los estoicos los primeros en argumentar que una vida miserable era menos admisible que una muerte honorable, y consecuentes con su visión del mundo, algunos de ellos optaron por acabar con su existencia no sin antes manifestar, como lo hizo Séneca en sus "Cartas a Lucilio", que hacerlo no representaba una falta a la naturaleza o a los dioses sino un pleno ejercicio de libertad. Sin embargo, tales ideas no encajaban del todo en sociedades acostumbradas a atribuir los comportamientos humanos a fuerzas invisibles. Más común que la búsqueda de libertad era la idea de que los suicidas representaban, en realidad, almas atormentadas por un desequilibrio en sus humores, cuyo buen juicio se veía abrumado, en el mejor de los casos, por la melancolía o directamente por la influencia satánica.

Cuando el Cristianismo se convirtió en religión

oficial de estado y los cultos y ceremonias del mundo antiguo fueron gradualmente reemplazadas por los ritos católicos primitivos, el asunto del suicidio quedó definitivamente anatemizado por los ilustres padres de la religión (al menos en Europa, ya que el confucianismo, por ejemplo, no tenía problemas en reconocer las virtudes del suicidio altruista por razones morales o políticas). Tomás de Aquino, en la *Summa Theologica* e inspirado por San Agustín que ya se había referido al asunto, explicó que tomar la propia vida representa el peor de todos los pecados cometidos, pues no admite penitencia ni redención alguna. De modo análogo, Dante coloca a los suicidas en el séptimo círculo del infierno, ligados a un destino terrible: en castigo al pecado de rechazar el don de la vida, han sido convertidos en plantas secas que configuran un bosque tenebroso, árido y lleno de lamentos y de gritos desesperados, porque los condenados saben que el día del juicio final serán los únicos a quienes no se les permitirá volver a sus cuerpos. Esa perspectiva amenazante y hostil ante el fenómeno, de origen nítidamente cristiano, fermentará durante siglos la actitud social y legal frente al suicidio, considerándolo un delito grave y un pecado con profundas consecuencias morales. No era poco frecuente, entre familias medievales e incluso burguesas, que los casos de suicidio se ocultaran bajo la pátina de accidentes, viajes al extranjero o muertes atribuidas a duelos por honor, debido al rechazo social y las consecuencias jurídicas y religiosas que podían ocurrir. Desde la pérdida de estatus hasta la prohibición de ser enterrados en un camposanto. De hecho, en países como Alemania o Inglaterra, las leyes contra el suicidio no se derogaron hasta ya entrada la segunda mitad del siglo XX.



Los argumentos escolásticos contra el suicidio recién comenzaron a ser discutidos al calor de la ilustración y en la medida en que las revoluciones políticas y los cambios tecnológicos fueron resquebrajando el poder temporal de la iglesia. Voltaire o Diderot escribieron pasajes donde consideraban al suicidio como algo legítimo, mientras otros ilustrados como Hobbes y Locke -y más adelante Kant- rechazan la idea de que quitarse la vida es un derecho. Sin embargo, sería David Hume el primer filósofo "moderno" en dedicarle al tema un trabajo específico. En su *Ensayo sobre el suicidio*, escrito en 1775, pero publicado póstumamente por el temor de su editor a las posibles represalias, el filósofo escocés, que consideraba la filosofía como "el supremo antídoto contra toda superstición" da a entender que la condena al suicidio es, precisamente, una superstición absurda. La voluntad divina, argumenta Hume, incluye la posibilidad de que algunos sujetos se quiten la vida. De modo que al hacerlo no estarían violentando el plan universal sino, al contrario, cumpliéndolo, porque de otro modo significaría que todo el mundo, en un momento dado, tiene a su alcance la posibilidad de perturbar el orden divino, algo absurdo e inclusive blasfemo. A las tesis de Aquino -quien a su vez las recupera de Aristóteles- sobre el suicidio como una falta no solo contra uno mismo y contra dios, sino contra la comunidad en la que habita, Hume responde que, en determinados casos, la desaparición de un individuo que, por su propia condición de ensimismamiento, ha dejado de contribuir o de ser útil a la sociedad lejos de ser un mal constituye en última instancia un beneficio, pues la libera de su carga.

A diferencia de los antiguos estoicos, las reflexiones sobre el suicidio producidas en los albores de la Ilustración germinaron, sobre todo, entre los jóvenes poetas y filósofos románticos que veían con desconfianza la destrucción de los antiguos lazos sociales gracias a la irrupción de la técnica moderna y la máquina. Se dice que a partir de la publicación en 1774 de *Las penas del joven Werther* donde el protagonista, ante una pena de amor decide quitarse la vida, se desató una oleada de suicidios en jóvenes de toda Europa, que llevaron a que la obra sea prohibida en algunas ciudades y que incluso motivaron la adición de un epílogo a la edición de 1787, en la que Goethe, el autor, sin duda preocupado por las consecuencias imprevistas de su novela atribuye la decisión del joven Werther a una "enfermedad anímica" y, dirigiéndose al lector, le espeta: "sé un hombre y no sigas mi ejemplo".

Pese a ello, el romanticismo dotó al suicidio de un aura casi heroica, diferente a la condena generalizada que pesaba sobre el asunto desde tiempos cristianos y aún desde épocas platónicas. En esa estela, buena parte de la filosofía del Siglo XIX justificó, cuando no alentó, los comportamientos suicidas. Para

Schopenhauer, el gran pesimista, o para su discípulo Nietzsche el suicidio era una posibilidad admisible y, en algunos casos, plenamente justificable. Desde una orilla distinta, otro pensador decimonónico, Karl Marx, escribió en 1846 el breve ensayo "Acerca del suicidio" donde, sirviéndose de ejemplos cotidianos, describe el suicidio como la consecuencia de la "nula existencia" a la que el individuo -particularmente la mujer- se ve abocado por las injusticias del sistema social y económico. Sin embargo, el peso de la obra filosófica más nítidamente pesimista corresponde a otro alemán que hoy en día es prácticamente un desconocido: Philipp Mainländer. En su obra *La filosofía de la redención* que salió de la imprenta el 1 de agosto de 1876 -un día antes de que su autor se pegara un tiro en la sien- afirma que somos fragmentos de un dios primigenio que, al morir, nos heredó la desdicha de la existencia y la búsqueda incesante -e infructuosa- de volver a reunir dichos fragmentos. De modo que la no existencia constituye la verdadera redención. Para hacernos una idea de su dimensión, es un hecho comprobado que Mainländer influyó notablemente en la filosofía del rumano Emile Cioran, el mayor exponente de la tanatofilia y el pesimismo filosófico del Siglo XX.

Vista de ese modo la historia, parecería que la filosofía, en términos generales, resulta más bien inútil para prevenir los suicidios, y en cambio, en ocasiones los incita. Por otra parte, las obras filosóficas y los tratados sobre la cuestión pocas veces buscaban explorar las causas de dicho comportamiento, limitándose a describirlo fenomenológicamente. Sería un sociólogo el primero en sentar las bases conceptuales sobre el tema, sacándolo del ámbito individual o religioso para explicarlo en un contexto social. Hablo, por supuesto, de Emile Durkheim quien, con la ayuda de su sobrino, el etnólogo Marcel Mauss publicó en 1897 su monumental obra *El suicidio* en la que señala que no se trata de un fenómeno privado sino social: "Si el vínculo que liga al hombre con la vida se diluye, es porque el lazo que le une a la sociedad se ha relajado". Conceptos que en la actualidad se han popularizado y se utilizan de modo indistinto como "capital social" o "anomia" provienen de este clásico que luego sería ampliado por uno de los discípulos de Durkheim llamado Maurice Halbwachs quien en su obra *Las causas del suicidio* de 1930, combina las tesis sociológicas de su maestro con las corrientes psicológicas emergentes de la época para crear una síntesis teórica donde las motivaciones personales y los factores sociales se combinan en cada caso particular. Muchos consideran esta obra como el antecedente de la teoría multifactorial que es en la actualidad, junto a la bioética, el enfoque más aceptado para abordar el tema.

Sin embargo, la influencia de Durkheim, Halbwachs y Mauss no se agota ahí. Michael Foucault, otro representante del "canon" filosófico de la

segunda mitad del s.XX retomará algunas de sus tesis, y profundizará la idea, esbozada también por Marx, de que el suicidio, en tanto problema social, también interpela a las esferas de poder que dominan y administran la vida pública mediante el control de autonomía personal. En el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad* describe, al momento de ampliar su concepto de "biopoder" el modo en que los planes gubernamentales de control poblacional también pasan por estrategias para "capturar, agenciar y regular [el suicidio]". Sin embargo, para Foucault, el suicida no representa a un cobarde, al contrario, considera que para tomar la propia vida se requiere un rigor, una voluntad y una lucidez propia de los valientes. Al respecto dirá: "No hay que abandonar el suicidio a los desdichados, ya que pueden echarlo a perder y convertirlo en una desgracia"

En la actualidad, el tema del suicidio forma parte de las agendas políticas y mediáticas como una especie de indicador decadente. Múltiples estudios intentan explicar por qué en sociedades "prósperas" las tasas de suicidio suelen superar a las de naciones subdesarrolladas. Otros se centran en la distribución etaria de las víctimas, que en algunas regiones difieren de manera espectacular. Otros quieren poner énfasis en el carácter sexuado del fenómeno -a nivel global los hombres se suicidan más que las mujeres en proporciones que pueden llegar al 1:5-. No pocas voces alertan acerca del peligro de un "suicidio colectivo" al que nos aproximamos como especie debido a la sobreexplotación de recursos. Y las tesis de hace más de un siglo de Durkheim y Mauss acerca de la alienación y la anomia social como causas del incremento estadístico del suicidio en sociedades que atraviesan

crisis políticas, sociales o identitarias han cobrado un renovado impulso.

A nivel filosófico, sin embargo, el tema está muy lejos de provocar la efervescencia de las épocas románticas o de posguerra. La discusión sobre el absurdo de la existencia, la inevitabilidad del sufrimiento y el coraje necesario para dotar a la vida de sentido tienen menos presencia en las marquesinas de la actualidad que las promesas superficiales del "mindfulness" y la necesidad generacional de una "autenticidad" que atraviesa el "tener" antes que el "ser". Quizá por eso, en Ecuador, cuestiones como la eutanasia están todavía lejos de ser temas susceptibles de ingresar en una agenda política, aunque la cuestión del suicidio por lo menos ya ha salido del ámbito estrictamente privado y familiar para posicionarse como un tema de salud pública.

Herederos de una cultura barroca, contradictoria y a menudo brutal. Habitantes de un país periférico, dependiente y sin peso en la geopolítica global. Espectadores de la cosa decadente en la que se ha convertido la política. Nos hallamos, paradójicamente, en el vértice propicio para hablar del sufrimiento y sublimarlo. Para hacer de la desesperanza -que es paisaje- un punto de partida. Para explorar los límites de la compasión y la ternura. Para sobrevivir. De pura curiosidad.

66 *Despacio, inicio una búsqueda con los pulmones llenos de olas de mar, hurgando en la profundidad de los tiempos*

LAS CUERDAS CONCRETAS DE LA AMISTAD EMY DÍAZ

Despacio, inicio una búsqueda con los pulmones llenos de olas de mar, hurgando en la profundidad de los tiempos. Repaso los exilios, los últimos respiros, las cartas, de San Remo a Marsella. Entre tránsitos geográficos, los recuerdos también son recovecos literarios. Como acto filosófico, estudio las relaciones, los ritmos de las cuerdas, los viajes, la amistad y los silencios.

A veces nos falta el aire, mientras que en otras lo respiramos todo. Tal vez después de haberse llevado un pedazo de todo, un jueves por la tarde, el 4 de diciembre de 1975 ciento veinte horas después de terminar con dificultad "La Voluntad"¹, Hannah murió. Como recuerda en el prefacio del libro *La vida del Espíritu*, su gran amiga y novelista Mary McCarthy², albacea de la filósofa alemana. Arendt había sufrido en 1974 un golpe en su salud, concretamente un ataque al corazón, después de dictar en la primavera de 1972 su conferencia inicial sobre *La Voluntad*, en la Universidad de Aberdeen para las Gifford Lectures. Estas conferencias fueron organizadas por Adam Gifford en Inglaterra, para "promover y difundir el estudio de la Teología Natural en el sentido más amplio del término (...)"³

En este escenario, antes de comenzar su primera conferencia sobre *La vida del espíritu*, Arendt (2012) mencionó que en cierta medida el título sonaba pretencioso y que hablar sobre el pensamiento le parecía tan presuntuoso que era necesaria una justificación, más que una disculpa. Afirmó que el tema en sí no es lo que necesita justificación alguna, y menos en el marco de las Gifford Lectures, lo que le preocupaba era arriesgarse, dado que no pretendía ser una «filósofa», ni ser parte de la lista entre los que Kant llamó, con ironía, "Denker von Gewerbe" (Kant, 1986) es decir pensadores profesionales. La autora confirmó que había abandonado la seguridad relativa de la ciencia y de la teoría política, para abordar estos temas tan temibles, los temas relacionados con la vida y el espíritu.

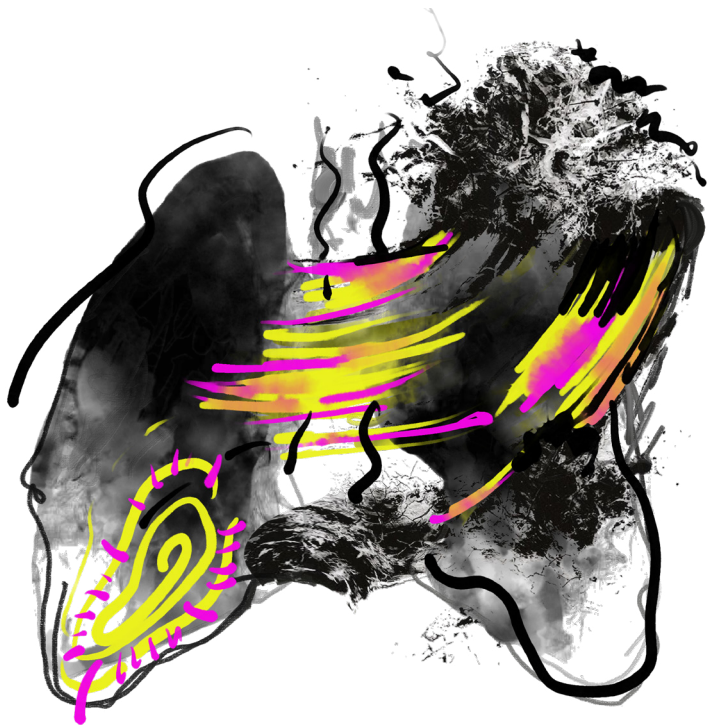
¿Existe algo más temible para los seres humanos que reflexionar filosóficamente sobre la vida? Después de dar la primera sesión de la conferencia sobre *La Voluntad*, Hannah enfrentó las sensaciones del flujo de sangre de su corazón al ritmo de su mal cardíaco. Como recordó Mary McCarthy (Arendt, 2012) estuvo algunos días con oxígeno en la sala del hospital de Aberdeen, días en los que no se privó de requerir a su amiga editora, que continúe con la revisión de

¹ Es la segunda sección de su libro *La vida del espíritu*.

² Escritora estadounidense, amiga de Hannah Arendt. "(Seattle, Washington, 1912 - Nueva York 1989). Después de graduarse de Vassar College en 1933, escribió críticas dramáticas para *La nueva república*, *La nación* y *Partisan review*. (...) La atención constante a los datos sociales caracteriza su producción heterogénea, desde libros de viajes (*Venecia observada*, 1956 y *Las piedras de Florencia*, 1959), hasta ensayos (*La escritura en la pared*, 1970; *Ideas y la novela*, 1981; *Prosa ocasional: ensayos*, 1985), a la polémica política (*Vietnam*, 1967; *Hanói*, 1968; *La máscara del estado: retrato de Watergate*, 1974). Su ficción, desde *La compañía*

que ella guarda (1942) hasta *Las arboledas de la academia* (1952), desde *Memorias de una niñez católica* (1957) hasta la más conocida *El grupo* (1963) y de nuevo hasta *Aves de América* (1971), *Caníbales y Misioneros* (1979), *Cómo crecí* (1987), de inspiración predominantemente autobiográfica, se basan en una escritura que combina la lúcida intransigencia de la excavación con las sutilezas de la autoironía. En: Treccani. (3 de junio de 2023). Enciclopedia en línea. Mary McCarthy. <https://www.treccani.it/enciclopedia/mary-mccarthy>

³ Hasta el día de hoy este espacio académico ha recibido a varios personajes interesantes como: Noam Chomsky.



varios fragmentos de su último manuscrito. Entre lápices y oxígeno, la amistad de estas dos mujeres jugaba en torno a lo sagrado de la edición y el vértigo de la traducción. Lo íntimo de este encuentro oscilaba en la labor de McCarthy para traducir del alemán al inglés, ciertas ideas, solventando las diferencias culturales y las dificultades naturales que Arendt profesaba por el inglés de Estados Unidos. Después de escribir, venía un segundo momento donde lo que ella había denominado irónicamente como Englishling⁴, esa tarea quedaba en manos de sus editores a través de su guía.

Pasados los treinta y cinco años, como exiliada, se había impuesto a sí misma escribir en inglés, aunque nunca se sintió cómoda con este idioma, ni siquiera como lengua hablada, como sí en cambio se había sentido a gusto con el francés. Se irritaba con la lengua inglesa y sus normas desconcertantes y misteriosas (Arendt, 2012).

