

Qué hacer



Filosofía, vergüenza y estupidez

DIEGO SINGER

El ejercicio de la filosofía indica de una u otra manera una posición extraña y, ante todo, marginal en la comunidad. Los intentos de instrumentalizar la producción filosófica siguiendo las lógicas mercantiles se muestran fallidos y los resultados de su actividad no pueden cuantificarse de acuerdo a estándares que permitan evaluar sus efectos. Aun más, una gran parte de quienes nos dedicamos a esta antigua disciplina no consideramos que esta imposibilidad de adaptar la producción filosófica a la *ratio* de las mercancías y la información sea una incapacidad; creemos, por el contrario, que en esa inadaptabilidad radica buena parte de su potencia.

Por supuesto, la comunidad no puede reducirse a las lógicas del mercado, aunque éstas vayan fagocitando progresivamente todo lo que encuentran a su paso. Pero la producción filosófica tampoco parece encontrarse cómoda entregándose a los juegos de poder de la política partidaria o a las enseñanzas morales de los distintos tipos de sacerdotes que se presentan como gurúes aprovechando cierto vacío espiritual reinante. Hay algo irreductiblemente intempestivo en la filosofía, una herencia de milenios que no puede encajar en las miras cortas del presente. Esa importancia del pasado en el presente, tal como indicó claramente Nietzsche, no es de ninguna manera un melancólico escape del ahora; es una forma de sacudir la actualidad y abrir otros futuros posibles. En este sentido, sean cuales sean las diversas formas de hendir el presente desde la filosofía, no debemos quedar reducidos a meros apéndices de las fuerzas en pugna, sino saber operar desde cierta especificidad que la tradición filosófica revela sin pretender desprenderse de la situación marginal en la que el discurso filosófico se encuentra dentro de la comunidad.

Si la tradición nos puede indicar algunas de las formas filosóficas de intervención en el entramado sociopolítico, veamos qué pueden

aportar en este sentido tres pasajes de los mayores clásicos de la filosofía griega. El primero de ellos lo tiene a Sócrates como protagonista y es sin dudas uno de los momentos fundantes en el intento de definir la actividad filosófica:

Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?¹

Qué? hacer



Las palabras que se dirigen al hombre de negocios son similares a las que suelen dirigirse al filósofo: “creéis hacer algo importante cuando en realidad no estáis haciendo nada”

Más allá del contenido de la exhortación que realiza Sócrates, me interesa reparar en cómo se dirige al orgullo de los atenienses. Dado que no forman parte de cualquier *polis*, sino de una que pretende un lugar de excelencia, es vergonzosa la vida que llevan sus ciudadanos.

Veamos lo que afirma Aristóteles en el *Protréptico*:

Ocurre a quienes no tienen ninguna valía que, cuando alcanzan a poseer una fortuna, consideran sus posesiones incluso más valiosas que los bienes del alma, y eso es lo más infame de todo. Pues igual que resultaría ridículo que alguien fuera inferior a sus sirvientes, se ha de considerar miserables del mismo modo a quienes les resulta más valiosa su hacienda que su propia naturaleza.²

Tal como había sucedido en la defensa de Sócrates, hay un desprecio por la valoración central y excesiva de los bienes materiales. Los términos que utiliza Aristóteles son duros: es infame y es ridículo que lo menor mande sobre lo mayor. No hay ningún atisbo de relativismo, una u otra forma de vida no vale lo mismo. Examinarse, problematizar la relación que se puede establecer con la verdad e intentar constituir una vida virtuosa no es equivalente a repetir lo que cierto sentido común nos propone.

¹ Platón, *Apología de Sócrates*, 30d. En *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1982, p. 168.

² Aristóteles, *Protréptico*, Madrid, Gredos, 2011, Fr. 6.

Volvamos otra vez a Platón. En el comienzo del *Banquete* encontramos estas palabras en boca de Apolodoro:

Cuando hago yo mismo discursos filosóficos o cuando se los oigo a otros, aparte de creer que saco provecho, también yo disfruto enormemente. Pero cuando oigo otros, especialmente los vuestros, los de los ricos y hombres de negocios, personalmente me aburro y siento compasión por vosotros, mis amigos, porque creéis hacer algo importante cuando en realidad no estáis haciendo nada. Posiblemente vosotros, por el contrario, pensáis que soy un desgraciado y creo que tenéis razón; pero yo no es que lo crea de vosotros, sino que sé muy bien que lo sois.³

Las palabras que se dirigen al hombre de negocios son similares a las que suelen dirigirse al filósofo: “creéis hacer algo importante cuando en realidad no estáis haciendo nada”. ¿Quién está haciendo algo importante y quién algo despreciable? Si pensamos cómo suelen darse este tipo de conversaciones en la actualidad, el hombre de negocios seguramente no dirá que la filosofía es despreciable, dirá que es maravilloso que cada uno se dedique a lo que le gusta. En lugar de responder de la misma manera, deberíamos ser capaces de interpelar como lo hizo Sócrates: “¿No te avergüenzas?”

