

Café-té-ra filosófica: instrucciones de uso

Algunos han insistido en que se hagan algunas precisiones de qué es lo que los organizadores imaginamos sobre aquello en lo que puede devenir la actividad propuesta. En ese empeño lo mejor que se pueda hacer tal vez sea decir cómo hemos organizado la primera reunión del lunes 15 de enero.

Se ha remitido un archivo con dos textos semirrecientes, uno se ha titulado *La fuerza del pensamiento*, de Marina Garcés de 2016, y otro de Diego Sztulwark, de octubre de 2017. El primero comienza diciendo: “**La vida duele**”. Y en ambos se propone la transformación de esa circunstancia.

Resulta que esa experiencia del dolor es compartida por muchos de nosotros. Desde ella partimos, y desde ella imaginamos la vida. Lo que pasa es que, tal vez, Marina y Diego no coinciden exactamente en la orientación de sus propuestas. La pregunta que deberíamos hacernos, desde el supuesto de que todavía podría haber más orientaciones para el mismo propósito, sería: ¿cuál está más en concordancia con lo que cada uno piensa? O, ¿cuál tendría más eficacia de transformación?

A eso se piensa dedicar la sesión del lunes.

Resulta que los organizadores nos hemos venido arriba, por vocacionales, y hemos añadido dos archivos más. Pero tratan de lo mismo, aportan matices, y pueden ser útiles para responder a esas preguntas que intentábamos hacernos más arriba. Apuntarían a por qué estaríamos así, alguna otra propuesta de solución, qué sería lo que está fallando, etc. El que tenga tiempo y ganas los puede leer, pero tal vez no sean necesarios del todo.

En general, los organizadores pensamos que éste puede ser el esquema de las sesiones que intentemos desarrollar. Unos textos que nos interpelen de manera vital, cuyo contenido no está determinado de antemano, y de los que tengamos la esperanza de que puedan interpelar también a los demás. Pueden ser sobre cualquier contenido: literatura, arte, música, organización de la convivencia, igualdad, o, autogestión, cambio climático, etc., según vaya evolucionando nuestra sensibilidad y nuestras necesidades a lo largo del desarrollo de las reuniones. Y que confrontados con ellos aprendamos a afrontar nuestra específica situación, nuestros problemas, nuestras formas de organizarnos, nuestra vida. Las soluciones que nos puedan aportar casi nunca serán aplicables a nuestra situación particular, pero serán inestimables como los ejemplos de inteligencia y de entereza que tanto necesitamos.

Encontrar caminos fecundos, apropiados, pueden provenir de cualquiera. Así que todos venimos a escuchar a los demás. Se trata de coordinar un espacio político donde componer nuestra heterogeneidad. Un espacio insuficientemente organizado, tal vez efímero, pero accesible para aquellos para los que existe, en situación, la presencia, la vitalidad, la esperanza, etc., de las que nacerán cantos inéditos y llenos de ironía con los que **construir una experiencia común**.

A eso estaríamos convocados aquí. A ver si por casualidad hubiera suerte. A ver si, por lo menos, la merecemos.

Notas dispersas sobre la reunión de la Café-té-ra filosófica del 15 de enero de 2018

En la Casa Vieja realizamos la primera reunión del taller. Con la asistencia de María – a veces intermitente– Paloma, Javier, Juan Manuel, Rosa, Paco, Khade, Nadia, Walter y el redactor.

Se comentó el proyecto (La cafetera filosófica: instrucciones de uso) y los textos puestos en circulación. Se leyó el fragmento de Marina Garcés. Y se hizo referencia a los fragmentos de Diego Sztulwark, Comité Invisible, Axel Honneth, S. Beckett, y al fragmento, también de Marina Garcés, titulado Servidumbre cultural.

Se propuso partir de la expresión “La vida duele”, con la que todas las referencias estaban, más o menos, relacionadas y se trató de mostrar cómo los demás textos interpretaban y afrontaban esa experiencia que de alguna forma se compartía.

Javier precisó que una de las razones del estado común podría ser el individualismo que nos aísla y dificulta la salida de la situación. En ello también insistió Juan Manuel, con la precisión de que tal característica ocurría desde las teorizaciones del siglo XVIII, y que apuntó luego, en otra intervención, que la filosofía se proponía entender las situaciones desde los conceptos. Paco retomó la especialización que nos limita como una consecuencia del individualismo. También en ese sentido hizo Lidia algunas precisiones en relación con las presiones que el medio hace sobre las personas.

Paloma, frente a la propuesta del texto del pensar como instrumento de transformación, expuso la posibilidad del malestar psicosomático que para algunas personas podría suponer una actitud reflexiva, tal vez por inusual. Y Rosa habló de que para otras personas podía faltar la motivación vital de que hubiera algo que pudiera hacerse.

Walter sugirió una crítica a la actitud de pensar como una detención de la experiencia a la que le faltaba por especificar su aplicación práctica medible.

Paco comenta que se da cuenta de la importancia del pensar y de la filosofía en el momento en el que se plantea eliminarla de la educación, a lo que María añade que considera que eso es así porque las personas pensantes son peligrosas para el sistema. También explica que la filosofía es, a fin de cuentas, una forma-de-estar-en-el-mundo que nos permite reflexionar para vivir mejor con respecto a lo que nos rodea.

Por último se habló algo acerca de “el tiempo”, concepto sobre el que se pretende pensar en otras sesiones.

La conversación fue fluctuando sobre estos temas y preocupaciones. Y se acordó continuarla el día 5 de febrero, a las 19:00 horas, sobre los mismos textos, que en esta ocasión por las dificultades de distribución no pudieron ser trabajados por todos.

También se sugirió que se esperaba que todos pudieran contribuir a proponer los fragmentos, de muy diversos contenidos, sobre los que trabajar, con la exigencia de que se sintiera una determinada interpelación existencial que pudiera pensarse como compartible por los demás.

Resumen 2 (5/2/18)

Comenzamos dando la bienvenida a las nuevas incorporaciones y con la lectura de Autotransformaciones de la subjetividad, de Diego Sztulwark. Este texto provoca diversas intervenciones sobre su complejidad lingüística y permite el debate, amplio y sugerente, sobre las similitudes y diferencias entre el capitalismo y el neoliberalismo, desde el siglo XIX hasta ahora. Igualmente se habla de las posibles actitudes personales ante su hegemonía.