Según una carta que escribió Arendt a Scholem (Schöttker y Wizisla 2018)⁵ el 17 de octubre de 1941, Walter Benjamin había sentido una incomodidad cercana con el inglés, que se mezclaba con el horror que le provocaba la idea de cruzar desde Francia a Estados Unidos. En esta comunicación epistolar,

ella compartía algunas sensaciones y detalles de su amistad con Benjamin, trescientos ochenta y ocho días después de su muerte. Es más, recordó que en la primavera de 1940 después de presentarse en el consulado estadounidense, las autoridades les dijeron claramente que debían esperar de dos a diez años para entrar en la cuota anual de alemanes que podían ser aceptados en ese país. Con el malestar que esto representó para los dos, iniciaron sus clases de inglés. Solo Benjamin se las tomó en serio, "El único deseo de Benji, fue aprender inglés a tal punto que llegó a decir que no le gustaba para nada" (Schöttker y Wizisla, 2018). Según cuenta Arendt en esta carta, el horror que sentía Benji frente a su viaje a América, era indescriptible, y ya en esos años precedentes había dicho a varios amigos que prefería una vida breve en Francia, que una larga en América.

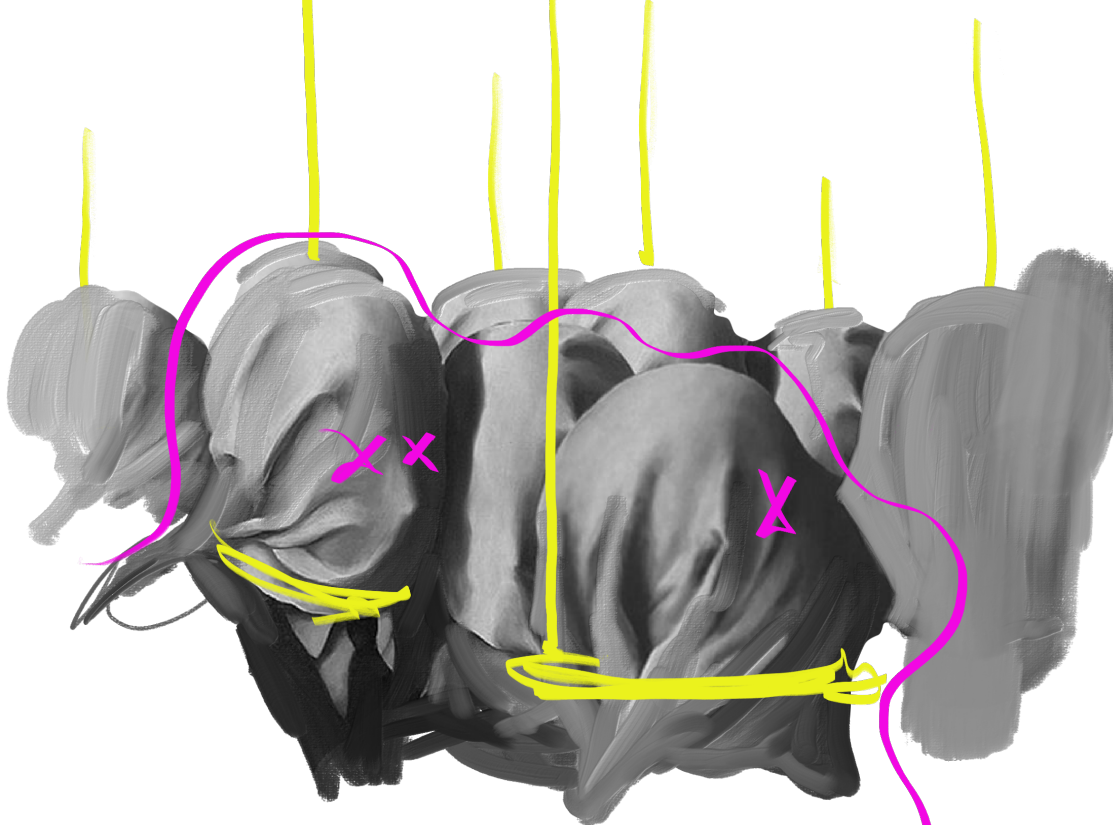
A pesar de los océanos que dividían sus espíritus, según Mary McCarthy (Arendt, 2012) su mente estaba en algunos aspectos muy próxima a la de Hannah, un hecho que Arendt a menudo señalaba cuando la misma idea se les ocurría a cada una por separado. Sobre esta relación McCarthy dijo que las coincidencias mentales sucedían aún "mientras un océano, el Atlántico, se extendía entre ellas" (Arendt, 2012). La labor más profunda que Mary hizo para la filósofa alemana, fue preparar sus

⁴Según Mary McCarthy explica acerca de la edición, que a Hannah como a cualquier persona que habla o escribe una lengua extranjera, se le dificultaba el uso de las preposiciones y encontrar el lugar natural de los adverbios, dado que no hay reglas en inglés. Solo una ley no escrita tiránica y amenazadora para un extranjero (Arendt, 2012).

⁵Gerhard Gershom Scholem, amigo de Benjamin. "Hebraísta e historiador de las religiones. (Berlín 1897 - Jerusalén 1982). En Israel desde 1923 fue profesor en la Universidad Judía de Jeru-

salén (1933-65), Presidente de la Academia de Ciencias de Israel (1968-74). Fue uno de los principales eruditos de la cábala, de los movimientos místicos judíos y del movimiento sabateano. Entre sus obras: *Alchemie und Kabbala* (1927); *Bibliografía Cabalística* (1927); *Principales tendencias en el misticismo judío* (1941); *gnosticismo judío, mística Merkabah y tradición talmúdica* (1960); (...) *Escribió una biografía de Walter Benjamin* en 1965) y editó, con Adorno, la edición del *Briefe* (1966) (Treccani, 2023).





manuscritos para ser publicados después de su muerte. Así, lo que implica la amistad es tener el coraje de respetar los significados y símbolos que constituyen la experiencia vital de nuestros amigos, mantener intacta la oscuridad y dibujar con luces y sombras las palabras que comparten voluntariamente, siempre con el velo de mantener bajo llave los silencios. Lo que en su caso sería domar la libertad que tenía frente a un texto sin su autora presente, sin embargo, lo que supone la amistad profunda también son los límites, de la misma manera que el amor sobrevive de acuerdos.

Con relación a los conocimientos concretos y el peligro de la traducción, que podría tornarse abismo carnívoro o un círculo de conocimiento natural, desde una mirada cercana a la historia Benjamin escribió que: "Las traducciones que no son meros instrumentos de transmisión nacen cuando una obra, en el transcurso de su supervivencia ha alcanzado la edad de su fama" (Benjamin, 2008). Según Arendt (1958 en Benjamin 2008), Benjamin había identificado ya desde su ensayo del Origen del drama barroco alemán (Benjamin, 2008) el concepto de un "fenómeno originario, como una forma que es posible exhibir concretamente, y bajo la cual una idea continúa a enfrentarse con el mundo histórico, hasta que esta no esté allí completa, en la totalidad de su historia" (Schöttker y Wizisla, 2018). Según la autora de aquí emerge el concepto de autenticidad de Benjamin y se conecta directamente con su experiencia con la Historia del Arte y la Filología, efectivamente él llamaba a la ciencia del origen como la Historia Filosófica. De hecho, Benjamin en su libro sobre la Tarea del traductor en 1923 afirmó que:

Es evidente que una traducción, por buena que sea, jamás podrá significar algo para el original. No obstante, está íntimamente relacionada con

este mediante su traducibilidad. Más aun, esta relación es tanto más íncima cuanto que ya no significa nada para el original. Se la puede llamar natural, y con más precisión, una relación de la vida. Tal como las manifestaciones de la vida están profundamente relacionadas con lo vivo sin significar nada para ello, así, la traducción procede del original, aunque no tanto de su vida, sino de su supervivencia. (Benjamin, 1923, en Dámaso, 1996, p. 336).

Así, la traducción en tanto mueve la circulación del conocimiento es muy cercana en su morfología a los procesos de las estructuras de la amistad. En el campo de los afectos y las relaciones perdurables, se tejen posibilidades de entendimiento y aceptación de las diferencias culturales, cuando se desmontan los miedos y fluye la aceptación. Este movimiento muestra también lo feo, lo incómodo y la oscuridad del humano. A veces llega a un buen término en una integración particular de los afectos, que a través de varios sentimientos hacen perdurable la gestión de los disensos, mientras que en otras ocasiones simplemente son plagios de ideas y juicios. En esta línea de aceptar la idea que una amistad no se construye pensando en el otro, que no es una puesta en escena para satisfacer las expectativas, sino una muestra pragmática de facetas concretas de uno mismo, ayuda recordar que la obra de arte como la obra literaria no están hechas, como arguye Benjamin, para un receptor ideal. De hecho, este no existe. En esta línea él afirmó que:

El arte también presupone aquella naturaleza física y espiritual; pero ninguna obra de arte presupone la atención del ser humano. Porque ningún poema está destinado al lector; ningún

cuadro, a quien lo contempla; ninguna sinfonía, al auditorio (Benjamin, 1923, en Dámaso, 1996, p. 335).

Schöttker y Wizisla (2018), señalan que Arendt sigue algunas ideas de Benjamin, relacionadas con la traducción y la creación de la fama cuando escribe que no habría "ningún tipo de fama póstuma para alguien que no hubiera obtenido primero el máximo reconocimiento" (Schöttker y Wizisla, 2018) y recuerda que "Benjamin habría sido apreciado por los mejores autores contemporáneos a él: de Hofmannsthal⁶ a Brecht, así como de Adorno⁷ a Scholem, su amigo de la juventud" (Schöttker y Wizisla, 2018). Así mismo, los autores señalan que Arendt sostuvo la tesis de que Benjamin había fusionado filosofía y poesía en una unidad, con el argumento de su ensayo de la afinidad electiva, que sostenía la idea de que, a través de crítica y comentario, se garantiza la duración e inmortalidad de las obras. Con relación a los lazos afectivos y las relaciones de amistad, en la versión original del ensayo que Arendt preparó sobre Benjamin en 1967, en la primera parte titulada "El Jorobado" (Schöttker y Wizisla, 2018) comentó que:

La amistad con Brecht fue única porque representó el encuentro entre el mejor poeta alemán vivo y el mayor crítico de la época. Los dos (Benjamin y Brecht) eran conscientes de eso. -Brecht con la primera noticia de la muerte de Benjamin había dicho que se trataba de la primera verdadera pérdida infringida por Hitler a la literatura alemana.- Y es curioso y triste que la unicidad de este encuentro de los dos, nunca haya sido comprendida por sus dos viejos amigos, aún después cuando Brecht y Benjamin, ya habían muerto hace tiempo (Arendt, 1967, en Schöttker, Detlev; Wizisla, Erdmut. p.74).

Como afirma Arendt (1967), fue decisivo e importante para Benjamin haber encontrado en Brecht a un hombre de izquierda, con una extraordinaria inteligencia que estaba volcada a la realidad, tanto que cada una de sus ideas tomaba una forma concreta y precisa. Detalle que, según la filósofa alemana, es uno de los ejes del conflicto con Adorno, precisamente lo que él criticó de los últimos trabajos de Benjamin, fueron los contenidos pragmáticos. En tanto las consideraba características similares de la historia social de la época y que en lugar de

enunciados vinculantes se evidenciaban enunciados metafóricos. Además, Arendt (1967) afirma que a Brecht y Benjamin les importaban las cosas concretas que son inmediatas y realmente demostrables. Se referían a cualquier cosa de singular que tiene dentro de sí un significado que se manifiesta a los sentidos. Ella explica que a los ojos de esta forma Benjaminiana de pensar, extremadamente realista, la relación entre estructura y superestructura podría asumir un carácter metafórico, en el sentido preciso del término.

Es indudable la conexión entre el arte, la poesía y el conflicto, que pone sobre la mesa, algunos detalles de la amistad de Arendt con Benjamin y de él con Brecht, estos tres filósofos jugaban ajedrez en su tiempo libre, más bien dicho en el tiempo que perseguían la libertad. Hanna escribió ensayos, dictó conferencias y dejó varias comunicaciones epistolares con Benjamin, y llevó a costas presionar a toda costa y por todos los medios la publicación de las Tesis sobre la Historia y la obra de Benji. Brecht entre tantas otras acciones de los afectos, en 1941 (Schöttker y Wizisla, 2018) escribió un poema de cuatro versos sobre los momentos del ajedrez, las estrategias de Benjamin y la morfología de su amistad:

Cansar al Otro era tu táctica preferida
en la mesa de ajedrez a la sombra del peral
el enemigo que te echó de tus libros
no se deja cansar por alguien como nosotros.

A veces las cuerdas se tensan e inician a vibrar en un gélido respiro que recorre las venas. Se siente el momento pleno en el cuerpo, desaparece la ansiedad y llega el final. Así, en enero de 1940 según cuenta Arendt (1941) en su carta a Scholem, un joven amigo que Benjamin hizo en el campo de concentración se suicidó. Desde este hecho en adelante, el filósofo alemán inició su reflexión sobre el suicidio. Cada vez que lo analizaba con Hannah, defendía con apasionada vehemencia la decisión del joven. Después del 22 de junio de 1940, las partidas de ajedrez con Arendt se tornaron reflexiones sobre la vida, donde después de la noticia del armisticio de extradición⁸ las primeras noticias sobre suicidios alemanes se empezaron a escuchar continuamente. Así, Benjamin contempló el suicidio como posible vía de escape. De ahí en adelante, aun cuando se encontraron en septiembre en Marsella, para retirar sus visas de

⁶Hugo Von Hofmannsthal, "poeta austriaco (Viena 1874 - Rodaun, Viena, 1929). Debutó muy joven con poemas y breves dramas líricos (...), impregnados de una melancolía típicamente decadente. Entre sus obras: la reelaboración de las obras de Sófocles Elektra (1903) y Ódipus und die Sphinx (1906); los libretos, musicalizados por R. Strauss, Der Rosenkavalier (1911), Ariadne auf Naxos (1912); la comedia Der Schwirige (1921) y la tragedia Der Turm (1923)." (Treccani, 2023).

⁷Theodor Wiesengrund Adorno, amigo de Benjamin. Filósofo alemán (Fráncfort del Meno 1903 - Valais, Suiza 1969). Fue uno de los principales exponentes de la escuela de Frankfurt. En su pensa-

miento -caracterizado por la crítica a la Ilustración y la ciencia moderna- se entrelazan diferentes influencias, como las de Hegel, Marx, Husserl y Freud.

⁸El 22 de junio de 1940, el gobierno francés además de abolir el derecho al asilo y a liberar prisioneros de guerra alemanes y civiles alemanes, extraditará bajo pedido de Alemania, todos los ciudadanos alemanes que se encuentren en Francia o en zonas de competencia francesas. En: Schöttker, Detlev; Wizisla, Erdmut. (2018). L'angelo della storia. Testi, lettere, documenti. Giuntina: Firenze.

salida, aquello era un tema recurrente.

Que camino inexorable es conocerse, identificar errores, construir amistad. Construir relaciones carga con la pesada responsabilidad de aceptar la oscuridad de ser humanos. Arendt (1968) recuerda que Adorno y Scholem estaban sorprendentemente de acuerdo en remarcar la influencia negativa de la amistad de Brecht con Benjamin. Scholem habría querido reconducir a Benjamin a la metafísica y al judaísmo, mientras que Adorno quería conducirlo a la verdadera dialéctica del marxismo. Los dos amigos de Benjamin estaban convencidos que por cualquier motivo incomprensible él había dejado de pensar, según ellos, de manera profunda. Scholem lo conectaba con el marxismo, mientras que Adorno con el vulgarmarxismo.

De esto surge una urgencia para los casos de amistad, ocuparse de reconocer a los amigos para evitar que nos editen o hagan homenajes desde la calle más cercana a nuestros opuestos. Lo necesario será asegurar una morfología natural de la amistad que promueva la seguridad gramatical de nuestros pensamientos, que no insertarán verbos donde había antónimos. Ser conscientes que sus verbos están en las mismas cuerdas de nuestras conciencias, no son iguales, pero se mueven a un ritmo similar. Seguramente eso es la amistad, estar seguros que las disonancias conceptuales nunca transmutan en palabras del otro. La amistad será tener claro, como el agua, como las aguas mansas dulces, quienes son nuestros amigos. Solo serán aquellos que elegimos para caminar juntos, jugar ajedrez, perseguir la libertad, construir actos filosóficos y compartir nuestra oscuridad.

Bibliografía

Arendt, H. (2012). *La vida del espíritu*. Ediciones Paidós.

Arendt, H. (1968). *Walter Benjamin. La versione originale del saggio su Benjamin (1968-71)*. En: Schöttker, Detlev; Wizisla, Erdmut. (2018). *L'angelo della storia. Testi, lettere, documenti*. Giuntina.

Benjamin, W. (2008). *Opere complete. Vol I: Scritti 1906- 1922*. Einaudi.

Damaso. (1996). *Teorías de la traducción: Antología de textos. Walter Benjamin, La Tarea del traductor*. Ediciones de la Universidad de Castilla .

Kant, I. (1986). *Crítica de la razón pura*. Alfaguara.

Schöttker, D. y Wizisla, E. (2018). *L'angelo della storia. Testi, lettere, documenti*. Giuntina.

“¿para qué sirve la filosofía y si es que acaso, tiene alguna utilidad visible e inmediata?”

FILOSOFÍA PARA QUÉ

ELSA GONZÁLEZ



No es infrecuente, como podría suponerse, escuchar cuestiones tales como ¿para qué sirve la filosofía y si es que acaso, tiene alguna utilidad visible e inmediata? ¿Por qué razón y con qué objetivo los filósofos siguen tercamente librando inútiles batallas intelectuales?, ¿tiene algún interés hoy en día acercarse al pensamiento de filósofos y filosofías del pasado cuya actualidad es, por lo menos, dudosa? Estas y otras aseveraciones resultan ciertamente sintomáticas de este presente, por decirlo de algún modo, acuoso.

Zygmunt Bauman usa la categoría de sociedad líquida para dar cuenta de una sociedad individualista y privada, de precarios vínculos humanos, en donde las relaciones tienen carácter transitorio, mudable e inestable; una sociedad que cambia aceleradamente, marcada por la incertidumbre y la imprevisibilidad; un tiempo sin certezas, flotante y carente de fondo. No es nuestro objetivo aquí, exponer la problemática de la categoría de sociedad líquida, pero valga decir que, a este tenor, cabría preguntarse entonces, ¿de qué le vale a una sociedad sin certezas, incierta, fragmentada, pensar, racionalizar, buscar fondo y cuestionar la realidad que percibimos en todas sus aristas humanas, más allá de lo que lo que evidencia muestra inmediatez y de aquello que creemos?, ¿para qué sirve la profundidad del saber y el anclar de frente a nuestra temporalidad?

