

Filosofía común para tiempos de crisis socioambiental: pensar, sentir y tramarse de otro modo¹

Common Philosophy for Times of Socio-environmental Crisis: Thinking, Feeling and Weaving Differently
Filosofía comum para tempos de crise socioambiental: pensar, sentir e tecer de forma diferente

Verónica Araiza Díaz²

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales,
México

araizadgb@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6692-3399>

Recepción: 25 Abril 2024

Aprobación: 14 Octubre 2024



Acceso abierto diamante

Resumen

Este ensayo tiene como objetivo reivindicar el papel de la Filosofía como acto de pensar cotidiano, como un atributo común a todos los seres humanos, que ha sido bloqueado por el sistema capitalista, principalmente en su fase neoliberal, la cual coincide con una crisis socioambiental amplia y compleja, y frente a la cual se hace necesario, precisamente, activar un pensamiento colectivo que nos permita recomponer el tejido social y proyectar un futuro más vivible y sostenible para los humanos y para los otros seres vivos. Se concluye que el pensamiento tiene que ver con la capacidad de atención en dos sentidos: contemplar y cuidar, por lo que no es un atributo de seres especiales, sino de todos los humanos en tanto seres desearantes y en tiempos apocalípticos es una necesidad vital, pues la falta de atención que caracteriza nuestro presente pone en riesgo toda la vida en el planeta.

Palabras clave: filosofía, atención, ética, crisis ecológica, capitalismo.

Abstract

This essay aims to vindicate the role of Philosophy as an act of daily thinking, as an attribute common to all human beings, which has been blocked by the capitalist system, mainly in its neoliberal phase, which coincides with a broad and complex socio-environmental crisis, and in the face of which it becomes necessary precisely to activate a collective thinking that allows us to recompose the social fabric and project a more livable and sustainable future, for humans and for other living beings. It is concluded that thinking has to do with the capacity of attention in two senses: to contemplate and to care, so it is not an attribute of special beings, but of all human beings as desiring beings, and in apocalyptic times it is a vital necessity, since the lack of attention that characterizes our present puts at risk all life on the planet.

Keywords: philosophy, attention, ethics, ecological crisis, capitalism.

Resumo

Este ensaio tem como objetivo reivindicar o papel da filosofia como um ato de pensar cotidiano, como um atributo comum a todos os seres humanos, que foi bloqueado pelo sistema capitalista, principalmente em sua fase neoliberal, que coincide com uma ampla e

Notas de autor

² Doctora en Bibliotecología y Estudios de la Información, Universidad Nacional Autónoma de México, Yucatán, México.

complexa crise socioambiental, e diante da qual se torna necessário, precisamente, ativar um pensamento coletivo que nos permita recompor o tecido social e projetar um futuro mais habitável e sustentável para os seres humanos e para os demais seres vivos. A conclusão é que o pensamento tem a ver com a capacidade de atenção em dois sentidos: contemplar e cuidar, portanto, não é um atributo de seres especiais, mas de todos os seres humanos como seres desejantes, e em tempos apocalípticos é uma necessidade vital, pois a falta de atenção que caracteriza nosso presente coloca em risco toda a vida no planeta.

Palavras-chave: filosofia, atenção, ética, crise ecológica, capitalismo.

No se trata de encontrar una nueva filosofía para el mundo, sino de crear un mundo común para la inquietud filosófica que nos remueve a unos y a otros. Fuente: Marina Garcés (2016, p. 36)

1. Introducción

En los inicios del siglo XXI, la humanidad atraviesa una crisis multifactorial y fractal que algunos autores denominan civilizatoria para puntualizar un momento límite en nuestra historia; es una crisis amplia y compleja que tiene que ver con todo el ambiente, con la biósfera misma y con la continuidad de la vida en el planeta. Hoy cualquier ser humano sabe que existen problemas ambientales considerables, sin embargo, no hay una reacción organizada y a gran escala ante esta emergencia.

La cuestión ambiental, entendida como ecosofía (Guattari, 1996) –aquello que ocupa el medio ambiente, la organización social y la subjetividad– ha sido uno de los grandes temas de interés en las Ciencias Sociales y Humanidades por décadas, pero es de sorprender que no haya acciones conjuntas a nivel macro que indiquen que, como colectivo humano, nos estamos implicando lo suficiente. Si bien hay una larga historia de movimientos ambientalistas, ecologistas o de defensa de la tierra a nivel mundial, los gobiernos no parecen comprometerse realmente, pues no cuestionan el modo de producción que, como sabemos, tiene un papel fundamental en la debacle ecológica, lo que en absoluto supone que sean indiferentes a la cuestión. Por su parte, la gente común –en términos generales– no parece estar dispuesta a impulsar una transformación cultural que apunte a otras formas de vida más sustentables, quizá se siente impotente o cree que no le corresponde, lo que no quiere decir que no haya algunos grupos humanos que sí están configurando otros modos de habitar.

La hipótesis de la que partimos es que, como humanidad, necesitamos pensar de otro modo, desarrollar una conciencia más amplia que nos permita conectar con el cosmos, pues el capitalismo neoliberal se alimenta de nuestra ignorancia, promueve la banalidad –en términos de Arendt (1963)– y nubla nuestro deseo vital, por lo que nos es difícil entender la raíz del problema ambiental, el impacto de nuestras acciones como colectivo humano sobre el planeta, y tampoco tenemos la energía suficiente para sostener la vida. Cuando Haraway (2016) dice que “debemos pensar”, se refiere a la relación pensamiento-vida, no a una cuestión meramente racional o al conocimiento formal.

El objetivo de este texto, que es una suerte de aventura intelectual en forma de ensayo, es discurrir en lo que podría ser esa otra forma de pensamiento en el contexto de la crisis ambiental antes mencionada y de la cual hemos hablado de manera más detallada bajo la perspectiva de la epistemología feminista en un trabajo previo (Araiza, 2021). Para ello, se propone la incipiente noción de filosofía común, entendida como un pensamiento cotidiano de y sobre el mundo, como práctica reflexiva común, intuitiva y colaborativa; una forma de conectar con lo otro para poder hacernos cargo de dicha crisis, más que afrontarla.

La metodología de este ensayo responde al esquema SF propuesto por Haraway (2016), y del que, entre los diversos significados, tomamos particularmente la metáfora de figuras de cuerdas (*String Figures*) que refiere lo que la autora denomina “pensamiento tentacular” y que podemos entender como una suerte de hilos intelectuales que se tejen de manera intuitiva o especulativa, por lo que no se verá una exploración exhaustiva o pormenorizada de cada uno de los elementos que se exponen, sino vínculos de ideas que permitan sustentar la propuesta.

En primer lugar, se hace un apunte sobre la relación entre el neoliberalismo y el bloqueo al pensamiento, para posteriormente reflexionar sobre la crisis y el daño ambiental, así como la relación entre el pensar y la afección. Una vez hecho esto, se desarrolla la propuesta de la filosofía común, a partir de algunos elementos a considerar, los cuales permiten justificar el concepto. Finalmente, se aborda la importancia de cultivar las prácticas de pensamiento.

2. Neoliberalismo: ignorancia y falta de cuidado

Aunque el término se acuñó con anterioridad, en la última década del siglo XX comenzó a hablarse de neoliberalismo para referirse a las llamadas políticas de ajuste, instauradas en los años ochenta por Ronald Reagan y Margaret Thatcher, cuyo objetivo fue dismantelar el Estado benefactor y dar paso a un Estado desentendido de sus responsabilidades sociales y concentrado en las tareas de seguridad tanto nacional como pública. La complejidad de los cambios por los que hemos atravesado, a partir de entonces, nos ha obligado a teorizar el neoliberalismo de modo más profundo, pues han sido tiempos caracterizados por una amplia degradación social, acompañada de múltiples violencias y el incremento de las desigualdades, así como la crisis de lo político, junto con una marcada corrupción de las instituciones gubernamentales, desde los más altos niveles en todos los países.