Mientras el calor de las intervenciones aumenta, el ambiental disminuye por lo que el grupo opta por trasladarse a una órbita más próxima a la estufa. Es el momento en el que aparece la autodefinición de “millennials” con sus componentes autoinmunes lo que nos hace derivar hacia el esbozo de diferentes perspectivas sobre la evolución humana:

¿El individualismo es innato, adquirido o impuesto? ¿Darwin o el Club Heidelberg? ¿200 millones de personas frente a 6.800 millones? ¿Puede hablarse de “depresión subyacente” en nosotras? ¿Decrecimiento?

Como suele suceder, en el momento en que las ruedas del mecanismo grupal comienzan a girar con más sincronía, se hacen las 21h. y hemos de finalizar, con ganas de más y con alguna otra incorporación para el futuro de entre el público asistente.

PRÓXIMA REUNIÓN: 26 DE FEBRERO con textos de Marina Garcés que se colgarán en el grupo de wsp.

Occidente

Occidente, hoy en día, es un GI que se lanza sobre Falloua a bordo de un carro Abraham M1 escuchando rock duro a tope. Es un turista perdido en medio de las estepas de Mongolia, burla de todos y que estrecha su Carta Azul como única tabla de salvación. Es un ejecutivo que sólo jura por el juego del go. Es una muchacha que busca su felicidad entre los trapos, los tíos y las cremas hidratantes. Es un militante suizo de los derechos humanos que recorre los últimos rincones del planeta, solidario con todas las causas siempre que ya estén derrotadas. Es un español que se burla de la libertad política desde que se le ha garantizado la libertad sexual. Es un aficionado al arte que ofrece a la desconcertada admiración, y como última expresión del genio moderno, un siglo de artistas que, del surrealismo al accionismo vienes, rivalizan sobre quién escupe más cerca de la cara de la civilización. Es, en fin, un cibernauta que ha encontrado en el budismo una teoría realista de la consciencia y un físico de partículas que ha ido a buscar a la metafísica hindú la inspiración para sus últimos trabajos.

Occidente es una civilización que ha sobrevivido a todas las profecías sobre su derrumbamiento mediante una singular estratagema. Igual que la burguesía ha debido negarse a sí misma en tanto que clase para permitir el aburguesamiento de la sociedad, desde el obrero al barón. Igual que el capital ha debido sacrificarse como relación salarial para imponerse como relación social, convirtiéndose así en capital cultural y capital salud al tiempo que capital financiero. Igual que el cristianismo se ha debido sacrificar como religión para sobrevivir como estructura afectiva, como prescripción difusa a la humildad, a la compasión y a la impotencia, Occidente se ha sacrificado como civilización particular para imponerse como cultura universal. La operación se resume así: una entidad agonizante se sacrifica como contenido para sobrevivir como forma.

El fragmentado individuo se salva como forma gracias a las tecnologías "espirituales" de ayuda. El patriarcado, cargando a las mujeres con todos los atributos penosos del macho: voluntad, control de sí, insensibilidad. La sociedad desintegrada, propagando una epidemia de sociabilidad y diversión. Así son las grandes ficciones caducas de Occidente que se mantienen gracias a artificios que las desmienten punto por punto.

La insurrección que llega. Comité Invisible. La fabrique editions. París. Marzo 2007. Págs. 37-8.

Realizar la libertad

Un orden social moderno es "justo", para Hegel, no ya cuando se manifiesta como un reflejo fiel del resultado de un contrato social fingido o de una construcción de voluntad democrática; según Hegel, estas propuestas de construcción fracasan siempre porque prometen a los sujetos como colaboradores en tales procesos una libertad que ellos no podrían obtener sin participar en instituciones que fueran ya justas. Sin embargo, las teorías modernas de la justicia pueden creerse a salvo del aprieto en que así caen porque presuponen conceptos de libertad individual que no dan cuenta adecuadamente de su dependencia de la mediación objetiva, del cumplimiento en la realidad. Si para alcanzar la libertad es suficiente el actuar, ya sea sin limitación externa o con actitud reflexiva, los sujetos entonces pueden ser

pensados como suficientemente libres ya antes de toda integración en un orden social. Si, en cambio, se concibe al sujeto verdaderamente "libre" solo allí donde sus metas son cumplidas o realizadas por la realidad misma, entonces la relación entre proceso legitimante y justicia social debe invertirse en cierta medida: primero hay que poder pensar a aquel sujeto como integrado en estructuras sociales que garantizan su libertad antes de que pueda ser colocado como ser libre en procesos que velan por la legitimidad del orden social. Hegel tiene que colocar el esbozo de un orden social justo antes de todo procedimiento que asegure la legitimación, porque solo en instituciones socialmente justas, que garantizan la libertad de los sujetos, pueden adquirir estos la libertad individual que sería necesaria para tener parte en tales procedimientos. Por eso, toda la teoría de la justicia de Hegel desemboca en una presentación de relaciones éticas, en una reconstrucción normativa de aquel orden escalonado de instituciones en las cuales los sujetos pueden realizar su libertad social experimentando el reconocimiento mutuo; y solo dependiendo de la existencia de tales aparatos institucionales a los que corresponden en cada caso uno de los propósitos generales que quieren realizar los sujetos en la Modernidad tienen lugar también para Hegel aquellos procedimientos que aseguran la libertad, a partir de los cuales las otras teorías de la libertad quieren derivar sus ideas de justicia social.

El derecho a la libertad. Axel Honneth. CI. Madrid. 2014. (Suhrkamp Verlag. Berlin. 2011). Págs. 83-4.

Fracasa otra vez

Say for be said. Missaid. From now say for be missaid. [p. 18]

No choice but stand. Somehow up and stand. Somehow stand. That or groan. The groan so long on its way. No. No groan. Simply pain. Simply up. A time when try how. Try see. Try say. Howfirst it lay. Then somehow knelt. Bit by bit. Then on from there. Bit by bit. Till up at last. Not now. Fail better worse now. [p. 22]

Di por sea dicho. Mal dicho. Desde ahora di por sea mal dicho.

No queda otra que ponerse en pie. De algún modo levantarse y en pie. De algún modo en pie. Eso o quejarse. La queja que tanto tarda aún. No. Nada de quejas. Sólo dolor. Sólo levantarse. Un tiempo en que probar. Probar a ver. Probar a decir. Cómo primero yacía. Luego de algún modo de rodillas. Poco a poco. Luego desde ahí aún. Poco a poco. Hasta por fin levantarse. Ahora no. Ahora fracasar mejor peor.