Estos y otros cuestionamientos sobre el carácter mismo de la filosofía ciertamente, no se formulan para otras ciencias y disciplinas cuya función práctica inmediata, útil, necesaria, parece más que evidente. Sin embargo, la pregunta ¿para qué la filosofía? resulta ser una cuestión seria, profunda y de filósofos.

Efectivamente, la filosofía, a diferencia de otras disciplinas y ciencias, se hace cuestión de ella misma, de sus propios, radicales y últimos fundamentos. Esta autorreflexión, se constituye en una meta filosofía, dado que piensa fundamentalmente en su propia naturaleza, sus métodos, objetivos y teorías. José Gaos, filósofo español exiliado en México (1900- 1960) llamará filosofía de la filosofía a este cuestionamiento hacia adentro, que tiene como efecto, la renovación filosofía misma, orientando la necesaria reflexión.

Parece entonces que es forzoso distinguir entre aquello que es útil de manera inmediata y práctica, de aquello que es valioso. Lo útil, evidentemente, es aquello que nos genera algún provecho, algún rédito, interés, comodidad inmediata, en tanto que lo valioso, es aquello que hace que las personas deseemos, estimemos algo por sí mismo o en relación con otra cosa pues, son ciertas cualidades que hace que algo sea deseable, así lo había ya estimado Platón. Por ejemplo, la justicia es algo deseable, y

por ello valiosa, aunque no sea inmediatamente útil. Algo puede ser útil para nosotros y, sin embargo, no ser valioso, y algo valioso, no necesariamente es útil. Decimos entonces que la filosofía no es una actividad útil de manera inmediata, en la medida en que sí lo es, por ejemplo, aprender a reparar el motor de un vehículo. En esta perspectiva, la filosofía es absolutamente inútil.

Sin embargo y paradójicamente, esta condición de la filosofía, esto es, la de ser valiosa, va acompañada de su enorme utilidad, por supuesto, no en el sentido de una actividad práctica inmediata. Entonces, ¿cuál es la dimensión práctica de la filosofía? De la ciencia diríamos que su dimensión práctica es la técnica, así, por ejemplo, resulta que la mayoría de nosotros usamos un computador, un celular, una televisión, un ascensor, y no somos expertos en termodinámica, en electrónica, o en física, sin embargo, ninguno de estos aparatos podía haber sido construidos sin un conocimiento previo, riguroso y experto en estos asuntos.

De la misma manera, no se necesita haber estudiado académicamente filosofía para comprender ciertas realidades, tener criterios certeros y llegar a ciertos consensos. Así, por ejemplo, sabemos del grado de libertad social que tenemos, comprendemos los principios de la justicia en los que estamos amparados; hemos llegado al acuerdo relativamente común sobre lo que es valioso tanto individual como colectivamente y que, por lo tanto, debe respetarse y cuidarse; tenemos criterios sobre el régimen político en el que vivimos; así también, podemos estar de acuerdo en la necesidad urgente del cuidado de la naturaleza.

En general, se trata de una serie de percepciones, ideas y conceptos con los que comprendemos la realidad, nos permiten actuar en ella, relacionarnos intersubjetivamente, experimentar y movernos en el mundo de la vida. Sin embargo, aunque estas son cuestiones que nos parecen por demás evidentes, no han podido ser resueltas sino parcialmente y sólo después de siglos de rigurosa reflexión filosófica, aunque muchos lo ignoren.

Así resulta que la dimensión práctica de la filosofía parece ser la formación del pensamiento, la conducción o la configuración del comportamiento de las personas y del colectivo social. La filósofa y ensayista rusa-norteamericana Ayn Rand (1905-1982) manifestaba que, para vivir el hombre necesita actuar; para actuar, debe tomar decisiones; para tomar decisiones, debe determinar un código de valores; para definir un código de valores el hombre debe saber qué es y dónde está, esto es, debe conocer su propia naturaleza y la naturaleza del universo en el cual actúa, significa que necesita de la metafísica, epistemología y ética, es decir, de la filosofía. El

hombre no puede escapar de esta imperiosa necesidad, queda entonces que la filosofía guíe su vida, sea por decisión o por casualidad. La filosofía es, ante todo un pensamiento vivo, interpelante consigo mismo y con la realidad toda a profundidad, no se contenta con lo evidente, con aquello que la percepción nos muestra, con lo que se sabe, se cree o con lo que se dice; busca el sentido profundo y explicativo de nuestro mundo, de los acontecimientos, de los problemas, superando en mucho cualquier prueba de utilidad, a pesar de que, las respuestas sean siempre y por necesidad incompletas y transitorias. Pensar, racionalizar es absolutamente necesario, y mucho más en una sociedad acuosa donde la solidez parece difuminarse pues nos permite el ejercicio de situarnos desde nuestra propia temporalidad y a partir de una perspectiva histórica y social frente a los problemas y ver con claridad reflexiva la forma de abordarlos, precisamente para poder superarlos.

¿Filosofar, reflexionar para qué? Precisamente para colocarnos más allá de las ideas y pensamientos, no siempre ciertos, que dominan los medios, las redes sociales, más allá de las opiniones, creencias y prejuicios que son comunes en la lógica práctica cotidiana; más allá de las consabidas fórmulas políticas vaciadas de todo contenido y realidad. Filosofar, no precisamente para construir una élite académica de pensadores crípticos, sino para posibilitar el ejercicio de un pensamiento crítico, capaz de evaluar y analizar consistentemente la realidad de la que se trate y que pueda mostrar que las cosas y problemas pueden verse y resolverse de otra manera.

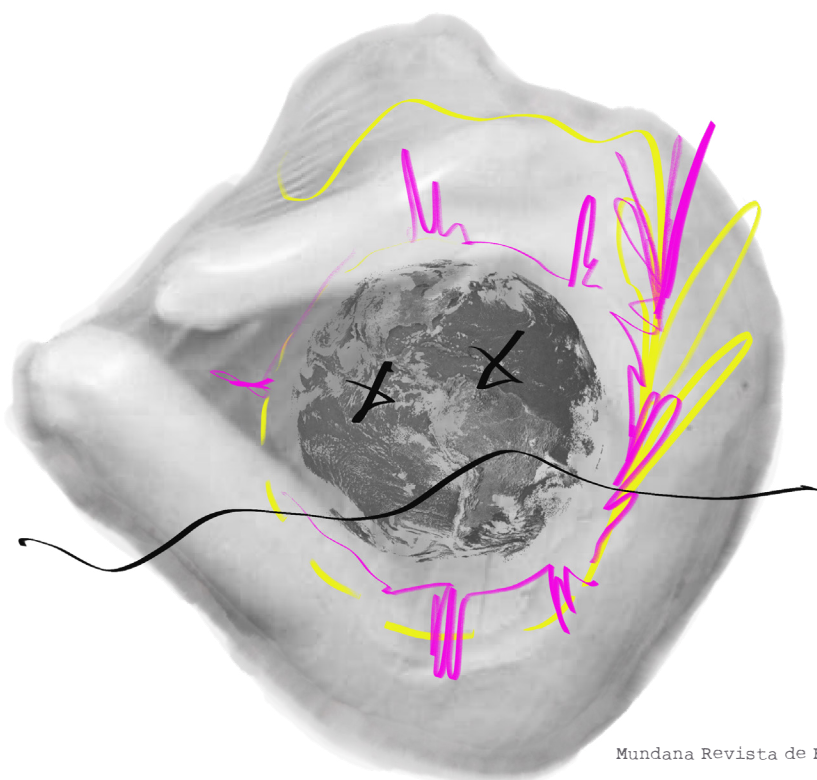
Ya el viejo Platón había entendido que la filosofía era algo imprescindible en la vida de las personas,

así lo expresa en su carta VII cuando dice:

Cuanto más conocía yo a los políticos y estudiaba las leyes y las costumbres, más difícil me parecía administrar bien los asuntos del Estado. El derecho y la moral se hallaban corrompidos, y aquella situación donde todo iba a la deriva me producía vértigo. Entonces me sentí irresistiblemente movido a cultivar la verdadera filosofía y a proclamar que solo su luz puede mostrar dónde está la justicia en la vida pública y en la privada, convencido de que no acabarán las desgracias humanas hasta que los filósofos de verdad ocupen los cargos públicos, o hasta que, por una gracia divina, los políticos se conviertan en auténticos filósofos (324a-326b).

Al parecer, esta idea platónica cobra actualidad si miramos nuestro alrededor político que muestra, sin lugar a duda, la imperiosa necesidad de la correcta conducción del Estado, no precisamente por filósofos, pero sí, por verdaderos conocedores de los asuntos que competen al Estado y de las necesidades e intereses de los ciudadanos.

Y la filosofía se hace cada vez más indispensable, así lo muestran las profundas crisis política que alimenta al monstruo de la corrupción y de la injusticia, poniendo en crisis el mismo sistema democrático; la incomprensible guerra; los irreparables daños provocados a la naturaleza y los problemas globales; crisis a todo nivel, situaciones que hacen de la filosofía aún más necesaria y valiosa, en la medida en la que los nuevos problemas requieren ser pensados, conceptualizados, aclarados desde una inteligencia crítica, que permita pensar para actuar y transformar.



“La filosofía es, ante todo un pensamiento vivo, interpelante consigo mismo y con la realidad toda a profundidad, no se contenta con lo evidente, con aquello que la percepción nos muestra”

Ante la preocupación de que, si hoy en día tienen algún interés acercarse al pensamiento de filósofos y filosofías del pasado, diremos que, tiene perfecta actualidad, por supuesto aprendemos de un pensador pues sus ideas son siempre pistas de investigación, líneas de trabajo, herramientas conceptuales, instrumentos que permiten otros pensamientos, otras indagaciones, otras posibles respuestas, otros problemas. Y es que una tarea fundamental de la filosofía no es la de la repetición de pensamientos, sino la problematización de la realidad, de los fenómenos, de los acontecimientos, de aquello que decimos, pensamos y hacemos. No hay que perder de vista el hecho de que, el pensamiento es algo vivo, flexible y dinámico, moldeable, además, lo contrario sería la muerte intelectual.

Otros piensan que la filosofía es un esfuerzo inútil, una loca voluntad de intentar pensar lo impensable. Sin embargo, ¿quién dice lo que se debe y no se debe pensar?, ¿quién decreta el nivel "prudente" de profundidad, de indagación y pertinencia del pensamiento?

La filosofía podría entenderse como el arte de formar, de inventar y fabricar conceptos y, el filósofo como un especialista en conceptos; sabe cuándo los conceptos no son viables, arbitrarios, incompletos o inconsistentes, pero también puede reconocer cuando los conceptos están bien concebidos. Sin embargo, a decir del filósofo francés Gilles Deleuze (1925-1995) la filosofía no es un mero arte de formar conceptos, sino una disciplina cuyo objetivo consiste en crear nuevos conceptos. El filósofo trabaja en la tensión intensa que ejercen los conceptos, pues sabe bien que crear conceptos, no significa haber dicho la última palabra, o tener la verdad sobre la realidad estudiada. Los conceptos también mueren, se renuevan, cambian y por ello mismo se encuentran siempre en un continuo proceso de deconstrucción.

Otra de las ideas comunes sobre la filosofía es la de que nos permite aprender a pensar en el sentido socrático, es decir, el de conocerse a sí mismo reconociendo la propia ignorancia, pero también la posibilidad de asombrarse de todo cuanto hay como el inicio del conocimiento. Sin embargo, la filosofía, no es, como pudieran pensar algunos, mera contemplación de ideas o en el mejor de los casos, una iniciación necesaria para toda reflexión. Ninguna ciencia espera que los filósofos creen conceptos para luego pensar ellos los problemas propios de sus disciplinas, así como también, nadie necesita haber estudiado filosofía para poder pensar y reflexionar.

Entonces, ¿para qué sirve la creación de conceptos?, ¿cuál es su finalidad? Por supuesto, no se trata de lo que comúnmente hoy escuchamos en campañas publicitarias que muestran las bondades de un producto a través de lo que denominan "conceptos

creativos", por ejemplo, de una marca de zapatos, el concepto de servicios de un hotel, o de un nuevo y versátil computador, etc., esto es, el concepto como elemento creativo y eficaz en la venta de mercancías. La idea se banaliza hasta tal punto, que no es infrecuente escuchar, por ejemplo, "la filosofía de tal o cual producto".

Más allá de este mal entendido, hay que saber que no hay concepto filosófico que sea simple. El concepto tiene una serie de componentes, puntos de vista, razones, certezas. Tampoco un concepto tiene todos los componentes posibles, pues esto sería suponer que el concepto está ya acabado. Además, no es posible encontrar conceptos que no dependa de otros o implique una serie de interacciones.

Por otra parte, no hay concepto aislado, todo concepto remite siempre a un problema o conjunto de problemas y tienen sentido, en la medida en que permiten comprender y solucionar ese problema. Tanto en la ciencia como en la filosofía los conceptos se crean y se forman en función de los problemas.

Empero, los conceptos también tienen su historia, su pasado, su origen, se alimentan de otros conceptos anteriores, aunque hayan servido a problemas diferentes. En los conceptos podemos encontrar pedazos, trozos, rezagos de otros conceptos, que pueden, además, ser rastreados.

Los conceptos pueden tener historias diferentes, remitirse a diferentes problemas y, sin embargo, se relacionan entre sí, coexisten y contribuyen juntos para hacer comprensible un problema determinado, al tiempo que permiten encontrar otras formas de pensar el problema para poder resolverlo.

Pero, además, el concepto es incorpóreo, no está como están aquí y ahora las cosas que podemos ver y tocar, el concepto carece de espacialidad y de temporalidad. En este sentido, el concepto es un acto del pensamiento, una forma de la inteligencia que nos permite comprender, interpretar y explicar la realidad.

Aún más, el esfuerzo del filósofo por comprender y explicar la realidad valiéndonos de conceptos, implica la posibilidad de transformar los significados que se han constituido y que alimentan nuestro modo de vivir en el mundo. Los retos de la filosofía hoy, a decir del filósofo español Jacobo Muñoz (1942-2018) es la de transformar los significados construidos, interpelar y discutir los discursos dominantes o hegemónicos, crear nexos y puentes de sentido siempre frágiles y limitados, trabajar en la creación de una cultura crítica cuyo objetivo sea el de liberarnos de la fatalidad biológica y social, de las limitaciones de un entorno irreflexivo y muchas veces cruel.

La actividad del filósofo no es pues, de modo alguno, un pasatiempo inofensivo como considerarían

quienes se encuentran irreflexivamente muy cómodos en la zona de confort de su pequeño mundo. La filosofía resulta peligrosa, ofensiva, perturbadora, irreverente y muchas veces demoledora; de hecho, puede producir serios desencantos y desajustes. Vivimos muchas veces en una falsa familiaridad con el mundo y con nosotros mismos, la filosofía rompe con esta familiaridad, nos hace sospechar de lo habitual, de aquello que creemos cierto, rompe con nuestras seguridades y esquemas adquiridos.

Y es que la filosofía se constituye en un pensar crítico, no dogmático, un pensar sobre problemas teóricos y prácticos del hombre, de tal modo que la filosofía tiene el carácter de una actividad crítica, y esto orienta su preguntar. Se trata de una actitud ante el mundo y ante el conocimiento, una toma de posición en la construcción de conceptos, contenidos y también en la construcción del diálogo posible. Su función crítica, trituradora, demoledora, pone en cuestión las ideas de la religión, de la ciencia, de la democracia, de las ideologías, etc. evita cualquier fanatismo y cualquier dogmatismo.

Finalmente diremos que la filosofía se vincula con la necesidad y el interés por la verdad. Ahora sabemos que la verdad no es neutral ni aséptica. En su sentido original, la verdad significa "ficción" que en realidad tiene que ver con modelar, componer, dar forma. A la filosofía le interesa formar, modelar, encontrar la verdad. Pero resulta que la verdad es variable, esquiva, tiene múltiples formas y aristas, es histórica y como tal, contingente. La filosofía no se contenta con las evidencias, con lo que aparece como normal, con la superficie acuosa de las cosas, se constituye, ante todo, en una reflexión y un discurso continuo sobre preguntas radicalmente últimas.





LA DIVINA INVALIDEZ DE SER POETA

Cuando tenía 16 años sabía que quería estudiar literatura, no estaba preparada para decirlo en voz alta, tenía el peso de la familia que buscaba que estudie algo "productivo" y, más que nada, "rentable". Así que opté por derecho, creyendo que llenaría mis planes, expectativas y sueños.

Antes de los tres meses en la universidad, me encontré posponiendo las horas de estudio por lecturas recreativas. Una tarde que iba a la universidad a dar una prueba de Fundamentos del derecho, decidí dar una última leída a mis apuntes, abrí la mochila y me encontré (no al azar, cargo libros hasta cuando voy de fiesta) con los Cuentos completos de Cortázar. Leía dos líneas sobre derecho y pensaba en los cuentos, había empezado "Autopista del sur", y no podía sacarme de la cabeza a la muchacha del Dauphine, en cómo distribuirán las provisiones, en cuánto tiempo se quedarían atrapados, en qué harían durante la espera, y luego regresaba a para qué el derecho, qué busca, qué intenta, pero mi cerebro no le encontraba utilidad, que era una forma de decirme que probablemente en mi vida no la tenía, así que decidí, en menos de un segundo, que me interesaba más el hombre del 203, Taunus y el 404, que el derecho y la sociedad civil; guardé mis notas y saqué los cuentos. Me bajé del bus leyendo (siempre he sido buena en caminar mientras leo), y llegué al aula donde debía dar la prueba sin pensar mucho, me senté mientras leía sobre cómo la mujer del soldado y del 203 se hacían cargo de los dos niños.

