

Capítulo II
Multidimensionalidad
humana y lúdica

La multidimensionalidad humana es una categoría antropológica mayor, que, aunque todo mundo da por sentada, no se corresponde con la configuración que va tomando cada vez más la sociedad contemporánea. En efecto, como afirma Agamben, las realidades sociales, con toda la complejidad de sus esferas y dispositivos, experimentan una especie de agotamiento o perplejidad sobre cómo se ha llegado al punto en que nos encontramos, o sobre qué dirección tomar para poder salir o cómo detener la inercia de esta, al parecer, caída en picada del “orden social” que han configurado las sociedades en los últimos cincuenta años. Esto repercute en la elaboración de los sentidos que alimentan y orientan la vida humana, ya que cada vez es menos clara la respuesta sobre cómo vivir nuestro tiempo, o sobre cómo estar a la altura de los tiempos que corren y sus desafíos (Agamben, 2011). Un indicativo de este malestar es la pandemia de desesperanza de que cada nuevo día nos vamos a despertar con la noticia de que lo peor no es lo que ya pasó sino lo que está por venir.

Las sociedades parecen enfrascadas en el interminable juego del prevalecer, del disfrutar los efímeros momentos en los que unos se adelantan o engullen a los otros. La bolsa, los indicadores de crecimiento, los balances de gestión, todos y todo

se miden en términos comparativos; más rentables, más rápidos, más grandes, más competitivos, más potentes.

El fenómeno se impone bajo la forma de lo que podría llamarse una nueva estética o estimativa de lo social, que bien puede corresponder a las descripciones que insinúa Byung-Chul (2019) en su breve Ensayo *La sociedad del Cansancio*, cuando dice:

La sociedad disciplinaria de Foucault, que consta de hospitales, psiquiátricos, cárceles, cuarteles y fábricas, ya no se corresponden con la sociedad de hoy en día. En su lugar se ha establecido desde hace tiempo otra completamente diferente, a saber: una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones, grandes centros comerciales y laboratorios genéticos. La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya “sujetos de obediencia”, sino “sujetos de rendimiento”. Estos sujetos son emprendedores de sí mismos.

Esta sociedad del rendimiento se ha dotado también de una nueva ortodoxia dialógica. El diálogo social está advertido y controlado por *lo políticamente correcto*. No está bien visto que se cuestionen sus dogmas, a saber, la productividad, el éxito, el liberalismo financiero, el individuo y sus prerrogativas por encima de todo. Todo lo anterior se legitima por una especie de *consensus gentium*,

obtenido fraudulentamente mediante el control de la opinión pública y el avasallamiento del poder del Estado que va cercando, poco a poco, la autonomía y la libertad bajo el manto de la seguridad, el ordenamiento y lo colectivo, que a la postre se desvela en toda su fealdad como simples alianzas no declaradas de grupos económicos o políticos, enmascarados con fuertes entramados burocráticos.

¿Cómo lograr entonces que las sociedades sean más abiertas, multifacéticas, creativas y conviviales?, ¿cómo plantear o acoger una propuesta vital multidimensional sin la presión de tener que ser alguien, sin la urgencia del éxito o el ascenso, sin el tener que someterse a los parámetros de la uniformidad? El filósofo judío alemán Herbert Marcuse (1898-1979), figura destacada de la Escuela de Fráncfort a la que pertenecen, entre otros, J. Habermas, M. Horkheimer, T. Adorno y Erich Fromm, es el primero en señalar, desde una perspectiva política de izquierda, el fenómeno social de asimilación y dominación taimada que experimentan los grandes movimientos sociales occidentales, el proletariado, las juventudes, las mujeres, los científicos e intelectuales, los cuales han perdido o renegado de las energías emancipatorias que les son propias para acomodarse a un sistema social cerrado y alienante.

Dos resultados de esta sociedad son de particular importancia: la asimilación de las fuerzas y de los intereses de oposición en un sistema al que se oponían en las etapas anteriores del capitalismo, y la administración y la movilización metódicas de los instintos humanos, lo que hace así socialmente manejables y utilizables a elementos explosivos y «antisociales» del inconsciente. El poder de lo negativo, ampliamente incontrolado en los estados anteriores de desarrollo de la sociedad, es dominado y se convierte en un factor de cohesión y de afirmación. Los individuos y las clases reproducen la represión sufrida mejor que en ninguna época anterior, pues el proceso de integración tiene lugar, en lo esencial, sin un terror abierto: la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, y libertad administrada y represión instintiva llegan a ser las fuentes renovadas sin cesar de la productividad (Marcuse, 1993).

Las sociedades llamadas democráticas han desarrollado sistemas de control muy sofisticados. Los individuos de tal manera dependen del sistema, que este los configura cada vez más a un cierto modelo, que Marcuse (1993) denomina *El Hombre Unidimensional*. La sociedad le asigna al hombre unidimensional, las actitudes, los valores, las prácticas estéticas, económicas o políticas que son aceptables. Le crea y le dicta también las necesidades y las pautas de consumo y lo masifica, ahogándolo en una cultura de comunicación de masas en donde se consuman los procesos de adoctrinamiento

y condicionamiento, los cuales se aprenden en un ambiente en el que se derrocha información y diversión. En estas condiciones, todo y todos se mercantiliza: la religión, la espiritualidad, la música, la ciencia, la filosofía, hasta la misma cultura y la literatura han perdido su poder subversivo transformador. Muy a pesar de todo lo anterior, y para no quedarse en lamentación y crítica, se puede acoger el desafío que plantea Marcuse (1993) cuando afirma que “la vida humana merece vivirse, o más bien que puede ser y debe ser hecha digna de vivirse”.

Ahora bien, acogiendo la provocación que plantea Marcuse, vale la pena indagar en el cómo hacer para que la vida humana sea digna de vivirse. El filósofo nos advierte sobre los efectos nefastos en la formación de la conciencia individual y social que se producen por la masificación de las conciencias a través de los *mass media* y los sistemas industriales cerrados en sus propias lógicas productivas.

Este fenómeno de totalización, y aquí intervienen autores como E. Mounier,⁶ M. Buber⁷ o E.

6 Emmanuel Mounier (1905-1950). Fundador en Francia del llamado Personalismo Comunitario, con amplia divulgación a través de la Revista *Esprit* (1932) que aún circula.

7 Martín Buber (1878-1975). Fundador de un movimiento intelectual llamado Filosofía del Diálogo, con su célebre texto *Yo y Tú* (1923).

Lévinas,⁸ debe romperse rescatando al sujeto del solipsismo antidialógico, la atomización social y la colectivización totalitaria en los sistemas productivos o ideológicos, proyectándolo hacia el empoderamiento moral de su propia vida y hacia una verdadera salida hacia la trascendencia de la otredad y del mundo por medio de la revalorización del lazo social, la recuperación de la fuerza de la socialidad y del cuidado.

La multidimensionalidad humana abarca muchos aspectos de la vida; la esfera de lo personal individual-subjetivo, pero también de la vida activa y social; incluye la dimensión lúdico-sensible y estético-creativa, que se debe conjugar con el hombre económico productivo; una tensión dialéctica entre las prácticas inmanentes que reclama la presencia activa en el mundo y la apertura a la trascendencia, la contemplación y la espiritualidad, es decir, a la búsqueda-creación de sentidos para la vida. Todos estos elementos articulados como entramados complejos se retroalimentan y condicionan entre sí. La antropología lúdica toma en cuenta esta

8 Emmanuel Lévinas (1906-1995). Filósofo fenomenólogo, realizó una crítica profunda a toda la filosofía occidental por su propensión a la Totalidad y al sistema cerrado y violento, incapaz de dar cuenta de la alteridad y la trascendencia. Se considera el referente principal de la llamada filosofía latinoamericana y las nuevas éticas del cuidado.

complejidad de la multidimensionalidad humana e intenta comprender de qué manera el componente lúdico puede impactar todos estos componentes y con cuáles resultados.

Que el ser humano está hecho para la felicidad, muchos coincidirían en esta idea, dice un proverbio judío que “*quien no ríe y disfruta de la vida tiene que dar explicaciones cuando llegue al cielo*”. Ahora bien, ¿cómo comprender las distintas esferas de la multidimensionalidad en su relación con la lúdica? Hace mucho tiempo, por ejemplo, que la psicología del desarrollo infantil puso en evidencia la importancia del juego para la estructuración de las redes neuronales que soportan el desarrollo de las capacidades cognitivas fundamentales para la vida. Dicho esto, no debe pensarse que el juego o la recreación sea cosa de niños mientras el mundo de los adultos es, en cambio, algo muy serio.

Lo que intenta mostrar la antropología lúdica es que toda la vida, todos los componentes de la vida, de principio a fin, necesitan y pueden ser potenciados a fin de hacer más intensa y plena la vida humana, más digna de ser vivida. Y esto ¿cómo se logra? Debería existir algo así como *un arte de vivir*. Los seres humanos, dice Bauman, tienen que crearse de la misma forma que se crean las obras de arte, “¿puede cada uno ser artista de su propia vida? ¿puede la vida humana individual llegar a ser una

obra de arte?” (Bauman, 2009, p. 44). La respuesta de Bauman es sí. La vida humana no está definida, es un hacerse y un transformarse permanentes, es siempre un proyecto en el que cada uno intenta plasmar la mejor forma que tiene de sí:

Practicar el arte de la vida, hacer de la propia vida una «obra de arte», equivale en nuestro mundo moderno líquido a permanecer en un estado de transformación permanente, a redefinirse perpetuamente transformándose (o al menos intentándolo) en alguien distinto del que se ha sido hasta ahora. «Transformarse en alguien distinto» equivale, sin embargo, a dejar de ser el que se ha sido hasta entonces; a destruir y sacarse de encima la vieja forma, como una serpiente muda la piel o un marisco su caparazón; a rechazar, una a una, las máscaras gastadas que el flujo constante de oportunidades «nuevas y mejoradas» en oferta ha demostrado que están agotadas, que son demasiado estrechas o que no han sido tan plenamente satisfactorias como lo eran en el pasado (Bauman, 2009, p. 58).

Ahora bien, este arte de vivir no se trata de un refinamiento esotérico, o de un recetario preestablecido de perfección. Los seres humanos son muy distintos, viven en culturas diversas, solucionan los problemas con muchas variantes, cuentan con imaginarios muy elaborados. Una oferta de *divertimento* universal, como pretende la industria del entretenimiento termina empobreciendo la existencia; sería en todo caso otra forma de

medicación o, como afirma Lipovetsky (1989), otro de los signos del exceso del neo-individualismo narcisista (hiperindividualismo) en la *Era del vacío*.