Rumbo a peor. Samuel Beckett. Lumen. Barcelona. 2001. Versión inglesa de 1983.

Varios traductores profesionales avalan la versión. Por atender al contenido yo hubiera traducido la primera línea como: *Hablar por hablar. Equivocarse. Desde ahora hablar para equivocarse.* Y la última frase como: *Ahora fracasar del todo más completamente.* Se puede ensayar con otras traducciones.

La fuerza del pensamiento

La vida duele. Siempre lo ha hecho. Pero los anestésicos mediáticos y farmacológicos a los que nos habíamos confiado no nos sirven. Y la vida quiere más: ser vivida, ser compartida y hacerlo con dignidad. Los expertos y tecnócratas también han demostrado no tener las recetas que lo garanticen. ¿Qué hacemos entonces? Pensar. Y confiar en la fuerza transformadora del pensamiento. Eso es lo que nos brinda la filosofía. No nos ofrece teorías precocinadas, modelos cerrados o ideologías establecidas, sino que nos permite reencontrar la fuerza del pensamiento y utilizarla para transformar la vida. Es una fuerza personal y colectiva, íntima y pública, singular y plural, irreductible y comunicable. Pero sobre todo es una fuerza igualitaria: todo el mundo es capaz de usarla si se decide a hacerlo y sí se crea el contexto para poder desplegarla. Contra todo dogma o monopolio del saber la filosofía sólo es posible allí donde alguien ha dejado una cosa sobre la que pensar y otra persona la retorna y la desplaza. En este sentido, la filosofía es ambiciosa y generosa, arrogante y humilde al mismo tiempo. Dice más de lo que normalmente nos permitimos decir, pero siempre dice menos de lo que podríamos aspirar a saber o a tener.

El deseo de entender abre lugares comunes porque inquieta e interpela al mismo tiempo. Pero precisamente por eso la filosofía no tiene un lugar propio. La filosofía siempre es, por definición, impropia, y desencadena pasiones inapropiadas porque hace que nos relacionemos con lo que somos y con lo que hacemos desde preguntas no esperadas y con consecuencias no previstas. Es en este sentido que la filosofía es, para mí, una práctica de guerrilla. De igual modo que la guerrilla no tiene un frente de lucha fijo, sino que luchando crea su propio campo de batalla, la filosofía no tiene un territorio acotado, sino que pensando crea su propia cartografía. Es la que nace, como decía, de dibujar los caminos de lo impensado. Y así como las guerrillas avanzan liberando barrios, pueblos y territorios, la filosofía avanza liberando las palabras de todo lo que captura su uso y su sentido.

Marina Garcés. *Fuera de clase*. Galaxia Gutenberg. Barcelona 2016. Págs. 8-9.

Auto-transformaciones de la subjetividad

El neoliberalismo de estos años invoca un cuerpo sensible que ya no aspira a ninguna idea de supresión de las estructuras de dominación —al contrario, para esa subjetividad estas resultan simplemente inexistentes— ni refiere su propia potencia a instancia colectiva o revolucionaria alguna —solo reconoce la empresa y la competencia como dinámicas colectivas legítimas—. Se trata de un ateísmo sin trascendencia —en palabras de Ferré—, aunque dispone de saberes prácticos sofisticados respecto de los procesos micropolíticos de la subjetivación. Unos saberes que excluyen y borran eso que Marx y Freud habían inventado, cada uno por su cuenta en sus respectivos campos: la escucha del síntoma —lucha proletaria o deseo— que conlleva una alianza con un proceso de verdad aún por concretar. La alianza con el síntoma, en el plano social e individual, daba lugar para las subjetividades críticas (que hoy se patologizan) a un nuevo modo de concebir la verdad como aquello a lo que solo se accede mediante la autotransformación del sujeto. Es este sujeto el sujeto de la investigación militante. Es el sujeto que queda abolido por un nuevo sacerdocio —

vaticano o neoliberal—, que vuelve a sujetarlo a su condición natural, orgánica y creada. Doble fijación: a una salud fundada en la estabilidad y a una visión moralista del mundo. El sujeto en tiempos de terror es el sujeto impotente con respecto a los fenómenos de violencia, capturado por la teología política de la propiedad privada, de la cual solo se discuten sus abusos y excesos.

La novedad con referencia a sus presentaciones anteriores es la pretensión de lo neoliberal de revestir las operaciones del capital con un llamamiento al disfrute, al goce, a la libre elección sobre la realización personal. Se propone una nueva manera de adhesión a la vida capitalista bajo el supuesto de que la vida crítica es difícil y triste, además de sospechosa. Quien no participe del juego transparente del amor a las cadenas es un inadaptado, alguien patológico, tal vez un terrorista. Si todo esto no termina de cuajar del todo es simplemente porque el discurso del capital es muy despótico y es poseedor de una violencia intrínseca fundamental.

El gesto futurista, que por momentos esboza la ofensiva actual de la derecha sobre el plano de la sensibilidad y de las ideas, es parte de una estrategia de inscripción violenta de todos aquellos rasgos de una nueva subjetividad en el orden del capital: entusiasmo, deseo de libertad, capacidad creativa, sentido comunitario, disfrutes vitales varios, asuntos asociados en el pasado con el proyecto revolucionario —y con la ruptura de la ley del valor— se conciben ahora como sólo alcanzables en términos individuales por medios completamente adaptativos (la inercia que brota de los dispositivos comunicacionales, tecnológicos y corporativos que se trata de sostener a como dé lugar).

Quizás convenga retomar el lenguaje de Alain Badiou y nombrar nuestro tiempo como de restauración (de rechazo de toda revolución). Marco Teruggi dijo hace poco que la situación en Venezuela era la de una revolución incompleta respondida por una contrarrevolución completa. Este sentido de la desproporción no habla sólo del rechazo a la revolución. Dice algo también sobre una cierta atracción reaccionaria que provocan los elementos de las subjetivaciones autónomas. Contrarrevolución, quizás, como labor continua de esterilización comunicacional y refuncionalización neoliberal de todo aquello que surge como elemento de fuga y de resistencia a la coacción de la economía del valor. La teorización de Félix Guattari sobre las “revoluciones moleculares” tal vez sea aún hoy de las más acertadas para describir una heterogénesis activa y proliferante que adopta la forma de luchas, fugas y transformaciones. Los movimientos indígenas, comunitarios, de mujeres, de trabajadores de la salud, de la educación, del arte, de los trabajadores informales, de la economía popular, entre otros, constituyen un campo de batalla fundamental, en el momento mismo en que lo neoliberal hace de la subjetividad su principal preocupación, y permiten retomar en un nuevo contexto la cuestión de la ruptura entre ley del valor y obediencia.