Lo vergonzoso no es la facticidad del negocio, sino el lugar central que esa actividad ocupa en la valoración comunitaria. Lo vergonzoso es conformarse a una época que hace de esa forma de vida un ideal. Aún más infame y ridículo, para utilizar la terminología aristotélica, es sostener que aquello que realizamos es sólo una elección individual y no participa de la disputa de sentidos que tiene siempre una dimensión política.

Dado que en nuestro presente no nos interesa realizar este tipo de valoraciones amparados en una concepción esencialista de lo humano, podemos preguntarnos a qué nos referimos a la hora de afirmar que la filosofía no debería cejar en su histórica misión de indicar lo que en una comunidad es vergonzoso, desgraciado, infame o ridículo. Quienes hoy nos dedicamos de una u otra manera a la filosofía no debemos tener miedo de participar de la contienda por los valores y las ideas que moldean afectos, acciones y comprensiones en nuestro mundo. Y una de las formas de participar activamente en este sentido es no temer señalar taxativamente la estupidez allí donde nos topamos con ella.

³ Platón, *Banquete*, 173c. En *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1986, pp. 187-188.

Este señalamiento no puede reducirse a indicar contradicciones lógicas en un argumento. Se trata, como señalamos, de un problema de jerarquías, de inclinaciones o de preferencias que se tornan dominantes y configuran sentido común. Nuestra época no nos ahorra fenómenos de este tipo: la construcción de méritos en torno a concepciones esencialistas de la identidad (racismos, sexismos, nacionalismos), la banalización y mercantilización en el ámbito de la producción cultural, la codificación, informatización y homogeneización de los afectos, la reducción de todo campo problemático a una disputa binaria o el aumento inusitado de la concentración de la riqueza.

Como podemos ver, la estupidez puede ser muy productiva; esa capacidad constituye su fuerte. Tanto el orden neoliberal como el neoconservador son capaces de articular la diversidad fenoménica de la estupidez de modos muy eficientes. La utilización de este término no implica que subestimemos su potencia, sólo se trata de subrayar la valoración negativa de una realidad que amenaza con anquilosar lo más vital que hay en nosotros.

Finalmente, la estupidez no es otra cosa que un modo de configurar las fuerzas disponibles para lograr afianzar la repetición bajo el disfraz de la novedad y la uniformidad bajo la máscara de la pluralidad.

Señalarla, en el sentido que quiero proponer, no implica mantenerse afuera, en el lugar del juez sabio e imparcial. Tampoco se trata de ver cómo podemos atacar a nuestro adversario político de todas las formas posibles, evidenciando sus fallas, sus malas intenciones y sus perversos designios. Es indispensable poner en evidencia cómo la estupidez nos atraviesa a nosotros. Ninguna forma de intervención será propiamente filosófica sin este trabajo sobre sí. La distancia que hay entre intentar mostrar lo peor del otro y analizar críticamente los mecanismos menos evidentes de la estupidez es lo que puede justificar el quehacer filosófico.

Pensar la coyuntura política actual –con sus diferencias respecto a los aspectos locales, regionales y globales– requiere un cuidado particular. La inactualidad que mencionábamos debe impedir que los términos con los que se impone la agenda política sean aquellos a partir de los cuales pensamos y actuamos. A nivel local esos términos parecen estar dominados por las elecciones presidenciales,

aunque no es un fenómeno que pueda reducirse a este año que atravesamos. Tal como afirmó Deleuze en 1977:

Las elecciones no son algo puntual ni un día con fecha fija. Es como una malla que afecta actualmente a nuestra manera de comprender y hasta de percibir. Todos los acontecimientos, todos los problemas se remiten a esta red deformante. Las condiciones particulares de las elecciones de hoy día hacen que aumente el nivel habitual de gilipollez.⁴

Esto no implica que nos parezca irrelevante –o lo mismo– qué grupos políticos gobiernen el país. Pero no es necesario, ni deseable, sumarse de cualquier modo a las dinámicas que impone una campaña política. En primer término, son mucho más relevantes y desafiantes los problemas involucrados en el manejo del poder, que los de la posición opositora empeñada en encontrar el error ajeno, encontrando la satisfacción de sus pasiones tristes en las torpezas del adversario. En este sentido, el señalamiento de la estupidez deja de ser una posición autocomplaciente para tornarse un verdadero trabajo sobre sí, cuando no se trata a toda costa de mostrar una pulcritud que no se posee. En segundo lugar, es fundamental no confundir la lógica de alianzas necesaria para un armado político con posibilidades de triunfar en la contienda electoral con el tipo de alianzas necesarias para que la politicidad, comprendida en un sentido más amplio, no se transforme en una compulsión por la certeza de lo identitario.