En estos mismos años hemos visto la emergencia de una cultura digital planetaria y, con ella, nuevas formas de dominación, ya no solo biopolítica, sino psicopolítica. Al parecer ha predominado la euforia por los dispositivos electrónicos más que la conciencia sobre el lado oscuro de la digitalidad: degradación ambiental, explotación de humanos y no humanos, vigilancia y pérdida de la privacidad, el control cultural, entre otros.

Es necesario apuntar este panorama general del neoliberalismo para detenernos en dos cuestiones que también le caracterizan y que son relevantes para nuestro propósito de hablar de la relación entre crisis y pensamiento: (1) la ignorancia promovida por las instituciones, ya sean gubernamentales, empresariales o culturales, y (2) la falta de cuidado tanto de ellas como de las personas en general. Sobre la promoción de la ignorancia, diversos autores han sugerido que entre las características del capitalismo avanzado –o explícitamente del neoliberalismo en algunos teóricos– está el antiintelectualismo como una política institucional generalizada, así como el desprecio por la educación pública (Garcés, 2020) y el conocimiento, los cuales –desde la perspectiva crítica– son fundamento de la justicia social. Habría que señalar la tecnificación o, mejor dicho, tecnocratización del conocimiento propia de esta época; es decir, la narrativa dominante sobre la utilidad del conocimiento, emanada de la disciplina gerencial o *management*, entiende el conocimiento y la información como productos rentables económicamente, por lo que se prioriza el valor de cambio sobre el valor de uso; por eso se habla de gestión del conocimiento/información. Desde esta perspectiva, el conocimiento está lejos de ser una fuente de emancipación o de cohesión social.

Asimismo, cabe señalar el papel de la tecnología, ya que no se puede explicar el capitalismo en general ni cada uno de sus estadios y la forma en la que ha evolucionado sin detenernos en la tecnología y, más concretamente, en la tecnociencia como uno de sus fundamentos desde la Revolución Industrial hasta la Revolución digital. El análisis del continuo ciencia-tecnología es indispensable para entender el papel del sistema económico en la degradación ambiental, pues la modernidad capitalista descansa, como bien apuntó Horkheimer (2002), en la razón instrumental, lo que implica que el conocimiento se concibe de un modo utilitarista y simplista, en gran medida gracias a la esquematización e institucionalización de la ciencia y la tecnología en la Edad Moderna, y la consiguiente reducción del mundo a una realidad cuantificable, controlable y rentable.

Vale decir que ese es solo un modo específico, aunque dominante, cuando no pernicioso, de entender el conocimiento, la ciencia y la técnica. Pero existen y han existido otras maneras de significar el saber hacer y su papel en la trama de la vida, tanto en la filosofía ancestral como en la contemporánea. Justamente, las personas autoras, con quienes se intenta establecer un diálogo en este texto, nos proporcionan claves para poder reconfigurar el saber de cara a un mundo poscapitalista.

Stiegler (2015), en referencia al antropoceno, sostiene que el sentimiento apocalíptico es consecuencia de la “proletarización generalizada que ha inducido a una pérdida global de los saberes bajo todas sus formas: un proceso masivo y planetario de desaprendizaje, imponiendo una sociedad adaptativa que deviene ineluctablemente adictiva” (p. 71). El autor se refiere no solo a la pérdida de saberes específicos, singulares o locales, o a la pérdida del patrimonio cultural y la diversidad epistémica, sino a la liquidación de todas las formas del saber –hacer, vivir, teorizar–; es decir, a tres dimensiones fundamentales del saber como

constituyente del tejido social, de la vida en común. Esta pérdida atenta contra aquello que hace que la vida merezca ser vivida.

La alienación generalizada –o proletarización en el lenguaje stiegleriano–, que llega a provocar la tecnología, conduce a dicha pérdida del saber y del pensamiento, que nos deja en una condición de indefensión e induce la narrativa apocalíptica dominante. Para Stiegler (2015) hay un aniquilamiento del pensamiento y, con ello, de la esperanza. Esta sociedad es alienada, adaptada y, como también ha señalado Preciado (2022), adicta. El carácter farmacológico de la tecnología digital alienante nos vuelve incapaces de cuidar de nosotros mismos y de los otros. Es tal la suerte que hay una patología que nos impide pensar con claridad y, por lo tanto, una necesidad clínica de atender los padecimientos que ha provocado ese ataque a la conciencia.

Por su parte, Braidotti (2019) asevera que “la anti-teoría es el reflejo dominante del orden económico neoliberal” (p. 23). Ella habla de la fatiga teórica para explicar el antiintelectualismo que ha venido con el neoliberalismo, el cual ha trastocado el ámbito académico que, en particular, ha arremetido contra las Humanidades, un campo que se asume prescindible bajo la ideología de la rentabilidad y mercantilización de todo, incluida la vida y el conocimiento. En específico, acusa Braidotti (2019), esta guerra se ha dado contra la filosofía postestructuralista, cuando esta se tomó bastante en serio la responsabilidad social del conocimiento y de los intelectuales.

Todo lo anterior ha tenido el propósito de mostrar que la cruzada neoliberal contra el conocimiento no solo ha recaído en la sociedad en general, a través de la educación y los medios de comunicación masiva, sino que se ha dado en el terreno mismo de la ciencia y la tecnología como campos específicos. Esto es de tal modo que la reivindicación del conocimiento, en su carácter emancipatorio, tendría distintos frentes. En todo caso, como sostiene Hooks (2022):

Tal vez podríamos cambiar el antiintelectualismo generalizado de nuestra sociedad si el público fuera consciente, tanto mediante su proceso de aprendizaje como por un contacto positivo con académicos e intelectuales, de que las ideas, las teorías, todas las formas de conocimiento pueden usarse para ayudarnos a vivir con mayor plenitud. (p. 24)

Ahora bien, sobre la cuestión del cuidado, nos apoyamos en Stiegler (2015) para indicar que el antropoceno –que tiene que ver con la posibilidad de destrucción del ser humano a través de la técnica– no es otra cosa que falta de cuidado, que el filósofo francés expresa como un olvido de la técnica. El antropoceno es, entonces, un estado de incuria generalizada (Cortés, 2015), de falta de cuidado en el sentido más amplio.

Recordemos que para Stiegler (2015) la técnica funciona como un *fármakon*: es veneno y remedio al mismo tiempo, razón por la cual requiere que estemos atentos a ella, que, más que adaptarnos a las tecnologías, se trata de adoptarlas, lo que significa ser responsables de ellas y definir colectivamente su desarrollo. Como humanos no hemos puesto atención a las condiciones de producción, distribución y uso de las tecnologías; hemos aceptado estos artefactos que, supuestamente, nos han facilitado la vida, como si se tratara de hacerla sencilla o cómoda³ y no de cuidarla. No se defiende aquí una postura tecnofóbica, sino tecnocrítica. El problema no es únicamente el de olvidar las tecnologías, sino la falta de cuidado que se observa en todos los aspectos de nuestra vida, que podríamos definir como la proliferación de una ética de la banalidad, en clara referencia a la idea de banalidad del mal de Arendt (1963), la cual Haraway (2016) retoma para explicar cómo ni siquiera nos percatamos de las consecuencias de nuestros actos o prácticas en relación con la crisis ambiental, lo que para la norteamericana es evidencia de que no estamos pensando.

Ni qué decir de la falta de cuidado hacia el entorno social, lo mismo que la ausencia de cuidado en las relaciones intersubjetivas. No hemos reflexionado demasiado sobre el trato, no lo suficiente ante un escenario altamente problemático. Hemos analizado profundamente cómo se establecen las relaciones sociales –de producción–, la importancia de la relacionalidad en la política, la psicología o la comunicación, pero no hemos analizado tanto cómo nos tratamos entre congéneres –que es una parte específica y delicada de cómo nos comunicamos– y las consecuencias de eso. La ética de la alteridad, la ética intercultural y la ética del cuidado

han aportado herramientas para mejorar nuestros vínculos, pero hace falta considerar el maltrato como parte del *ethos* neoliberal.

Finalmente, existe también una falta de cuidado de nuestro mundo interior como humanos, lo que influye en esas relaciones intersubjetivas y en la convivencia en general. Nos referimos al “cuidado de sí” foucaultiano, que repercute en el cuidado del otro. Stiegler (2015) sugiere que el antropoceno envuelve una crisis de espíritu que en principio significa una crisis de pensamiento y de creatividad, pero es también una crisis de la relación personal con nosotros mismos, una falta de atención a nuestra interioridad, lo cual nos impide conectar con el cosmos y con lo otro.