Cuando llegó el profesor era muy tarde para no dar la prueba o salir de forma disimulada, pero con las resoluciones tomadas firmé y entregué la hoja en blanco, con la certeza de que el derecho no era

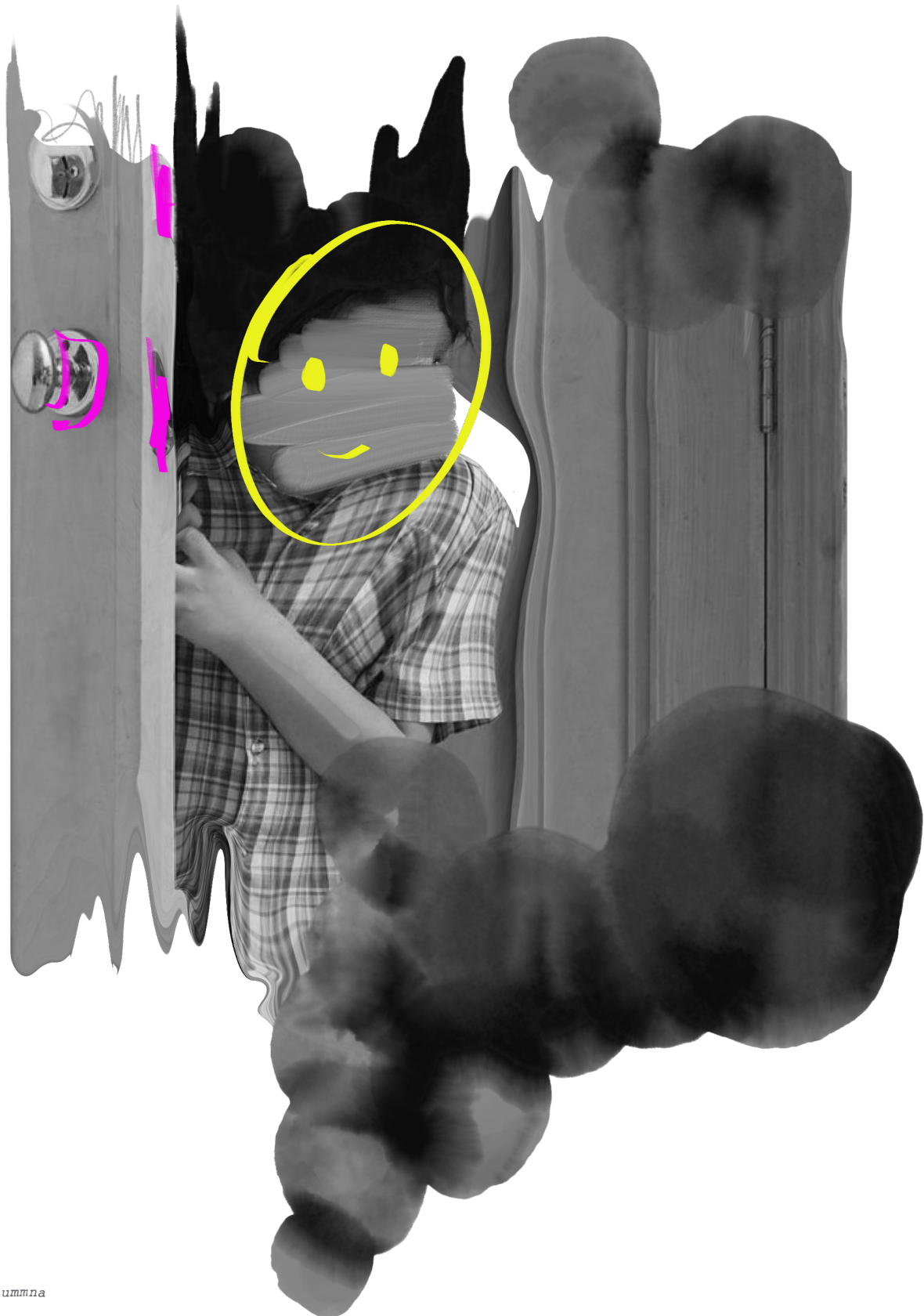
lo mío. El profesor, a tono con los principios de los 2000, intentó recordarme que las mujeres servimos para la maternidad y la cocina y que cuando las cosas se ponen difíciles no hemos aprendido, como los hombres, "a poner pecho". Ante esto yo, que como me recuerda mi padre no he aprendido a quedarme callada ni cuando debería, respondí que no era un tema de dificultad sino de interés. Sin dudar, él me preguntó que cuál era entonces, qué esperaba hacer y volvió a la maternidad, a lo que contesté que estudiaría literatura (todo esto con más de cuarenta estudiantes en absoluto silencio intentando dar una prueba en el aula) y mientras él me hablaba de la inutilidad de la literatura, yo recordaba la afirmación del poeta cuencano modernista de los años veinte, Rapha Romero y Cordero, director de la revista Philelia, quien aseguraba tener "la divina invalidez de ser poeta". Salí del aula, sin remordimientos, con una sonrisa que me envolvía la cara y la tranquilidad (que años después sería también preocupación) de creerme poseedora de esa misma invalidez.

La literatura con el paso de los años ha sido ese lugar seguro, ese espacio en el que la invalidez de ser lectora, de creerme escritora y docente, se unió con la filosofía cuando me encontré aceptando un cargo de profesora de las dos asignaturas. Yo había leído poca filosofía, al menos para enseñarla, aunque había sido mi otro escape, mi otra forma de acercarme, entender o pretender que entiendo algo, pero la comprendí en el camino lleno de malas noches tratando de descifrar conceptos de la mano de Beauvoir y Sartre, las largas explicaciones a mis estudiantes, en ese re-entender en el aula lo que se explica sobre la existencia, la muerte y la libertad del ser humano, la simple posibilidad de que esa libertad absoluta sea cierta,

la validez de esa discusión, sobre qué significa ser mujer, el cómo entender "ser mujer" en un mundo dirigido por los hombres y para ellos, usando como ejemplo a ese docente que intentaba convencerme que mis decisiones de estudios eran inútiles y sin sentido.

Así que, pese a mi poder de convencimiento con ese profesor, que fue más hacia mí que a él, y más tarde a mi padre y a mi madre, un poder que se mantuvo por suerte

mucho tiempo después, no he podido no dudar de si tiene sentido, especialmente en las crisis laborales, de si esa invalidez, pese a la redundancia, es válida. Si quisiera usarla como argumento, podría decir que sí, que efectivamente eso es lo único que puedo hacer, y que la literatura, así como la filosofía, que era mi otra opción de estudios, sirve, sirve en verdad, así como podemos asegurar que sirve la agricultura, la ingeniería, la medicina o la veterinaria, porque no da de comer, ni construye, ni salva, pero me dan de comer



LUIS MARJO TRINIDAD
A PROPOSITO DE NADA:

LA OBLIGACIÓN DE LOS DESADAPTADOS

todos los días, construyen y me (nos) salvan.

No pretendo invitar a la reflexión, ¿de qué sirve reflexionar en un momento en el que podemos tener la respuesta a cualquier problema en una secuencia de imágenes de treinta segundo?, la reflexión sería inútil, pero, sin embargo, quiero llamar a la desobediencia, a encender nuestra capacidad de reírnos de lo cotidiano, de alzar la bandera de la ironía, y, por lo tanto, de encontrar en algún rinconcito oscuro de la casa, la tan anhelada utilidad de la históricamente inútil Filosofía.

Cuando llego al primer día de mis clases de Filosofía de la Ciencias, el aula tiene un aire de funeral, de sensación de pérdida de tiempo, o, tal vez, un olorcito a hora de la siesta. La dos primeras preguntas que hago siempre son ¿qué creen que estudia o hace la filosofía? y ¿para qué sirve la filosofía? La respuesta es el silencio. El silencio se produce porque, lamentablemente, la profundidad de estas preguntas agobia al grupo de estudiantes, además, que las lecturas filosóficas, de los clásicos, que ya realizaron en secundaria, no permite elaborar una respuesta fácil y rápida que requiere el profesor.

Este podría, tranquilamente, ser el sueño de algún docente de este tipo de cátedras inútiles, pero, la realidad de la filosofía es otra. Lo del aire a funeral es verdad, pero las causas que provocan el silencio que envuelve el templo del proceso de enseñanza aprendizaje son otras. Luego de lanzar las dos preguntas antes mencionadas, lo que realmente sucede es que nadie quiere hablar porque la filosofía le parece irrelevante, alejada, ajena, o, en muchos casos, algo demasiado complicado que no trata nada

que tenga que ver con la vida práctica.

Pero a quién no le parece irrelevante, a quién no le puede parecer inútil una disciplina que ha perdido el sentido de la realidad y que lo único que permite es una especulación sin sentido sobre cosas sin sentido. Si usted quiere perder tiempo, Haga Filosofía. Si usted quiere reflexionar sobre preguntas abstractas que no tienen ninguna relevancia práctica, Haga Filosofía. Si usted quiere sentirse tan inútil como yo al momento de escribir este texto, Haga Filosofía.

¿Cuál puede ser el beneficio de pensar? Ninguno. ¿Cuál puede ser el beneficio de reflexionar? Ninguno. ¿Qué nos puede ofrecer, entonces, una disciplina cuyo propósito no tiene nada que ver con la solución concreta de los problemas cotidianos? La divagación profunda de teorías, la reflexión crítica sobre lo político, económico y social no ha aportado absolutamente nada a la humanidad. Pero qué podemos sacar de interminables debates sobre la existencia del ser o la naturaleza de la realidad, cuando, todos sabemos, que lo práctico no tiene nada que ver con la reflexión, con la crítica, con pensar. Lo práctico es lo práctico, pensar ya es otra cosa.

En este mundo de lo práctico, en el que triunfa la razón práctica (como dirían los entendidos), ¿qué valor puede tener una disciplina que tiene una afición por las palabras complicadas y un lenguaje confuso? Con la capacidad de comprensión que tenemos, cómo vamos, si quiera, a atrevernos a pensar, pensar es para ciertos elegidos, para ciertos tocados por los dioses, los demás, a hacer cosas prácticas. ¿Cómo podría una persona "promedio" comprender la fenomenología trascendental o la metafísica ontológica? Además,

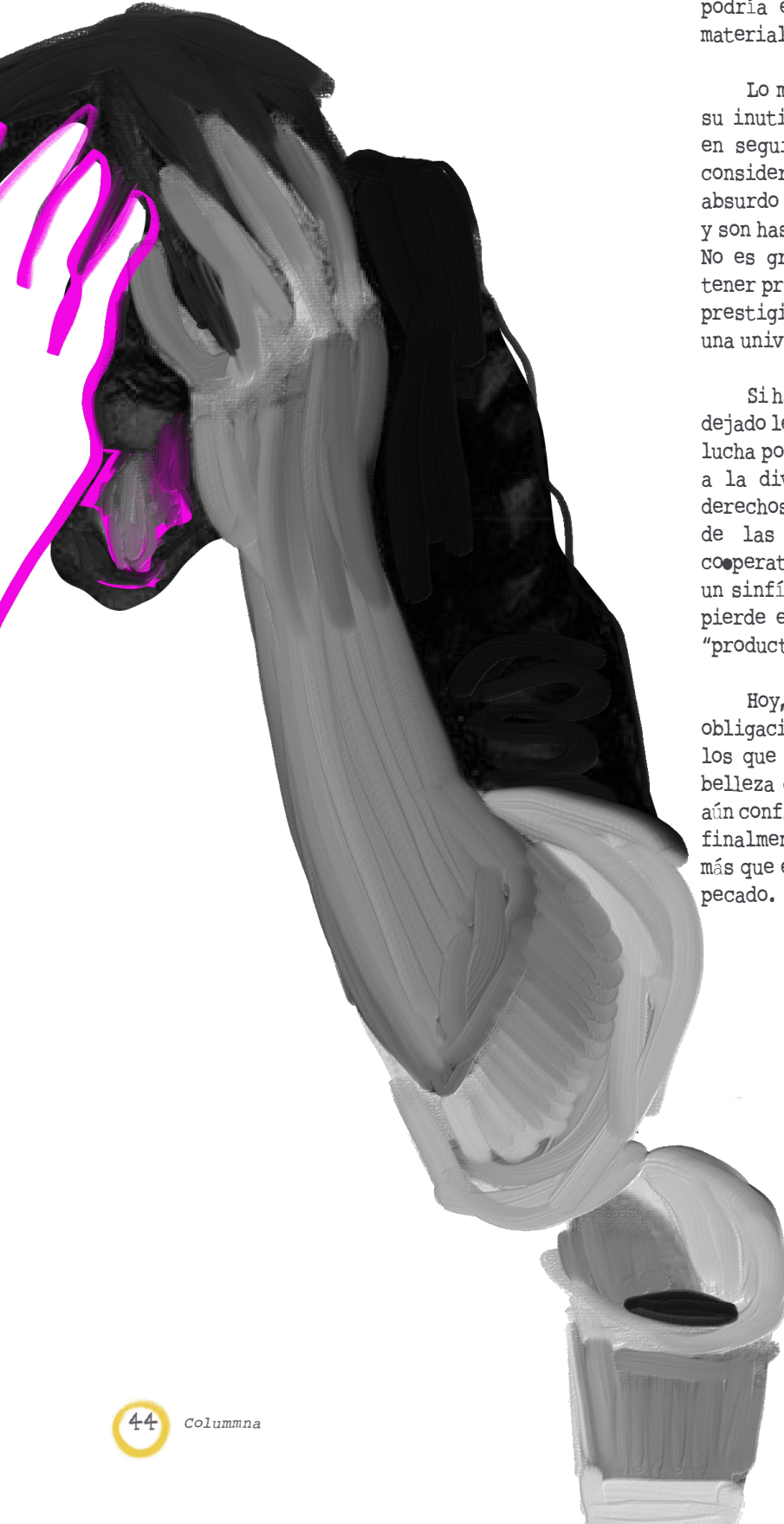
¿para qué? ¿de qué le ha servido a la humanidad la gente que piensa?

Además, si se ponen a pensar, la gente que piensa, o que cree pensar más bien, se cree dueña de la verdad absoluta. ¿Alguna vez han intentado tomar un café con un filósofo?, no les recomiendo, son insoportables, quieren analizarlo todo, pensar más de lo debido, no les importa el tiempo que pierden pensando. No entiendo cómo la gente puede perder tiempo en el que podría estar produciendo. Producir, en el sentido material, es la esencia del sistema.

Lo más increíble de todo esto es que, a pesar de su inutilidad, en algunas universidades se empeñan en seguirla estudiando, a tal punto, que hasta es considerada una disciplina académica respetable. Tan absurdo es el asunto que los filósofos tienen trabajo y son hasta consultados en algunos temas científicos. No es gracioso cómo algo tan inútil puede llegar a tener prestigio. ¿Cómo alguien que piensa puede tener prestigio? ¿Cómo el pensamiento puede interesarle a una universidad?

Si hacemos un recuento, la reflexión crítica nos ha dejado legados terribles como la educación popular, la lucha por la igualdad y la equidad, el reconocimiento a la diversidad, la democracia participativa, los derechos humanos, el reconocimiento de los derechos de las infancias, las economías populares, el cooperativismo, la literatura, el cine, la música, y un sinnúmero de cosas inservibles, cosas con las que se pierde el tiempo que podría invertirse en algo más "productivo".

Hoy, defender la filosofía se ha convertido en una obligación para los desadaptados, un imperativo para los que militan al margen, para los que creen en la belleza que está presente en lo inútil, para los que aún confían en que otro mundo es posible, para los que, finalmente, nada tiene que perder porque nada tienen, más que el deseo de comprender un poquito, aunque sea pecado.



EL PODER DE LA METAFORA EN EL CINE

En *El séptimo sello* (Ingmar Bergman, 1957) un caballero medieval, Antonius, que regresa a Suecia de las Cruzadas se encuentra con un país asolado por la peste negra y por la histeria; la Muerte lo persigue y él la reta a una partida de ajedrez, en un intento por ganar tiempo y poder encontrarse con Dios y darle sentido a su vida.

En *Macario* (Roberto Gavaldón, 1960), un campesino muy pobre, llamado Macario, y con harta prole que alimentar, sueña con el día en que pueda comerse, él solito, un pavo entero; eso de compartir es una virtud cristiana que siempre ha tenido que honrar y nunca lo ha beneficiado. Cuando al fin tiene en sus manos, por el azar del destino, aquel banquete, se esconde en el bosque para cumplir su sueño, de repente se le presenta la Muerte. Sí, el mismo personaje de la película de Bergman, solo que en forma de campesino indígena y no con esa capa negra tan triste y... sueca. La Muerte le pide un pedacito porque no ha comido un guajolote -como le dicen los mexicanos- en miles de años. Macario, a regañadientes, acepta compartirlo porque así retrasará su muerte.

Es cierto que a la película de Bergman se la considera una joya del cine y todo buen cinéfilo, con algo de pedantería, dice que la ha visto muchas veces (yo mismo le dediqué un ensayo hace varios años para hablar, por supuesto, de libertad). La película de Gavaldón, en cambio, es menos conocida, pero no menos trascendente; de hecho, me quedo con ella y al sueco lo mandó a pasear. Y lo hago porque Macario -y su hambre- me resulta más cercano, más real, más cínico, pero también más honesto. Macario representa al hombre sin ornamentos, el hombre que se revela contra Dios y las virtudes cristianas; de hecho, antes de que se le

aparezca la Muerte, se le aparece Dios para también pedirle que le convide de su pavito. Macario, con bastante enojo pero con toda lógica, le responde: «A ti no te interesa este bocado, te interesa el gesto, una acción [...] para ti es un animalito muerto, apenas un pretexto para hacer que yo me porte bien; para mí lo es todo, todo el hambre de mi vida, todo lo que he dado, todo lo que no he recibido, perdóname pero yo no quiero convidarte». (Gavaldón, 1960, 0:28:33).

«Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente el desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora», dice Ortega y Gasset en *Las dos grandes metáforas* (1925). El lenguaje figurado, históricamente, ha sido cuestionado porque no se apega a las características que debería tener el conocimiento que sea intersubjetivamente comunicable y controlable. Lo figurativo-retórico sería un fenómeno lingüístico caracterizado, más bien, por ser una anomalía, una desviación semántica (Searle, Rorty). Sin embargo, aunque le pese al literalismo, la metáfora como figura de la retórica -un tropo- permite un contacto íntimo con el objeto metaforizado. La transferencia de una noción a otra noción, por sustitución de un término por otro -que así es como actúa la metáfora, como envoltura-, de hecho, estaría omnipresente en el lenguaje; el lenguaje sería, en cierto sentido, metafórico (Nietzsche, Gadamer).

Pues, así como opté por Macario frente a *El séptimo sello*, ahora, como es obvio, lo hago por Nietzsche y gente de esa tradición, porque la experiencia humana ha mostrado que somos incapaces de comunicarnos sin acudir al lenguaje figurado (prueben sino intentando describir algo tan corriente como un dolor estomacal),

es imposible comunicar, como quieren los matemáticos y científicos, solo con esquemas y abstracciones que pretenden objetividad y no consiguen sino distancia y desapego. La comprensión del sentido, la experiencia de intimidad con el objeto, han hecho que esta figura de origen aristotélico esté tan presente en la filosofía como en el arte cinematográfico.

La metáfora permite alumbrar los matices, capta y guía la atención del lector y del espectador. Algún amigo decía con justeza que la filosofía no es útil, sino que vale; es decir, no puede ser evaluada con parámetros utilitarios, porque esta disciplina no «sirve» como lo hace un martillo (aunque Nietzsche logró utilizarla como martillo, pero eso es otra cosa, de hecho, precisamente metafórica). La filosofía vale porque nos ayuda a mirar mejor, por eso, porque el lenguaje figurado nos ayuda a realizar esa tarea, es que es posible sumergirse en el séptimo arte y tener experiencias gozosas -golpes psicológicos- que facilitan la percepción y asimilación del sentido. Claro, no toda película es exitosa al momento de yuxtaponer las imágenes para lograr el efecto metafórico; muchas veces sus metáforas están muertas, y necesitan ser remarcadas, utilizar comillas cinematográficas para que aparezcan. Eso no sucede, ni de lejos, en las dos películas comentadas.

En la película del sueco y del mexicano se acude a simbolismos y metáforas que no están muertas sino fuertes, vivas. En el fondo, lo que Antonius y Macario anhelan es vencer su propia finitud. La necesidad metafísica del hombre -como diría Schopenhauer- les obliga a luchar por su existencia. Las dos comparten un tema de fondo: el sentido de la vida y el sentido de la muerte; no obstante, tienen espíritus distintos, representan formas antagónicas de mirar al hombre moderno.

El séptimo sello es una cinta que puede leerse en relación con los conceptos de Kierkegaard sobre los estadios en el camino de la vida (El concepto de la angustia, 1844). Antonius representaría el modelo del héroe trágico, propio del estadio ético, que lucha por no dejarse llevar por sus impulsos; la voluntad, ante todo. La partida de ajedrez lo muestra con claridad: la vida y la muerte apostadas en el juego más lógico y racional que existe. En Macario, en cambio, el hecho capitalista es lo que determina la vida de Macario y su familia. Él recolecta leña que vende a comerciantes a cambio de unos pocos pesos que lo ayudan apenas a alimentar cada día a los suyos, por eso no sueña sino en poder, por una vez en la vida, darse un gusto. Si el filósofo danés era la clave de comprensión de la película de Bergman, acá lo es un filósofo ecuatoriano, Bolívar Echeverría. El riobambeño cuenta en *La modernidad de lo barroco* (1998), que entre las cuatro ethe elementales que ayudan a hacer vivible la modernidad capitalista, el ethos barroco reconoce como inevitable el hecho capitalista, pero

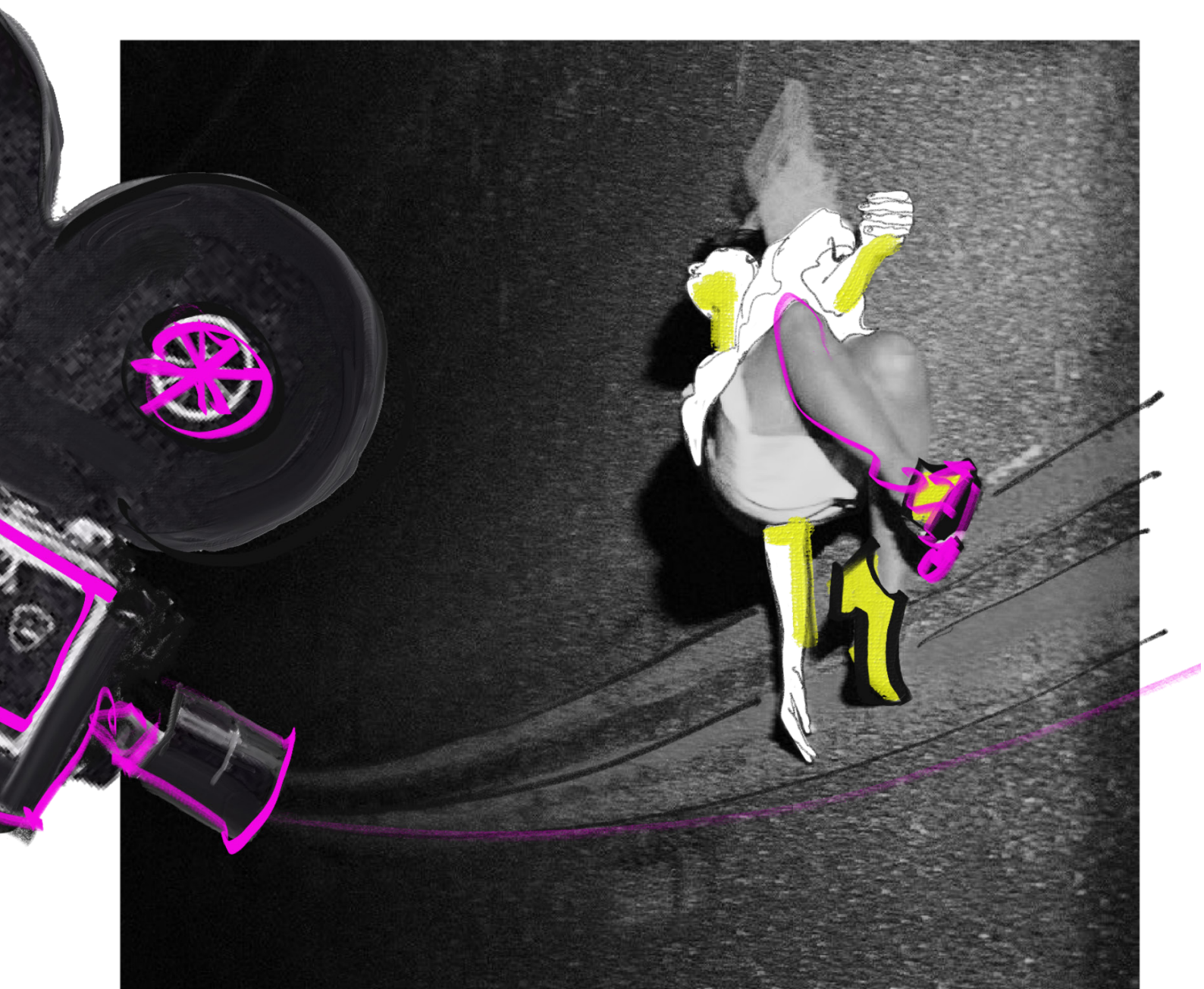
se resiste a aceptarlo, «se trata de una afirmación de la forma natural del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital» (p. 39). La Muerte, antes de llevárselo, le da poderes mágicos, el poder de curación, la posibilidad de lo sagrado. Su forma de negociar con su vida, ya no es en un juego frío y mental, sino compartiendo su pavito, comiéndolo juntos, el placer corporal por antonomasia. En uno y otro caso son imágenes potentes, hablan sin palabras, muestran el poder del lenguaje cinematográfico, pero también la potencia de la metáfora para comprender la condición humana.

Referencias:

Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Editorial Era.

Ortega y Gasset, J. (1925). *Las dos grandes metáforas*. Ediciones Castilla.





EN EL BUGLE DE LO INUTIL

¿Cómo se podría insertar la filosofía en el interior de aquello que se denomina como instrumental, lo que se llama "útil"? Sin duda alguna, incorporar los saberes que demandan las actuales condiciones de vida y que sumerge al ser humano entre el despropósito existencial y el anhelo de días mejores.

¿En qué sentido podría aportar la filosofía bajo los parámetros de la instrumentalización de los saberes y los momentos en los que, probablemente, lo indispensable se reduce a la satisfacción de las necesidades que, lamentablemente, hoy más que nunca, se han sumado a las demandas materiales y que no requieren añadir a nuestra existencia la satisfacción de los anhelos cumplidos por días mejores?

Así que, como uno de los parámetros que se caracterizan, a partir de las necesidades basadas en la satisfacción materializada a través de la creación de cada vez más necesidades por la obtención de objetos. Lo que sí tendría que ser de interés genuino, es el "rescate" de la filosofía como una actividad del pensamiento que, si bien es irreductible a una aplicación enfocada en el enriquecimiento material, se encamina como un saber que posibilita el hecho de mantener nuestra estabilidad emocional en medio de la tendencia al caos.

En este sentido, es indispensable conjeturar que, si todavía se le otorga atención, ¿qué es lo que le mantiene en una agonía eterna a la actividad filosófica? Por supuesto, que tendría que deberse al hecho de que no somos sujetos que se conforman sencillamente, no se sostiene al ser humano tan solo con la creación de razonamientos que buscan o que pretenden encasillar su sinfín de actividades

mediante la satisfacción provenientes de las vanidades más extravagantes que se puede imaginar. Más bien, se puede plantear de qué manera puede sostener el valor de sí misma, la filosofía es una actividad estimable en diferentes perspectivas de la vida; a pesar de ser inútil.

En este mismo sentido, la consecución de acciones que son intrínsecas a las actividades de cada ciencia; la praxis de cada una le conduce al operante a la misma disyuntiva de interiorizar acerca de la utilidad que tiene lo que está llevando a cabo. Así que, es menester que consideremos que los prejuicios que se han desarrollado alrededor de quienes gastamos el tiempo en el estudio de la misma debería erradicarse, y más aún, de los jóvenes que, de manera casi extinta, se sienten atraídos por adentrarse en este ámbito del saber. Siempre que se encuentre con la claridad suficiente, es necesario encarar esta urgencia por mantener el conocimiento de estas actividades que, inclusive, se han tornado, hoy más que nunca, en una especie de terapia en la que se resumen las circunstancias que necesitan las situaciones de la vida cotidiana.

Sin embargo, existe un aspecto de utilidad que representa el quehacer filosófico que está concentrado en las condiciones espirituales de la búsqueda de la verdad, que son las que -principalmente- motivan las actividades del pensamiento que resultan de las grandes expectativas que no requieren de que la utilidad se enfoque en los aspectos para la satisfacción de las vanidades materiales.

Hoy, tendría que enfocarse en el análisis de los desafíos que concentra la actividad filosófica en el interior de las relaciones sociales que,

paulatinamente, ha generado un sinnúmero de posibilidades económicas, de las cuales, la filosofía y las demás disciplinas académicas, no escapan.

En este sentido;

en este brutal contexto, la utilidad de los saberes inútiles, se contraponen radicalmente a la utilidad dominante que, en nombre de un exclusivo interés económico, mata de forma progresiva la memoria del pasado, las disciplinas humanísticas, las lenguas clásicas, la enseñanza, la libre investigación, la fantasía, el arte, el pensamiento crítico y el horizonte civil que debería inspirar toda actividad humana (...). En el universo del utilitarismo, en efecto, un martillo vale más que una sinfonía, un cuchillo más que una poesía, una llave inglesa más que un cuadro: porque es fácil hacerse cargo de la eficacia de un utensilio, mientras que resulta cada vez más difícil entender para qué pueden servir la música, la literatura o el arte (Ordine y Flexner, 2017, p. 23).

Es así que, nos resta situar a la filosofía en el interior de una de las actividades que requieren de un vigor existencial que pretenda configurarse hoy en día como una de las condiciones mediante las cuales tendría que trasladar aquellas circunstancias

con las que se mantienen las reflexiones vitales y que permiten que la saturación de las actividades cotidianas que nos exigen salirnos de nosotros mismos cada día -en ciertos sentidos- no termine apoderándose de nuestra naturaleza que busca la felicidad y el placer máximo.

Deben valorarse los aspectos esenciales de esta dimensión de la realidad; que trascienden los placeres que nos dan felicidad, las experiencias que nos permiten estar y sentirnos vivos en un mundo que ha dejado a un lado esta dimensión moral individual



MEDARDO ÁNGEL CHIFLA LA MEDIA NOGHE DEL REACCIONARIO:

LA FILOSOFÍA CONTRA EL EYACULADOR PREGOZ



que se traduce en una desazón colectiva acerca de la que se evita hablar por la incomodidad de ir en contra de esas circunstancias que inclusive son "normales" hoy más que nunca.

Al hablar de Filosofía, evidentemente - para los que aún conservan la decencia - y no tan evidentemente - para todos los demás - me refiero a aquella de procedencia helena, comprendida como la reflexión racional sobre asuntos que, por su generalidad, no pueden ser abordados por las ciencias. Esta desambiguación no tendría sentido en tiempos más honrosos, pero la distopía posmoderna que atravesamos me obliga a aclarar que yo soy de los que aún llamamos pan al pan y enemigo al enemigo.

La inutilidad o utilidad de la filosofía es un asunto relativo. Esta ha demostrado ser ventajosa o desventajosa para unos y otros en distintas circunstancias a lo largo de su historia. La hemos visto de la mano de sujetos de pelaje y condición diversa. Algunos de estos han pretendido someterla y reducirla a justificación de alguno de sus delirios ideológicos, políticos o directamente psicopatológicos.

Por fortuna, la filosofía ha llevado siempre en su esencia el contragolpe y antídoto contra quienes han querido avasallarla. Este no es más que la distinción originaria que hiciera Platón entre opinión (doxa) y conocimiento (episteme), distinción que ha garantizado, a grandes rasgos, la libertad e independencia de la disciplina filosófica. Separar la paja del trigo, la señal del ruido, fue la tarea fundacional de la disciplina filosófica, su núcleo, cabe recalcar que esta actividad lleva implícita una concepción universal y objetiva de la verdad, que en

el presente algunos culturalistas con cuatro pelos de ingenio, pero una melena de viveza pretende corromper.

Entre todas las poses en las que la filosofía se ha dejado contemplar a lo largo de su historia, hay una en la que se exhibe particularmente honrosa. Al menos yo, que la he perseguido tanto tiempo, a veces como fotógrafo de algún animal salvaje, otras veces como un niño voyeurista, no la he podido ver más íntegra que en aquel momento en el que la filosofía se yergue larga y perezosa, estorbando en el camino recto y sin baches que algún político pretende recorrer.

La única forma en la que el lector podrá compartir este deleite conmigo sobre esta situación es si se encuentra, al igual que yo, en un equilibrio entre la ortodoxia y el escepticismo, es decir, gozando de buena salud. Para quienes suscribimos un pesimismo político, y cada nueva "solución ingeniosa" que se plantea a los problemas humanos solo nos causa una amarga zozobra, la demora y frustración del político es siempre una pequeña victoria, y la celebramos aun sabiendo que nos encontramos en una guerra perdida. Pues, como señala Gómez Dávila (2007), "El progresista siempre triunfa, y el reaccionario siempre tiene razón" y "la política no es el arte de imponer las mejores soluciones, sino de estorbar las peores" (p.11). Por el contrario, si el lector es de mentalidad modernamente corrupta, enclaustrada entre los horizontes menesterosos de los partidos políticos y las modas de los sumideros universitarios, es posible que encuentre agria mi reflexión.