Diego Sztulwark. La forma humana y el valor. Lobo Suelto. (8-X-2017).

Servidumbre cultural

[...] Hegel, el filósofo que reúne la idea de formación (*Bildung*) de la humanidad y su culminación en la forma Estado, explica muy bien cómo opera el sistema de la cultura en esta tarea de libre subordinación. Escribe en *Filosofía del derecho*:

La cultura es por lo tanto en su determinación absoluta la liberación y el trabajo de liberación superior (...). Esta liberación es en el sujeto el duro trabajo contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del deseo, así como contra la arbitrariedad del gusto. El que este trabajo sea duro constituye parte del poco favor que recibe.

Lo que hace la cultura, por tanto, es liberar al ciudadano de los particularismos para integrar al sujeto en el Estado. Liberarlo de la inmediatez para obligarlo a la mediación. Emanciparlo de la arbitrariedad para despertarlo hacia el punto de vista de la universalidad. Emancipación y sujeción, libertad y obediencia se encuentran en una existencia sin fisuras. La autonomía se ha reconfigurado en autoobediencia. Pocas décadas más tarde Freud, en *El malestar en la cultura*, analizará el dolor de esta integración, represiva y forzosa, y sus entrañas psíquicas, y políticas.

Frente a la servidumbre cultural, la crítica radical y su combate contra la credulidad y sus formas de opresión se convierte en crítica de la cultura. Es decir, en desenmascaramiento de la cultura como sistema de sujeción política. Esta crítica no es la que se desprende de la mirada de un juez externo, inmune, sino el autodiagnóstico del cuerpo y de las mentes doloridas, sometidas por el propio proyecto de la cultura y su responsabilidad política. Nietzsche desenmascara en la cultura de la Europa de su tiempo los valores de una moral resentida y enfermiza. El romanticismo destaca la alienación silenciada en los éxitos de la modernización. Marx muestra cómo en ella se alojan y operan los intereses de clase de la burguesía. El feminismo descubre la discriminación política, productiva y reproductiva que el discurso de la emancipación universal encubre. Walter Benjamin señala ese resto que las narraciones de progreso, incluso las revolucionarias, están dejando perder. La teoría crítica de sus compañeros de la Escuela de Frankfurt denuncia la violencia de la industria cultural y sus efectos destructivos. Las diferentes escuelas del pensamiento poscolonial demuestran la relación intrínseca entre colonialismo y modernidad.

Y así, hasta nuestros días, en que las instituciones globales de la cultura se han convertido en la sede permanente de la crítica cultural. Especialmente este es el caso de los museos de arte contemporáneo, pero también de los estudios culturales, de las facultades de filosofía y de ciencias humanas y de una parte importante del ensayo de pensamiento contemporáneo. El problema es que cuando la cultura se reduce a crítica de la cultura, su autonomía queda condenada a la autorreferencialidad: la filosofía como crítica de la filosofía, el arte como crítica de la institución arte, la literatura como crítica de las formas literarias, etc. Esta circularidad es parte de nuestra experiencia póstuma, ya que se trata de un ejercicio de la crítica que solo puede moverse en el espacio que queda entre lo que ya fue y la imposibilidad de ser otra cosa. Como un circuito cerrado de agua, aparenta movimiento pero no va a ninguna parte mientras se pudre. Es preciso salir de este bucle y situar la necesidad de la crítica en sus raíces: la denuncia de las relaciones entre el saber y el poder no tiene interés en sí misma, sino que sólo adquiere valor en sus efectos de emancipación. Es decir, en la medida que nos devuelve la capacidad de elaborar el sentido y el valor de la experiencia humana desde la afirmación de su libertad y de su dignidad.

Marina Garcés. *Nueva ilustración radical*. Anagrama, Barcelona, 2017, págs. 41-3.

El despertar de la calle

Por su potencial disruptivo, el incipiente despertar de la calle como fenómeno cognitivo es el principal dato de nuestra coyuntura. El dinamismo de la movilización es el mejor antídoto contra el desmoronamiento intelectual y anímico en que se suele caer cuando se desvanece una poderosa ilusión. El valor de las luchas sociales, en términos de teoría del conocimiento y de los afectos, es también el de romper con las ideas-refugio, que solo sirven para la autojustificación, entre el lamento y el moralismo. La calle nos devuelve al mundo de las estrategias, desmitifica el problema de la organización, porque plantea en concreto qué es lo que podemos llevar a cabo con nuestros modos de hacer, y redistribuye el potencial de protagonismos colectivos. En otras palabras, habilita el paralelismo virtuoso entre capacidad de lucha y claridad de ideas. Lejos de tratarse de un espontaneísmo inconducente, el desborde y la creación de organización popular están en la base de las experiencias más relevantes de nuestra modernidad política: el 17 de octubre de 1945, el 29 de mayo de 1969, la lucha por los derechos humanos bajo el terrorismo de Estado, y el 19 y el 20 de diciembre de 2001.

Pocas cosas más tristes y engañosas que el optimismo (el utopismo, que es una de sus formas más cándidas). Las imágenes que recibimos a diario no permiten esperar nada bueno del mundo, no nos es permitido ese lujo. Más que técnicas anímicas necesitamos ideas bien formadas. No aquellas que consuelan sino aquellas otras que aún cuando nos enfrentan sin piedad a la dureza de los problemas y a los fracasos constituyen el modo más valiente y transformador de la acción. Porque las ideas bien formadas tienen el valor de llevarnos a nuevas ideas (¡así como a retirar de circulación las que ya no sirven!). También esto concierne al problema de la violencia del que tanto se habla en estos días. ¿Es preciso asumir el delirio del Estado y preguntarnos si los movimientos populares desarrollarán en el futuro tácticas políticas violentas? Nuestra única violencia es existir, pero se trata de una violencia que ni mata ni busca el sacrificio. La violencia asesina es de derecha, mientras que la contra-violencia solo surge cuando se diferencia sin ambigüedades de la de los asesinos. La contra-violencia, decía León Rozitchner, no mata ni ofrece la vida por razones más profundas que las legales, emocionales o teológicas. No lo hace ni debe hacerlo, porque la naturaleza de su fuerza es inmediatamente colectiva, transindividual y vitalista. La fuerza que radica en el deseo de una vida y de una democracia popular provee mejores afectos, tácticas e ideas. Poner esta radicalidad a prueba supone un desafío organizativo y una prudencia mayor. Nuevamente: no se trata de ninguna clase de optimismo sino de una sabiduría elemental: el gusto por reconocer las extrañas ocasiones en las que florece una posibilidad en medio de lo oscuro. ¿Dónde buscar las ideas que necesitamos, por dónde comenzar? “¿Por los textos o por el mundo?”, se preguntaba Piglia en aquellos oscuros años 80. Tal vez podamos respondernos en estos días: comenzar por la calle sin otra expectativa que la de combatir los malos pensamientos, simplemente para encontrar y verificar, como sucedió en aquel diciembre de hace 16 años, las más adecuadas y menos previsibles de las ideas.