3. Crisis: afección y pensamiento

Crisis es una palabra útil para nombrar la situación socioambiental en la que nos encontramos, pero dado el grado de devastación y la complejidad del fenómeno, se trata de un eufemismo, un error o, quizá, una imprecisión. Hace falta caracterizar en qué consiste, de ahí la utilidad de los neologismos antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000), capitaloceno (Moore, 2013; Haraway, 2016) y sus derivados, que evocan un punto de inflexión histórica en la que convergen cuestiones como: la visión antropocentrista moderna, el modo de producción industrial, el sistema económico como un forma de vida individualista y consumista, el desarrollo tecnocientífico centrado en la innovación –en particular de la Revolución digital y de la información– o el capitalismo como forma de dominación biopolítica por despojo y violencia. En cualquier caso, hablamos de una situación límite.

Lo cierto es que las pérdidas sustentan la afirmación de que vivimos en un planeta dañado o herido (Tsing et al., 2017). También podemos decir que el daño no es consecuencia de las acciones del ser humano, en general o en abstracto, y más bien situarlo como efecto general de ciertas prácticas, ideas y modos de habitar el mundo (Latour, 2012; Haraway, 2016). Igualmente, es posible identificar que sus efectos son diferenciales (Braidotti, 2019; Yusoff, 2019), es decir, que impactan a los seres humanos de acuerdo con el lugar que ocupan en las relaciones sociales de producción y la división sexual/racial del trabajo. No obstante, es una responsabilidad común; somos concernidos (Stengers, 2014; Latour, 2010) todos y todas, humanos y no humanos.

Esta situación límite entendida como crisis –que como *krinein* refiere tanto la afección o daño como a la idea de decidir o juzgar– enuncia una inestabilidad que nos impele a elegir, a hacer los cambios necesarios para volver al estado de equilibrio, por decirlo de alguna manera. El oxímoron crisis permanente sirve para nombrar una situación grave que nos obliga a pensar. ¿Qué significa pensar? Pensar es atender: prestar atención y cuidar, responder y asumir (Haraway, 2016); es componer, implicarse en el mundo, aceptar la posibilidad de fallar (Latour, 2010). Pensar desde estas coordenadas es abandonar el logos orientado a controlar o combatir el caos, y hacernos cargo de las consecuencias de nuestras decisiones y acciones.

Seguir con el problema, nos dice Haraway (2016) como un llamado a asumir colectivamente la situación, es cultivar responsabilidades; es poner a trabajar al pensamiento que admite que la crisis no pasará, no se resolverá sola, no se desvanecerá, sino que permanecerá como una interpelación constante. Seguir con el problema es adoptar este pensar que siempre es colectivo.

4. Un planeta herido: afecciones y cuidados socioambientales

Uno de los problemas del análisis, tanto científico como político-gubernamental, de la crisis ambiental es el grado de abstracción, simplificación y desapego con el que se habla de esta, como si se tratara de cuantificar el daño y encontrar estrategias para contrarrestar los efectos negativos de nuestra forma de vida, que no son otra cosa que paliativos que –si acaso– alivian los síntomas, por lo que podríamos llamarles simulacros de cuidado.

Pero el cuidado, como las feministas y sus aliados han explicado, es una cosa seria. El cuidado, desde una perspectiva crítica, no tiene que ver con esa noción hegemónica que romantiza –y con ello disminuye su peso

ético/político– los gestos y actividades que son cruciales para la sostenibilidad de la vida. Puig de la Bellacasa (2012) afirma que el cuidado es un estado vital afectivo, una obligación ética y una labor práctica, y es significativo tanto para el pensar como para el conocer.

El cuidado quizá empieza por el reconocimiento de la dignidad del sujeto frágil, dañado o afectado. El sentido común dice que todo ser vivo es vulnerable, el planeta mismo lo es, pues no es un sistema mecánico. Pero la vulnerabilidad –nos advierte Butler (2021)– no es esencial, sino relacional; es producida por el entramado social. No somos vulnerables en sí, más bien nos hemos organizado colectivamente por medio de un sistema que nos vuelve vulnerables, a humanos y no humanos.

El ecologismo que podríamos llamar crítico o radical –tanto indígena como occidental– reconoce la subjetividad y la agencia de eso que en el pensamiento moderno fue concebido como naturaleza, entidad inerte y fuente de recursos. Precisamente por eso, la idea de planeta herido nos parece más adecuada que aquella de daño ambiental, calentamiento global, extinción de especies o cualquier otra de esas formas en las que se ha categorizado, tipificado o cuantificado la crisis ambiental.

El cuidado, la atención y la corresponsabilidad van por un camino distinto: indican que nos hacemos cargo, ya no como “humanos en la naturaleza”, sino como “terrestres entre terrestres” (Latour, 2019) del planeta que hemos configurado, por acción u omisión, consciente o inconscientemente. Quizá el primer paso para el cuidado del planeta ante este escenario de devastación sería hacer un inventario afectivo de las zonas dañadas, no un registro científico o burocrático, pero una especie de memorial colectivo, de duelo y (re)generación al mismo tiempo⁴. Tal vez le podríamos llamar –con Deleuze, Guattari, Rolnik, Haraway y Braidotti– “cartografías del desastre-floreamiento”, una metodología de investigación-intervención que no se propondría indagar las causas y el estado actual del hábitat. Su objetivo sería reparar, a través del cuidado y la reconexión con lo terrestre (Latour, 2019); cartografiar sería (re)escribir y (re)significar el espacio al intervenirlo, y esto no es forzosamente una acción *in situ*⁵.

5. Filosofía común

Que la Filosofía tenga una vocación social, reflexione sobre lo que efectivamente pasa en la colectividad o sirva para transformar el mundo ha sido una inquietud de varios filósofos y filósofas, entre marxistas, posestructuralistas y feministas. Las personas teóricas críticas han expresado abiertamente su compromiso con un modo de pensar/teorizar no elitista ni autocomplaciente, más situado que abstracto. Antonio Gramsci propuso la filosofía de la praxis; Gilles Deleuze planteó la filosofía pop; Bruno Latour llama empírica a su filosofía; Rosi Braidotti habla de filosofía neomaterialista vital; Marina Garcés propone una filosofía de guerrilla; y Donna Haraway –junto con otras tantas feministas– habla de teoría encarnada. Ninguna de estas personas autoras esconde su deseo de que el pensamiento impulse el cambio social/cultural, al contrario, se podría decir que su trabajo es militante, pero no es –como lo interpreta la ciencia/filosofía dominante– una cuestión de mera propaganda política, sino de cómo se concibe el propio pensamiento. A continuación, se presentan cuatro puntos sobre la concepción del pensamiento que aquí se propone para sustentar la idea de una filosofía común, los cuales tienen que ver con el carácter colectivo, inacabado, fabulativo, especulativo y afectivo de este.

5.1. Pensar de otro modo: pensar el pensamiento mismo

Las personas críticas, a medio camino entre marxismo y posmodernismo, cuestionan la episteme moderna – como un régimen de verdad que da forma a la realidad (capitalista)– y apuntan hacia un modo de pensar, no como una operación lógica/racional, actividad excepcional, separada de la vida y realizada por algunas personas en ciertos espacios y con determinadas herramientas, sino justamente a un acto constitutivo de la vida, como actividad, más que cotidiana, mundana: prosaica por un lado, pero fundante del mundo por el otro.

Claramente, este modo de entender/significar el pensamiento implica que el tiempo-espacio de la vida es el mismo tiempo-espacio del pensamiento. No es que en ciertos momentos pensamos y en otros vivimos, pues hay un continuo vivir-pensar, el cual no es meramente humano. Pensar no es ordenar/clasificar/codificar/categorizar la realidad, es producir la realidad. Pensar es hacer-el-mundo, mundar.

