

TRANSFORMAR LA FILOSOFÍA, TRANSFORMAR LA VIDA. CONSIDERACIONES DESDE LA SITUACIÓN DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO

TRANSFORM PHILOSOPHY, TRANSFORM LIFE. CONSIDERATIONS FROM THE CONTEMPORARY WORLD SITUATION

TRANSFORMAR A FILOSOFIA, TRANSFORMAR A VIDA. CONSIDERAÇÕES SOBRE A SITUAÇÃO DO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Raúl Fornet-Betancourt

Filosofo de la Universidad de Salamanca, España.
raul.fornet@kt.rwth-aachen.de | <https://orcid.org/0000-0001-5489-3199>

Fecha de recepción: 16 de septiembre de 2022

Fecha de aceptación: 20 de enero de 2023

Disponible en línea: 28 de junio de 2023

Sugerencia de citación: Fornet-Betancourt, R. (2023). Transformar la filosofía, transformar la vida. Consideraciones desde la situación del mundo contemporáneo. *Razón Crítica*, 15, 1-8.
<https://doi.org/10.21789/25007807.2027>

Resumen

Para comenzar, una consideración acerca del título por la sencilla razón de que me parece pertinente decir en qué sentido se entiende, así como explicitar los supuestos que implica dicha comprensión. La intención que persigo con esta manera de empezar es la de adelantar la idea central a favor de la cual argumentaré en las siguientes páginas.

Palabras clave: filosofía; vida; mundo contemporáneo; ciencias sociales.

Abstract

To begin, I will reflect on the title due to a simple reason, it seems pertinent to say in what sense it is understood, as well as to make explicit the assumptions that said understanding implies. My intention in beginning in this way is to develop the central idea for which I will argue in the following pages.

Keywords: Philosophy; Life; Contemporary world; Social sciences.

Resumo

Para começar, uma consideração sobre o título pela simples razão de que me parece pertinente dizer em que sentido ele é entendido, bem como explicitar os pressupostos que tal entendimento implica. A intenção que busco com essa maneira de começar é avançar na ideia central em favor da qual argumentarei nas páginas seguintes.

Palavras-chave: filosofía; vida; mundo contemporáneo; ciências sociais.

Primera consideración

Para comenzar, una consideración acerca del título¹ por la sencilla razón de que me parece pertinente decir en qué sentido se entiende, así como explicitar los supuestos que implica dicha comprensión. La intención que persigo con esta manera de empezar es la de adelantar la idea central a favor de la cual argumentaré en las siguientes páginas.

Pero, ¿por qué creo pertinente comenzar con esta aclaración de mi comprensión del título? Porque lo normal es entender que el título de un estudio indica el tema que se va a tratar. Sin embargo, este no es el caso, pues no entiendo el título en el sentido de un asunto que nos debe ocupar solamente en esta ocasión. Lo entiendo más bien como indicador de una cuestión o, si se prefiere, de una tarea que es o debe ser asunto de todos los que aquí estamos, porque es un título que confronta de manera directa con estas incómodas preguntas:

¿Qué haces tú para transformar la filosofía?

¿Qué haces tú para transformar la vida?

¿Te detienes a pensar en qué mundo vives o, acaso mejor, qué mundo te están imponiendo como único mundo de vida y convivencia?

Entiendo, pues, el título de este trabajo como un cuestionamiento común de cara al discernimiento del sentido de nuestra forma de practicar la filosofía y de llevar nuestra vida y su sustentante convivencia. Si lo entiendo así es, evidentemente, porque, para decirlo con José Martí (1975), “tengo fe en el mejoramiento humano” (p.17).²

Sin confianza en que hay hombres y mujeres —hagan filosofía o no— que buscan el perfeccionamiento humano y el mejoramiento de la sociedad y que por eso no se dejan aplastar por el peso de las ideologías negativas ni se dejan arrollar por el curso del mundo de la civilización hegemónica, sin esa confianza del hombre en lo humano, sería simple y llanamente cínico e hipócrita hablar de la tarea de transformar la filosofía y la vida. Dicho de otra forma: supongo la confianza en que no capitularemos en la lucha por la bondad, la belleza, la verdad y la justicia.