Diciembre y la violencia: la aparición de la calle plebeya. Diego Sztulwark. Lobo suelto. 24-dic-2017.

Olvidar las palabras (26-2-2018)

Fuera de clase parece que sólo haya espacio para el castigo o la huida, los pasillos silenciosos y oscuros en los que pasan el rato los castigados, o el sol y las aventuras con las que sueñan quienes pasan el día encerrados en las aulas. Pero fuera de clase también está todo lo que ha quedado por pensar: los deseos encendidos por lo que hemos empezado a aprender, el eco de las palabras inquietantes, los problemas no resueltos y, sobre todo, la relación de todo aprendizaje con la vida, con la propia vida y también con la vida colectiva.

Fuera de clase, por tanto, están los anhelos y los compromisos de los saberes que no pueden ser capturados ni por la academia ni por ninguna otra forma de monopolizar el pensamiento. Con estos escritos me llevaré palabras y problemas fuera de clase, de las clases de filosofía que realmente estoy impartiendo en la universidad, y los traeré aquí para ser pensados y continuados, abiertos a todo el mundo, y para ser puestos en relación con aquellos problemas que hoy nos importan de verdad.

Cada año leo en clase unos fragmentos del Zhuang Zi, que es uno de los libros fundamentales del taoísmo chino. Un libro clásico, como diríamos nosotros, aunque para la cultura china todo libro antiguo, como este del siglo IV a.C., sigue siendo actual. Entre muchas otras, hay una frase de esta gran colección de historias y de pensamientos que me cautiva: «Busco un hombre que haya olvidado las palabras para poder hablar con él». Olvidar las palabras para poder hablar: ¿una contradicción? No. Creo, más bien, que es una condición. Los taoístas alertaban del peligro de fijar el sentido de la realidad y tenían miedo de aquellos que se aferraban a las palabras para construirse una posición más fuerte. Las palabras como tribuna y como jaula: eso era lo que hacía falta olvidar para poder hablar, para poder hablarnos. Como ahora.

Hoy, en nuestra sociedad, las palabras parecen circular libremente, pero nos acaban atrapando. Nos atrapan los clichés: maneras estereotipadas de decir la realidad, de referirnos a lo que pasa y de valorar la actualidad, sentencias simplificadoras que vamos pasando de boca en boca, desde por la mañana temprano, cuando se ponen en marcha las tertulias, y que siguen entreteniéndonos y dándonos seguridad cuando llegan, por la noche, las conversaciones con familiares y amigos. Nos atrapa, también, el ansia de comunicación. Si no hay actividad comunicativa, dejamos de escuchar. Si no recibimos mensajes, dejamos de percibir. La comunicación, así, se torna una actividad vacía que sólo pide más y más comunicación.

Saturados de clichés y de actividad comunicativa, dejamos de hablar. Hablar es interrumpir el ruido y encontrar aquella palabra que realmente necesitamos decirnos, aquel sentido que ilumina de otra forma lo que estamos viviendo.

Las tres fronteras de la filosofía

La filosofía es la confianza en que el pensamiento puede transformar la vida y hacerla mejor. Es decir, que podemos vivir pensando y pensar cómo queremos vivir, en un tránsito sin demasiadas garantías entre el silencio y la acción. La filosofía no pretende agotar el silencio ni ser pura acción. Sabe que los contornos de lo que podemos decir y pensar son limitados y parciales, que estamos, por tanto, rodeados de silencio. Pero sabe también que sin adentrarnos más allá de los límites de lo que

todavía no sabemos cómo decir, la acción es mera repetición y aceptación de lo que hay.

Europa, que presume de haber inventado la filosofía, vive hoy en la aceptación de su impotencia prepotente, encerrada dentro de sus fronteras. La frontera de la vergüenza hiere las tierras donde vivieron, precisamente, los primeros filósofos, entre las costas griegas y las de Asia Menor. Pero la frontera europea, de sur a norte, hace tiempo que se refuerza con vallas y con medidas laborales, penales, económicas y políticas. La frontera siempre ha formado parte de la razón de ser europea. El universalismo europeo es expansivo, difusionista, como dicen algunos estudiosos del fenómeno colonial. Pero no es ni ha sido nunca un universalismo acogedor ni inclusivo. Por eso, la filosofía europea, hoy, también se encuentra atrapada en una impotencia prepotente. Como el continente que le dio un nombre griego, la filosofía sobrevive recluida dentro de sus fronteras.

Las fronteras de la filosofía europea son tres: cultural, histórica y disciplinaria. La primera es la que ha cerrado las múltiples fuentes y experiencias del pensamiento en una única identidad cultural. La filosofía, o es occidental o no es filosofía. El resto, pues, son formas de sabiduría, o de pensamiento, o de mística religiosa o poética. Pero la filosofía, como filosofía, se ha querido sola, sin aliados ni interlocutores.

La segunda frontera que delimita hoy la confianza en la filosofía es una frontera histórica. Esta filosofía occidental se ha otorgado a sí misma un sentido histórico: es decir, se ha presentado como una historia entre un origen y un final con un sentido del que se sentía portadora. El problema es que también ha querido explicar su propio final, y ahora no sabemos cómo seguir pensando, en el después del después. La última frontera es la disciplinaria: la filosofía se ha dejado clasificar, entre las disciplinas científicas, como una más entre otras, en un estéril y demasiado podado árbol del conocimiento. Y como rama aislada de las demás, la filosofía ve pudrirse sus frutos.