Para desarrollar la idea de filosofía común, tomaremos como referencia dos propuestas que nos hacen eco. En primer lugar, la idea de filosofía pop de Deleuze (1973; 1980) –recuperada y extensamente explicada por Sutter (2020)– nos parece pertinente para dilucidar el modo de pensamiento al que aspiramos. La filosofía pop es una forma de pensar y es el resultado de ese pensamiento. De ahí la referencia al libro y sus consiguientes prácticas de lectura y escritura. Pensar no va de interpretar/decodificar la realidad, va de conexiones intensivas, entendidas más que como éxtasis, como descargas activadas por vínculos –entre personas, ideas, textos–. En lenguaje deleuziano, pensar es una cuestión maquina que produce efectos en quienes se arriesgan a hacerlo; lo importante son justamente esos efectos y no el contenido del pensamiento. Lo pop, entonces, sería la apertura/ruptura del pensamiento como envase; más que algo popular o *cool*, se trata de una actitud abierta y creativa del –y ante el– pensamiento (Sutter, 2020).

Entonces pensar –como acto filosófico pop– es la posibilidad de conectar que “cualquier cosa puede ser la fuente de algo, puede ser susceptible de una conexión intensiva, puede producir un vibrar eléctrico, puede dar lugar a una ascesis” (Sutter, 2020, p. 45); es decir, que cualquier conexión tiene la posibilidad de producirse en cualquier momento, aunque no llegue a realizarse. Entendemos esta relación o conectividad como constitutiva del mundo, no como totalidad, armonía plena o éxtasis; se trata de la capacidad de componer, de urdir. Pensar puede producir lo que podríamos llamar –de forma deleuziana– “agenciamientos emergentes”: acciones colectivas transformadoras.

En segundo lugar, Garcés (2016) asume la filosofía como un deseo de entender que “abre lugares comunes porque inquieta e interpela al mismo tiempo” (p. 9), que “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” (p. 9). Por tanto, la filosofía no tiene un espacio específico de experimentación, es concebida por la autora como una práctica guerrillera, pues, al igual que la guerrilla, la filosofía “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” (p. 9).

La idea de Garcés (2016) apela a lo común como aquello que no es propiedad de nadie en particular –entiéndase el pensamiento, la capacidad de pensar–, como actividad que no se da en un espacio prefigurado, más bien con su acción moldea el espacio, y, finalmente, como algo que nos atañe a todos sin distinción. La propuesta de Garcés (2016) empata, igualmente, con la filosofía pop deleuziana, como aquel saber que no es un contenido que posee un código descifrable, interpretable, es intensidad o potencia; en última instancia, 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 se crea el contexto para poder desplegarla. (Garcés, 2016, p. 9)

En fin, siguiendo a Foucault (1991), pensar de otro modo el pensamiento mismo –o la filosofía– no significa renovarlo o actualizarlo, ni activar una forma de pensar distinta, con nuevas herramientas y enfoques, sino que se trata de que el pensamiento se convierta en otra cosa, diferente a lo que ha sido, que no tenga identidad; justamente que no sea un envase, pero una potencia creadora, siempre en devenir.

5.2. Tramar y fabular: pensamiento tentacular y especulativo

Habíamos dicho que el pensar siempre es colectivo. Haraway (2016) habla de pensamiento tentacular, que podemos interpretar –en lenguaje deleuziano-guattariano– como un rizoma: una trama no jerárquica. Para la norteamericana, el tentáculo es una buena metáfora para significar el tipo de relación epistémica o política, desde la parcialidad y no la totalidad, en donde lo que importa es la red, la trama misma y no los sujetos o las ideas. Pero es una red descentralizada y una red-flujo: se hace, deshace y rehace constantemente; por lo tanto, es abierta e inacabada. Así como el pensamiento es tentacular, tentacular es la disposición naturocultural del mundo, es decir, el mundo se despliega de forma distribuida en el continuo naturaleza-cultura.

Haraway (2016) refiere un “pensar-con”, actividad intelectual que siempre necesita otro para producirse; es dialógica, no de forma explícita forzosamente, pero sobre todo es diferencial, resalta y rehace la diferencia. La otredad, el otro es referente y cómplice del pensamiento. No se puede pensar si no es con y por otro, aunque no siempre haya acuerdo. De ahí que Puig de la Bellacasa (2012) interprete este pensar-con como un pensar con cuidado y el cual describe como “una respuesta guiada por la conciencia de los esfuerzos que toma cultivar la relacionalidad en la construcción de un conocimiento colectivo y responsable sin negar el disenso” (p. 205).

Ese pensar colectivo también es especulativo, no prefigura, da vida, da materialidad al mundo que piensa en un sinfín de posibilidades. Más que respuesta clara, son las preguntas constantes “¿y si...?” o “¿qué tal si...?”, una invitación abierta a imaginar y experimentar. Hay una operación de fabulación de ese mundo deseado, de ese pueblo futuro, como diría Deleuze (1996). Pero no es una operación lineal que solo mira hacia adelante; la fábula es una especie de modelo de mundos y tiempos posibles, mundos semióticos-materiales, pasados, aquí y por venir (Haraway, 2016). Pensar, por tanto, es una actividad creativa en el sentido más radical; del pensamiento depende la realidad, como producto de una operación simbólica y material al mismo tiempo. Dicho de otra manera, la realidad no existe en sí, es disputada por medio del pensamiento. Cuanto más pensemos, menos tendremos que conformarnos con una realidad descuidada, que nos oprime o nos duele.

5.3. Sentipensar y afectar(se)

La noción de pensamiento que perseguimos aquí implica, igualmente, reconocer el papel de los afectos en la acción de pensar. Los seres vivos estamos en el mundo, lo percibimos, definimos y significamos porque somos afectados por él y lo afectamos. Los seres humanos –en tanto seres vivos– no nos relacionamos con el mundo de forma puramente racional; no solo entendemos –codificamos– el mundo, también lo sentimos. La idea de “sentipensar”, recogida y desarrollada por el teórico colombiano Fals Borda (2009) –para quien la filosofía supone una praxis, una proyección en lo social– es definitivamente más adecuada para referir la actividad mental. Sentipensante, término que el autor escuchó decir a un pescador durante sus investigaciones, se refiere a una persona que percibe el mundo en el que se está y con ello valora la existencia. Por lo tanto, existe una relación entre la percepción del mundo como totalidad y la valoración de este; sentipensar es apreciar, percibir por medio de los sentidos y la razón, y tener afecto o cariño por lo que se percibe.

Sentipensar no sería simplemente una mezcla de razón y emoción, pues expresa algo más profundo, como lo que Rolnik (2019) propone con su noción de saber-del-cuerpo o saber-de-lo-vivo, que no debe confundirse con la intuición –humana– y que es “un saber intensivo, distinto a los conocimientos sensibles y racionales propios del sujeto” (p. 47), el cual es “inmanente a nuestra condición de cuerpo vivo” (p. 48); se trata de una capacidad cuya función es “permitirnos existir en este plano, inmanente a todos los seres vivientes, entre los cuales se establecen relaciones variables que componen la biósfera en proceso continuo de transmutación” (p. 48). Sentipensar, como saber-del-cuerpo, es una capacidad que tenemos los seres humanos, al igual que los otros seres vivos, pero que, en nuestro caso, el capitalismo socava o captura, pues nos disocia de nuestra condición de vivientes. En este escenario de incuria generalizada que demanda nuestra atención, debemos recuperar el deseo, entendido en clave spinoziana como potencia vital; hablaremos de ello más adelante.