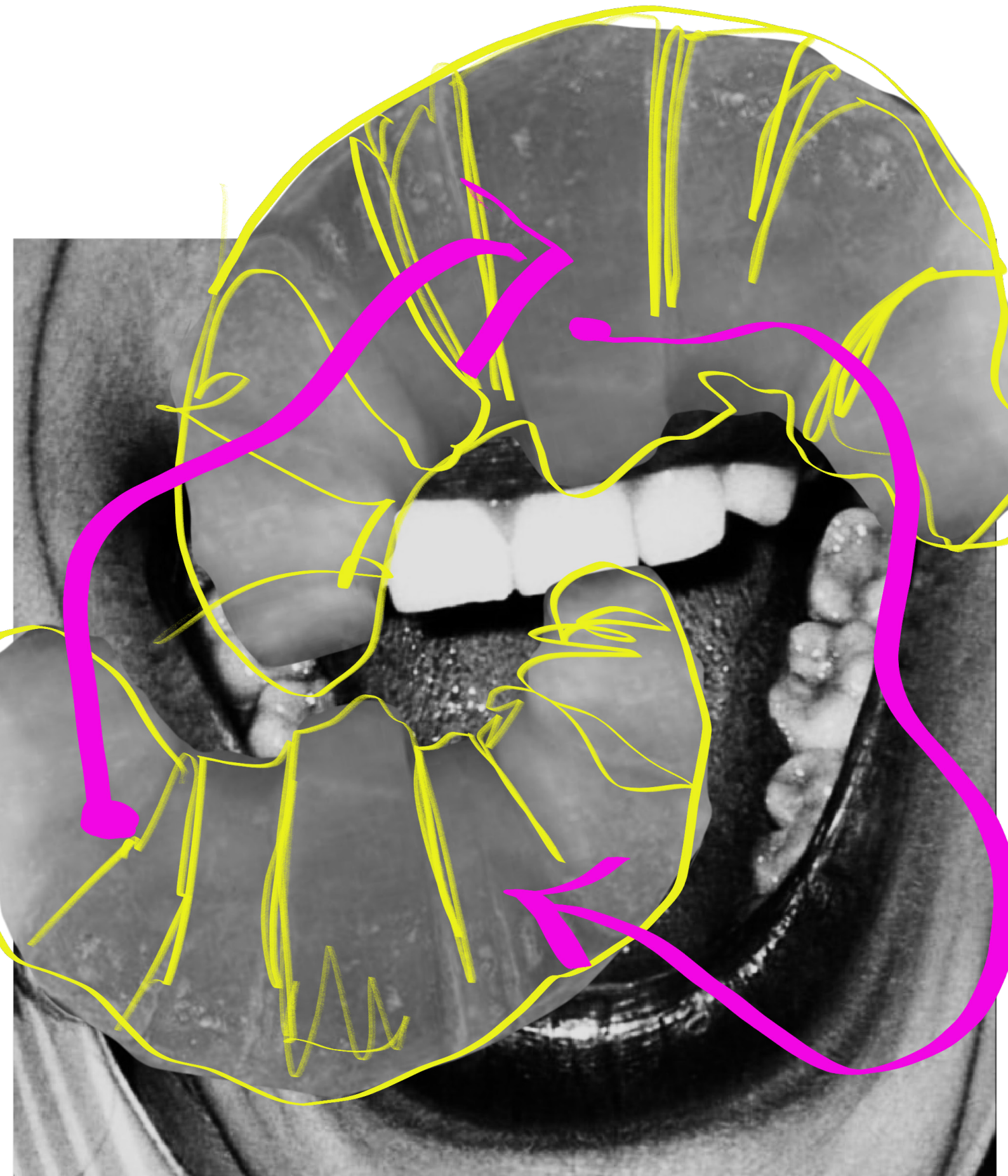
Para ilustrar mejor lo que refiero, me remito al caso paradigmático de Sócrates, quien en su escepticismo y paciencia exaspera al sofista que

ya está seguro de todo y a quien la búsqueda por la verdad le parece a menudo una frustrante e inútil divagación. El caso de Sócrates, de signo universal y mitológico, lo hemos visto repetido incontables veces durante la historia. El filósofo, en su desconfianza, cuestionando sin tregua, afilando nuevas preguntas, volviéndose una especie de masturbador compulsivo que no culmina y, no obstante, goza en su amor a la sabiduría como un Sísifo anorgásmico condenado a la masturbación perpetua frente al político que, en su aparente eficiencia y sagacidad, se torna a menudo en un triste eyaculador precoz que, después de su fracaso, probablemente termine sus días contándole sus vergüenzas a algún costoso psicoanalista. Por esto, si en algún momento la filosofía estorbaba al capitalista, al anarquista, a la feminista, al comunista, al demócrata o al protestante, ¡sobre todo al protestante!, pues ¡peor para ellos! y mejor para la filosofía.

Desde luego que, esta circunstancia no define por entero el papel y sentido de la filosofía. No se confunda con aquellos que, en su vulgaridad, defienden que la filosofía solamente sirve para hacer más y mejores preguntas. Tampoco ignoro aquellos momentos en los que la filosofía y la política han estrechado sus manos con fertilidad. Evidentemente, el cuadro que he expuesto aquí no agota en absoluto la razón de ser de la actividad filosófica, pero sí que retrata uno de sus momentos más elegantes y honrosos.

Para conservar en la filosofía esta facultad de frustrar, esta prudente ingratitud con los que pretenden dominarla, es necesario conservar su esencia. Aquella distinción platónica entre opinión y conocimiento que la afianza en su independencia y le impide tornarse en criada de la moral o ideología de turno, guardando fidelidad únicamente a la verdad. Por eso, es preciso desconfiar de todos aquellos que, mediante novedosas consignas como "descolonizar el saber", "modernizar la filosofía" o "ponerla al servicio de la sociedad", no logran más que destruirla para sustituir la verdad por el consenso democrático de los idiotas, consenso fácilmente maleable por la demagogia de los discursos de aquellos que ayer se ocupaban los sofistas y hoy los comunicadores políticos, los expertos en programación neurolingüística, los asesores de imagen de los caudillos, entre otros de profesiones de inmoralidad semejante.

Mas, si es cierto que el fin de la filosofía ha llegado junto con el fin de la historia y otras lamentables sentencias posmodernas, nosotros, socráticos y aristocráticos recordaremos siempre al



¿GONECTA LA FILOSOFÍA CON EL MOMENTO HISTÓRICO QUE VIVIMOS?

político incendiado en su agobio, dispuesto a todo en su prisa frente a la filosofía prominente y pétrea en su estorbo, en su inutilidad, en su duda... nunca más sabia o más bella.

El historiador israelí Yuval Harari plantea que debemos estar muy atentos porque lo que viene es un gran punto de inflexión, las cosas están cambiando aceleradamente, viviremos experiencias totalmente desconocidas. Son tiempos vertiginosos. La tecnología crece aceleradamente cambiando el mundo que conocemos en todos los ámbitos. Tengamos presente la manera en que se manipula el material genético de los organismos vivos y las posibilidades que esto representa para los seres humanos. Conocemos la estructura del ADN y las técnicas para transformarlo. Los especialistas pueden crear nuevas combinaciones genéticas, esto es, jugar con la vida misma. Por otra parte, la tecnología ciborg, el ajuste de elementos tecnológicos en el cuerpo humano, abre un horizonte de nuevas posibilidades. El Internet de las cosas -la conexión de objetos al internet- también es un cambio tecnológico disruptivo. Finalmente, la inteligencia artificial, esto es, la capacidad de cierto tipo de máquinas de realizar tareas humanas (como la resolución de problemas complejos o la toma de decisiones a partir de datos) quizás lo modifique todo.

Esto último es lo que más le preocupa a Harari, ya que la inteligencia artificial puede ser el inicio de algo totalmente nuevo. La siguiente fórmula abre posibilidades infinitas: algoritmos sumamente sofisticados + enormes cantidades de datos + gran poder de procesamiento de información. Una vez que estos ingredientes entran a la batidora, el futuro

es incierto. Incluso, dice Harari (2023), puede ser el inicio (los primeros pasos) de la vida inorgánica en el planeta Tierra, contra el curso natural de las cosas (millones de años evolución orgánica). En palabras del gurú israelí (2023): "Trate de imaginar lo que significa vivir en un mundo en el que la mayoría de los textos y melodías, y luego las series de televisión y las imágenes, son creados por una inteligencia no humana. Simplemente no entendemos lo que significa" (párr. 8). Además, la IA ha realizado cosas que no estaban en los planes de los equipos técnicos, como aprender un idioma por sí sola. Hace poco tiempo, funcionarios de Google informaron que un software en desarrollo "aprendió a hablar bengalí de manera instantánea, a pesar de que en un inicio solo le habían entregado "muy pocas indicaciones" en ese idioma" (Harari, 2023, párr. 16). "La IA es la primera tecnología de la historia que puede tomar decisiones por sí misma. Puede tomar decisiones sobre su propio uso. También puede tomar decisiones sobre ti y sobre mí. Esto no es una predicción futura. Esto ya está ocurriendo" (Harari, 2023).

La Inteligencia Artificial Estrecha es la primera etapa de desarrollo de esta tecnología, donde las máquinas tienen un gran despeño solamente en una tarea, como jugar ajedrez a altísimo nivel (BBC, 2023). La segunda etapa de desarrollo se denomina Inteligencia Artificial General y se da cuando una máquina alcanza capacidades cognitivas similares a las del humano (BBC, 2023). Finalmente, la tercera etapa se denomina Súper Inteligencia Artificial, esto es, la posibilidad de superar a la inteligencia humana en todos los campos, ya que multiplica su capacidad de forma exponencial por medio del aprendizaje autónomo (a saber, el gran punto de inflexión). En su momento,

Stephen Hawking temía esta posibilidad, que también trae consigo innumerables maneras de mejorar la calidad de vida las personas (BBC, 2023). Para la BBC (2023), el riesgo mayor que conllevan las maquinas súper inteligentes no es que nos declaren la guerra en las próximas décadas. "Lo peor es que no nos demos cuenta de que estamos siendo manipulados porque estamos compartiendo el planeta con un ente que es mucho más inteligente que nosotros" (BBC, 2023).

Pues bien, la filosofía occidental, que se ocupa de las preguntas fundamentales sobre la existencia, que busca comprender la realidad en un nivel profundo y general, conecta con dificultad con los hechos sociales descritos acá. ¿A qué pensadores podemos acudir? ¿Las ciencias sociales tal vez nos dan algunas luces? ¿La teoría disponible en las grandes bibliotecas permite comprender el vértigo actual? Poco, a mi modo de ver. Todo indica que estamos frente a otro paradigma, muy alejado de los graves problemas sociales y políticos de la modernidad (dificultades todavía irresueltas o agravadas). Que la tecnología crezca exponencialmente -no linealmente, como en el mundo newtoniano- cambia radicalmente la vida social. Por lo tanto, la característica de nuestro tiempo es la incertidumbre. Estamos en un momento umbral que cuesta trabajo comprender. "Hay décadas en las que no

pasa nada y semanas en las que pasan décadas", dijo Lenin. El 2023 será recordado como el año en que se socializó la inteligencia artificial. Todo indica que los problemas del futuro llegaron antes de lo previsto, lo que evoca una antigua maldición china: "ojalá te toque vivir tiempos interesantes".

Referencias:

La Tercera (2023). *Las ideas de Yuval Noah Harari sobre la Inteligencia Artificial: "No sé si la humanidad podrá sobrevivir"*.

BBC (2023). *Las 3 etapas de la Inteligencia Artificial: en cuál estamos y por qué muchos piensan que la tercera puede ser fatal*.



ANTONIO
ENTRE LOGOS Y PEGADOS:

LO INÚTIL EN LO MUNDANO

Gustavo Bueno sugería la existencia de una filosofía mundana que se opone a la filosofía académica y que transgrede las paredes de los templos universitarios. Incluso una de las labores de esta última supondría darle forma a la primera que proviene de "allá afuera", del "mundo". La filosofía mundana, por ende, será la producida por trabajadores, organizaciones políticas, por el pueblo a la orilla de la disciplina científica, por todo grupo social al margen del formalismo analítico o reflexión continental. Entonces lo mundano es lo que se produce en el vaivén de las interacciones vívidas y las reflexiones populares de la gente.

No existe un "mundo" como tal que abarque todas las cosas del mundo -siguiendo a Markus Gabriel, pero sí existe lo mundano como un campo de sentido más. Lo mundano significa, en sí mismo, "pertenencia al mundo", a aquello que se encuentra fuera de las paredes de un claustro de cualquier índole, donde se entreteje un sinnúmero de sistemas de reproducción de la vida que son imposibles de asir sin pensarlas con un grado elevado de complejidad. Por ejemplo, ¿cómo pensar con rígida formalidad todos los intercambios individuales en un mercado de El Cairo? ¿Cómo entender la mecánica de conexiones sinápticas en una favela brasileña? ¿Cómo hacer un tratado sintético sobre la alegría que provoca entre los niños el petricor en los suelos de Tailandia? No obstante, la mayor parte de lo que conocemos como existencia se encuentra allí.

Entre todos los rasgos que podrían ser atribuidos a lo mundano, surge uno que es particularmente esencial para su engranaje y funcionamiento: lo inútil. Un pensamiento mundano es en esencia inútil. Por ejemplo, lo que se denominan

"placeres mundanos" se aplica a leer un buen libro, hacer una caminata, disfrutar una buena comida, entre otras actividades que no necesariamente son productivas. Estas actividades serían una pérdida de tiempo, en definitiva, cosas inútiles. Sin embargo, la inutilidad cubre lo mundano con un manto de impenetrabilidad, un lenguaje en el que la filosofía académica no puede entrar sin especular o siempre esperando una inexactitud desmedida, y prefiere recoger para el análisis lo que considera "útil", aquello con lo que puede forjar conceptos, teorías, sistematizaciones, o elucubraciones ensayísticas. En consecuencia, aquel incommensurable imperio de lo mundano se mantiene en un enigma difícil de captar para la filosofía académica.

¿Cómo hacer filosofía mundana? Pues una de las aproximaciones sería haciendo filosofía de lo inútil, en otras palabras, hacer filosofía de lo que no sirve, de aquello de lo que no se puede sacar provecho ni beneficio, de lo que no es productivo, de lo que fue transformado en un apéndice extirpable para la sociedad. Lo mundano no se asemeja en casi nada a las teorías del hiperconsumo, pues mantiene sus propias lógicas que prefiere callar y guardarse para sí mismo, volviendo siempre a su inutilidad originaria como caparazón protector. Debido a estas razones, resulta difícil que lo mundano entre en el campo de análisis de la sociedad civilizada. Jorge Polo Blanco, un filósofo español, critica la jactanciosa universalidad con la que algunas propuestas filosóficas se tratan de imponerse haciendo eco justamente a la dificultad de aplicar estas categorías en sociedades del sur del planeta, sociedades "más mundanas" vistas desde el parámetro de pensamiento eurocentrista. Por ejemplo, ¿por qué es tan complejo aplicar teorías como las

de auto-explotación o sociedad de rendimiento de Byung Chul-Han en una narco-hacienda mexicana o en grupos de lavanderas peruanas? ¿Acaso ellas quieren ser empresarias de sí mismas? ¿Se auto-explotan? Lo mundano, por lo tanto, no es captado por estas filosofías.

Se habla mucho de la utilidad o inutilidad de la filosofía en estos tiempos. Parece ser una reflexión tan perdida y estéril como aquella de si existe o no una filosofía original latinoamericana o ecuatoriana. Un camino más fértil es precisamente el planteado por Gustavo Bueno, es decir, penetrar en aquellos ámbitos mundanos que poco o nada se han analizado desde la academia, y que permanecen en silencio protegidos por su inutilidad y de los que solamente tenemos ecos y sombras. Aquel filosofar mundano continúa casi intransitado.



IBRAHIM
NOMBRE COLUMNA

LA INUTILIDAD, DE LA FILOSOFÍA

Desde los tiempos antiguos, la filosofía ha cumplido el rol de otorgar algo de luz a nuestra especie; y es que hemos estado condicionados -o condenados- por nuestra propia naturaleza a cumplir con la difícil tarea de pensar o tener una buena idea. Comprender el origen de las cosas nos ha llevado a uno de los más lamentables paradigmas humanos: "las cosas como son" frente a "las cosas como deberían ser". Que desgastante se ha vuelto rodearse de las subjetividades despóticas ante los hechos que están fundamentados por la observación y la confianza en nuestros sentidos e intelectos.

Aquel que no decida exaltar el valor de la figura humana, como lo más cercano a un verdadero héroe, estaría condenado a cargar con la falta de credibilidad hacia su propia especie, algo que lamentablemente sucede con frecuencia. A partir de esto se vuelve muy complejo tratar de identificar qué variables le dan un valor único a la filosofía o por lo menos uno útil... Me declaro un entusiasta de la literatura romántica de Allan Poe, Víctor Hugo y Dumas. Incluso siendo categórico, pienso que la máxima expresión de intelecto humano se mide a través de lo romántico que este puede llegar a ser, esto en el sentido adecuado del término y no en la charlatanería de Hollywood, la cual cabe aclarar, disfruto sin la pretensión de sentirme un pseudo crítico de producciones independientes.

Estos autores siempre tuvieron en cuenta el ideal más noble y el único por el cual todo ser humano debería sacrificarse: la libertad. Pero: ¿qué es ser libre? Y ¿por qué buscamos ser libres? Cualquier forma de control o mecanismo de dominación se convierte en la primera idea por la cual estamos en la búsqueda

de libertad. No obstante, la realidad objetiva es que no somos libres, sino que estamos condenados a nuestros contextos sociales, culturales y a la gran variedad de sesgos que hemos adquirido. Todo este cóctel circunstancial nos ha derivado al mayor de los conformismos simbióticos, llegando a auto condenar a todo lo que hace de nosotros seres admirables, nuestra propia naturaleza.

La irracionalidad se ha vuelto una plaga colectivista a la que los repelentes más fuertes, como nuestro sentido común, no han logrado erradicar. Bien es dicho que aquel valiente (o torpe), que desee arriesgarse por el más mínimo instante a negar la realidad, debe estar en la total disposición de asumir las consecuencias de ello.

Se ha vuelto lamentable ver como por causa de unos cuantos que desean negar los efectos prácticos de nuestro entorno, se han hecho una cantidad incuantificable de daños a terceros, interviniendo en sus vidas como si de un derecho se tratase. Los grandes filósofos trataron, a su particular manera, de luchar contra todo en lo que nos hemos convertido. El triunfo y la conquista de la naturaleza y sus misterios era el más anhelado premio. Todo lo contrario a lo que estamos viviendo en esta etapa de la existencia, donde el hombre busca la conquista de sus semejantes mediante disparates y una cultura de persecución abrumadora.

Jean-Paul Sartre había dicho que "la libertad es una condena", sin embargo, yo la sigo buscando todos los días en la gratificante rutina. He llegado a considerar que esto no es más que una condición casi de inmolación, ya que, al tomar una decisión, por más

mínima que esta sea, se necesita de una cosmovisión, la cual en muchas ocasiones puede fallar y derrumbar nuestro frágil ego.

Lo predecible sería llegar a la conclusión de que la filosofía no es más que un ocioso juego mental para aquellos que hemos tenido el tiempo y la situación idónea como para darnos el gusto de creer que filosofamos, pero, sería irracional de mi parte considerar que es totalmente inútil. En cambio, nosotros le hemos fallado a la filosofía y ahora ella debe coexistir en uno de los mayores estados de decadencia nunca jamás vistos.