Como saben los socorristas que acuden a rescatar vidas y las personas que huyen, la frontera, vista de cerca, no es nada: un pedazo de mar, de tierra, de río, de vía de tren... Una identidad cultural, una forma histórica, un departamento académico. La mirada del pensamiento que se atreve a ir a buscar la vida funde, con su inteligencia, las barreras. Pero Europa y su filosofía, mientras tanto, siguen mirándose el ombligo.

Habitaré mi nombre

La filosofía es una mezcla de verdades universales y de nombres propios. Sus palabras existen vinculadas al nombre de la persona que las escribió o pronunció y a la vez se ofrecen a la comprensión de todos, porque quieren poder ser aceptadas por cualquiera que desee volver a pensarlas y hacerlas suyas. La relación de la filosofía con los nombres propios es, así, algo muy extraño.

Los lectores de hoy tenemos incorporada la idea de autor. Pero ¿son los nombres de los filósofos tan sólo nombres de autor, como pasa a menudo con los escritores y los artistas? Cuando en la escuela aprendemos (si todavía nos dejan estudiar filosofía) las ideas de Platón, o el cogito de Descartes, o la lucha de clases de Marx, los nombres no son solamente firmas, son parte inseparable del concepto o teoría filosófica de la que estamos hablando. No son autores de filosofía, por lo tanto, sino vidas filosóficas singulares capaces de forjar una idea y hacérsola llegar.

Hay un escrito confesional del filósofo francés Alain Badiou en el que explica por qué se hizo filósofo y cómo llegó a serlo. Badiou es un filósofo que me despierta amor y odio, admiración e irritación. Es lo que pasa cuando las ideas no son sólo teorías frías y abstractas. Este ensayo confesional, titulado *La confesión del filósofo*, tiene un final muy bonito en el que Badiou recuerda sus lecturas poéticas de adolescente, concretamente las del poeta antillano Saint-John Perse. Desde la lejanía de la colonia, el poeta escribe «habitaré mi nombre». Y Badiou añade que precisamente eso es lo que la filosofía busca hacer posible para todos y cada uno de nosotros, seamos filósofos o no. Desde la singularidad de un nombre, la filosofía se dirige a nosotros como habitantes de nuestro propio nombre, iguales a los demás pero irreductiblemente únicos.

Aunque no seamos autores de ninguna obra, todos estamos igualmente atados a nuestro apellido, que nos vincula a determinadas relaciones filiales y de clase. De la misma manera, cada vez estamos más atados a las identidades con las que circulamos por la red y que nos convierten en una marca más o menos valorada según el mercado laboral y afectivo. Contra estas formas encadenadas del nombre, la filosofía nos devuelve el nombre propio como un lugar para conquistar la propia libertad. Ya no un apellido o una marca, sino un lugar para desplegar una vida. Pero no lo hará sin violentarnos. Porque, contra los nombres identificados y atrapados en la jerarquía del linaje y el marketing existencial de la sociedad actual, la filosofía nos obliga a cada uno de nosotros a preguntarnos: ¿habito verdaderamente mi vida?

Marina Garcés. *Fuera de clase*. Galaxia. 2016. Págs. 15-20.

4.ª reunión 14 / 3 / 18

Se comienza contextualizando los textos («El deseo y la dificultad» y «Los enamorados») del libro de Marina Garcés (Fuera de clase), que venimos tratando, para situar en el grupo a las nuevas incorporaciones.

Desde la contraposición que la autora propone entre dificultad y complejidad surgen las primeras intervenciones. Mientras que la dificultad sería algo inherente al aprendizaje, incluso parte del motor del 'deseo de saber' (dando nexo de unión a ambos textos), la complejidad, no compartir la información y/o hacer compleja su comprensión, sería algo intencionado, con intereses de exclusión y dominación.

Surge entonces el término poder y su estructuración a partir del control de excedentes de las primeras aglomeraciones humanas con la producción de alimentos. La forma de distribución de esos excedentes es lo que puede dar lugar al control, la dominación y la complejidad, propios también actualmente de nuestro marco neoliberalista. Análogamente a la distinción entre dificultad y complejidad, se diferencian los términos autoridad, donde el saber es compartido, y poder, donde se utilizan las herramientas en beneficio propio dando lugar a la manipulación.

En reacción a la propuesta de tener en cuenta las diferencias individuales dentro de los colectivos, se cuestiona el concepto individuo, identificándolo como una categoría social. Dado que en algunas sociedades no hay categoría individuo, la estructura social, la sociedad, sería previa al individualismo.

Sobre el segundo texto propuesto surge el debate acerca de si el deseo de saber es innato, algo que todos tenemos y manifestamos o si, por el contrario, no todos quieren saber, puesto que el saber es peligroso y mueve muchas cosas que no todos desean reorganizar.

Radicalismo ilustrado (9-4-2018)

Ya hace unos cuantos años que imparto dos asignaturas de filosofía moderna en la Universidad de Zaragoza. No las escogí, quedaban libres cuando me reincorporé tras una excedencia por maternidad. Muchos de mis compañeros se habían apresurado a quedarse con las asignaturas de contemporánea, como seguramente habría hecho yo si hubiese podido escoger. Pero no escoger tiene, a veces, sus sorpresas.

La modernidad, en las últimas décadas, ha sido el nombre que recoge todos los pecados de las sociedades occidentales de los siglos más recientes: la arrogancia del sujeto, la prepotencia de la razón, la explotación capitalista, la desmesura productivista... A ojos del sangrante siglo XX, la modernidad es la fuente de todos sus males, técnica e industrialmente programados. Por eso, la filosofía contemporánea es una amplia revisión coral de los presupuestos, de los ideales y de los conceptos modernos. Un tribunal que va desde la absolución y el continuismo rectificado hasta la condena absoluta de toda su herencia.

Pero no hay nada mejor que acercarse directamente al enemigo y levantarle las faldas al gigante para descubrirle las cosquillas y admirar también sus articulaciones.

Acercarse a la modernidad ilustrada, en lugar de seguir practicando vudú a su caricatura, es descubrir un campo de batalla del que no hemos salido porque no hemos sabido interpretarlo bien.

La Ilustración moderna no es sólo un combate de la razón contra la fe, y de la ciencia contra la religión. Mucho más profundamente que eso, es una apuesta por llevar la luz al mundo. Es decir, para hacernos capaces de captar la inteligibilidad de la naturaleza y de nuestra acción sin depender de la mirada de Dios. La cuestión no es defender el racionalismo científico, sino la autonomía de la experiencia humana, que se sabe parcial, finita y precaria.