Sentipensar tiene que ver, pues, con la percepción y la sensibilidad, que no son atributos meramente orgánicos o naturales; son, asimismo, culturales. Hay entonces una dimensión estética: pensar también es

percibir las formas, recrear las formas de nuestro entorno y el modo de hacerlo depende de nuestros referentes culturales. Contrariamente, para explicar por qué no hay una reacción colectiva respecto a la emergencia ambiental, nos apoyamos en Preciado (2022), quien recupera el concepto supraliminal de Günther Anders para hacer referencia a los fenómenos que exceden nuestra capacidad de comprensión, lo que nos impide tomar decisiones éticas, condolernos o responsabilizarnos. Preciado (2022) asegura que

La destrucción de la biodiversidad resulta supraliminal para nuestra conciencia individualizada porque la percepción de nuestras relaciones con el entorno ha sido limitada por el proceso de modernización petrosexorracial y la especialización industrial. La biósfera de la que formamos parte está paradójicamente fuera de nuestro ámbito de percepción y, por tanto, excede nuestra responsabilidad ética o política. (p. 262)

En otras palabras, la forma de vida y la episteme modernas conllevan un modo de percibir la realidad, de sentir el entorno. De nuevo debemos fijarnos en la tecnología, pues la modernización trajo cambios de gran magnitud a partir de la implementación de múltiples tecnologías, primero basadas en la energía y después en la información, sostenidas en recursos no renovables y –en un sentido más metafórico– tecnologías disciplinarias –raciales/sexuales–. Nos sirve la idea benjaminiana de *sensorium* para enfatizar la influencia de las tecnologías en los modos de percibir, pero –en el fondo– ¿qué del régimen moderno nos impide percibir la biósfera? ¿El individualismo? ¿El antropocentrismo/humanismo? ¿La razón instrumental? ¿La tecnologización? ¿La mediatización? Todo ello y de forma entrelazada.

En todo caso, como sugiere Preciado (2022), para encontrar otras respuestas ante la emergencia ambiental, es indispensable cambiar la infraestructura de la percepción, lo que implica una mutación micropolítica. El autor habla de la necesidad de percibir, sentir y nombrar de otro modo, conocer y amar de otro modo; es preciso cambiar los nombres de todas las cosas. Igualmente, nos parece pertinente superar la dicotomía sublime-mundano. Hemos hablado de un pensar-sentir mundano, en tanto que ordinario y prosaico, pero también, como lo que hace el mundo, lo que no solo no es baladí, por lo que puede entenderse también como algo sublime, colmado de creatividad.

5.4. Filosofar es atender

Hemos hablado de filosofía, en sustantivo, pero vale decir que se trata más acerca de un verbo: filosofar, lo que aquí se ha equiparado a la acción de pensar. Habíamos apuntado que pensar tiene que ver con atender, lo que significa dos cosas: cuidar y contemplar. De lo primero ya hemos hablado, pero lo segundo merece un comentario. La atención, como observación y toma de conciencia, es la capacidad del ser humano de procesar información para mediar con el entorno. Podríamos extendernos en esta noción básica y problematizarla: pensar es estar presentes ante nosotros mismos, entender nuestra existencia más allá de la experiencia inmediata en tanto que humanos; es reconocernos en el cosmos.

Pensar también forma parte de las técnicas de autoconocimiento o autoconciencia; es un ejercicio de introspección, que en una cultura como la nuestra que capta toda nuestra atención para el entretenimiento, no es nada fácil. Pensar también es una cuestión espiritual en el más amplio sentido. No nos referimos a ciertas prácticas, ampliamente adoptadas en Occidente, supuestamente introspectivas, pero que en el fondo alimentan el individualismo. Más bien, hablamos de que “la espiritualidad es entendida como esa sacralidad de la red de la vida” (Salgado Álvarez, 2020, p. 86).

Ahora bien, si seguimos a Stiegler (2015), la alienación tecnológica conlleva la captura de la atención; podemos ir más allá y proponer la noción de capacidad atenta tanto en el sentido de contemplación como en el de cuidado. Sobre el primer sentido, cabe señalar que en la era digital la facultad de la atención ha sido fuertemente impactada. De acuerdo con Valle (2022), esto tiene que ver con un cambio temporal, primero por la aceleración que caracteriza la dinámica de internet y, luego, porque no hay tiempos muertos de espera; hay una exigencia de actualización constante –de Actualidad con mayúscula–, de estar al día, que no es lo mismo

que estar presentes en atención plena. No es que el ciberespacio capte nuestra atención porque esta se encuentra ahí en lugar de en otro lado, es que distorsiona la capacidad de atención misma, de contemplar y cuidar.

En esta línea, Valle (2022) sugiere que es una forma de atención prestada y que la consecuencia de ello es que se corta el proceso de despliegue de la realidad, como fabulación posible; no se respeta el tiempo de brote de las cosas, dice el autor. El instante entre que algo está a punto de ocurrir y su transmisión masiva es tan corto que se reduce el flujo, la potencia, y “negando el arco de sus potencias, reduciéndolo a un régimen de obvedad, la Actualidad mediatiza el presente e instala una crisis general de la presencia” (p. 74). Esto no es una cuestión menor: la tecnología digital produce una subjetividad que deviene desatenta, que carece de presente –y con ello de pasado y futuro–, lo que tiene graves secuelas, sociales, culturales, políticas, entre otras. Para decirlo claramente, la falta de atención pone en riesgo la vida en general.

Por ello, recogemos la sugerencia de Valle (2022) de volver al tiempo de espera, no de expectación; una espera presente, partícipe, adentro de la situación, con la atención puesta ahí; una especie de “apuesta a habitar algo a ver si allí surge una vitalidad” (p. 69). La atención, en este contexto, también tiene que ver con cultivar la paciencia, la cualidad de soportar el estrés que produce sentirse desactualizado o desconectado y recuperar nuestra capacidad de percibir la realidad al tiempo que participamos de su configuración; si no dejamos que se exprese la realidad, no podemos cocrearla, entenderla ni responsabilizarnos de ella, y solo nos queda consumir una versión meramente artificial y espectacular de ella. Atender, por tanto, es fijar todos los sentidos en lo que ocurre en nuestro entorno, no únicamente en la actividad humana, ya sea cotidiana o mediatizada.

6. La filosofía como trama

Nos interesa resaltar las relaciones complejas entre ética, política, epistemología y estética que se actualizan en la acción de un pensar común o mundano. Una de las características de la ciencia moderna es la separación del saber en disciplinas, ramas, temas, enfoques, entre otros, lo que derivó en un grado de especialización que, si bien nos ha permitido profundizar en ciertas cuestiones, nos alejó de la posibilidad de analizar, de modo más integral, la realidad. Así, entre las críticas posmodernas a la ciencia y las nuevas prácticas académicas, hay una insistencia en la complejidad, la interdisciplina y la localización o especificidad de los fenómenos.

La Filosofía sufrió la misma desagregación que la ciencia moderna, pero ahora se observa, igualmente, una reintegración de sus componentes, entendidos no exactamente como yuxtapuestos, ya que las distinciones o fronteras entre ellos no son claras. Es decir, epistemología y estética se confunden, lo mismo que ética y política. Una clave para entender esto es concebir estas dimensiones de la Filosofía en modo colectivo, y no individual o personal. En otras palabras, pensar/conocer, responder por comprometerse y crear son actividades conjuntas, implican relaciones; son siempre cuestiones políticas. Tiene sentido hablar de un entramado filosófico, situado en la urdimbre de la vida y la cultura mismas.

Este entramado puede observarse en las teorías contemporáneas y en particular en las propuestas vitalistas, que son las que aquí nos interesan y de las que nos gustaría hacer algunos apuntes. Hemos mencionado ya la relación entre epistemología y ética, entre pensamiento y responsabilidad a la hora de hablar de crisis socioambiental. La propuesta de la cosmopolítica de Stengers (2014) hace referencia a un juicio en el que se decide responsablemente; trata de la comunidad científica –comparable con otras instituciones poderosas– y sus decisiones que, de acuerdo con la autora, tendrían que tomarse en presencia de las entidades sobre las que recaerían las consecuencias. De ahí que la política implica pensar, parlamentar y decidir de cara a los posibles afectados.

El composiciónismo latouriano, como alternativa a los senderos apocalípticos del discurso del antropoceno, parte de la idea de que los humanos modernos no tenemos la capacidad de sobrevivir en nuestro planeta y que tenemos que reaprender a vivir aquí. Para Latour (2010), componer es tanto poner junto o juntar(se) como descomponer(se); es una metáfora política, epistemológica y estética que refleja la ambivalencia de nuestra

condición y de nuestras posibilidades intelectuales. Somos frágiles y falibles y, desde ahí, humanos y no humanos componemos el mundo lentamente.