La antropología lúdica resalta elementos de la vida humana que van a contracorriente de las tendencias sociales que señala Lipovetsky. Es necesario, sin embargo, plantear nuevas hermenéuticas sociales que ayuden a elaborar otros relatos de la vida humana; narrativas que puedan abrir la existencia a experiencias gratificantes y plenificadoras; mostrar otros sentidos del vivir y el convivir, otros modos como la vida humana puede hacerse digna de ser vivida.

1.

El punto de partida: el ser humano como persona

El filósofo francés Emmanuel Mounier va a inspirar esta reflexión sobre la persona como centro y punto de partida, en una concepción multidimensional del ser humano. Se puede comenzar esta aproximación atendiendo al contexto en el cual nació el movimiento personalista:

El personalismo surgió en la Europa de entreguerras con el objetivo de ofrecer una alternativa a las dos corrientes socio-culturales dominantes del momento: el individualismo y el colectivismo. Frente al primero, que exaltaba a un individuo autónomo y egocéntrico, remarcó la necesidad de la relación interpersonal y de la solidaridad; y frente al segundo, que supeditaba el valor de la persona a su adhesión a proyectos colectivos como el triunfo de una raza o la revolución, el valor absoluto de cada persona independientemente de sus cualidades (Asociación Española de Personalismo, 2020).

Mounier comienza postulando la tesis de que cada ser humano es una persona libre y creadora, cuya existencia que acontece en el corazón de las estructuras sociales, introduce en ellas un principio de imprevisibilidad que trastoca todo proyecto de sistematización totalizante. Este carácter irreductible, único e irreplicable de cada ser humano en cuanto

persona, lo protege de las tentaciones totalitarias que lo intentan colectivizar en nombre del Estado, la religión o las ideologías, o pretenden subsumirlo en la masa impersonal de replicantes o consumidores estandarizados. El carácter personal de todo ser humano lo protege también del individualismo subjetivista que atomiza y fragmenta los grupos humanos, en los cuales predomina la conciencia sobredimensionada del *yo* (*yo soy, yo pienso, yo creo, yo juzgo, yo decido, yo determino*). Este subjetivismo, sin horizonte histórico social o cultural, se construye sobre una deformación del concepto de sujeto, quien no solamente sujeta o aferra el mundo, su mundo, sino que también es sujetado por él, quitándole a la libertad su carácter anárquico, y poniéndola en relación con las libertades de los demás y los propósitos del convivir, que se requieren para que pueda existir la comunidad. Veamos cómo define Mounier (1961) la persona humana:

Una persona es un ser espiritual, constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esa subsistencia e independencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores, libremente adoptados, asimilados y vividos, en un compromiso responsable y una constante conversión. Unifica así toda su actividad en la libertad y, por añadidura, a impulsos de actos creadores, desarrolla la singularidad de su vocación (p. 523).

El universo personal está estructurado, según Mounier (1990), de la siguiente manera:

1. **La corporeidad:** toda persona es una existencia encarnada, es decir, inmersa en la naturaleza y al mismo tiempo trascendiéndola.
2. **La comunicación:** toda persona es alguien que está abierto a la comunicación. Esta apertura no anula la condición privada e íntima de cada persona, pero posibilita el surgimiento de la comunidad y de todas las formas de relación intersubjetiva.
3. **La interioridad:** toda persona tiene una interioridad íntima y propia. El secreto de cada ser humano es su derecho más profundo, es su propia originalidad y unicidad. Esto le permite al ser humano el recogimiento, la profundidad de la vida y de sus convicciones.
4. **Afrontamiento:** toda persona es capaz de considerar opciones y hacer elecciones propias e irreductibles; asumir posiciones afirmativas o negativas. Cada persona se asume como libertad de actuación. Su presencia y acción siempre aportarán algo excepcional y único. En este sentido, toda persona es necesaria para el mundo y más concretamente en la comunidad.
5. **Libertad:** toda persona es libre bajo condición. Su libertad es su dignidad, pero es

su mayor riesgo y esfuerzo. Las condiciones de la libertad son, al mismo tiempo, las que la protegen de su arbitrariedad.

6. **Trascendencia:** la persona es un ser moral y trascendente; debe hacer elecciones que le den valor y que apropien los valores más nobles del ser humano. Si bien está sometida a la fragilidad, expuesta al sufrimiento y a la maldad, su mundo no se agota en las circunstancias que envuelven la vida. La persona trasciende su realidad y se proyecta mediante valores espirituales, artísticos o religiosos. Por la trascendencia, el hombre se supera a sí mismo, busca una finalidad para sus actos, descubre valores, lucha por su felicidad, se hace creador, busca la verdad de las cosas, crea códigos de comportamiento, descubre y recrea la realidad a través del arte, construye la historia, invoca a un creador. La trascendencia se opone a la tendencia de concebir al hombre como un ser acabado (Camargo Muñoz, 2012, p. 95).
7. **Compromiso:** la persona es un ser comprometido y con necesidad de darle sentido a su acción y a su vida. La persona comprometida cumple en el mundo un rol profético y una capacidad de determinación política.

Sobre estos siete ítems, cada individuo debe examinar el nivel de construcción y significación de su propia vida. En este universo personal que describe Mounier se perfila una propuesta de multidimensionalidad de la existencia humana. ¿Cómo asumir la **corporalidad** en la que se hace tan patente la inmanencia, sin perder de vista la trascendencia? El ser humano es infinitamente más que su cuerpo; ¿cómo lidiar con una sociedad que nos ubica por nuestra condición corpórea y que mide el valor humano a partir de la cotización del cuerpo en el mercado de lo bello, lo fuerte y lo productivo?

Respecto a la **comunicación** y a la **interioridad**, el ser humano como persona no se conforma con el hecho de la conectividad, la información como respuesta a la soledad. Necesita desarrollar la relación interhumana y el lazo social; necesita proteger y enriquecer su interioridad-intimidad, pero tener, al mismo tiempo, la libertad de abrirse y comunicar el milagro de su originalidad; su pensamiento, su sentir y sus puntos de vista. La libertad de expresión y el libre desarrollo de la personalidad, entendidos en la riqueza y el límite de la vida en sociedad, forman parte de esta estructura personal.

El **afrontamiento** y la **libertad** son las formas privilegiadas como la persona trasciende su propia individualidad y secreto. El ser humano necesita

estructurarse como un proyecto de vida; requiere poder confrontarse con los límites que le plantea su entorno social y cultural; confrontarse con el contexto histórico y los aparatos ideológicos que lo significan y determinan. La libertad no es sólo como pensaba Sartre, una condena. Libertad es la respiración y el aire de la vida. Aprender a ser libres, a vivir en libertad, a defenderla y hacerla posible para todos, es una tarea que ocupa y compromete la vida personal y la hace digna de vivirse.

El **compromiso** como descriptor del universo personal se refiere, entre otras cosas, a la capacidad y necesidad de emprender y contribuir por el trabajo a la construcción de un mundo mejor. La persona humana sabe que su presencia activa y mancomunada puede hacer la diferencia en las causas más nobles que emprende la sociedad humana. Ahora mismo, *ad portas* de una sociedad globalizada, se ponen en evidencia muchas tareas pendientes para la construcción de una verdadera humanidad. Fenómenos aberrantes y seculares como el racismo y todas las formas de explotación y discriminación de los seres humanos; el deterioro ecológico por la destrucción de hábitats y especies sensibles y estratégicas; el desafío del hambre o de las pandemias que asolan regiones enteras. Todas estas realidades globales, más los requerimientos cercanos o locales que demandan del ser humano

en cuanto persona, un ejercicio vigoroso y exigente del vivir y el convivir como personas.

Para comprender mejor la importancia del **compromiso** en la configuración de la persona, se puede evocar aquí la triple distinción que hace Arendt (2009) de la *vida activa* propia de la condición humana:

Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: **labor**, **trabajo** y **acción**. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra. (...). **La acción** única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente *la* condición –no sólo *la conditio sine qua non*, sino *la conditio per quam*– de toda vida política (pp. 21-22).

El ejercicio pleno de la ciudadanía, entendida como *acción*, como participación en los asuntos de lo público, como contribución en la construcción de “lo común”, y en esto tenía razón Aristóteles, es condición para realizar el proyecto o la aspiración a la felicidad y a la vida que vale la pena ser vivida. El compromiso, entendido desde esta perspectiva de

involucramiento en la construcción de una sociedad más justa y solidaria, es entonces un ámbito privilegiado para desarrollar un proyecto de vida gratificante y plenamente humano.

Este compromiso que Arendt califica de acción política no sería comprensible sin la actividad de la intervención en el mundo a la que llamamos de manera genérica “el trabajo”. Está a la vista el estado anímico de una persona que puede decir “tengo trabajo” de aquella otra que no lo tiene. No se trata solamente de un estado psicológico, el trabajo tiene que ver con la impronta que el ser humano plasma en el mundo como una huella de su propia existencia. La idea cuantitativa del trabajo de que “hay que trabajar más para ganar más”, desconoce el hecho de que el problema del sentido de la vida humana no se agota en la productividad o la ganancia que aporta el trabajo, es la vida misma de la persona en cuanto única y original, pero, sobre todo, vida como libertad de una conciencia personal que se sabe a sí misma reconocida en su autonomía, en su significación. Revalorizar el trabajo es entonces un desafío social y personal (Grillot, 2013). Los diferentes aspectos del trabajo tienen su propia importancia y deben considerarse desde una perspectiva holística integradora para que al tiempo que dignifica la vida personal como autorrealización se inserte en la vida social garantizando los equilibrios y los derechos que hacen viable la sociedad misma.

Juan Pablo II, gran divulgador de las ideas personalistas, en la primera Encíclica de su pontificado, afirmaba que:

El hombre, en toda su irrepetible realidad del ser y del obrar, del entendimiento y de la voluntad, de la conciencia y del corazón; el hombre en su realidad singular (**porque es «persona»**), tiene una historia propia de su vida y sobre todo una historia propia de su alma. El hombre que conforme a la apertura interior de su espíritu y al mismo tiempo a tantas y tan diversas necesidades de su cuerpo, de su existencia temporal, escribe esta historia suya personal por medio de numerosos lazos, contactos, situaciones, estructuras sociales que lo unen a otros hombres; y esto lo hace desde el primer momento de su existencia sobre la tierra, desde el momento de su concepción y de su nacimiento. (Redentor del hombre, 14)

Esta visión que resalta el carácter único de cada ser humano es necesaria cuando se plantea un proyecto de desarrollo o de educación de la persona. La unicidad u originalidad no solo se produce por la condición corpórea (cada persona tiene su cuerpo), sino, sobre todo, porque cada persona construye una historia personal, desarrolla una originalidad que le es propia y que viene de lo más profundo de su alma. Esta originalidad comporta el cultivo del universo personal, el desarrollo de la propia manera de ser creativos, creatividad que no es otra cosa que el arte de ser uno mismo. Ahora bien, comprenderse a sí mismo como persona implica superar la

tentación de la bunkerización de la vida, es decir, la propensión al encerramiento que no tolera al otro, que no acepta al que es o piensa distinto, es decir que no tolera la alteridad del otro. El ser humano en cuanto persona acoge con alegría la diversidad que aporta cada persona, sin prejuzgarla por no encajar en los estereotipos dominantes.