La Ilustración, entendida como una apuesta racional del progreso que proyecta la luz al final del camino y nos convierte en pequeños dioses creadores de nosotros mismos, es el aparato ideológico que la Ilustración misma inventa para conjurar la crisis de poder que su radicalismo crítico ha provocado. Este radicalismo confiaba en que las sombras de nuestro mundo estaban llenas de vida y de deseo de ser. Más spinoziana que cartesiana, más diderotiana que kantiana, más materialista que racionalista, la ilustración radical de los primeros librepensadores quería tocar directamente el mundo para entenderlo sin alejarse de él, para transformarlo sin manipularlo y para hacer de esta actividad concreta una condición de libertad compartida. Esta posibilidad radical, todavía incompleta, es la que la modernidad misma no pudo soportar.

Marina Garcés. *Fuera de clase*. Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2016. Págs. 25-28.

La unidad del conocimiento

En los últimos tiempos me he encontrado implicada en diversos proyectos en los que se constata un problema que parecía haber caído en el olvido: el de la unidad del conocimiento. Quizás no se le llame así, porque suena pasado de moda, incluso imperialista y reaccionario, pero se llega a él de igual modo a través de la constatación de los límites, cada vez más estrechos, de las disciplinas, ya sean teóricas o prácticas, en las que estamos formados. Cualquier problema, hoy, necesita múltiples entradas. Pero ¿cómo abrirlas si nuestra formación es, cada vez más, de vía única?

Todos tenemos guardada, en el fondo de nuestro substrato cultural, la imagen del árbol del conocimiento. Es el árbol del pecado. El árbol de la vanidad. El árbol que enciende la desmesura del deseo. El árbol de la sistematicidad. La peligrosidad de sus frutos y su estructura vertical y jerárquica han hecho de él la imagen del anhelo humano de totalidad. De arriba a abajo, del fondo de la tierra hasta acariciar el cielo, de donde anidan las bestias hasta la casa de los dioses, el árbol del conocimiento es un sistema ordenado que lo reúne todo.

La modernidad expandió sobre el mundo entero sus ciencias a la vez que talaba árboles y desforestaba tierras. Los saberes se autonomizaron, los lenguajes se liberaron y los puntos de vista se multiplicaron. Pero, al igual que los árboles talados para construir con ellos artilugios industriales y producir energía, las disciplinas se fragmentaron, especializaron, segmentaron... Y la filosofía, que cultivaba dicha unidad, quedó reducida a desecho o a esqueleto. Pensaban algunos que la mala hierba crecería una vez liberada de la autoridad de los árboles. Pero ahora, más que mala hierba, somos plantitas de laboratorio bien alineadas y programadas genéticamente para cumplir una sola función y morir sin reproducirnos ni hibridarnos.

¿Nostalgia del árbol del conocimiento? No se trata de eso. No se trata de restaurar la unidad perdida, sino de reencontrar la capacidad de abordar problemas comunes. En 1998, el biólogo norteamericano E. O. Wilson publicó el libro *Consilience: la unidad del conocimiento* (1). Lejos de proponer una unidad sistemática y formal del conocimiento, elaborada por filósofos profesionales, Wilson muestra que los problemas fundamentales de nuestro tiempo necesitan conceptos y desarrollos para los cuales ninguna ciencia particular tiene respuesta. En los extremos de dichos problemas, el yo y el mundo. Ni uno ni otro disponen ya de un solo lenguaje que pueda decirlos. ¿Cómo reunirlos sin reducirlos a la unidad?

Quizás los que imaginaron el árbol del conocimiento se olvidaron de una cosa: que los árboles no crecen solos. La unidad del conocimiento que hoy podemos reencontrar ya no será la del árbol único sino la del bosque, donde los árboles se tocan, se enredan y se abrazan por abajo y por arriba, entre los animales y bien cerca, no sabemos si de los dioses, pero sí de los elementos.

1. E. O. Wilson, *Consilience: The Unizy of Knowledge*, Nueva York, Knopf, 1998. Hay traducción castellana: *Consilience: la unidad del conocimiento*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.

Lo esencial es invisible a los ojos (23/4/18)

El principito (1) es un libro que ha formado parte de muchas bibliotecas de casas particulares, tanto infantiles como adultas. No sé cuántos niños lo han leído realmente ni cuántos adultos lo han entreabierto con miedo de llegar a entenderlo. Pero todos reconocemos sus acuarelas y aquella silueta pequeña e inquietante de cabello rubio y rizado. La flor, el cordero, la serpiente y el zorro. Los hombres serios, los reyes, los científicos y los vanidosos. El texto, sin embargo, está lleno de mensajes que sólo llegan a nosotros después de haber atravesado su evidencia aparente.

Una de las ideas clave de la historia es la que se nos revela como el secreto mejor guardado: «lo esencial es invisible a los ojos». Es una afirmación que en nuestra cultura está cargada de sentido, un sentido que apunta a la idea de más allá. Podría ser una frase platónica, una sentencia mística, un acto de fe cristiano o una premisa de la ciencia más racionalista. Desde todas estas aproximaciones a la realidad, se entiende que hay algo esencial que está más allá de lo que vemos con los ojos: una idea más verdadera, Dios, la totalidad o el lenguaje matemático con el que está escrita la naturaleza.

Esta frase no sólo apunta a un más allá, sino que expresa la crítica al mundo de las apariencias, que va desde la denuncia del engaño de los sentidos hasta la crítica del imperio de la mercancía en la sociedad del espectáculo. En el caso de *El principito*, este más allá dice apuntar al corazón, y la apariencia denunciada es la de un mundo cuantificado según los intereses de los individuos.

Pero ¿es lo esencial realmente invisible a los ojos? *El principito* es un libro de dibujos para dibujantes que todavía son capaces de reaprender a ver el mundo. En los dibujos cooperan las manos, los ojos, los imaginarios culturales, la imaginación personal y las herramientas materiales de cada tiempo y de cada lugar. Actualmente, se habla con preocupación del abandono de la lectura cuando niños y niñas llegan a la adolescencia. Pero ¿y el abandono del dibujo? Pasa mucho antes y lo tenemos del todo aceptado: «Ay, yo no sé dibujar», acostumbramos a decir sin vergüenza. ¿Nos imaginaríamos decir lo mismo en lo que respecta a la lectura o a la escritura?