El concepto de política afirmativa, desarrollado por Braidotti (2018), inspirado en la idea spinoziana del deseo como potencia vital, describe un modo de tramar gozoso en el que “las subjetividades producen un mundo común digno de ser vivido” (p. 29). Es una política y es una ética. Ni una ni otra tienen que ver con prescripciones, fórmulas, códigos o programas, sino que “ocurren cuando las subjetividades encarnadas están dispuestas a poner en juego todas sus diferencias, a confluír hacia espacios comunes, lugares de encuentro altamente contaminantes” (Braidotti, 2018, p. 31). Ese poner en juego es un ejercicio estético, es decir, creativo, en el que se requiere imaginación más que voluntad.

Por otro lado, el término figuración, trabajado por Haraway (1999, 2004) y Braidotti (2004, 2018, 2019), da cuenta del continuo epistemología-estética. Una figuración es un esquema de conocimiento y una propuesta creativa al mismo tiempo; es concepto –que explica la realidad– e imaginación –que crea una realidad distinta–. La creación de otras realidades es también una operación política; es una postura, un manifiesto, una declaración de intenciones en la que hay, igualmente, una ética, un gesto responsable.

En línea deleuziana-guattariana, pero desde el sur, Rolnik (2019) resalta la dimensión micropolítica, las resistencias cotidianas orientadas a la reapropiación o, mejor dicho, descolonización del deseo –el que también se manifiesta en el inconsciente, dice ella– capturado por el régimen capitalista. La política en Rolnik (2019), al centrarse en el deseo como potencia vital creativa, tiene una clara dimensión estética.

En otra esfera, pero compatible con lo anterior, la noción sentipensar de la teoría latinoamericana evoca una no distinción entre ontología, epistemología, ética y estética. En palabras de Escobar (2014):

Sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar, como bien lo enuncian colegas de Chiapas inspirados en la experiencia zapatista; es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir. (p. 16)

De la idea de arte de vivir de esta filosofía indígena se infiere una ética o, mejor dicho, una cosmoética. Por último, en las obras de Andreas Weber y Robin Wall Kimmerer podemos encontrar una idea de conciencia más que humana. Es decir, la conciencia y la cognición, como apunta claramente Weber (2011), son atributos de los otros seres vivos, no únicamente del ser humano. De esta manera, la filosofía común no podría ser antropocéntrica porque la tarea de hacer-mundo, de crear, es compartida por humanos y no humanos, y habría que agregar también a las máquinas, como proponen las posturas *cyborg*. El deseo más radical, que compartimos todos los seres vivos, es el de dar continuidad a la vida, no solo a la propia, sino a la vida como sistema autoorganizado. Pero esto no quiere decir que el ser humano no tenga un papel especial en la preservación de la vida común, como nos advierte Kimmerer (2019), y que contraviene las posiciones ecofascistas que otorgan al ser humano un papel inevitablemente destructor del planeta. Dicho de manera simple, así como hemos destruido, también podríamos hacer florecer el hábitat; tenemos esa capacidad como seres deseantes-pensantes.

Reiteramos la necesidad de entender de modo integral la filosofía para de ahí reconocerla como práctica cotidiana. La ciencia moderna refleja la idea de un mundo conformado por segmentos separados y distinguibles, pero en la vida, como la experimentamos, no hay distinciones: no existe el tiempo de la cultura y el tiempo del conocimiento, el tiempo de organizarse y tomar decisiones y el de jugar/crear. La noción “formas de vida” debe entenderse en relación con todos los planos de la experiencia y no de forma separada –vida familiar, vida pública o privada, vida profesional, vida amorosa, entre otras–.

La filosofía común, como aquí se propone, tiene esa cualidad compleja que, a nuestro modo de ver, es fundamental para recomponer eso que llamamos tejido social, una bella metáfora que ha perdido su significado. Para recuperar su sentido y, en consecuencia, coadyuvar a la recomposición del tejido como tal, proponemos popularizar la filosofía –el filosofar–, activar el pensamiento, empezando por visibilizar las

prácticas intelectuales que no son reconocidas como tales, que son dadas por hecho y, al mismo tiempo, promover un pensamiento crítico creativo para la vida cotidiana.

7. Un gran desafío: cultivar la filosofía común, recuperar el deseo

El modo de pensar del que hemos hablado a lo largo de este texto está presente en algunos espacios de nuestra cultura, pero como gestos, digamos, contraculturales, en los ámbitos académicos, artísticos y políticos, principalmente. No es que no haya manifestaciones más ordinarias de esto, pero estas no parecen recogerse o reconocerse, mucho menos incentivarse. La idea que aquí planteamos es que este modo de operar mentalmente no debería ser una excepción, sino una práctica cotidiana y generalizada, dado que todas las personas tenemos la capacidad de hacerlo. La emergencia socioambiental en la que nos encontramos demanda un compromiso colectivo, no ya como ciudadanos o ciudadanas, sino como terrestres o terranos, al estilo latouriano. De ahí, la pertinencia de hablar de un modo de pensar como saber-del-cuerpo, totalmente opuesto a la racionalidad instrumental.

No nos sirve únicamente un pensamiento racional y lógico; no se trata de calcular y prever, sino de preguntarnos todo de nuevo, de reparar en nuestra forma de vida actual, de plantearnos qué tipo de seres humanos queremos ser, cuál creemos que es nuestro papel, como especie, en el planeta en este momento crítico. Debemos tramar de otro modo, intelectual, política y socialmente, lo que supone un cambio cultural de gran envergadura que nos permita no hacer otro mundo perfecto y acabado, sino mundar diferente, utilizar otras herramientas para ir configurando esa otra realidad. Diferente no significa simplemente distinto, sino que alude a las diferencias radicales; es abrazar las propuestas de pensamiento y de vida de los sujetos colectivos históricamente marginales, construir hegemonía desde la diferencia. ¿Por qué desde ahí? Porque desde las posiciones periféricas se puede ver lo que desde el centro se pasa por alto o se normaliza. No se trata de incorporar la diferencia, tolerar lo distinto, como desviado, siempre y cuando este se adapte a la norma, sino aprender a pensar diferencialmente; es decir, movernos, aunque sea virtual o simuladamente, hacia posiciones subalternas para percibir cómo impacta cualquier cosa en los más vulnerables.

Desde luego es un asunto ético-político, de gestión de la vida, y gestión no quiere decir, como propone la tecnocracia moderna, administrar de modo eficiente y rentable, sino que se refiere justamente al conjunto de acciones responsables sobre aquello que asumimos. En general, se opta por hablar de cuidado de la vida, pero no estaría mal recuperar la palabra gestión de la captura neoliberal. En todo caso, es un asunto político que, obviamente, va más allá del Estado; no proponemos acciones institucionales que promuevan el pensamiento crítico y en pro de la diversidad, aunque esto es indispensable también, sino la activación genuina de la inteligencia colectiva, en clave posthumana crítica, es decir, más allá del humanismo y del antropocentrismo.

Como hemos insistido, no es una cuestión racional ni de voluntad, sino de transformar la infraestructura de la percepción, como propone Preciado (2022). El desafío es cultivar la filosofía común: activar la sensibilidad ecosófica apuntaría a: (1) percibir el entorno biótico, (2) reconocernos no como sujetos, sino como entidades en devenir con otras y (3) fijarnos cuidadosamente en cómo nos organizamos social y políticamente. Sobre lo primero, dejar de pensar que el planeta es el escenario de la acción humana y comenzar a admirar la naturaleza de la que formamos parte y sobre la cual tenemos responsabilidad. Tafalla (2019) propone una estética plurisensorial, es decir, activar todos nuestros sentidos –no privilegiar uno– para desarrollar una capacidad de apreciar la belleza del cosmos. Sobre reconocernos como seres en devenir con otros, podemos tomar la idea de *simpoiesis*, trabajada por Haraway (2016), la cual consiste en asumirnos ya no como sujetos, sino como holoentes, entidades que no ven en la relación con el otro un beneficio propio, sino la posibilidad de sostener la vida toda; simbiosis políticos o mutantes relacionales, como les llama Preciado (2022). Respecto a lo tercero, cabe decir que, si aún sirve la noción de democracia como una forma de organización sociopolítica, esta tendría que ser entendida como democracia de la tierra (Shiva, 2006) o democracia de las especies (Kimmerer, 2019),

lo que implica ampliar la noción de lo político para incluir a lo no humano en “el colectivo”, tal como ha señalado Latour (2004).