La filosofía personalista considera la diversidad y originalidad de cada persona como riqueza para la comunidad y como posibilidad siempre nueva de reinventar el mundo compartido. Este punto de partida de la antropología es fundamental para plantear una vida feliz, tanto para sí mismo (aceptación de su singularidad) como de los demás (acogida y respeto de la alteridad). Como colofón de este apartado, podríamos plantear que, cuando se toma conciencia de que cada ser humano es una persona, solo entonces se está en plena capacidad para apropiarse del mundo e integrarse a él, desarrollando el universo interpersonal y colmando de sentido de plenitud la propia vida. En este contexto la lúdica se expresa como sentido, plenitud y gozo de vivir y de con-vivir.

2.

El lazo social y lúdica: convivir y co-existir

El ser con los demás y para los demás pertenece al núcleo esencial de la existencia humana. El hombre, para llegar a ser él mismo, tiene que acoger la llamada del otro; y como anota Schillebeeckx (1969):

El hombre es un ser que no se realiza a sí mismo más que entregándose a los demás; que no se posee a sí mismo más que abriéndose a su prójimo. La persona no se realiza, no se perfecciona interiormente más que en la inter subjetividad de las relaciones «yo-tú» en el seno del mundo (p. 205).

El ser con los demás, en su significado más profundo y genuino, significa que el hombre desde su unicidad está diseñado y orientado en relación con la alteridad. Existir como ser humano implica el coexistir con otros, el compartir un tiempo y un espacio con otros. La presencia del otro ante mí es una modalidad del coexistir; y puede darse en distintos niveles de proximidad: el otro a mi lado (vecindad), el otro para mí (amor, familia, amistad), el otro contra mí (concurrentia) o a pesar de mí (olvido). Ahora bien, saliéndonos de las variaciones del Yo-Tú, se da el caso de que el otro tiene, a su vez, otro para sí; este otro del otro sería para mí un tercero, un él, una *ella*. El tercero es ya multitud, sociedad, comunidad; simultaneidad de muchas

alteridades, concomitancia de seres humanos con los cuales se construye y comparte un mundo en común. Con el tercero son posibles infinitudes de relaciones y requerimientos. El vivir y el convivir son polaridades que se reclaman mutuamente. El ser humano no debe vivir solo; no es bueno; no es saludable; no es humano. Pero, el otro no siempre es un tú. Está también la multitud, la comunidad; en definitiva, la sociedad.

Lo que significa la existencia de otra persona para mí, es tan profunda y misteriosa que vale la pena explorar un poco esta experiencia del todo original. El “otro” es aquel que me habla, que tiene un rostro en el que se expresa, eventualmente es alguien que puedo llegar a amar más que a mí mismo, pero, aun no siendo así, el otro será siempre asunto mío. Él no es un objeto entre objetos, no es un utensilio que sirve para...; todo lo contrario, el otro y todos los otros son, en cierto modo, mi responsabilidad. A este propósito, dice Lévinas: *“El prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado. (...). Me ordena antes de ser reconocido, ordenado desde afuera, traumáticamente dirigido sin interiorizar por medio de la representación y el concepto la autoridad que me dirige”*. La alteridad del “otro” apunta a mi “yo” (cada uno de nosotros puesto en primera persona), se impone a “mí” bajo la forma de una “responsabilidad”, una “asignación”,

como si me hubieran puesto a mí (no sé en qué momento) a cargo de él: “¿dónde está tu hermano? (Génesis 4:9). Pueda que yo no conozca quién es el otro, pueda que su alteridad me cause extrañeza, pero, en cambio, no puedo evitar que su presencia signifique en mí un mandato santo: “tú estás a cargo”. Esta significación o mandato en presencia del otro es anterior a mi libertad de aceptar el mandato (obviamente yo puedo negarme a responder, pero no puedo impedir el impacto o la significación moral que produce el otro en cuanto se hace presente ante mí) (Carvajal, 2013, p. 244). Si los seres humanos se detuvieran por un momento a reflexionar sobre esta intriga espiritual que la presencia del “otro” plantea, el mundo sería distinto, sería tal vez más humano.

Ahora bien, dejando de lado la perspectiva filosófica que venimos de insinuar, la relación con los demás se desarrolla de distintas maneras. Los “demás” son personas concretas con las cuales mantenemos distintos niveles de relación. Estos otros con los cuales convivimos son, en primer lugar, nuestra familia: padres, hermanos, abuelos, tíos, sobrinos, primos. Son muchos, en ocasiones son pocos, cada familia es única, pero es la nuestra y, en cierto modo, es la mejor. No hay términos de comparación, porque no hay dos familias iguales.

Esos “otros” con los cuales convivo, con los cuales comparto la vida de cada día, aunque de

diversa manera, son, entre otros, los vecinos, los compañeros de estudio, de trabajo, de deportes, pero son también los transeúntes que cruzo por la calle o que van en el mismo autobús; son personas muy distintas, con diferentes edades y condiciones; a veces son amigables, en otras ocasiones son distantes o indiferentes. Con ellos ya no son los vínculos familiares los que están en juego, sino los deberes y derechos que, como ciudadanos, nos permiten vivir en sociedad.

Con todos los otros, con los cuales se forma la sociedad; mi barrio, mi vereda, mi pueblo, mi ciudad, mi región, mi país, el mundo; con todos ellos soy ciudadano, tengo una nacionalidad, me rige una constitución, unas leyes. Existen instituciones que mantienen en pie la sociedad: la familia, la sociedad civil, las instituciones del gobierno, poderes políticos, judiciales, ejecutivos; estamentos reconocibles y necesarios; médicos, comerciantes, policías y soldados, religiosos y laicos, asociaciones y movimientos, en definitiva: la sociedad.

El gran sabio inglés Hume, en su *Tratado sobre la naturaleza humana*, considera el estado de desventaja comparativo con casi todos los animales del mundo, mientras casi todos vienen equipados para defenderse en poco tiempo por sí mismos y suplir sus necesidades; el hombre, en cambio, necesita (sí o sí) de la comunidad y de la sociedad

que lo acogen, lo protegen y lo ayudan a llegar a una edad en la que puede valerse por sí mismo. Hume (2001) afirma:

Sólo por la sociedad es capaz de suplir estos defectos y alcanzar la igualdad con los restantes seres y hasta adquirir la superioridad sobre ellos. **Por la sociedad todas sus debilidades se compensan**, y aunque en esta situación sus exigencias se multiplican en cada momento, sus capacidades se aumentan todavía y le dejan en todo respecto más satisfecho y feliz que le es posible estarlo en su condición salvaje y solitaria.

Cuando un individuo trabaja aparte y solo por sí mismo, su fuerza es demasiado escasa para ejecutar una obra considerable; su trabajo, empleándose en satisfacer todas sus diferentes necesidades, no alcanza nunca la perfección en un arte particular, y como su fuerza y éxito no son siempre iguales, la más pequeña falta en una de estas artes particulares, debe ir acompañada de la ruina y miseria inevitables. **La sociedad aporta un remedio para estos tres inconvenientes.** Por la unión de las fuerzas nuestro poder se aumenta; por la división del trabajo nuestra habilidad crece, y por el auxilio mutuo nos hallamos menos expuestos a la fortuna y los accidentes. Por esta fuerza, habilidad y seguridad adicionales llega a ser la sociedad ventajosa (p. 351).

Muchas cosas se podrían decir sobre la importancia de la vida social, el desafío ahora es asumir lo que decía Arendt (2005), correr el riesgo de la actividad

social por medio de **la acción** que nos saca de la comodidad y la intranscendencia de la vida doméstica o privada, y nos hace capaces de vivir en la *polis*, capaces de protegerla o, por qué no, de liderarla hacia nuevos horizontes y utopías.

Estas formas de la relación intersubjetiva tienen su importancia en la constitución de la persona humana. Las relaciones de amor (paternales, esponsales, fraternales, de noviazgo, etc.); las relaciones de amistad genuinas y profundas; las relaciones entre colegas o de compromisos en torno a la acción social o política; las relaciones con la alteridad de lo femenino o masculino; las relaciones intergeneracionales; todas estas relaciones implican a la persona y a su mundo emocional y afectivo, crean una sinergia de procesos de todo orden y, en último término, le dan contenido concreto a la existencia humana. Vamos a examinar algunas de ellas sin perder de vista que todo esto busca los soportes teóricos de la dimensión lúdica de la persona humana.

El lazo social bajo la forma de la relación amorosa o el conflicto

¿Cuál es la función del amor en la existencia humana? El amor dado a..., y recibido de los demás, es uno de los factores más determinantes en el desarrollo y el equilibrio de la persona. El hecho de tomar conciencia de sí como ser «humano», esto es, como

persona, como centro de dignidad, de bondad, de valor insustituible y único; el hecho de reconocer la propia identidad; estos fenómenos intencionales son posibles por la salida fuera de sí en la relación con los otros. Es a través del contacto con el otro, del lenguaje, del respeto, del aprecio y del amor como las personas toman conciencia de sí mismos, de su propio valor y de su capacidad de bondad y ternura.

Los docentes, especialmente los que trabajan con niños y adolescentes, saben por experiencia cómo es definitivo para el desarrollo humano que la infancia y la temprana juventud estén protegidas, especialmente rodeadas de figuras de amor sólidas y saludables. El abandono, la soledad, el maltrato familiar o también el exceso de afecto sin propósito, todo esto puede malograr, en ocasiones, de modo irreversible, la configuración de la personalidad, llenándola de complejos y traumas que van a condicionar las posibilidades de felicidad y autorrealización humana. La mayor parte de los inadaptados proceden de familias desunidas, donde se vieron perturbadas las relaciones de amor o fueron quizás inexistentes.