El dibujo de la serpiente que esconde un elefante y que parece un sombrero es una imagen perfecta para explicar la relación entre lo visible y lo invisible, cuando todavía no se han separado ni enfrentado. El elefante no se puede ver, como ninguno de nosotros puede ver sus propias vísceras o su corazón latiendo. Lo invisible, por tanto, no está más allá, está aquí, en mí, en nosotros, visible y opaco a la vez, disponible e imposible al mismo tiempo. Es tan sólo el pliegue de lo que es visible, la entraña de un mundo con volumen, que nunca podremos entender de un único vistazo. Toda una lección de lo que a la filosofía le cuesta tanto decir, en un solo trazo.

(1). Antoine de Saint-Exupéry, *Le petit prince* (1943). Hay traducción castellana: *El principito*, Barcelona, Salamandra, 2001.

Respirar el sentido

Hay tres escenas fundacionales de la filosofía en los diálogos platónicos. Tres, como mínima. Son la condena a muerte de Sócrates, la salida y el regreso del filósofo de la caverna y la expulsión de los poetas de la República, imaginada por el filósofo rey. Según la tercera, el imperio de la filosofía, como proyecto educativo y de sociedad, pasaría por el divorcio con la poesía. Podemos discutir si Platón quiso decir eso. Hay un libro muy interesante, *Prefacio a Platón*, de Havelock (1), que lo matiza y muestra que de lo que está hablando Platón en la República es de un conflicto entre modelos educativos y los valores que transmiten. Pero más allá de lo que esté pasando en este diálogo, lo que es verdad es que nuestra cultura ha pretendido dar por válido este divorcio, incluso el antagonismo entre el concepto filosófico y la creación poética. Contra esta pretensión, protesto. Pero para protestar hace falta argumentar; y lo intentaré en el marco de los escasos espacios de este texto.

En un libro maravilloso e inagotable, *El mundo en el oído* (2), el poeta e historiador de la música Ramón Andrés dice una cosa muy interesante: en Grecia, y de forma clara con la filosofía de Aristóteles, nace el formalismo que triunfará en la modernidad. Más concretamente: con el pensamiento formal, dice, le es arrebatado al hombre «el pensamiento acústico». Esto tiene como consecuencia dejar de escuchar el pensamiento para empezar a ver los conceptos y sus relaciones. El conflicto entre escucha y visión, entre oído y vista, es innegable, y que en Occidente haya dominado una concepción visual del conocimiento, también. Pero ¿quiere eso decir que hemos dejado de oír y de sentir el pensamiento?

Aquí es donde pienso que hace falta decir que no ha sido así. La poesía, como género literario, ha conservado la métrica y, por tanto, la relación explícita con la respiración y el ritmo. Pero la filosofía no sería un pensamiento vivo si no hubiese mantenido, a su manera, la relación con una rítmica que es lo que hace de cada filosofía una manera singular de respirar. William James, el filósofo norteamericano, decía precisamente que pensar es respirar. Es imposible leer bien los textos filosóficos si no sentimos en ellos la respiración y el ritmo de quien los ha escrito, vivido, sufrido y compartido. Por eso hace falta leerlos también, de vez en cuando, en voz alta, aunque sean traducciones. Pruébenlo. En la escuela nos han enseñado a hacer esquemas para retener las ideas. ¿Y si escuchásemos su ritmo? Verán que se entienden muchas más cosas que sólo a partir de las imágenes no se pueden llegar a escuchar.

(1). Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Harvard University Press, 1963. Hay traducción castellana: *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor Libros, 1994.

(2). Ramón Andrés, *El mundo en el oído*, Barcelona, Acantilado, 2008.

La valentía del pensamiento (4-6-2018)

Dos estudiantes de filosofía de Zaragoza condujeron con sabiduría, cuidado y atrevimiento las jornadas de la 52a edición del Congreso de Filosofía joven, que en 2015 se celebró en Zaragoza. Es un encuentro que desde hace más de cinco décadas se celebra en diferentes universidades de España de forma itinerante y totalmente autoorganizada, sin comité científico ni estructura estable.

Esta vez, respondiendo a la situación de asfixia y de creciente aislamiento que vive la universidad, las organizadoras del congreso situaron algunas de sus sesiones en lugares públicos de la ciudad y las vincularon, a través de la denominación Zaragoza Piensa, al festival de pensamiento que el año anterior había tenido lugar en Barcelona, el Barcelona Piensa. La filosofía desborda los marcos de la academia cuando los muros de ésta pretenden hacerse más altos, y vincula ciudades cuando sus vidas políticas parecen alejarse.

La sesión de presentación del congreso tenía por título Materiales para un pensamiento valiente y en lugar de presentar en ella teorías grandilocuentes sobre cómo tendría que ser el mundo, nos encontramos una serie de personas que, de diferentes formas, intentamos crear lugares comunes para el pensamiento o, dicho al revés, que apostamos por hacer del pensamiento un lugar de interpelación y de encuentro. Estábamos allí una periodista y performer radicada en Madrid, un profesor de secundaria de Aragón, un editor y activista, un librero y yo.

¿Qué hace valiente al pensamiento? Yo diría que un pensamiento es valiente cuando interpela y se deja interpelar. Esto quiere decir: cuando se dirige y se expone, cuando aporta ideas que alteran los márgenes sobre los que nos movemos normalmente. Un pensamiento valiente interpela porque nos desplaza: lo que somos, lo que pensamos y lo que sabemos dejan de mirarse al espejo para tenerse que mirar a través de los ojos, de las palabras, de las vidas y de las problemáticas de otros. No existe el pensamiento privado. La mayor valentía es dejarse tocar.

La forma más efectiva de conjurar este peligro es convertir la potencia de interpelación que tiene el pensamiento en un poder cada vez más selectivo de circulación. Las ideas circulan hoy por el mercado académico, mediático y cultural convertidas en mercancías de consumo rápido, segmentado y cada vez más desigual. Pero lo que es peor es que los estudiantes, profesores, investigadores y autores también nos convertimos en clientes y en productos que sólo podemos circular, cada uno por su carril. Anestesiados, blindados y competitivos, ganamos excelencia y perdemos valentía, ganamos visibilidad y perdemos generosidad.

«Queremos pensar cómo pensar», propusieron en la presentación las coordinadoras del Zaragoza Piensa. Un gesto valiente que implica detenerse, plantarse, dirigirse y exponerse a la inquietante presencia de los otros. Un gesto valiente que interrumpe la circulación y hace del pensamiento un lugar en el que llegar, quizás, a tocarnos.