Habíamos hablado de la necesidad de recuperar el deseo. Es conveniente detenernos en esta cuestión. La noción spinoziana del deseo, a diferencia de la interpretación psicoanalítica dominante que lo concibe como carencia, tiene que ver con el afecto, en sentido amplio y no abstracto; es la fuerza cocreativa de la vida que manifiestan todos los seres vivos y que autores como Weber (2017) llamarían amor o erótica. El deseo es, pues, como el pensamiento, lo que nos permite relacionarnos con lo otro; es la interconexión entre cuerpos o entidades y es lo que garantiza la continuidad de la vida. Los deseos, según Stiegler (2015), son intensidades dentro de los “circuitos de transindividuación” (p. 52). Si bien los seres humanos somos seres deseantes, como los otros seres vivos, el capitalismo se apodera de nuestro deseo y, con ello, rompe las posibilidades de conexión entre nosotros y con lo otro.

Por otro lado, Garcés (2016) sugiere que el deseo es el motor del pensamiento. Vale agregar que, a su vez, el pensamiento mantiene activo el deseo. Por tal razón, pensar es vital o, dicho de otra manera, renunciar a pensar es renunciar a vivir. El deseo es la libertad de pensar y, al mismo tiempo, el pensamiento es un deseo –del mundo por venir–. Las principales consecuencias del ataque neoliberal al saber se observan, justamente, en las personas en edad escolar. Quienes nos dedicamos a la enseñanza sabemos que a los jóvenes de hoy no parece interesarles pensar. Aquí hay un problema de fondo: “¿se puede aprender a pensar libremente a la fuerza? ¿Es necesario forzar el nacimiento del deseo de libertad?” (Garcés, 2016, p. 44). Evidentemente no se puede obligar a nadie a pensar, a disfrutar y valorar el pensamiento; sí se puede enseñar a pensar, siempre y cuando las personas estén en disposición de hacerlo.

Por eso hablamos de incentivar, promover o cultivar la filosofía común, lo que en tiempos apocalípticos es indispensable. Lo primero que debemos hacer es no agobiarnos; obviamente no hay fórmulas y el cambio cultural al que hemos apelado tomará bastante tiempo. Por tal razón, hay que dar pequeños pasos, micropolíticos –cotidianos y entusiastas– y también macropolíticos, aquellos que implican acciones organizadas en favor de o en defensa de. El primero que nos viene a la mente es quizá la lucha por una educación de calidad, con sentido social y crítico, que, por supuesto, es una batalla necesaria. Es importante también tener una concepción más amplia y democrática de los espacios de conocimiento, salir –pensar más allá– de la escuela como tal, o borrar las paredes de la escuela, hacer del mundo una escuela, un espacio pedagógico total; en todo caso, se trata de repensar la escuela y la educación.

Lo que más interesa es introducir la pregunta filosófica en la vida cotidiana, en espacios diversos, casi como una *performance*, como un juego serio⁶. Desarrollar la costumbre de preguntarnos todo, no de modo ocioso o autocomplaciente, pero con curiosidad genuina (Haraway, 2003), dudar de nuestras certezas, imaginar otros modos y posibilidades del ser. No dar por hecha la realidad y saber que la creamos constante y colectivamente, en cada gesto, en cada vínculo, acción y pensamiento.

Otro punto fundamental son las tecnologías del yo y el cuidado de sí que propone Foucault (2008). Debemos promover el autocuidado, que consiste en proteger nuestra mente y nuestros espacios de socialización, preservar nuestras comunidades, implicarnos consciente y responsablemente en los grupos de los que formamos parte en todas las escalas, así como participar activamente en ellos. Para esto, es indispensable fijarnos en el trato que damos a los otros, humanos y no humanos, conocidos o desconocidos.

Asimismo, consideramos pertinente normalizar las prácticas de duelo colectivo. La devastación socioambiental ha supuesto un trauma colectivo, ha dejado demasiadas pérdidas –humanas y no humanas–, por lo que los deudos de las víctimas, directos e indirectos, necesitamos sanar. Reparar el daño es una condición para nuestro futuro: es, pese a la muerte, reafirmar la vida; es “declarar que la vida puede mantenerse en pie incluso allí donde todo está perdido” (Garcés, 2016, p. 99).

Ante la crisis de atención –conciencia– que tenemos, es necesario ralentizar la comunicación, lo que significa desconectarnos un poco de la dinámica acelerada de la infocomunicación en internet. La

comunicación *slow*⁷ es una propuesta interesante, la cual entendemos en dos vías: como la necesidad de prestar atención a los intercambios de información y demorar la respuesta –lo que supone conciencia y cuidado del otro–, y como desconexión parcial de la dinámica infocomunicativa de internet –lo que supone autocuidado–.

Finalmente, podríamos promover las prácticas de meditación, aprender a tener atención plena dentro del propio ritmo de la vida en medio de nuestras actividades cotidianas. Se trataría de desarrollar una actitud más contemplativa y menos resolutiva o productivista. En paralelo, y como una necesidad imperiosa, requerimos volver a la naturaleza –pasar más tiempo en espacios naturales–, sin intención de transformarla o representarla, con la disposición de sentirla y, con ello, poder percibir la biósfera o el cosmos.

8. A modo de cierre

Hemos sostenido que el neoliberalismo, como contexto de la crisis antropocénica, promueve la ignorancia, a lo que debemos sumar que las tecnologías digitales, por la forma predominantemente mercantil y biopolítica que tienen, están mermando nuestra capacidad de atención. Señalamos que el modo de percibir, propio de la cultura occidental, no nos ha permitido percatarnos de la herida planetaria que hemos provocado. Frente a esto, el pensamiento/deseo es una necesidad vital; la emergencia ambiental nos demanda pensar, en los términos de los que hemos hablado aquí, lo que obviamente no es una tarea fácil.

Es urgente activar el pensamiento, recuperar lo que en este trabajo denominamos capacidad atenta, al igual que el deseo como potencia vital, y, en última instancia, transformar los modos en que percibimos el mundo, lo otro y a nosotros mismos. Apelamos a un pensamiento crítico que intensifique nuestra conciencia plena que redunde en una mejora de nuestra capacidad de vivir bien y en plenitud (Hooks, 2022). Necesitamos resignificar el conocimiento como algo más que humano, de modo intuitivo, afectivo y especulativo. Hemos dicho que la capacidad de pensar ha sido comprometida desde la modernidad, lo que es la paradoja del sueño ilustrado –la luz que prometía emanciparnos acabó jugando en nuestra contra–, como señala Stiegler (2015), y que en la etapa neoliberal ha sido directamente atacada. En la actualidad no se piensa sin más, se aprende a sentipensar; es un arte, una técnica: un saber hacer, saber cuidar. Más que nunca, debemos pensar, rehabilitarnos de la condición de adicción a la que nos orilla el capitalismo del hiperconsumo.

Hemos expuesto la idea de filosofía común como esa forma de atención colectiva. Significamos la filosofía como práctica cotidiana, como acción de pensar. Hablamos de filosofía, y no simplemente de pensamiento, para denotar una forma consciente e intencional de este, que comienza con algunas preguntas fundamentales: por el ser, la vida, la realidad, la naturaleza. Solo que aquí, a la luz de estas concepciones críticas sobre el papel del pensamiento, precisamos volver a hacernos dichas preguntas, pero en otra órbita y entre más personas. El espacio de pensamiento ya no sería la plaza pública, sino todo el cosmos –de ahí la pertinencia de la cosmopolítica stengeriana– y los convocados a pensar/deliberar seríamos todos los seres humanos en nuestra diferencia o singularidad, siempre de cara a nuestros compañeros de planeta: animales, plantas, rocas, ríos, mares, montañas, entre otros, quienes también son afectados por nuestras decisiones.