La psiquiatra holandesa Anna Terruwe (2020) ha subrayado que la neurosis de frustración, enormemente difundida en nuestro tiempo, tiene sus raíces en las distorsiones de la relación amorosa. Efectivamente, muchas neurosis provienen de que el niño no ha recibido la debida dosis de amor afectivo: “El niño que no ha experimentado un amor afectivo

no sólo no llega a madurar en sus sentimientos, sino que cae en la neurosis; esa neurosis está caracterizada por una profunda incertidumbre de sentimiento, por un profundo complejo de inferioridad y por la imposibilidad de ordenarse a los demás y de vivir en contacto con ellos. Esos efectos son más graves y más profundos en la medida en que más ha faltado el amor afectivo y más joven ha sido la edad de ese niño falto de cariño”. La línea de pensamiento de Terruwe (2020) se basa en “el hecho de que el hombre, como todo lo demás, también es un ser en crecimiento y desarrollo en su vida emocional”. En este proceso, el hombre está inevitablemente determinado a ser “el llamado de su ser más íntimo para querer ser feliz”. Para ser feliz, dice, es necesario que las personas sientan que pertenecen a alguien y que quieren pertenecer a alguien.

Como lo advierte, de modo magistral, Gevaert (2003) en el texto ampliamente citado aquí:

Si quisiéramos ilustrar la importancia del amor afectivo y del amor en general, podríamos recurrir también a la imagen negativa: el día en que un hombre o una mujer tienen la impresión de que no hay nadie en el mundo que los aprecie, caen en la sensación de que el vacío absoluto invade su existencia. Muchos no están en disposición de soportar esa inutilidad y se sienten fuertemente tentados por la idea del suicidio.

Por tanto, cabe afirmar que ser amados por alguien debe ser considerado como una condición de base para la convivencia humana y social. El amor activo a los demás, no menos que el amor que se recibe de los demás, resulta indispensable para la realización del hombre. De todos modos, es un hecho que precisamente en la respuesta al amor y a las llamadas que el ser necesitado dirige a los demás, es donde el hombre se desarrolla de verdad a sí mismo y llega a la madurez de su existencia humana. Escuchando y acogiendo la llamada del otro (del pobre, del necesitado, de la persona amada), el hombre se libera a sí mismo, desata las fuerzas creadoras que lleva dentro de sí y las pone al servicio del reconocimiento de los demás (p. 52).

Ahora bien, la intersubjetividad no puede reducirse a la sola forma del encuentro amoroso del noviazgo o de la vida esponsal, según el modelo de la relación yo-tú en sentido afectivo e intimista. La intersubjetividad tiene también una dimensión social y política. El hombre no es solamente dualidad, sino comunidad y sociedad. Su relación con los demás no se agota en los amores privados, sino necesita también interactuar con otros para la construcción de un mundo más humano y solidario. Amar a otro ser humano significa contribuir para que existan condiciones de justicia y equidad. Un amor objetivo no puede darse con las manos vacías. El otro necesita comer, beber; necesita del vestido y de un lugar para vivir; necesita educación y cuidados. Ningún amor

auténtico puede prescindir del hecho de que todo ser humano es un ser corpóreo, necesitado, llamado a realizarse junto con los demás en el mundo. Por eso, el amor crea derecho y justicia.

Hay que decir también que la relación con los demás está expuesta a la negatividad del conflicto. Cuando no se tiene en cuenta esta posibilidad, las personas se estrellan fácilmente con la realidad del otro, puesto que la comunicación es un proceso que se consolida paso a paso. La conflictividad parte de la propia persona que está en construcción. Como no existe un manual sobre el funcionamiento de los seres humanos, cada uno va explorando, en su libertad y autonomía, distintas posibilidades de acción. Esta situación multiplicada en la interacción de la vida social, trae como consecuencia que los seres humanos “choquen” entre sí, y que se vean enfrentados a situaciones de confrontación, alejamiento o reconciliación.

Freud (1995) advertía al hombre contemporáneo de las enormes tensiones que albergaba el corazón humano. La violencia es tan fuerte como la afectividad:

La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es que el hombre no es sólo una criatura tierna y necesitada de amor, que solo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad.

Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo (p. 53).

Estas dos tendencias de la condición humana, la agresión y la afectividad, se encuentran presentes, se expresan abiertamente o se ritualizan en distintas formas simbólicas. También, las lúdicas permiten canalizar estas energías elementales de la condición humana. Los juegos son una muestra de ello. En el juego hay tensión, una dosis de violencia regulada, modos y momentos de prevalecer o someter al otro. De igual manera, hay abrazos y expresiones de comunión y afecto entre los jugadores, especialmente del mismo bando. A los vencedores los premian con besos y abrazos, y los perdedores quedan al margen, han sido vencidos. De este modo, solo cuando la agresividad se expresa simbólicamente, en la manifestación lúdica, como ya se ha señalado, mediante la agresión ritualizada y socialmente convenida, se cumple la función armonizadora de la acción lúdica.

Este hecho, puesto y reconocido en el ámbito de la cultura, tiene un profundo significado para la convivencia y la construcción del ser humano. Es a

través de todas las formas de expresión simbólicas, constituidas en prácticas socioculturales y lúdicas, como la humanidad ha construido convivencia y sociedad. Un genuino desarrollo de la persona le permite manejar constructivamente todas estas formas de conflictividad que pueden presentar en los distintos niveles de relación. Es un verdadero arte en las relaciones humanas, saber dosificar las expresiones de afecto y de agresividad, pero, sobre todo, saber ritualizarlas o sublimarlas sin que causen daño al otro o generen espacios ofensivos de promiscuidad.

La vida familiar: espacio privilegiado de bienestar y felicidad

El primer contacto que el ser humano tiene con el mundo ocurre en la familia. Por ella, se aprenden (o se dejan de aprender) gran parte de las habilidades sociales básicas, aquellas que permiten experiencias de seguridad, compasión, manejo de emociones, sentimientos, afectos y la capacidad de interactuar con otros. Sin embargo, no hay dos familias iguales; tampoco se pueden idealizar las familias perfectas.

Ahora bien, a pesar de las diferencias, existen algunos elementos de la vida familiar que son indispensables para el bienestar, la felicidad y la armonía de la misma, a saber: valores compartidos, reconocimiento y respeto recíproco, especialmente la no-violencia, red de vínculos familiares, respeto

de emociones y necesidades; cooperación y comunicación; tiempos de ocio compartidos, entre otros.

Las familias deben poder establecer algunos valores en los cuales van a coincidir. Los esposos, en primer lugar, pueden dialogar sobre los principios compartidos sobre los cuales van a cimentar la relación y la educación de los hijos. Así, todos saben a qué atenerse, y existe una mayor seguridad y respaldo para proyectarse hacia el futuro. La familia debe aprender pronto el valor del perdón y la reparación. Si bien no hay familias perfectas, todas pueden ser resilientes.

El mutuo reconocimiento: la igualdad en la diferencia en el ser y la función de cada miembro de la familia. Este es un factor muy importante para que una familia sea feliz. Sentirse valorado y apreciado por lo que cada uno es y representa, sin rivalidades ni confusión de roles. Aquí, es importante la palabra clara y a tiempo, el gesto afectuoso y empático, la asunción clara de los roles y funciones que, en el caso de los niños, es decisivo para su educación. Los síndromes del niño rey; del padre/madre ausente o tirano; del papá o mamá *laissez faire, laissez passer* (que cada uno haga lo que quiera): el síndrome del acomplexado.

Todas estas situaciones o actitudes son deformaciones en la autocomprensión de la tarea que cada uno

tiene en la familia, y del reconocimiento que le es debido. Además de esto, el mutuo reconocimiento es el antídoto contra la violencia intrafamiliar que, como un cáncer invisible, corroe los cimientos de las familias y de la sociedad, y predispone a sus miembros para perpetuar este comportamiento en sus descendientes. Los índices de violencia intrafamiliar (entre parejas, violencia de género, contra niños y adolescentes) que reporta mensualmente Medicina Legal de Colombia, son desoladores, y afecta por igual a todas las regiones y estratos de la población (Medicina Legal, 2019).

La familia debe contar con una red segura y confiable de familiares y amigos con los cuales se pueda interactuar y compartir momentos significativos. La tendencia a la familia nuclear, instalada en microespacios urbanos, fragmentada por el trabajo y el estudio, ha traído a las sociedades modernas una epidemia de soledad y aislamiento. En la eventualidad de que los padres se separen u ocurran problemas no previstos de enfermedad o desarraigo, los niños pueden necesitar más que nunca a su familia extendida. Los abuelos y la familia extendida, en ambos lados, pueden ser preciosos recursos para padres e hijos.

Tiempo de ocio compartido para divertirse y relajarse juntos: el último elemento clave de las familias felices es que se dan tiempo para estar

juntos. Esto es tan importante como establecer metas y estar unidos. Durante estos tiempos, se debe dedicar tiempo a actividades de ocio y olvidarse de las obligaciones, para que los miembros de la familia puedan jugar, relajarse, hablar y vivir juntos. Estos momentos pueden ser largos o cortos, lo importante es que todos los miembros de la familia puedan disfrutarlos. Las posibilidades son infinitas: ver una película, ir al parque, irse de vacaciones, etc.

Escucha, cooperación y comunicación: una familia feliz es un esfuerzo de trabajo en equipo. Todos en la familia interactúan, en primer lugar, por la palabra y la escucha. Aprenden a reconocer que las emociones y necesidades de cada uno de sus miembros son muy diferentes. En satisfacer con generosidad estas necesidades y reconocer el específico universo emocional de cada uno radica gran parte del éxito de la vida familiar. Cada uno, según su capacidad y su rol, debe participar y aportar al bienestar de la familia. No se deben negar aquellos gestos de afecto y ternura que, como un bálsamo, perfuman la familia y crean o consolidan para siempre los lazos del amor y la unidad. Esto solo se logra si existe una comunicación fluida, asertiva y oportuna. A las relaciones de fuerza, sumisión o dominación, deben oponerse las relaciones de colaboración y comprensión. Los castigos, las humillaciones o violencias psicológicas de chantaje y manipulación

malogran el espíritu de escucha y comunicación, y apagan la alegría y el gozo de la vida familiar.

Algunos piensan que el cielo o el infierno son imágenes folclóricas para representar realidades humanas ideales o inaceptables. Sin cuestionar estos planteamientos, se podría decir que los espacios de felicidad y de plenitud más extraordinarios que pueda tener un ser humano mientras vive, los puede encontrar sin duda en la vida familiar bien lograda, y que los momentos más desgarradores y traumáticos también pueden vivirse al interior de la vida familiar. Y pensar que cada una de estas cosas es el resultado de cómo se construya o se fundamente la familia, nuestra familia.

La amistad como resistencia; apuesta por la vida como “don”

Abordamos el tema de la amistad sin pretender ser exhaustivos ni prescriptivos. En este análisis, se hace abstracción de los elementos psicológicos o sentimentales, con el fin de poder examinar algunos elementos que están implícitos en la relación de amistad. En asuntos de amistad, nadie nace aprendido, se cometen muchos errores, se pierden amigos valiosos, se quiere tener buenos amigos, pero no se reflexiona sobre las condiciones en las que una buena amistad es posible.