La propuesta de una tarea semejante supone, también, que partimos de una concepción de la filosofía y del mundo contemporáneo según la cual ambos están necesitados de transformación, pues si lo que don José Ortega y Gasset (1983) llamó “la momia de la filosofía” (p. 304)³ puede resultar para los vivos una carga tan pesada de llevar que los deje sin fuerzas ni deseos para filosofar con vida propia, de la misma manera el curso hegemónico de nuestra historia de hoy convierte el mundo en un lugar inhóspito para la vida y la convivencia.

¹ El texto reproduce la ponencia presentada en el I Encuentro de Pensamiento Iberoamericano celebrado en la Universidad de Huelva, España, del 25 al 26 de noviembre del 2021.

² Martí, J. (1975). Ismaelillo. En *Obras Completas*. Tomo 16. Editorial de Ciencias Sociales.

³ Ortega y Gasset, J. (1983). La momia de la filosofía. En *Obras Completas*. Tomo 12. Alianza Editorial.

Entiéndase bien: lo que realmente supongo con esa percepción de la filosofía y del mundo actual es que, si la filosofía puede apagar la llama del filosofar, lo hace no porque sea filosofía sino porque es *poca filosofía*. Y lo mismo vale para el mundo: si el mundo de hoy es un problema para la vida de la humanidad, lo es no porque sea mundo, sino por ser *poco mundo*, por ser *precariamente* mundo. De ahí precisamente la necesidad de la tarea de transformación de la que aquí se habla.

Aclaro que el “poco” no se entiende en sentido cuantitativo, sino cualitativo. Es decir, la transformación de la filosofía y de la vida de la que habla el título no es una tarea de sumar lo que hay para repartirlo acaso mejor, sino una tarea de renacimiento en la escucha del grito *de profundis* que custodia la memoria de lo que nuestro tiempo ha arruinado al imponer su *poco mundo*, que en concreto es el *mundo de unos pocos*.

Hasta aquí la primera consideración sobre el significado que tiene para mí el título de este estudio.

Segunda Consideración

Decía que el tema que trato no es solo asunto mío sino asunto de todos nosotros, de todas nosotras. Por eso, esta segunda consideración se centra en estas preguntas: ¿Qué hacemos aquí? ¿A qué hemos venido a este I Encuentro de Pensamiento Iberoamericano?

Ante estas preguntas podrían protestar los organizadores y participantes y reprocharme que no he leído la convocatoria de este Encuentro, pues en ella se da respuesta a mis preguntas. En efecto, en la convocatoria se lee “el I Encuentro de Pensamiento Iberoamericano (...) pretende constituirse, desde su primera edición, en un relevante foro de encuentros (...) en la idea de inaugurar un espacio para el debate y la reflexión crítica humanística...”. Los objetivos parecen, pues, estar claros. Permitirán, sin embargo, que insista en mis preguntas, pues, aunque se nos dice que venimos a reunirnos para debatir y reflexionar, cabe preguntar cómo hacemos eso para lo que se nos convoca a este encuentro.

Así, pregunto ahora: ¿debatimos y reflexionamos en directa confrontación con la realidad, con la vida, con la historia, de manera que nuestra discusión tiene su centro en la preocupación por iluminar problemas reales y, con ello —como también se dice en la convocatoria—, en el cuidado por “dilucidar propuestas de transformación y mejora social”? ¿O debatimos y reflexionamos refugiados en la teoría y las doctrinas para discutir sobre el modo como dichas teorías y doctrinas nos explican el mundo?

Si hacemos lo segundo convertimos este I Encuentro en un simple lugar de disputas académicas útiles solo para la satisfacción de vanidades intelectuales o para que alguno de nosotros reciba un certificado y alimente su expediente académico con algunos puntos más. Mas si hacemos lo primero, creo que estaríamos en buen camino para que este I Encuentro de Pensamiento Iberoamericano sea lo que se pretende que sea: un lugar de encuentro de pensamiento vivo y determinado a influir en el curso real de la cultura y la sociedad.

¿Por qué este es el buen camino para ello? Porque pensar y, más concretamente, filosofar, como lo practicó un mártir del pensamiento iberoamericano, el jesuita Ignacio Ellacuría, significa pensar con el peso del mundo a cuestas y, por supuesto, también con el peso de la filosofía. Hemos venido a filosofar, y ello significa cargar con un doble peso. Tratemos de explicarlo más.