Hemos equiparado, asumiendo que no son sinónimos, pero comparten bastante, filosofar con pensar, lo que fue descrito como atender –cuidar y contemplar–, una actividad de conjunto que es experimental –no teme a fallar– y despliega conexiones existenciales, aunque parciales; es afectiva o sensitiva, es también introspectiva y fuertemente imaginativa. En el filosofar común, como lo hemos tratado, se entremezclan cuestiones epistémicas, éticas, políticas, estéticas, místicas y clínicas. Es una actividad productiva, pero no en el sentido capitalista, pues no está dirigida a la acumulación, es más bien *poiética*: produce o crea mundos, mundos convenientes para los terranos que somos los habitantes de este planeta.

La filosofía común, por tanto, no sería un estado, producto, fórmula o código, sino más bien una disposición a tramar, a desplegar colectivamente una red de afectos que nos comprometan y nos signifiquen, que nos guíen y que nos permitan percibir nuestro mundo común para nunca más pasarlo por alto. Hemos dicho que es filosofía pop porque no puede ser envasada y, por tanto, instrumentalizada; es la inquietud constante y

radicalmente libre de hacer vínculo con nuestros compañeros de mundo. Con una metáfora revolucionaria, dijimos también que era una actividad guerrillera, en el sentido de liberar el espacio en la medida en que se transita. Podríamos decir, entonces, que es libre y militante al mismo tiempo: libre de esquemas preestablecidos porque va escapando a ellos al tiempo que produce agenciamientos emergentes, parciales y estratégicos. Quizá sería pertinente agregar que es una actividad pedagógica de por vida, porque el único objetivo sería aprender a vivir y morir bien (Haraway, 2016).

Queda pendiente para futuros trabajos abordar de manera específica cada uno de los puntos que se trazaron para justificar la idea de filosofía común y, sobre todo, ampliar la noción de lo común que aparece como calificativo de un pensar cotidiano, afectivo y responsable, lo que puede hacerse, por ejemplo, a partir de la idea de procomún para señalar el carácter comunitario del pensamiento como infraestructura vital, como algo que nos pertenece a todos y que debemos proteger de la apropiación capitalista.

Referencias

- Araiza Díaz, V. (2021). Reinventar la naturaleza para hacernos cargo del Capitaloceno: la propuesta de Donna Haraway. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 18(46), 413-441. <https://doi.org/10.29092/uacm.v18i46.851>
- Arendt, H. (1963). *Eichman in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. The Vinking Press.
- Braidotti, R. (2019). *Posthuman Knowledge*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2018). *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa.
- Butler, J. (2021). *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*. Paidós.
- Cortés, N. (2015). Presentación a B. Stiegler. En *Lo que hace que la vida merezca ser vivida. De la farmacología* (N. Cortés, Trad., pp. 17-33). Avarigani Editores.
- Crutzen, P. y Stoermer, E. (2000). The Anthropocene. *IGBP Newsletter*, 41(1), 17-18.
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones. 1972-1990*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1994). Carta a un crítico severo. *Cuaderno Gris*, (11), 24-30. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/130407>
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Pre-Textos.
- de Sutter, L. (2020). *¿Qué es la pop-filosofía?* Cactus.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. UNAULA.
- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Siglo del Hombre.
- Foucault, M. (1991). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *Las tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós.
- Garcés, M. (2016). *Fuera de clase. Textos de filosofía de guerrilla*. Galaxia Gutenberg.
- Garcés, M. (2020). *Escuela de aprendices*. Galaxia Gutenberg.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Pre-Textos.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiables. *Política y Sociedad*, (30), 121-163. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=154534>
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra@_Conoce_Oncoratón*: feminismo y tecnociencia*. Editorial UOC.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Hooks, B. (2022). *Enseñar pensamiento crítico*. Rayo Verde Editorial.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Trotta.
- Kimmerer, R. W. (2019). *Una trenza de hierba sagrada. Saber indígena, conocimiento científico y las enseñanzas de las plantas*. Capitán Swing.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2010). An Attempt at a "Compositionist Manifesto". *New Literary History*, 41, 471-490. <http://www.jstor.org/stable/40983881>

- Latour, B. (2012). Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política. *Revista Otra Parte*, (26), 67-76. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/124-GAIA-SPEAP-SPANISHpdf.pdf>
- Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Taurus.
- Moore, J. (2013, 13 de mayo). *Anthropocene or Capitalocene: On the Origins of our Crisis. (Part I: Excerpt from Ecology and the Accumulation of Capital)*. Jason Moore. <https://jasonwmoore.wordpress.com/2013/05/13/anthropocene-or-capitalocene/>
- Preciado, P. B. (2022). *Dysphoria mundi. El sonido del mundo derrumbándose*. Anagrama.
- Puig de la Bellacasa, M. (2012). 'Nothing comes without it's world': thinking with care. *The Sociological Review*, 60(2), 197-216.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección*. Tinta Limón.
- Salgado Álvarez, J. (2020). Revelando mi posicionamiento en mi investigación doctoral, gracias a aportes feministas. *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, (10), 71-87. <https://www.criticayresistencias.com.ar/revista/article/view/137/125>
- Shiva, V. (2006). *Manifiesto para una democracia de la tierra: justicia, sostenibilidad y paz*. Paidós.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, (14), 17-41. <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159>
- Stiegler, B. (2015). *Lo que hace que la vida merezca ser vivida. De la farmacología*. Avarigani Editores.
- Tafalla, M. (2019). *Ecoanimal. Una estética plurisensorial, ecologista y animalista*. Plaza & Valdés.
- Tsing, A., Swanson, H., Gan, E. y Bubandt, N. (Eds.). (2017). *Arts of Living on a Damaged Planet*. University of Minnesota Press.
- Valle, A. J. (2022). *Jamás tan cerca. La humanidad que armamos con las pantallas*. Paidós.
- Weber, A. (2017). *Matter and desire. An Erotic Ecology*. Chelsea Green Publishing.
- Weber, A. (2011). The Book of Desire: Toward a Biological Poetics. *Biosemiotics*, 4, 149-170. <https://doi.org/10.1007/s12304-010-9100-2>
- Yusoff, K. (2019). *A Billion Black Anthropocenes or None*. The University of Minnesota Press.

Notas

- 1 Este ensayo se deriva de una investigación posdoctoral en curso, denominada *Filosofía común para tiempos de crisis socioambiental*, realizada en el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo el auspicio del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología.
- 3 La propia idea de facilidad, en relación con la vida, muestra lo poco que nos interesa afrontarla en su carácter problemático, negativo o doloroso.
- 4 Ver el libro coordinado por Anna Tsing y colaboradores (2017), *Arts of Living on a Damaged Planet*, que recoge experiencias en las que se ha activado un pensamiento creativo para atender los "paisajes fantasmales" del capitalismo, esas zonas impactadas, que pese a todo tienen otro futuro posible.
- 5 Por ejemplo, el *Crochet Coral Reef Project*, iniciativa impulsada por las hermanas Wertheim, consiste en modelar los arrecifes de coral, incluso los que están dañados, para establecer una conexión afectiva con ellos, sin hacer una aproximación directa e invasiva: <https://crochetcoralreef.org/about/theproject/>
- 6 Juegos serios (*serious games*) son aquellos juegos diseñados para la formación, y no únicamente para el entretenimiento.
- 7 Dentro del *movimiento slow* que abarca ámbitos como la comida y el trabajo, y cuyo fundamento es establecer dinámicas opuestas a la lógica productivista y acelerada del capitalismo, la cual tiene consecuencias ambientales, culturales, de salud.

Información adicional

redalyc-journal-id: 4980



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498080377017>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Verónica Araiza Díaz

Filosofía común para tiempos de crisis socioambiental: pensar,
sentir y tramar de otro modo¹

**Common Philosophy for Times of Socio-environmental
Crisis: Thinking, Feeling and Weaving Differently
Filosofía común para tempos de crise socioambiental:
pensar, sentir e tecer de forma diferente**

Revista Humanidades

vol. 15, núm. 1, e59502, 2025

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

humanidades@ucr.ac.cr

ISSN-E: 2215-3934



CC BY-NC-ND 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
SinDerivar 4.0 Internacional.**