Aquí llegamos al punto de una verdadera tarea constructiva: ser capaces de tejer alianzas extrañas sin intentar reducirlas a la unidad necesaria del mundo electoral. Saber habitar ambos espacios de ser necesario, pero no permitir que uno imposibilite el otro. Una acertada reflexión de Judith Butler permite subrayar la importancia de este tipo de lazos:

quiero recordar que el término *queer* no alude a la identidad de una persona, sino a su alianza, y que, por su propia significación como algo anómalo, peculiar, es una palabra que podemos aplicar cuando establecemos alianzas incómodas o impredecibles en la lucha por la justicia social, política y económica.⁵

⁴ Deleuze, G., “Sobre los nuevos filósofos”, en *Dos regímenes de locos*, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 138.

⁵ Butler, J., *Cuerpos aliados y lucha política*, Buenos Aires, Paidós, 2017, p. 75.

Qué? hacer



Como podemos ver, la estupidez puede ser muy productiva; esa capacidad constituye su fuerte.

Habiendo definido esta tarea como una desarticulación de los canales por los que circula la estupidez y, a la vez, como la posibilidad de constituir otras redes más frágiles en su vitalidad, el problema del qué hacer se confunde con la pregunta por cómo hacerlo. ¿Amalgamar una voz colectiva con capacidad para manifestar públicamente sus diagnósticos sobre el presente? ¿Desnaturalizar las ideas de “extensión” y “divulgación” como meros apéndices de lo que ocurre en el núcleo pro-

ductivo de la academia? ¿Multiplicar la intensidad del trabajo de hormiga, o más bien de tábano, en la interpelación de la estupidez? ¿Atravesar las particiones estancas de los campos disciplinarios para potenciar las formas de acción y la comprensión posible de lo que nos sucede? ¿Crear herramientas conceptuales que permitan hacer de la filosofía y su historia un tipo de “útil” para quienes no están familiarizados con ella? ¿Intentar constituirse en consejeros o asesores del Príncipe o, directamente, en protagonistas del pequeño mundo político de la representación?

Si no somos capaces de comprender que no hay una sola forma de comprometerse con nuestro presente político, entonces poco importa lo sagaces que seamos a la hora de desentrañar las lógicas de una política del odio. Si, en cambio, podemos realizar un trabajo sobre nosotros mismos interpelándonos como colectivo, revisando nuestra propia estupidez, entonces y sólo entonces será

posible una honestidad que sea capaz de transformar al otro. No alcanza con ser poseedores de una verdad, si tal cosa fuera posible, ni con intentar algún arte de la persuasión. Hay que saber bucear en la propia vergüenza, una y otra vez, si pretendemos producir algún tipo de interferencia en la certeza que sostiene toda estupidez.

Qué? hacer

Si no somos capaces de comprender que no hay una sola forma de comprometerse con nuestro presente político, entonces poco importa lo sagaces que seamos a la hora de desentrañar las lógicas de una política del odio.



Cuando la vida está en riesgo: hablar en nombre propio (contra la subjetividad troll)

ROQUE FARRÁN

Estoy convencido de que la falta de unidad política ante el neoliberalismo responde también a una falta de unidad epistémica de los saberes, a una falta de entendimiento de la materialidad de las prácticas, y que esas faltas se retroalimentan y de-potencian al conjunto que nos constituye genéricamente. La lógica del mercadeo y la capitalización, de la individualización y totalización homogeneizantes, de la competencia generalizada y la incomprensión mutua que produce incesantemente el neoliberalismo, afecta todos los niveles y prácticas. La dificultad de pensar la unidad en la diversidad, el anudamiento de lo heterogéneo, afecta el cuerpo social e individualmente. Produce malestar, odio, y motiva las peores pasiones. Una de las cuestiones más difíciles de hacer pasar entre los practicantes es que el uso de los saberes, el ejercicio práctico de la filosofía, por caso, no obedece a meras abstracciones, cosmovisiones generales o interpretaciones del mundo; así como el psicoanálisis no es tampoco una práctica solipsista, reducida a una mónada individual desvinculada del resto. En cada práctica, si es materialista y afecta a lo real en juego, hay una circunscripción del caso singular, un enfrentamiento con el padecimiento y el malestar en cuestión, y modos concretos de trabajarlo. Hay que saber leer e intervenir, entonces, en las sobredeterminaciones complejas, en las coyunturas singulares, en lugar de dicotomizar los campos y subestimar o sobrevalorar las prácticas en cuestión.

En este sentido, un punto crucial orienta las prácticas políticas comunicativas: los modos de decir en la escena pública.

Hay mucha gente todavía que, más que insensibilizada, parece hechizada, idiotizada, como si no pudiera hacer las conexiones más elementales. He visto reproducirse esta escena varias veces: se le pregunta a alguien cómo se encuentra, cómo la está pasando, cómo