Tercera consideración

En esta tercera consideración quiero detenerme en la idea de que filosofar es un ejercicio de actividad viva de servicio al mundo y a las comunidades en las que se está siempre inserto.⁴ Me detengo en esta idea para apuntar de manera explícita que ello significa, por lo dicho anteriormente, que es una actividad que requiere tomar conciencia de que se lleva a cabo entre dos peligros: el peligro de ser aplastado por el peso del mundo, desesperarse y resignarse; y el peligro de ser aturdido por la reputación de su propia tradición filosófica y contentarse con repeticiones e interpretaciones de lo que la tradición ha pensado. Ambos peligros son ciertos y reales.

Podemos conceder que hoy el peso del mundo es más agobiante que en otras épocas como, por ejemplo, en los tiempos en que Hegel escribía su *Fenomenología del Espíritu* o, incluso, en los tiempos más cercanos a nosotros, en los que Ortega y Gasset escribía *La rebelión de las masas*. Esto no se debería solamente al acelerado flujo de informaciones que posibilitan las nuevas tecnologías de la comunicación y al consiguiente agobio que ese flujo ininterrumpido conlleva, sino también, y fundamentalmente, a la intensidad que ha alcanzado la destrucción, el arruinar sistemático de la vida.

Preciso que cuando hablo de intensidad de destrucción sistemática, estructural, no me refiero únicamente al desgaste ecológico; me refiero también a otras consecuencias que son igualmente mortales, a saber, las consecuencias antropológicas que se hacen manifiestas hoy con toda claridad en la emergencia de un tipo humano que se entiende como *vitrina*, *escaparate de exposición* de la civilización hegemónica.

Pero no solo el peso del mundo, vale decir, el peso de la civilización hegemónica que sobrecarga y estrecha el mundo con todo tipo de objetos, representa un peligro para la actividad de un filosofar vivo, servicial y comunitario, sino que, como decíamos, “la momia de la filosofía”, con su peso milenario, también puede hacer cuesta arriba el camino del filosofar. Esto sucede, por ejemplo, cuando los y las que hoy nos dedicamos al cultivo de la filosofía visitamos la tradición filosófica como se visita un museo de momias o, por emplear otra imagen, un consultorio en el que se dan recetas para todo tipo de dolencias. Debe saberse que las momias son del pasado y que las recetas tienen fecha de caducidad.

⁴ Seguimos aquí la máxima martiana “pensar es servir”. Martí, J. (1975). Nuestra América. En *Obras Completas*. Tomo VI. Editorial de Ciencias Sociales.

Con ello no pretendo sugerir que tengamos que tirar la tradición filosófica por la borda. No. La necesitamos para pensar por qué da sostén y orientación. Lo que quiero decir es que tenemos que relacionarnos filosóficamente con la tradición, es decir, entablar una relación viva con los que nos han precedido, en vez de intentar vivir de las rentas de la herencia que nos han legado.

Aristóteles o Santo Tomás, Sor Juana Inés o José Martí, Hegel o Sartre, Simone Weil o José Vasconcelos, Ignacio Ellacuría o María Zambrano, por ejemplo, permanecen en la historia como interlocutores que nos interesa consultar, pero pensar en nuestro tiempo, pensar en las famosas *circunstancias* de las que nos habla Ortega y Gasset como aquello que cada uno tenía que salvar si quería salvarse como ser humano es cuestión nuestra, de los que estamos hoy y aquí, y lo es de manera intransferible, indeclinable.

Cuarta Consideración

¿Qué hacer ante estos dos peligros que amenazan el ejercicio de un filosofar vivo en nuestro tiempo? A esta pregunta dedico esta cuarta consideración y la comienzo con esta observación:

Por la indicación que hacía al final de la consideración anterior de que debemos entablar una relación filosófica con la tradición se comprende que para evitar el peligro de ser silenciados por la misma historia de la filosofía hay que intentar, dicho con una sentencia compacta y programática, filosofar desde la *afectación* por los conflictos del mundo. Lo anterior se debe hacer como ejercicio de *posicionamiento* frente a la contradicción fundamental que, a mi modo de ver, atraviesa dichos conflictos: la contradicción entre la organización mecanicista de un mundo antropocéntricamente dispuesto como plataforma para satisfacer las supuestas necesidades de hombres y mujeres habituados a la depredación, y la organicidad vital de un mundo que no se ofrece al humano como el “afuera” a conquistar, sino que más bien reclama al humano como momento en el “adentro” de la vida.