La amistad, tema universal que, en cuanto experiencia interhumana, es reconocida como una de las expresiones más genuinas del amor y de la condición humana. La amistad “resiste” a los motivos que alimentan todos los desencantos de la época moderna, a saber; la crisis de las ideologías, la intolerancia y la violencia que se apodera de la relación social, y el paradigma productivista por el cual todo se evalúa en términos acumulativos.

Las grandes convulsiones que experimenta la época actual están asociadas a la ideología del crecimiento y la productividad con su catecismo de prácticas, dispositivos y estéticas. La amistad es una excepción extraordinaria a la idea dominante de que, para existir, hay que poseer o ser productivos. El artículo del nuevo credo: “poseo, luego existo”, “poseo, luego soy alguien”, queda rebatido por la experiencia social de la amistad. Los amigos son gratuitos, no son un “haber” entre los objetos del tener que puedan acumularse; tampoco se dejan incluir entre los cálculos de la productividad o la ganancia.

Entrar en la relación de amistad es, entonces, una forma de hacer patente que la vida humana puede pensarse también en términos de gratuidad, de “don”; puesto que la amistad, siendo tan valiosa, no tiene precio; no se compra ni está a la venta; tampoco se rige por el cálculo económico o los cánones ordinarios de la estética. Cuanta “gente

bella” con millones de fans y ningún amigo. La amistad relaciona personas imperfectas y llenas de limitaciones. En la amistad no existe la presión del maquillaje.

La amistad como resistencia (Guigot, 2018) se contrapone también a las patologías del sectarismo, el clasismo, el racismo, la xenofobia o la intolerancia. Existe una forma de verdad en la amistad. Los amigos coinciden por caminos misteriosos en una idea común de lo que es bueno, de lo que es correcto, de lo que es ético. Por alguna intuición más expedita de la racionalidad, los amigos se saltan los motivos de la intolerancia que divide y enfrenta a las personas. A los amigos les resultan invisibles las barreras de la raza, del clasismo o de la secta. Lo propio de la amistad es abrir la mente y el corazón.

A pesar de formar parte del orden de lo personal y de lo propio, la energía de la amistad es difusiva, no se encierra en el terreno de lo privado o de lo íntimo; su verdadera naturaleza conlleva un requerimiento de alteridad. El sabio Aristóteles concedía un puesto muy importante a la amistad en la constitución de la *polis*. La amistad es el lazo de los Estados. Si los que habitan la ciudad fueran amigos, no sería necesaria la justicia (véase *Ética a Nicómaco*, VIII, §§ 4-5). En una ciudad de amigos, la gente viviría feliz y la justicia se daría por añadidura (Carvajal-Sánchez, 2013, p. 10).

Si bien la amistad reclama el cara a cara, el yo-tú, el tú y yo; no por eso deja de afectar al tercero, es decir, a la vida social. ¿Sería acaso posible una sociedad, el espacio de la relación de terceros, que esté modulada por la relación de amistad? En otras palabras, ¿sería posible una sociedad que no se olvide del rostro?; o mejor aún, ¿la política puede contener la ética? Sí, con una condición, piensa Aristóteles, que los ciudadanos sean buenos. La amistad es posible solo entre hombres buenos. Esto no es moralismo, el hombre bueno, en Aristóteles, es el que cultiva las virtudes (templanza, fortaleza, prudencia y justicia), que no es otra cosa que el equilibrio de una vida armoniosa regida por la razón.

La imagen de los amigos que, situados en las orillas de cualquier posición, mantienen el vínculo social, y que estas distancias, por extremas que sean, no los incomunican irremediablemente, es uno de los cuadros más bellos y esperanzadores de la utopía de otra humanidad. Así, la amistad en la perspectiva aristotélica forma parte de la utopía social de la *polis* compuesta de amigos. Además de la filosofía, en la cultura occidental, otra de las fuentes de las cuales se alimenta la amistad, es el judeocristianismo. En la perspectiva bíblica, se afirma claramente que “no es bueno que el hombre esté sólo” (Génesis 2:18). La relación interhumana es necesaria para que el ser humano pueda vencer el mal que pervierte su

naturaleza. La soledad, en este caso, es dañina y peligrosa, entre otras cosas porque la energía del egoísmo terminaría imponiéndose y destruyendo el proyecto humano. Ahora bien, las distintas formas del amor y de la relación contribuyen a aliviar la soledad del sujeto. La pulsión ontológica del yo que se aferra sí mismo, a su terruño, a su “lugar bajo el sol” (Pascal, s.f.), se relaja. En la amistad el mundo se comparte, se suaviza el rigor del sectario o del fundamentalista, se alivia el peso de la soledad del caminante, se aminora el aburrimiento del tiempo que dura interminablemente, llenándolo de contenido y de esperanza en el porvenir.

Hay que convenir que, en la amistad, el vínculo de la relación no se fundamenta en el cuerpo, como sí ocurre en la relación amorosa. No es que se excluya la corporeidad. Los amigos son de carne y hueso, y su presencia en primera persona es requerida; sin embargo, en la amistad se excluye el deseo o la posesión como forma de la entrega de sí mismo o del darse. Los amantes no pueden ser amigos. El deseo que conlleva la posesión lo cambia todo. En la amistad, en cambio, la distancia, el silencio, la interrupción temporal de la comunicación, no son un obstáculo para retomar las cosas en una continuidad sin sobresaltos.

En relación con la lúdica, es concordante la idea de que la amistad es uno de los ingredientes más

importantes del bienestar y de una vida feliz. García Márquez, en una entrevista concedida a Plinio Apuleyo Mendoza, declaraba sin ruborizarse “yo me considero el mejor amigo de mis amigos, y creo que ninguno de ellos me quiere tanto como quiero yo al amigo que quiero menos”. La experiencia de la amistad hay que ubicarla en el amplio espectro del amor. Es una de las múltiples formas como se expresa el amor. La amistad genera y profundiza la experiencia de libertad; ella crea espacios de paz y energías de resiliencia y curación de los muchos males que afligen el alma humana. Los amigos nos permiten verbalizar nuestros resentimientos y ansiedades; pueden ayudar a conocer y aceptar mejor nuestra propia verdad; al lado de los amigos se puede ser uno mismo, pero, sobre todo, se puede aspirar a ser una mejor persona. En efecto, los amigos pueden ver lo mejor de nosotros, también lo peor; pero es gracias a su amistad que podemos llegar a ser mejores.

Para finalizar este excursus sobre la amistad, conviene anotar que de ella pueden hablar con propiedad los que han vivido esta fantástica experiencia. Tomemos el caso de Agustín de Hipona, que el filósofo refiere en *las confesiones* (Libro IV 4-6). Se trata de la muerte del amigo de su infancia y juventud, que yace agonizante por varios días a causa de la fiebre:

Al haber muerto aquel a quien yo había amado como si nunca fuera a morir, me parecía raro que el resto de los mortales siguiera viviendo. Y mi extrañeza era aún mayor ante el hecho de seguir viviendo yo mismo, que era como un doble de su persona. ¡Qué expresión más feliz la de aquel poeta que dijo de su amigo era «la mitad de su alma»! Siempre tuve la impresión de que mi alma y la suya era un alma sola en dos cuerpos. Por eso la vida me resultaba terrible. Por un lado, no me sentía con ganas de vivir una vida a medias. Por otro, le tenía mucho miedo a la muerte, quizá para que no muriera en su totalidad aquel a quien yo había amado (Saint Agustin, 1964, pp. 69-72).

Son pocos los que pueden llegar a este nivel excepcional de amistad, pero es evidente que la amistad toma tiempo, necesita crecer y madurar. Pudiendo ser tan fuerte el vínculo, no por eso deja de ser frágil el hilo de la confianza y el afecto. La amistad tiene una especie de código moral. La deslealtad y la traición son sus peores pruebas. La decepción de amistad en estas materias es prácticamente insuperable. Los sufrimientos y las penas compartidos en la amistad la sellan para siempre. Así lo señaló Jesús de Nazaret, “nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos”. El dolor de la cruz selló para siempre la amistad de Jesús con sus discípulos. A estas alturas, se puede afirmar que todos los seres humanos aspiran a la amistad, como aspiran a la felicidad, pero no todos saben cómo alcanzarla o cómo conservarla.

3.

**La multidimensionalidad humana
incluye el cuerpo**

La condición corporal del hombre ha sido problematizada desde distintas perspectivas religiosas, filosóficas, económicas, pedagógicas, éticas, estéticas, etc. En la historia de la filosofía siempre han corrido paralelas dos miradas respecto del cuerpo humano; la primera, subordina el cuerpo a una función secundaria, dado que la primacía la tiene el alma como principio espiritual. El cuerpo, en este caso, es una especie de cascarón en el que está encerrada, desterrada o castigada el alma humana, la cual, ella sí es de origen divino y, por lo tanto, es inmortal. El cuerpo, en su materialidad, según esta visión debe ser doblegado, y sus apetitos puestos bajo vigilancia porque extravía al hombre y lo rebajan a su pura animalidad.

Otra visión, también filosófica, se ubica del lado del cuerpo y de sus requerimientos (deseos, necesidades, pasiones, deleites o placeres) como aquellas energías naturales sin las cuales la felicidad y la vida humana no serían posibles. Esta visión moderada o extrema sobre el cuerpo dio curso a una filosofía hedonista o vitalista que ha permitido una comprensión menos negativa o rigorista del cuerpo humano. Sin embargo, no bastaron el que estas dos

posiciones se contrastaran permanentemente para que se superara el lastre dualista que opone el alma al cuerpo, o el cuerpo al alma. Hay que decir, para no profundizar en una polémica estéril, que fue necesaria una nueva manera de abordar el problema del cuerpo, para poder dar cuenta de su verdadera significación.

La nueva visión que se tiene actualmente del cuerpo humano, se debe en gran parte a los estudios fenomenológicos (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Zubiri, entre otros) que han aportado una nueva manera de entender, no solo el cuerpo como objeto físico orgánico-biológico, sino como “corporalidad o corporeidad”, es decir, como un fenómeno físico-psíquico. El cuerpo y el psiquismo están, de tal modo, imbricados entre sí, que cualquier reducción a uno de estos elementos genera una distorsión que empobrecería su estudio. Pensemos, por ejemplo, los resultados que se derivaron de los análisis cartesianos que separaban ontológicamente “el cuerpo” de “la mente”. Las distinciones cartesianas entre la *res cogitan* – *res extensa* puso al cuerpo humano del lado de los demás objetos del mundo, cuya condición principal es la pasividad de lo material, que está ahí para ser medido, utilizado, reparado, etc. Los cuerpos particulares que componen el mundo y nos rodean, también los cuerpos humanos, son simplemente modos de una

única sustancia que Descartes llama *res extensa*. Toda la materia tiene en común la extensión, son los mismos elementos en distintas proporciones, cambia el modo como están organizados. El alma (*res cogitans*) ha sido programada por Dios para ser unida al cuerpo; este último funciona animado por el alma, como una máquina muy sofisticada que funciona según las leyes de la mecánica.