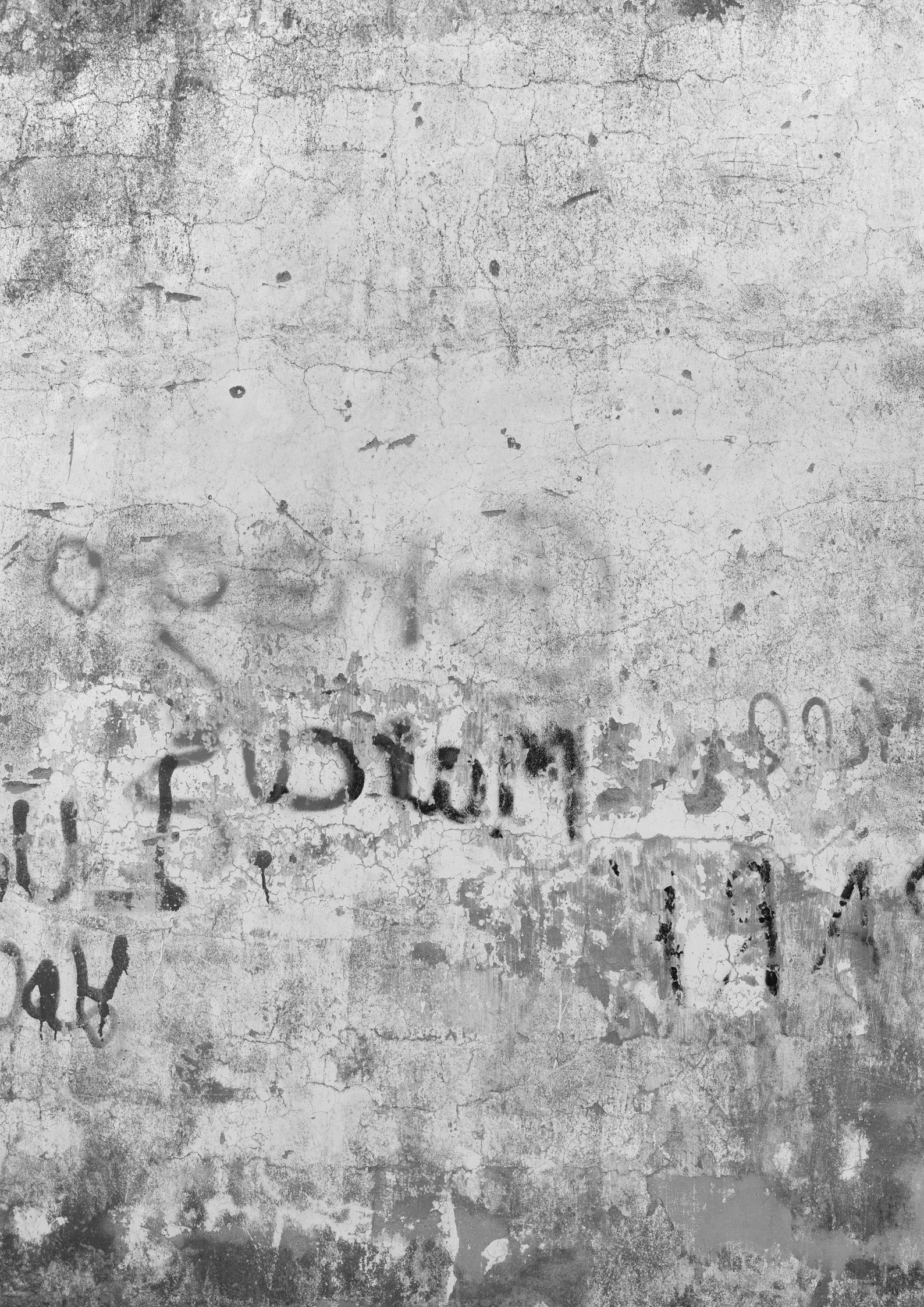
Como añadidura, ahora resulta que las grandes mentes han sido reemplazadas por sus propias invenciones o canceladas por las grandes agendas. Pocos serán aquellos que bajo su visión individual

logren liberarse de las grandes tragedias de la humanidad...

Todos los que lo hagan tendrán que pagar las consecuencias de su naturaleza humana; se equivocarán, fracasarán y padecerán frente al perfecto ingenio de los nuevos intelectuales y deidades. Serán humillados, censurados, reemplazados y esclavizados. Pero al finalizar esta odisea podrán experimentar el verdadero gozo, aquel que solo el individuo puede disfrutar y que nunca se le podrá ser arrebatado... El haber podido pensar en libertad.

Para esto, los filósofos y los librepensadores tendrán una responsabilidad que les fue atribuida sin su consentimiento. Ellos se pondrán este mundo en sus hombros. Concluya así con la certeza de que







SEAN DO

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DEL HUMOR? FERNANDO PRIETO

la filosofía es inútil solo para aquellos que se encuentran conformes con "las cosas como son" y no tratan de buscar a "las cosas como deberían ser".

El comediante Diego Capusotto sugiere que el lenguaje del humor deja de manifiesto la ruptura de la ensoñación como respuesta al gran relato de la utopía. El humor requiere atravesar la tragedia como acto de catarsis, pues a partir de ella se evade el dolor, la angustia y el miedo para tomar distancia y determinar una nueva perspectiva de las cosas. Alejandro Dolina, por su parte, sostiene que el humor se caracteriza por la contraposición de elementos que desentonan con la línea de la realidad que sigue cualquier secuencia lógica de actos. Dolina nos recuerda que para Schopenhauer la única manera de hacer humor es colocar una cosa donde no va para falsear el discurso de la razón.

Si hemos de buscar, por lo tanto, el sentido del humor y sus significantes habremos de extraerlos de los matices puramente humanos que modifican el discurso y lo convierten en elementos risibles, desarticulan la lógica y deforman la razón y sus recursos morales. El humor como afirma Bergson es la máxima creación humana, solo su inteligencia le permite reírse de la tragedia propia o ajena, de la ridiculez, de la muerte o del dolor. Solo la inteligencia humana pudo crear algo tan complejo como un chiste, un breve relato cuya calidad se muestra de forma objetiva y tangible. El humor se extrae siempre del conocimiento colectivo, por lo tanto, un chiste no siempre es fácil entenderlo fuera de los límites de la realidad donde el episodio se genera.

Consideramos que para causar gracia en el

espectador este debe ser capaz de comprender la situación y los actos de habla desde su propio conocimiento de la realidad que se observa desde la óptica del espectador. La significación determinará el grado de gracia que produce al receptor para luego poder expresarla mediante un aspecto perlocucionario. Por ende, consideramos que contar un chiste implica un grado de racionalidad donde la lógica del narrador y del espectador, aumenta o disminuye el aspecto ilocucionario que pueda causarse al momento de escuchar una broma y procesarla.

El humor de Micky Vainilla, por ejemplo, recupera la sátira y la ironía como aparatos de crítica al poder y a las estructuras sociales de carácter conservador. Sus episodios de comedia sirven como un aparato de crítica social y política. Vainilla como personaje es la estrella pop prototípica, una estrella adolescente que, a través del espectáculo, el escándalo y las polémicas legitima su discurso de odio siendo aceptado por una porción de la sociedad mientras divulga sin reparo una ideología radical.

El discurso pop de Vainilla dentro del campo ficcional pretende no solo blanquear los discursos de odio sino también normalizarlos. Fraticelli (2010) al respecto afirma que con el personaje de Micky Vainilla hay un cambio de paradigma en la producción cómica de Argentina. El personaje establece una nueva visión de la cultura política, dejando de lado la crítica al político de turno para pasar a criticar al ciudadano común, aquel que posiciona en el poder al tirano, que sigue ciegamente el discurso fascista, elogia su accionar y repite las palabras del fascismo sin pensar siquiera en el trasfondo de sus sentidos pues busca disfrazarlas.

Por esto, consideramos que el humor trasciende el sentido moral en la medida que se presenta una ruptura de los patrones estructurales del bien y del mal. El humor de Capusotto, por ejemplo, implica un apartado de crítica social y político, aligera la angustia de la finitud, corrompe el discurso de la moralidad al develar la falencia de los grandes relatos, pone de manifiesto el horror al que nos enfrentamos día tras día, y nos permite, al menos por un momento, fugarse al espacio de la ensoñación.

El humor en el caso de Capusotto se determina siempre en caracteres políticos que funcionan como aparatos de fuga. Como hemos sostenido a lo largo de este ensayo Capusotto critica al ciudadano de a pie, el actor más importante en todo el quehacer político. El humor de Capusotto se caracteriza por reírse no solo del fanatismo y de la ingenuidad sino también de falta de criterio.

En su humor el poder está representado por el ciudadano común, ignorante, poco crítico con el discurso del poder, fácilmente dominable por las ideologías, aquel que defiende la forma de actuación política y se sumerge en la acción política sin criterios. Su humor absurdo se caracteriza por presentar escenas exageradas, fuera de tono, generar sin sentido, a partir de la simbiosis de opuestos difíciles de unir en una escena de carácter humorístico. Por esto, a simple vista y sin el contexto previo no es fácil acceder a su dialéctica irónica. Deja de lado la condescendencia de atacar al poder y victimizar al ciudadano. Con su humor llama al ciudadano a tomar responsabilidad de sus actos, a ser coherentes con las ideas que profesa.

Bibliografía

Austin, J. L., & Urmsen, J. O. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.

Carroll, N. (1999). Horror and humor. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 57(2), 145-160.

Fernández, L. (2011). Peter Capusotto y sus videos. comicidad, vanguardia y cultura de masas. En IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Fraticeilli, D. (2010). Desenmascarando al ciudadano (porteño). El humor político de "Micky Vainilla" en Peter Capusotto y sus videos. *LIS Letra. Imagen. Sonido. Ciudad Mediatizada*, (5), 41-56.



UNA FILOSOFÍA QUE ABANDONE
EL HORIZONTE DE GUIDAR DEL
SER HUMANO TAL VEZ NO SERÍA
FILOSOFÍA

ENTREVISTA A

STEPHANE VINOLO

POR DIEGO JADÁN HEREDIA



UNA FILOSOFÍA QUE ABANDONE EL HORIZONTE DE CUIDAR DEL SER HUMANO TAL VEZ NO SERIA FILOSOFIA

ENTREVISTA A

STEPHANE VINOLO
POR DIEGO JADÁN HEREDIA

Diego Jadán-Heredia: Comencemos con algo personal, cuéntenos algo de tu formación académica.

Stéphane Vinolo: Sí Diego, claro. Muchísimas gracias por darme la oportunidad de hablar un poquito de filosofía. Yo tengo, en realidad, una formación en filosofía que se llamaría una formación muy clásica, es decir, que yo descubrí la filosofía en el colegio. Me acuerdo perfectamente la primera semana de clases de filosofía, entra el profesor, nos da la clase de filosofía y caí en la cuenta de que eso era lo que quería hacer, no tenía la más mínima duda. De ahí seguí el camino tradicional, hice un Doctorado en Filosofía, en los que me concentré en tres autores: Spinoza, Sartre y Derrida. Cinco años después hice un Doctorado en Teología, porque me interesa, desde siempre, el problema de la visibilidad y de lo invisible y, obviamente, los teólogos llevan tres mil años reflexionando sobre lo invisible. Actualmente, soy profesor de la Escuela de Filosofía de la PUCE en Quito y doy también, de vez en cuando, algunas conferencias, algunas charlas, porque me parece que la filosofía no debe encerrarse en las aulas de clase -de hecho, es muy reciente que la filosofía se haya encerrado en las universidades-, la filosofía debe estar en absolutamente todas partes: en empresas, hospitales, cárceles.

DJH: ¿Conocías algo de la filosofía hispanoamericana y ecuatoriana antes de llegar al país?

SV: Para serte sincero, no la conocía, cuando yo estudiaba en Francia, la filosofía se limitaba a la filosofía europea o filosofía estadounidense. No se estudiaban otras filosofías, ni siquiera la oriental, menos aún la filosofía africana o la filosofía latinoamericana, pero entiendo que esto está cambiando

DJH: Por mi experiencia, es difícil llevar adelante programas educativos de filosofía en el país, se necesita mucho apoyo institucional y eso es excepcional. ¿Cómo miras la institucionalización de la filosofía en Europa?

SV: Mira, para mí, Ecuador sufre de una paradoja, que hasta ahora no puedo entender; es decir, es extremadamente difícil sacar adelante programas de filosofía en las universidades o más difícil todavía mantenerlos. Por otro lado, apenas se organiza una conferencia o charla de filosofía abierta al público, lo más probable es que se llene la sala porque hay un inmenso deseo de filosofía.

DJH: Hace poco leí un artículo donde se afirmaba que «la filosofía te puede evitar ir al psicólogo y, encima, es gratis», casi como si la filosofía fuera autoayuda o algo así. ¿Tú qué opinas al respecto?

SV: No creo que se pueda resumir la filosofía a lo que hoy en día se llama autoayuda; sin embargo, bien es cierto que, si recordamos su origen griego, la filosofía siempre tuvo el papel de cuidar el alma; es decir, de intentar conducirnos hacia una vida buena; por lo que, efectivamente, una filosofía que abandone totalmente el objetivo o el horizonte de cuidar del ser humano, pues tal vez no sería una filosofía. Paradójicamente, me parece extraño que unas personas se sorprenden por el regreso contemporáneo de las filosofías prácticas, pero eso es olvidar que la filosofía, a lo largo de casi toda su historia, asumió ese papel de: «vamos a hacer que los seres humanos puedan cuidar de ellos, puedan vivir una vida buena».

Ahora, ¿en qué se diferencia de la autoayuda? En muchos casos las personas que van por el camino de la autoayuda tienen recetas listas, tienen métodos listos, tienen caminos listos. En cambio, una idea nietzscheana, que para mí caracteriza a la filosofía, es la que diría «odio seguir, pero también odio guiar». Normalmente, el filósofo no es la persona que te enseña el camino, es la persona que te ayuda a que tú vayas a crear tu propio camino.

DJH: El tema central de este número de Mundana es la (in)utilidad de la filosofía. Por un lado, parecería que la filosofía está de moda, se mira la atención que están teniendo las filosofías prácticas, como el estoicismo; por otro, nunca falta quien opine que, de todas formas, es inútil. ¿La filosofía es útil? ¿Lo tiene que ser?

SV: Tu pregunta esconde la pregunta de qué es la filosofía porque, obviamente, la respuesta depende de a qué le llamamos filosofía. Yo sí creo que la filosofía es algo útil, pero lo es porque, más allá de las respuestas que nos permite aportar, nos permite hacer algo aún más importante: cuestionarnos, preguntarnos si es que realmente nos estamos haciendo la buena pregunta. Al mismo tiempo, la pregunta sobre la utilidad de la filosofía asume que vamos a evaluar las cosas a la luz de su utilidad; sin embargo, las cosas más importantes tal vez no sean las cosas más útiles. Cuando decidimos tener un hijo con mi esposa, no nos preguntamos de qué sirven los niños o si son útiles. De la misma manera, en la vida cotidiana, no me pregunto de qué sirve la vida o si la vida es útil; me hago otras preguntas. En definitiva, la misma pregunta sobre la utilidad de la filosofía merece un análisis filosófico profundo.

De todas formas, uno podría responder esa pregunta acudiendo a un tema lingüístico -que funciona tanto en español como en francés: a veces nos olvidamos de que el verbo «servir» es tanto un verbo intransitivo, servir de algo, como también un verbo transitivo, servir a alguien, es decir, ser esclavo. Con eso en mente, te contestaría con este juego de palabras sobre el verbo «servir»: la filosofía sirve para no ser un esclavo, ya sea, un esclavo de las otras personas, como un esclavo de mis pulsiones, mis traumas, mis dificultades, mi cultura. Si hay algo en lo cual la filosofía es útil, es en el proceso de liberación del ser humano.

DJH: Marx en Tesis sobre Feuerbach sostiene una suerte de desprecio por los filósofos porque en lugar de cambiar el mundo se dedicaban a interpretarlo. ¿Estaba muy desencaminada la crítica de Marx?

SV: En este punto en realidad no soy tan marxista porque no creo que exista una diferencia grande entre escribir y transformar. A partir del momento en el cual tú hayas sido capaz de describir, de manera precisa, realmente el problema, pues ya encuentras la solución. La descripción de un problema, la descripción precisa, adecuada, conlleva de por sí, también la solución que le debes aplicar. Yo no creo que existan descripciones neutras, sino que en las descripciones estamos nosotros valorando el mundo, estamos valorando lo que está sucediendo en el mundo. Pienso que el filósofo que realmente sabe, sabe describir, es quien también transforma el mundo y, al contrario, hay filósofos que, de tanto militar, se olvidan de la filosofía, de filosofar.



DJH: En una reseña publicada en el diario El Comercio sobre tu libro Un siglo de libertad, se menciona algo muy bonito, una idea de Günter Anders: «Así como el panadero no hace pan para los panaderos, el filósofo no produce filosofía para los otros filósofos». ¿Se debe entender que reivindicas una especie de filosofía pública?

SV: Sí, estoy a favor de la coexistencia de dos filosofías; por un lado, sí me gusta que exista la filosofía universitaria, académica, la de las revistas indexadas, la de los doctorados, la de los libros académicos, porque ahí está el corazón de la filosofía, donde tú vas a confrontar tus conceptos, eventualmente crear nuevos, esa filosofía es necesaria. En ese sentido, de la misma manera que no me imagino, por ejemplo, que la medicina haga únicamente investigación médica, sin producir una cura, crear una vacuna, tampoco puedo imaginarme una filosofía que sea únicamente un juego de conceptos entre académicos y que en algún momento no produzca efectos en el mundo. Una vez más, la misma historia de la filosofía nos permite sustentar eso. Descartes hablaba con los grandes filósofos europeos, pero también hablaba en las calles de Ámsterdam, hablaba con todo el mundo.

Esta costumbre es muy interesante por dos razones: primero, porque echa abajo la idea de que los no filósofos no pueden aportar filosofía; en mi caso, nadie me ha enseñado más sobre el cuerpo, sobre la filosofía del cuerpo, que los bailarines, los carniceros y las prostitutas; que son, en realidad, quienes más piensan el cuerpo. La segunda razón por la cual creo que debemos sacar a la filosofía de las universidades se relaciona con nosotros mismos, porque siempre es muy fácil, en las universidades, hablar entre filósofos, tenemos el mismo vocabulario, tenemos las mismas referencias, tenemos el mismo tipo de razonamiento; pero algo muy diferente es ir a explicarle Spinoza o Descartes a un carnicero, a un piloto de avión, a un médico, a un taxista y si es que logras hacer eso, entonces tú como filósofo sabes que manejas a este filósofo. Si soy capaz de explicarle Spinoza a un taxista, es porque realmente lo manejo, si no soy capaz, tal vez sea porque en realidad no lo entendí tanto.