Filosofar desde la *afectación* por esta contradicción básica significa entrar en relación con la tradición filosófica desde la vivencia de nuestros problemas actuales, lo que nos lleva ya a la observación sobre el otro peligro: el mundo. Dije antes que el mundo es hoy para nosotros un problema no por ser mundo sino por ser *poco mundo* y, abundando en esa afirmación, indiqué también que el mundo no agobia por su anchura sino por su estrechez. El *poco mundo* es un mundo estrechado a la medida de los objetos que lo ocupan y no dejan ver otros horizontes en su constelación. Dicho en el lenguaje de la filosofía existencial: es la angostura del mundo de los objetos lo que provoca y pesa como angustia en el alma humana.

¿Qué hacer en ese mundo que agobia y angosta el alma y, con ello, el horizonte de las esperanzas humanas? ¿Huir? ¿Buscar un refugio y llevar una “vida retirada” del “mundanal ruido”, como desea Fray Luis de León en su conocida oda? ¿Deberíamos, pues, desear vivir

“a solas, sin testigo
libres de amor, de celo,
de odio, de esperanzas, de recelo”⁵

Si queremos transformar la filosofía, si queremos transformar la vida, creo que el camino, aunque muy posiblemente tenga que pasar por la soledad, no debe ser el camino del alejarse del “mundanal ruido”. Mi respuesta a la pregunta antes planteada sobre qué hacer en ese mundo que nos agobia, aunque a primera vista pueda parecer paradójica, va en la dirección contraria: en la de meterse más en el ruido del mundo. Meterse, pues, en el ruido del mundo para, en el medio de este, hacerle al ruido la misma pregunta que la poetisa cubana Fina García Marrúz le hacía al silencio: “de qué, silencio, eres tú, silencio?”⁶ Preguntemos al ruido en el que estamos y al ruido que somos ¿de qué, ruido, eres tú ruido?

Mi propuesta es, por tanto, la de quedarse en el mundo, preguntar por el sentido del ruido que hace hoy con su configuración de mundo hegemónico y quedar atentos, es decir, acallar el ruido que producimos nosotros mismos con el pleito de nuestras teorías y/o ideologías para escuchar con la atención tensa del que suspende o silencia el saber propio justo porque ha quedado a la espera de nuevas noticias.

Por esta actitud de la *atención esperante* se nos puede revelar que en el ruido del mundo no todo es ruido o, si se prefiere, que en las aguas del “mar tempestuoso” de Fray Luis corren también mensajes de sosiego y paz. Dicho con menos poesía: meterse más en el ruido del mundo contemporáneo significa, al menos para el filosofar en vivo por el que aquí se aboga, el camino de superar el analfabetismo contextual que tan frecuentemente hace de la filosofía una ocupación social y culturalmente irrelevante. Este camino se puede designar con el nombre de contextualización del filosofar. A él dedico la próxima consideración.

Quinta consideración

Desde la perspectiva abierta en la consideración anterior se presenta la contextualización como un camino que nos debe adentrar, partiendo de la estrechez del *poco mundo*, en la anchura del mundo. En esta idea quiero detenerme ahora.

Comienzo con una observación previa sobre el sentido general en el que suelo emplear el término *contextualización*, el cual designa, a mi entender, un movimiento doble que tiene que ver tanto con una toma de posición de la filosofía que se practica, como con la revisión del lugar y el sentido de la tradición filosófica en un determinado aquí y ahora.

Sobre el trasfondo de esa aclaración terminológica paso ahora al tema de esta quinta consideración. Como camino para meterse más y mejor en el mundo, el movimiento de la

⁵ De León, L. (s. f.). *Oda a la vida retirada*. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/poesias--3/html/01e9471c-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html

⁶ García Marrúz, F. (2011). *De qué, silencio, eres tú silencio*. Universidad de Salamanca.

contextualización es, si se permite la metáfora, un viaje hacia el corazón del mundo, un viaje que no se contenta con el familiarizarse con lo que ostenta la superficie del mundo, sino que, como sugiere justamente la metáfora, quiere ser un viaje mediante el cual la filosofía llegue hasta esas dimensiones del mundo no directamente visibles que guardan las heridas en las almas de los pueblos, así como las memorias de esperanzas que todavía aguardan su tiempo o de las esperanzas que sus rituales de luto lloran porque fueron truncadas.