Yo sé que existo, y de que advierto que ninguna otra cosa en absoluto atañe a mi naturaleza o a mi esencia, excepto el ser una cosa que piensa, concluyo con certeza que mi existencia radica únicamente en ser una cosa que piensa. Y aunque quizás (o mejor dicho, ciertamente, según diré más adelante) tengo un cuerpo que me está unido estrechamente, puesto que de una parte poseo una clara y distinta idea de mí mismo, en tanto que soy sólo una cosa que piensa, e inextensa, y de otra parte una idea precisa de cuerpo, en tanto que es tan sólo una cosa extensa y que no piensa, es manifiesto que yo soy distinto en realidad de mi cuerpo, y que puedo existir sin él (Descartes, 1963, p. 199).

Esta visión del ser humano como un “una cosa que piensa” (*res cogitans*) y que puede existir sin referencia al cuerpo permitió pensar el cuerpo como máquina o mecanismo objeto de trabajo y, por tanto, de explotación; en cuanto máquina, puede ser reparado y puesto nuevamente en funcionamiento. Hay que decir que gran parte de

lo que se denomina la modernidad se construyó sobre esta visión mecanicista del cuerpo humano. Hay que reconocer que aún quedan rezagos de este enfoque, reconocible especialmente en una cierta medicina superespecializada que aborda al enfermo a partir del acceso a un fragmento del cuerpo que necesita repararse. También, puede reconocerse este reduccionismo en la industria del espectáculo, que hace de los cuerpos la mercancía que se vende o se explota, o como sucede en casos extremos tales como la pornografía y la trata de blancas.

Sin embargo, desde mediados del siglo anterior, se está produciendo un cambio profundo en el discurso y la comprensión del sentido del cuerpo humano; una ruptura con los cánones estéticos que encasillaban los cuerpos en formatos imaginarios de belleza, de tallas, de fuerza o de salud. Es lo que Jean-Jacques Courtine denomina la *mutación de la mirada sobre el cuerpo* (Corbin, Courtine, y Vigarello, 2006). El siglo XX, desde muchas perspectivas teóricas, puso el cuerpo humano, la carne viva, el cuerpo que es propio, que se expresa, se exhibe y se siente, lo puso en el centro de los debates sociales, políticos y culturales. Ya no se puede hablar del cuerpo en lenguaje dualista, espiritualista o moralizante.

Como bien señala el sociólogo francés Le Breton (2018), en la obertura de uno de sus estudios sobre el cuerpo:

La condición humana es corporal. Materia de identidad en el plano individual y colectivo, el cuerpo es espacio que ofrece vista y lectura, permitiendo la apreciación de los otros. Por él somos nombrados, reconocidos, identificados a una condición social, a un sexo, a una edad, a una historia. La piel circunscribe el cuerpo, los límites de sí, estableciendo la frontera entre el adentro y el afuera, de manera viva, porosa, puesto que es también apertura al mundo, memoria viva. Ella envuelve y encarna a la persona, diferenciándola de los otros o vinculándola a ellos, según los signos utilizados. El cuerpo es la fuente identitaria del hombre; es el lugar y el tiempo en que el mundo se hace carne. Porque no es un ángel, toda relación del hombre con el mundo implica la mediación del cuerpo. Hay una corporeidad del pensamiento como hay una inteligencia del cuerpo (p. 17).

Planteamientos como el anterior rompen con todos los estereotipos en los discursos sobre el cuerpo y abren nuevos horizontes para la comprensión de la condición corporal del ser humano. Sabemos que existe una agresión sociocultural a partir del cuerpo, bien sea por el color de la piel, por la estatura, por el peso, por los rasgos caucásicos, en contraste con los rostros mestizos o indígenas, etc. Los cuerpos humanos son diversos, y el lenguaje sobre ellos debe precaverse de su violencia discriminatoria o degradante. Lo que nos dice Breton en el anterior texto, es que el cuerpo humano, más allá del

carácter orgánico, es una construcción de naturaleza social y subjetiva; se integra a los procesos de construcción de identidad personal y social. Toda persona, si quiere ser feliz, debe deconstruir, en cierto modo, todo lo que le han dicho a propósito de su cuerpo y reconocerse a sí mismo integrando su cuerpo a la excepcionalidad de su condición humana; reconociendo la diversidad que aporta su corporalidad, nunca como una falla, defecto o inferioridad respecto de nadie. Podemos avanzar en esta exploración sobre las nuevas miradas en torno a la dimensión corpórea del ser humano

La coincidencia y la no identificación con el cuerpo

El ser humano no puede pensarse ni como espíritu puro ni como cuerpo orgánico simplemente. Como punto de partida, conviene reconocer, como afirma Le Breton (2018), que la condición humana es, en primer término, corporal. Todas las actividades, las que se refieren a lo cotidiano, a lo cultural, social o convencional; todo lo que tiene que ver con la vida afectiva, sentimental, emocional, perceptiva o ritual; en todo está presente la corporeidad humana.

Al examinar las relaciones del cuerpo y del psiquismo, se puede notar, como afirma Merleau-Ponty (1945), que la existencia se ha anudado al cuerpo; que el cuerpo se ha vuelto 'el escondrijo de la vida'. Pero, precisamente porque puede cerrarse

al mundo, el cuerpo es asimismo lo que permite abrirse al mundo y ponerse dentro de él en situación. En sus descripciones fenomenológicas, Merleau-Ponty encuentra que el cuerpo expresa la existencia total, no porque sea su acompañamiento exterior, sino porque esta se realiza en él (p. 183). El cuerpo es, entonces, una estructura originaria y originante que articula el mundo de la vida. La conciencia del hombre es siempre conciencia comprometida, en tanto que, a través del cuerpo, se halla en el mundo, trabada entre las cosas. En lugar de nuestro cuerpo ser un “objeto en el mundo”, el cuerpo es el punto de vista sobre el mundo. Por medio del cuerpo accedemos al mundo, lo inspeccionamos y lo conocemos (Merleau-Ponty, 1945).

Reforzando lo anterior, podemos traer el argumento del anudamiento de la existencia a su cuerpo, planteado por Xavier Zubiri (1980) en sus descripciones de ser humano como *inteligencia sentiente*. El sentir no es una condición marginal del hombre. Cuando el hombre siente, ese sentir es ya una forma muy sofisticada de entender la realidad del mundo. El hombre que percibe, que siente, que reflexiona, es siempre el mismo hombre. El pensar, el reflexionar, etc., no pueden atribuirse a ningún otro ser que sea distinto de ese hombre en carne y hueso. ‘Mi cuerpo’ no es solo un organismo que vive

objetivamente e independientemente de mí; soy yo mismo el que vivo, el que siento, el que hablo, el que sufro.

Sin embargo, conviene también afirmar que, en la experiencia que tiene el ser humano de sí mismo, la experiencia profunda de su identidad personal no se reduce a la autopercepción orgánica del mismo. El filósofo Gabriel Marcel nos ayuda a entender esta paradoja, puesto que las categorías del tener no se verifican fundamentalmente respecto al cuerpo. No tengo nunca y de ninguna manera un cuerpo lo mismo que tengo un caballo, un automóvil, un vestido nuevo. Lo propio del tener es la exterioridad respecto a la persona humana, la posibilidad de disponer y de deshacerse de algo. Pues bien, no puedo tratar al cuerpo lo mismo que a una cosa objetiva que se tiene. No puedo deshacerme de mi cuerpo, ni lo puedo tratar o permitir que lo traten accediéndolo como si fuera una cosa, un objeto entre objetos. Lo puedo observar y mirar de algún modo, pero solo en la medida en que al mismo tiempo lo considero como idéntico conmigo mismo: yo miro, yo observo. Hay que decir más bien que yo soy mi cuerpo, que soy corpóreo. El cuerpo es vivido desde dentro como yo mismo. No es la mano la que toma unos objetos, los tomo yo. No es el ojo el que ve, veo yo. No es el cuerpo el que siente, siento yo. En la

palabra, en la mirada, en la acción, estoy presente yo en persona, en carne y hueso (Marcel, 2003).

Todo lo anterior nos ayuda a plantear una nueva perspectiva de la dimensión lúdica de la condición humana, en cuanto que es a través de nuestro cuerpo que nosotros gozamos el mundo. El mundo es un lugar de gozo porque tenemos cuerpo, porque somos desde nuestro cuerpo posibilidad de vivir el mundo. Está claro que la lúdica no es algo que se agregue a la persona como un barniz o que se pueda mediante el cuerpo consumir el gozo y el disfrute de la vida o entregarlo como una mercancía para que otros lo disfruten, sin que la totalidad de la persona quede involucrada. Esta profunda conexión entre el cuerpo y la persona es lo que lleva a algunos a reclamar que son dueños de su cuerpo y que nadie puede dictarles lo que puedan hacer o no hacer con él. Sin embargo, este reclamo de autonomía y libertad no siempre se entiende bien. Este derecho solo tendría sentido si lo que se está defendiendo es la totalidad de la persona, su capacidad de disponer de sí misma, y no simplemente que el cuerpo sea un objeto para disponer de él al margen de la dignidad personal.

Cuerpo y expresión, humanidad y género

El cuerpo está revestido de humanidad. Por humilde y maltrecho que esté el cuerpo humano, siempre tendrá una carga de significación que excede la

simple objetividad de los miembros físicos. El hombre expresa muchos significados a través del cuerpo y le atribuye diversos valores. Lévinas ha realizado notables estudios sobre la significación ética de la corporalidad del ser humano, significada de modo dramático en el “rostro” de la persona humana. En la corporalidad del otro, se produce una paradoja excepcional. Por una parte, en ella el otro se expone como “rostro”; puede leerse en él las señales de la fragilidad y de la vulnerabilidad corporal. El otro, en cuanto presentándose en la materialidad corporal, puede ser ignorado, rechazado, humillado, maltratado o torturado. La tentación suprema es su asesinato. El homicida se anima ante la exposición de un cuerpo que, en su materialidad, no puede oponer una resistencia absoluta (Lévinas, 1987). La “*ciencia de Caín*”⁹ consiste justamente en pretender hacer desaparecer al otro; alcanzarlo en su cuerpo en cuanto fragilidad, y reducirlo a la nada. «*Identificar la muerte con la nada: eso es lo que le gustaría hacer al asesino, a Caín, del cual dice Emmanuel Lévinas, «debía poseer de la muerte dicho saber»*» (Derrida, 1998, p. 15). El homicida –dice Lévinas– persigue al otro en su corporalidad. Lo *asesinable* del otro consiste en que su cuerpo opone una mínima resistencia, resistencia que se quiebra ante la contundencia del cuchillo, de la bala o de la

9 Referencia a Génesis cap. 4.

fuerza del homicida. Pero, y este es el sentido moral del cuerpo, en esa misma fragilidad en la cual el otro se expone, brilla y resplandece su humanidad.