DJH: Un amigo muy preocupado por la crisis climática y el calentamiento global, suele criticar el papel de los filósofos escribiendo solo para otros filósofos o haciendo las mismas preguntas de hace dos mil quinientos años. La primera observación ya la tratamos, ¿qué puedes decirnos de la segunda. ¿Han cambiado las preguntas que se hace un filósofo o filósofa?

SV: Es una pregunta muy difícil porque en realidad la cuestión es saber si la filosofía avanza, es decir, si hay un progreso en la filosofía. Por un lado, creo que es así; pienso que nuestras preguntas en filosofía, en muchas ocasiones, simplemente mejoran porque las condiciones dentro de las cuales las estamos haciendo también mejoran; por ejemplo, la pregunta sobre la virtualidad en Aristóteles o la virtualidad hoy cuando tenemos inteligencia artificial, parece que es la misma pregunta pero, al mismo tiempo, no es exactamente la misma pregunta -muchas cosas han cambiado sobre el problema de la virtualidad, sobre la el problema de la justicia-. En ese sentido, considero que las preguntas han mejorado, se han precisado, quizá no han cambiado las respuestas. Veo cierto avance de la filosofía, lo que no significa que no debamos seguir leyendo a Platón, a Aristóteles, a Epicuro, porque sin los conceptos que ellos nos han dado no podemos avanzar. Así que una tarea importante es replantearnos constantemente las preguntas, hacerlas avanzar.

DJH: Es usual que quienes nos dedicamos a la filosofía nos cobijemos en algún filósofo o filósofa, o para subirnos en sus hombros o para dedicarnos la vida a intentar comprenderlo. Ahora que se publicó tu libro Un siglo de libertad, un libro dedicado al pensamiento de Sartre ¿es acaso Sartre tu filósofo de cabecera?

SV: Paramí, estos filósofos, sobre todo Spinoza, Derrida, Sartre y, en la fenomenología, Jean-Luc Marion, son los filósofos que más me animan y mueven. Cuando digo que un filósofo me anima no es que yo esté de acuerdo con él porque, en realidad, nada me animaría menos que estudiar un filósofo con el que esté de acuerdo; si leo un libro de 800 páginas para decirme que estoy de acuerdo con todo lo que he leído, eso significa que pasé 800 páginas sin pensar, sin cuestionarlo, sin mejorar mis conceptos, sin mejorar mis preguntas.

Lo que me gusta de esos filósofos es que, para bien o para mal, siempre me hacen pensar. Esa es también una de las dificultades que veo en cierta filosofía contemporánea: el fanatismo. Decir: «soy foucaultiano y, por lo tanto, Foucault responde a todo». Ese es un gesto antifilosófico; el gesto filosófico sería exactamente lo contrario, sería decir: «reconozco que Sartre es un genio absoluto, pero no me satisface, por lo que voy a comenzar a pensar sobre esta insatisfacción, ¿por qué no me convence completamente?». El corazón de la filosofía está en esa insatisfacción.

DJH: ¿Y por qué, de entre los filósofos que has mencionado, escogiste a Sartre para tu último libro? ¿el existencialismo sartreano es actual?

SV: Hay varias cosas que me interesan en Sartre, primero, su carácter provocativo. El siglo XX, es el siglo que nos ha mostrado, por todas partes, que no somos libres; ya sea por determinaciones genéticas, culturales, políticas, económicas; el siglo XX fue el siglo de los determinismos. En ese sentido, me parece increíble que alguien haya llegado y haya dicho que no, en realidad tenemos una libertad absoluta, nada puede existir como obstáculo para nuestra libertad. Eso siempre me ha parecido algo increíble.

Otra cosa que me gusta en Sartre es que me parece que hace ese doble papel de la filosofía: por un lado, cuando uno lee *El ser y la nada* -un texto de 800 páginas súperconceptuales, con referencias a Husserl, Heidegger, Hegel- hay páginas muy pesadas; pero considero a Sartre un filósofo honesto porque, cada vez que desarrolla una argumentación, inmediatamente te da un ejemplo muy simple, te habla de la coqueta que no deja que le tomes la mano, te habla del mesero que está bailando entre las mesas. Esta es una de las cosas que me gustan del existencialismo: la conciencia de que una filosofía puramente teórica, es decir, una filosofía no encarnada, no sirve para la realidad. Admiro tanto a Sartre, como a Derrida y Spinoza, porque los tres están sobre esta línea de una filosofía extremadamente rigurosa pero que siempre se tendrá que encarnar en una vida humana.

DJH: Los últimos meses ha incrementado la preocupación por los avances de la inteligencia artificial, temores, incluso, de que se reemplace a los humanos (se habla de ansiedad por la inteligencia artificial como una condición médica). No puedo dejar de ver en este fenómeno global el retorno del cartesianismo y la distinción mente-cuerpo. ¿Coincides conmigo o los términos de la discusión filosófica son distintos?

SV: Depende del lado en que lo tomes porque podríamos decir: sí, las funciones cognitivas del ser humano tal vez son muy fácilmente sustituibles; la capacidad de cálculo de la inteligencia artificial es mucho más potente que la nuestra; sin embargo, hay algo que la inteligencia artificial -de momento- no va a poder hacer y es, por ejemplo, darle la mano a una persona que está falleciendo para acompañarle, pues esto, paradójicamente, esta función del cuerpo humano o de la encarnación -no en el sentido teológico sino en el filosófico- esta encarnación del cuerpo humano, la inteligencia artificial todavía no la puede hacer.

Un aspecto muy interesante en esta revolución tecnológica es que lo que pensábamos más importante dentro del ser humano, lo que más hemos valorado: el intelecto, la inteligencia, el cálculo es, precisamente, en lo que somos fácilmente sustituibles. Lo que no valorábamos en el cuerpo humano, en la filosofía: el cuerpo, la simpatía, pues sobre esto no somos fácilmente sustituibles. De cierta manera, la inteligencia artificial nos obliga, tal vez, a dar una especie de giro en los conceptos que valorábamos, tal vez la especificidad del cuerpo humano frente a la máquina esté mucho más en el cuerpo que en la mente, esté mucho más en las capacidades corporales que en las capacidades cognitivas; por lo que ahí la filosofía tiene mucho que pensar.

DJH: Para concluir te haré tres preguntas cortas que serán útiles para nuestros lectores: ¿A qué filósofo contemporáneo hay que seguirle la pista?

SV: Dentro de la filosofía francesa hay dos pensadores que realmente se destacan por encima de todos -además de que son dos pensadores muy diferentes-; el uno juega en



el campo de la fenomenología, se llama Jean-Luc Marion, es un fenomenólogo que pone en el centro de su filosofía el concepto de don y de donación, es un filósofo católico. El otro filósofo muy importante en Francia se llama Alain Badiou, que es exactamente lo contrario, es un filósofo maquista que basa su filosofía en la matemática y sobre todo en la teoría de conjuntos.

DJH: Te quedas en una isla desierta y puedes llevar solamente un par de libros de filosofía ¿cuáles te llevarías?

SV: Diego, sin duda alguna, la Ética de Spinoza, El ser y la nada de Sartre; y, si hay espacio para uno más, Meditaciones metafísicas de Descartes.

DJH: Para finalizar, tú comentabas que tienes un niño de dos años, si en unos años te dice que quisiera aprender filosofía ¿qué libro le recomendarías?

Esta es una pregunta que normalmente se me hace al final de las charlas, la gente se me acerca y me dice: «me encanta la filosofía, pero no sé por dónde comenzar» y mi respuesta siempre es la misma: no hay una puerta de entrada en la filosofía, comienza por donde puedas, según tus intereses, según tus capacidades, según tu tiempo; no hay una buena puerta de entrada, cada quien entra por donde puede.









FILOSOFÍA EDUCACIÓN Y ESOS OTROS PARADIGMAS

DIALOGOS CON
VERÓNICA PACINI KETCHABAW

PRISCILA ISABEL ESTRELLA V.
JUAN CARLOS ASTUDILLO S

La sociedad precisa un cambio en su manera de orientar la noción misma de desarrollo y la forma que tiene de verse frente a la naturaleza, comprendiendo que no existe separación entre el ser humano y su entorno. La relación que hemos establecido, desde occidente y su episteme racional dualista, en la que el ser humano se entiende como el principio y fin debe abrirse a comprender que es desde la simbiosis y no desde el antropocentrismo desde donde podremos construir un conocimiento más profundo de lo que somos en un medio que nos permite ser, y viceversa. O para decirlo de otra manera y en auxilio de la sabiduría Sufí: la gota contiene al océano.

En este contexto, en la crisis que como civilización atravesamos con las realidades que el cambio climático opera en nuestros ecosistemas, en donde y por primera vez en la historia corremos el riesgo de ser la generación que liquide las esperanzas de vida en el planeta creemos, firmemente, que la educación es una herramienta llamada a aperturar entornos de aprendizaje que verdaderamente resulten en aprendizajes significativos capaces de alimentar conciencias críticas y constructivas que vean, con claridad, las amenazas que afrontamos y, de la misma manera, encuentren las posibles soluciones desde la creatividad que resulta del empoderamiento individual y social que debe apuntalar cualquier institución educativa, ya que, parafraseando a Cohan (1996), la resistencia y la liberación subyacen en la filosofía de la educación.

Conocimiento crítico, emancipador, amoroso y solidario, esas son las bases de la educación que urge entender y ejecutar, hoy.

Es evidente que en los últimos años / decenas han salido a la luz varias propuestas pedagógicas que intentan romper las ataduras de la educación tradicionalista ligada al proyecto globalizador de occidente y su modelo de desarrollo criminal, propuestas que impulsan un cambio en la conciencia social hacia el tratamiento respetuoso -no invasivo- de las infancias, la importancia de entender el rol del ser humano como parte del ecosistema y el sentido mismo de lo que significa el Ser; y, en fin, formas nuevas de entender la educación como una oportunidad, como una responsabilidad para con la especie: "Muchos han sido los esfuerzos en el dominio de la educación, pero sin un verdadero conocimiento del hombre". (Steiner, 1924, sp.). Y en este contexto, la propuesta de Common worlds pareciera conjugar aspectos relacionados con la sabiduría ancestral de distintos lugares del sur global, como la propuesta vinculada a la sabiduría tradicional de India, manifiesta por Krishnamurti, o a las premisas del Buen Vivir como reflejo teórico de la sabiduría ancestral andina y su relación con la naturaleza, así como con las nociones básicas de la Pedagogía Waldorf, que se sostiene en la Antroposofía de Rodolf Steiner y su manera particular de interpretar la realidad de lo humano.

De esta manera y ante la oportunidad de platicar con Verónica Pacini Ketchabaw, impulsadora del colectivo de investigación Common worlds que, en nuestro contexto inmediato tiene a la Unidad Educativa Santana como espacio de implementación, intentamos entender esos vínculos de manera que la propuesta, que nos parece en extremo valiosa, se entienda desde los lazos que tiende para con estas otras formas de sentir/pensar la educación.

La plática con Verónica nos significó una oportunidad que ahora compartimos, con la intención de abrir un diálogo más amplio en un camino en constante construcción: la urgencia de cambiar la educación desde sus bases. Por eso, de inicio, consultamos sobre la propuesta misma de *Common worlds*, para partir de un lugar común y establecer la frecuencia de la plática, a lo que supo decirnos que es un proyecto de investigación con más de 10 años de trabajo, en donde educadoras y educadores de varios países (Australia, Canadá, Inglaterra, Estados Unidos y Ecuador) buscan una respuesta ante el cambio climático y los mundos que la sociedad de consumo construye/destruye y que, la búsqueda consiste en pensar pedagogías que puedan garantizar, a partir de la educación, mundos sostenibles.

Pero ¿cómo hacerlo?, nos preguntamos inmediatamente, haciendo hincapié en esa suerte de monopolio que el pensamiento occidental ha ejercido para con la educación, que ignora, invisibiliza o simplemente menosprecia los saberes otros, como las cosmovisiones ancestrales en Sudamérica que proponen otras formas de relación del ser humano y su ambiente y, por supuesto, de la educación en tanto formas de compartir. La respuesta de Verónica inició resaltando la dificultad de cambiar conceptos tan arraigados como los de la educación tradicional, basada en los conocimientos de occidente que, entre otras tantas cosas, promulga “la separación entre la naturaleza y la cultura, o lo social y lo natural”. Es necesario estar en la naturaleza para comprender que, más allá del antropocentrismo, esta no está para complacer nuestras necesidades extractivas y desmedidas, y que debemos comprender los profundos vínculos físicos, mentales, emocionales y espirituales que nos atan al clima, a los bosques, a la tierra. Y pone como ejemplo a las visiones que, tanto en Canadá como en Ecuador y sus poblaciones indígenas, comprenden a la naturaleza como un todo del cual nunca se ha separado el ser humano, a lo que podemos traer la preocupación educativa de Jiddu Krishnamurti y sus escuelas, en donde a decir de Luna (2015) se daba fundamental importancia “al espacio físico y al aprendizaje en un entorno natural (lo que) favorece la armonía entre las relaciones humanas y, al mismo tiempo, el desarrollo de una mente inquieta y creativa” (p 77). Lo que propone *Common worlds*, en estrecha relación para con la propuesta educativa del filósofo hindú, es hacer conciencia sobre esa relación para que entendamos, como especie, lo vulnerables que somos ante los problemas ambientales que no solo nos incluyen, sino de los que somos parte fundamental tanto para el riesgo como para las posibles soluciones.

Pero y ante las eminentes problemáticas que enfrentamos, ¿qué papel puede jugar la educación? y, en el contexto de este diálogo, ¿qué peso tiene la educación sobre la primera infancia? Verónica hace hincapié en la educación como motor de cambio social

y ejemplifica el rol de la educación tras la Segunda Guerra Mundial y las posibilidades democráticas que abrió y sostuvo.

El cambio a través de la educación es lento, dirá, porque se trabaja desde la cotidianidad en las aulas pero, con la intención de crear currículos que incluyan a sus entornos como eje fundacional de pensamiento para que puedan responder a las realidades tanto globales como situadas. Entonces, es un proceso dialógico que se sostiene en el día a día y el aula, pero que demanda de un currículo que lo enrumbe de manera coherente. Se debe trabajar la relación que se establece entre las y los niños y las y los docentes resaltando la idea de las diversidades, de las diferencias que se encuentran en lo que cada estudiante trae y la escucha atenta que demanda de esa interacción. Se trata, dice, de despertar interés por su entorno, siempre.

En este contexto la plática nos llevó hacia otra noción indispensable a la hora de pensar en una nueva forma de educación, que es la de atender las otras formas de inteligencia, más allá de la racionalidad cartesiana que nos expone una noción de separación que damos por intrínseca y ante lo cual, a decir de Verónica, urge entender que no existe separación entre el cuerpo y la mente (la dualidad platónica del mundo de las ideas) y que ninguno es más importante que el otro, ya que aquello ha desembocado en una sociedad individualista, egoísta. En este punto podemos escuchar la voz de Steiner (1924) y su Antroposofía, cuando dice:

Las teorías educativas se formularon en una época en que, debido al materialismo reinante con sus raíces en el siglo VX no era posible conocer al hombre, no había posibilidad alguna de conocer al hombre integral, y de formularse la pregunta; ¿cómo podemos cultivar en el ser humano el don divino que en él se esconde desde que desciende de su vida preterrenal a la nuestra? (...) solo puede contestarse concretamente si reconocemos que en el hombre existe una integración de cuerpo, alma y espíritu (p. 8).

Y, claro, es la educación la llamada a crear algo diferente, porque sin cambio no hay transformación y ninguna es posible sin la educación, ya que y sobre todo en la educación inicial se deben redoblar los esfuerzos, de maneras creativas y amorosas para deshacer esa noción de separación, de individualismo, de dejar todo el peso del desarrollo de la sociedad a la parte económica (que por supuesto es importante, pero no la única), porque en este momento de la historia las y los niños necesitan sentir esperanza y, para eso, la educación debe darles las herramientas para evitar la catástrofe que se avecina.

Pensar por sí mismos, fuera de los moldes y las

rutinas que se nos han impuesto, atendiendo las necesidades inmediatas entendiendo, por ejemplo, que las matemáticas no están fuera de las ciencias naturales, que las prácticas de lenguaje no están fuera de las ciencias sociales y que existen prácticas teóricas en el bosque, que hay vocabulario en el río, que hay sonidos en los árboles (Pacini, 2023) para que las niñas y los niños puedan ver que el mundo es un tejido complejo de interrelaciones de las que son parte, integrando una manera de pensar en la que la realidad sea una extensa red de la cual formamos parte integral.

Entendemos, por lo expuesto, que la educación tradicional que se ha sostenido por el sistema filosófico occidental basado en la racionalidad cartesiana y su manera de entendernos a partir de las dualidades ha construido una realidad que, hoy, nos expone a riesgos que como especie debemos resolver y que, la educación que incluya otras epistemes, otras formas de comprendernos desde dentro y hacia los sistemas de relaciones que establecemos es urgente y que, en este contexto, encontrar puntos de conexión entre las varias propuestas que ya se han puesto en marcha, como la de Common Worlds, son ejercicios que nos permiten ir tejiendo esas otras formas de pensarnos a través y para la educación formal.

Referencias:

Acosta, A. (2014). *Los Derechos de la Naturaleza Como Fundamento para otra Economía*. PP.1-8. https://www.bion-bonn.org/fileadmin/user_upload/Acosta_Text_DDNN_Mexico.pdf

Cohan, W. (1996). *Filosofía de la educación. Algunas perspectivas actuales*. Ediciones Salamanca, Brasilia, pp.141-151.

Gárate, J., Vasquez, O. Quizhpi, L. (2020). La educación ambiental y su importancia desde la óptica constitucional en Ecuador. *Revista Espacios*. Vol. 41 (30). P 85-97

Krishnamurti, J. (1984) *La educación y el significado de la vida*. Trad. A. Clavier. Orión.

Stenier, R. (1924). *La educación basada en la naturaleza humana, ciclo de conferencias pronunciadas en Torquai, Inglaterra*. Editorial antroposofica.



N°1 - 2023