Recurriendo a José Martí (1975), lo anterior se puede expresar diciendo que el viaje de la contextualización es un viaje en el que la filosofía va en busca de las páginas que imperios y hegemonías han robado al libro del universo (p. 335).⁷ Por lo dicho se entiende, además, que el movimiento de la contextualización nada tiene que ver con un movimiento de extensión o de expansión.

Se trata de intensidad, con lo que quiero decir que se trata de *encorazonar* las memorias de pasión y liberación que late el corazón del mundo, como han puesto en relieve la teología política europea y la teología de la liberación latinoamericana, pues esas son las memorias que hacen palpitar al corazón del mundo, las que lo ensanchan hasta el misterio de lo diverso en sus muchos nombres y que, en el caso concreto de América Latina, se han llamado las memorias de la América profunda⁸; o que, en el caso de España, son las memorias que guarda lo que Miguel de Unamuno entendía por la intrahistoria del pueblo español.⁹

Y si se me preguntara ¿por qué es hoy tan importante para el filosofar este movimiento de contextualización que lo pone a la escucha de las memorias con “silencio augusto” de los que no meten ruido en la historia?¹⁰ Mi respuesta sería porque toda memoria de intrahistoria, toda memoria de territorios profundos, es siempre un indicador de trato real con el peso del mundo y, con ello, un indicador de diferencias cualitativas en la manera de llevar a cabo el comercio entre hombre y mundo.

De modo que se puede decir que el viaje de la contextualización hacia el corazón del mundo es al mismo tiempo, para la filosofía, un viaje de memorialización o, mejor dicho, de *enmemoramiento*, que significa de interculturalización, como explicaré brevemente en la sexta y última consideración.

Sexta consideración

La afirmación de que la contextualización, en tanto proceso de *enmemoramiento*, conlleva para la filosofía un movimiento de interculturalización se entiende en el sentido de que el *enmemoramiento* es la vía mediante la cual la filosofía sabe y gusta de las diferencias que habitan las memorias. De esta manera, el mismo camino por el que se adentra más y mejor

⁷ Martí, J. (1975). El hombre antiguo de América y sus artes primitivas. En *Obras Completas*. Editorial de Ciencias Sociales.

⁸ Kusch, R. (1975). *América profunda*. Editorial Bonum.

⁹ De Unamuno, M. (1996). *En torno al casticismo*. Biblioteca Nueva.

De Unamuno, M. (1967). La crisis del patriotismo. En *La dignidad humana*. Espasa-Calpe.

¹⁰ De Unamuno, M. (1967). La crisis del patriotismo. En *La dignidad humana*. Espasa-Calpe.

en lo profundo del mundo es también el camino por el que la filosofía se libera del peso agobiante del *poco mundo*, abriéndose precisamente a la pluralidad y la diversidad de las experiencias culturales del mundo.

Esta experiencia de liberación frente a la angostura del mundo reducido por el orden hoy hegemónico no marca para la filosofía el comienzo de un tiempo de reposo en su ejercicio sino todo lo contrario, ya que en ella late el llamado al compromiso por limpiar el mundo histórico de todo lo que opaca y oscurece su orgánica pluralidad. Esta tarea filosófica de limpieza del mundo me permito resumirla con el nombre de descivilizar el mundo, entendiendo por ello el proceso de devolución del mundo a las memorias de la humanidad y a los muchos caminos que en ellas se guardan de mundos alternativos.

Aquí se nos plantea, y no solo a los que hacemos filosofía, esta pregunta: ¿Podemos comprometernos con esa tarea de limpiar el mundo, de descivilizar el mundo, si no aprendemos antes a diferenciar entre lo necesario y lo superfluo, entre lo verdadero y lo falso, entre promesas o expectativas de progreso y esperanzas humanas, entre políticas de odio y políticas de reconciliación en la perspectiva de la “rosa blanca” de José Martí?

Creo que no. Pienso que de ese aprendizaje depende en definitiva nuestra determinación a favor o en contra de la transformación de la filosofía y de la vida, porque ese aprendizaje se hace al filo de la pregunta contrastante por lo que sobra o lo que falta y de cara a las esperanzas que queremos alimentar en común, su lugar y principio en el mundo de la convivencia humana, ese mundo en el que hombres y mujeres “llevan” su ser en el mundo todos los días.

En este sentido, me tomo la libertad para terminar con el llamado de que aprovechemos este lugar del mundo y convivencia en los que estamos para comenzar con la tarea a la que han querido introducir las seis consideraciones presentadas.