En presencia del cuerpo del Otro, cada uno se experimenta como quien es introducido, sin saber cómo ni desde cuando, en medio de una *intriga*; afectado personalmente por *un requerimiento moral* que lo llama a responderle al otro, a asumirse como quien debe hacerse cargo. Esta significación de responsabilidad ética es la que nos impulsa a socorrer al otro; a inquietarnos por su sufrimiento y su hambre; a no poder dejarlo solo ante su muerte. La civilización humana, con todas las formas de cuidado del otro que ella ha inventado, surge de la necesidad, responsabilidad ética de responder por todo ser humano. Hospitales, refugios, escuelas, asociaciones, etc., todas tienen un comienzo en esta significación humana de la corporalidad que reclama mis cuidados y mi responsabilidad.

Solo a la luz de la totalidad de la persona es posible comprender y valorar el significado humano del cuerpo y de las acciones corporales. Resumiendo los significados fundamentales del cuerpo humano, seguimos aquí parcialmente a Gevaert (2003) en la clasificación que él propone (pp. 88-97):

- 1) Respecto a la persona concreta que tiene que vivir su propia existencia en el cuerpo y a través del cuerpo, el significado fundamental

del cuerpo es el de *ser el campo expresivo del hombre*, el lugar primero donde el hombre tiene que realizar su propia existencia. En esta expresividad, es muy importante la condición del género hombre o mujer. El cuerpo tiene la expresión natural del carácter sexuado del ser humano. El cuerpo no es algo neutral. La persona se expresa en su cuerpo como hombre o como mujer y el desarrollo de la identidad se constituye en contraste y afrontamiento o descubrimiento del otro, especialmente del sexo opuesto. Cualquier otra expresión está limitada por esta misma corporalidad que, como un dato dado, está ahí a la vista de los demás y, en todo caso, en las situaciones de trans-género requiere también procesos adicionales de elaboración intersubjetiva.

- 2) Respecto a los demás, hacia los que la persona está constitutivamente orientada, el cuerpo tiene como significado fundamental *el ser para los demás*. Y esto desde un triple punto de vista: el cuerpo es fundamentalmente a) presencia en el mundo, b) es lugar de la comunicación con el otro y, es c) medio de reconocimiento del otro.
 - a) Con mi cuerpo yo me hago presente en primera persona. Ninguna memoria, fotografía ni embajador, puede equipararse

al hecho de que una persona está presente o ausente. La presencia del hombre en el mundo es ambivalente. Por una parte, el mundo es objeto de trabajo, de cuidado y de embellecimiento. Por otra, el hombre puede ser el más terrible depredador de la naturaleza y el mayor enemigo de todas las especies.

- b) El cuerpo es el lugar privilegiado de la comunicación. El rostro, la mirada, la voz, la palabra, la fisonomía, la mano, el abrazo, el caminar al lado de..., más todos los gestos que se expresan por el cuerpo son la esencia de la comunicación interhumana, son posibles gracias al cuerpo, y de modo especialísimo el rostro humano. ¿No es quizás un milagro extraordinario el que entre tantos centenares de millones de rostros no haya dos iguales? ¿Y que ningún rostro permanezca perfectamente igual durante más de un minuto? Es la parte del cuerpo más expuesta, la más conocida, y es también la menos descriptible, una encarnación de la unicidad (Heschel, 1989). Podríamos hacer un ejercicio de observación del cuerpo humano y notaríamos que casi todos sus miembros son potencialmente expresivos: las manos, los ojos, la boca, etc., y cómo cada uno de ellos ha desarrollado una amplia gama de sistemas y códigos de comunicación.

En los medios de comunicación actual, los cuerpos y la corporalidad humana han tomado forma virtual y es objeto de explotación y toda clase de comercios. Los fenómenos de masificación y urbanísticos pusieron en proximidad física a los seres humanos, pero esto no trajo necesariamente una mejora en la comunicación. Es una de las paradojas humanas modernas el que están tan próximos los seres humanos, congregados en estadios, conciertos, manifestaciones colectivas y, sin embargo, nunca como ahora se resiente la soledad y el aislamiento de las personas. Sin embargo, es tan grande el potencial de comunicación del cuerpo humano que basta una mínima ocasión para que una infinidad de recursos aparezcan y comunique sentimientos, afectos y valores. La risa, el llanto, la danza son, entre otros, medios magníficos de comunicación humanos que son posibles gracias a la corporalidad.

- c) Es por el cuerpo que la persona es reconocida en los distintos contextos en donde desarrolla su vida. En él recibe reconocimiento y aprecio. Es por nuestra condición corpórea que podemos ser objeto de señalamiento, homenajes y reconocimientos. El otro no puede reconocermé sino en cuanto corpóreo. Las personas necesitan que se les reconozca

y se sienten muy bien cuando las aceptan en su condición corporal de raza, aspecto físico o limitaciones o cuidados requeridos por la edad o la enfermedad. Si alguien rechaza nuestro cuerpo o lo ridiculiza, nos afecta en la totalidad de nuestro ser.

- 3) Respecto al mundo material y humano, al que pertenece toda persona, el cuerpo es fundamentalmente la fuente de la intervención humanizante en el mundo, el origen de la instrumentalidad y de la cultura. El cuerpo es frágil y limitado en su adaptabilidad. En muchas circunstancias, incluso en medio de la tecnología más avanzada, el hombre puede desfallecer y fracasar: una distracción, un desánimo, un error... La enfermedad y la indisposición lo acompañan como posibilidades permanentes. El cuerpo se ve igualmente sometido a todas las fuerzas que atraviesan el mundo físico y biológico; tiene hambre y sed, necesita descanso y silencio, ejercicio y distensión. Está ligado al tiempo y al espacio. Este delicadísimo instrumento puede desequilibrarse, sufrir neurosis y psicosis. Sobre todo, este cuerpo está inevitablemente expuesto al sufrimiento, a la instrumentalización, a la tortura, a la necesidad de morir.

Llegados a este punto del análisis, se cuenta ya con elementos teóricos para poner de relieve la pregunta

que, desde el trasfondo, orienta este trabajo, a saber: ¿cómo asumir la condición lúdica humana desde la perspectiva del cuerpo o desde la corporalidad? Para esbozar una primera respuesta, hay que detenerse en el fenómeno inquietante de que el cuerpo humano está en la mira de todos. Parece que existe una carrera contrarreloj para ver quién puede sacarle más ventaja y quién logra primero imponer su relato ideológico o su estrategia económica. Desde esta febrilidad, se han venido configurando una serie de tesis dominantes sobre el cuerpo, desde las que se justifican prácticas sociales problemáticas:

- “Yo soy dueño de mi cuerpo”,
- “El cuerpo debe ser bello”,
- “El cuerpo es para gozar”,
- “El cuerpo no debe reflejar el tiempo”,
- “El cuerpo da poder”,
- “El cuerpo tiene valor económico”.

Todas estas ideas, entre otras, que circulan como proclama de la nueva libertad, exigen discernimiento, puesto que detrás de ellas se esconde o se disimula muchas veces una carta abierta para el abuso y el comercio con las personas. Esto no debe impedir, sin embargo, que a partir de la corporalidad se entienda la vida humana como puesta en el mundo abierta al gozo, al sentir y disfrutar del don de la vida que se nos entrega, bajo las categorías del compartir, del

cuidar y del amar, o como lo señala el poeta Alberti (1979), para llorar, para gritar, para reír, para cantar:

Canto, río, con tus aguas

Rafael Alberti

Canto, río, con tus aguas:
De piedra, los que no lloran.
De piedra, los que no lloran.
De piedra, los que no lloran.

Yo nunca seré de piedra.
Lloraré cuando haga falta.
Lloraré cuando haga falta.
Lloraré cuando haga falta.

Canto, río, con tus aguas:
De piedra, los que no gritan.
De piedra, los que no ríen.
De piedra, los que no cantan.

Yo nunca seré de piedra.
Gritaré cuando haga falta.
Reiré cuando haga falta.
Cantaré cuando haga falta.

Canto, río, con tus aguas:
Espada, como tú, río.
Como tú también, espada.
También, como tú, yo, espada.

Espada, como tú, río,
blandiendo al son de tus aguas:

De piedra, los que no lloran.

De piedra, los que no gritan.

De piedra, los que no ríen.

De piedra, los que no cantan.

El ser humano, dice el poeta, no es de piedra. El cuerpo humano porta la huella de la subjetividad. Cada milímetro de piel de nuestro cuerpo, cada exterioridad del mismo, los ojos, las manos, los pies, los brazos, el pecho, la espalda, el regazo, la mirada, el gusto, el sentir, el oler; el aspecto enérgico o cansado; todo el cuerpo o una de sus partes puede devenir palabra, evocación, sentido, significación y mensaje de la grandeza o de la fragilidad; de la justicia o de la maldad; de la memoria y de la historia de una vida o de todo un pueblo.

Aquí, puede valer un fragmento del guion de la película *Beloved* (*amada*), *El fantasma de la esclavitud* (1998), basada en la galardonada novela de Toni Morrison de 1988. La novela dedicada en el epígrafe a los «Sesenta millones y más» de africanos y sus descendientes que murieron como resultado de ser esclavos cuenta la historia de Sethe, una mujer afroamericana y su hija Denver, después de que han huido del Estado esclavista de Kentucky hacia Cincinnati en el Estado libertario de Ohio. Tras

disfrutar Sethe de veintiocho días de libertad, llega la orden de aprenderla a ella y a su hija, según la ley de esclavos fugitivos que daba a los propietarios de esclavos el derecho a perseguirlos y recuperarlos donde quiera que hubieran huido.

Sintiéndose atrapada, la esclava Sethe mata a su hija de dos años antes que permitir que la tomen como esclava y las regresen de nuevo a la plantación de la que se habían escapado. En uno de los momentos más sublimes de la película, una predicadora misteriosa a la que llaman “la Santa” reúne a la comunidad negra que se ha liberado y le dirige la siguiente proclama libertaria, que tiene como principio una idea de libertad que comienza por la resignificación del cuerpo del negro:

- **Sethe:** “Veintiún días seguidos de feliz libertad. Yo me despertaba cada mañana y decidía por mí misma lo que quería hacer. Yo podía escuchar en cualquier momento a mis pequeños hijos romper a reír, una risa que yo no conocía. Al principio yo tenía miedo, que alguien los pudiera escuchar y se enojara de su risa. Después yo comprendí que si mis hijos reían hasta las lágrimas, éstas serían las únicas lágrimas que derramarían en su vida.

Y cuando los negros, provenientes de distintos lugares se congregaban para escuchar el sermón de Bénie Baby Sugges, la santa, yo vi y escuché ese día, cosas que jamás había imaginado. Fue allí que pude ver negros libres por primera vez.”

- **Bénie Baby Sugges, (la Santa):** “Aquí donde estamos, somos de carne y hueso. Carne que llora, que ríe, que danza a pie desnudo sobre la hierba. Ahora, ¡amad vuestros cuerpos! ¡amad su fuerza!, Más allá del río ellos no aman vuestra carne; ellos la castigan. ¡Oh mis hermanos! Del otro lado del río, ellos no aman vuestras manos, ellos las detestan, sólo se sirven y se aprovechan de ellas. Las amarran, las encadenan o la cortan y al final las dejan vacías. ¡Amad vuestras manos! ¡Levantadlas bien alto! ¡Besadlas! ¡Reíd, reíd, reíd! ...”

Lo anterior viene a corroborar que toda experiencia genuina de humanidad, experiencia de libertad, de amor, de fraternidad, de alegría o de llanto, toda experiencia, por sublime o espiritual que ella sea, supone e involucra la condición corpórea del hombre. Todo planteamiento lúdico, cualquiera que sea la experiencia de gozo, de fiesta, de juego o de bienestar que involucre, no puede desconocer esta complejidad físico-psíquica presente en la condición humana que se expresa a través de la corporeidad.

4.

**La dimensión fantástica de la vida humana:
apuntes para ver en la tortuga una lira**

“En una época utilitarista es un asunto de gran importancia que se respeten los cuentos de hadas. Una nación sin fantasía, sin algo de romance, nunca ocupó, nunca puede ocupar, y nunca ocupará un gran lugar bajo el sol”.

Charles Dickens

Gianni Rodari, hace un tiempo, se propuso escribir los asuntos para una *gramática de la fantasía*, inspirado en una colección de aforismos del romanticismo alemán. Era una forma de escritura lograda entre los umbrales de la filosofía y la poesía que, a manera de granos de polen, intentaba ser esparcida en las inexorables tierras de la floreciente razón formal (Rodari, 2007). Lo encontrado por Rodari dejaba presentir el anhelo del poeta Novalis hacia el surgimiento de un *nuevo arte inventivo*: “Si dispusiéramos de una fantástica, como disponemos de una lógica, se habría descubierto el arte de inventar” (p. 13). Si bien está *gramática* de acervo rodariano ha permitido *otras escrituras* en la escuela, cabe notar que este trabajo se restringió al campo de la literatura como una técnica para la invención de historias sin aprecio por el poder, que ronda al

relato fantástico para abrir el significado en tiempos de crisis.

El texto que se presenta a continuación intenta favorecer la comprensión de la *fantástica* como una originaria *dimensión inventiva* que alienta una mirada atenta y anticipatoria del mundo, capaz de avistar, tempranamente, “en la tortuga una lira”. Se alude con lo anterior a una *dimensión* que ensaya mundos desde lo posible/realizable, en términos ingeniosos. Muy cercanos, como primera pista, a la mirada previsora del *Hermes Trigemistro* (de las narraciones griegas) quien, justo después de su nacimiento, vio en la cueva una tortuga que convirtió inmediatamente en lira. Y esto, a sabiendas de que le serviría para calmar la ira de Zeus ante el robo de las vacas del rey Admeto que pronto cometería. Una segunda pista articulada con lo anterior, se presentará en relación con el tiempo en que se producen las anticipaciones y novedades de la fantasía. Para ello, se revisará el reloj descompuesto del sombrerero loco, que no marca las horas, sino los días. Para finalizar, se mostrarán algunos elementos *del método de la fantástica*, a través de un breve diálogo con el gato sobre el árbol.

Se infiere que estos tres elementos, en conjunto, puedan ayudar a rescatar a la fantasía del confinamiento a que ha sido sometida por gran parte de la historia del pensamiento en Occidente.

Valga aclarar que, el uso de metáforas, relatos, mitos (universalidad fantástica)¹⁰, corresponde con una manera argumentativa donde, a diferencia de lo que pensaba Novalis, la fantástica no se le opone a la lógica, sino que advierte sus propias reglas¹¹ para, como se señaló antes, sea posible crear una

10 Esta universalidad fantástica corresponde a los fundamentos de esa ignorada *sabiduría poética*, intento de una modernidad fantástica que se opuso, en sus inicios, a reducir la vida y el conocimiento a un único método de acervo racional. Grassi (1999) define estos universales (viquianos) como maneras de conferir significado “no mediante la abstracción, sino mediante «retratos ideales», «caracteres ejemplares», es decir, mediante símbolos como las fábulas o figuras míticas (por ejemplo, Aquiles o Hércules). Estas figuras poéticas, fantásticas, pertenecen a una forma especial de pensamiento, y al mismo tiempo le dan la vuelta a la lógica tradicional, ya que no son de modo alguno un disfraz poético de conceptos racionales. El concepto fantástico (el «concebir» o «comprender», que conduce a la definición) capta y circunscribe dentro de sí mismo [...] una multiplicidad dentro de una imagen, de tal modo que expresa la esencia en términos de universales (por ejemplo el león como la esencia de la fuerza, la cabeza como la esencia de la altura)” (p. 31). Conviene notar, además, que el mito nos permite lidiar con lo desconocido, para aceptar lo inexorable y tramitarlo con magia, fantasía y vida.

11 Esto puede rastrearse en la tesis doctoral “*Fantástica: una lógica para la invención de mundos*” (2019) elaborada por Joselín Acosta Gutiérrez, para optar al título de Doctor en Ciencias Humanas y Sociales en la Pontificia Universidad Javeriana.

alteridad al concepto único de realidad. Por lo que esta dimensión inventiva (lúdica y fantástica) no ha de comprenderse orientada a la recuperación de mitos o relatos fantásticos, sino a crearlos para actualizar en el tiempo lo posible para pueblos enteros en su relación con aquello que signan como realidad. Pueda ser que las sucintas metáforas que se presentan a continuación ayuden a disminuir el abismo y oposición que existe entre *realidad* y *fantasía* que, por lo general, queda resuelta confinando esta segunda al campo de las *quimeras* y, suponiendo, que hay una única realidad, por demás, que ocurre de la misma manera para todos los casos.

La laboriosa fantástica¹² y el significarse ante el mundo

La dimensión fantástica puede advertirse, inicialmente, en el trabajo originario de abrir el mundo que realizaron los poetas (primeros

12 El presente texto hará uso de *la fantástica* cuando guarde relación a la dimensionalidad inventiva humana. Y, a la fantasía, cuando se refiera (en términos de una tradición latina revisada) a esta como una facultad inventiva que permite ver la realidad desde ángulos distintos apoyándose en la *senso/imaginación* (memoria, fantasía, ingenio) / razón. Por los límites de esta reflexión, no es posible referirse a lo anterior ampliamente. El lector interesado puede revisar, especialmente, algunos estudiosos de la obra de Giambattista Vico como Ernesto Grassi, José M. Sevilla e Hidalgo-Serna, entre otros.

filósofos del género humano)¹³. Se trataba de una *actividad ingeniosa* que, desde una corpulenta fantasía, fungió como forma originaria y laborable de conferir significado al misterio de ese reciente mundo que aparecía. Esfuerzo que se apoyaba en relatos fantásticos, pero, principalmente, en el *trabajo inventivo*. Luego, en la medida que acontecieron los descubrimientos, tuvo lugar la ocupación enjuiciadora de la razón desde un pensar que daba orden y razón de lo descubierto y que, progresivamente, fue perdiendo su acento laborable e ingenioso, alejándose del mundo para explicarlo.

Estos primeros poetas/inventores se apoyaron en un gran repertorio de *relatos fantásticos*, como se ha notado antes en las fuentes de la lúdica, para abrir la extrañeza que los asediaba en cada cosa. En este universo, se podía aludir, por ejemplo, a que “el mundo había despertado entre un manojito de hierbas fragantes que acababa de surgir entre las jóvenes estrellas” (Ospina, 2006). Narración que no solo explicaba el origen de las cosas, sino que,

13 Para ampliarse, puede revisarse Grassi (1999). El autor atribuye a los poetas la apertura del mundo, la fundación de las comunidades y el descubrimiento de la utilidad de las cosas. Propiamente, alude que antes del juicio de la razón reflexiva vienen los descubrimientos. Es decir, que la amistad con el pensamiento acontece ingeniosa, antes que discursivamente.

especialmente, provocaba esfuerzos para continuar sembrando hierbas fragantes para que el mundo surgiera también, más acá, de las jóvenes estrellas. Giambattista Vico, uno de los más prolíficos estudiosos de la fantasía, propondrá un principio cardinal que (aún hoy día) orienta las discusiones *constructivistas* frente a la estructura del mundo: *el verum factum*. Idea que sostiene un orden del entendimiento distinto al *cartesiano*, puesto que se arguye que primero se crean las cosas y, luego sí, se juzgan. En tal comprensiva, el dictamen del *cogito ergo sum* (pienso luego existo) empezará a ser amenazado por un *inventamus ergo sum* (*inventa luego soy*). Sevilla (2011), a propósito de la obra viquiana, referirá:

Se entiende mejor entonces el hecho de que cualquier actividad cognoscitiva (sea fantástica, sea reflexiva) primero es el descubrir [*«ritruovare»*] y luego el juzgar [*«giudicare»*]; antes la «tópica» y después la «crítica». Por ello, la mente imaginativa precede a la mente reflexiva o intelecto razonante. Del mismo modo que el pensamiento reflexivo necesita en todo momento de las otras facultades, pues depende de éstas para descubrir, no menos también para distinguir, componer y relacionar. Puede decirse, por tanto, que la razón al concretarse también es fantasía, o al menos una elaborada forma de fantasía (p. 76).

Este orden del entendimiento propondrá, a saber de Vico, límites al conocimiento de todas las cosas “tal como son” bajo el presupuesto que solo se puede “conocer verdaderamente” las propias creaciones de la mente humana. Dirá en este cifrado inventivo que “Dios es el artífice de la naturaleza y el hombre es el dios de los artefactos” desestimando las pretensiones de un conocimiento omnicomprensivo de la ciencia (cartesiana) en su intento de explicar todos los fenómenos de la naturaleza. Tal encuadre de la invención, intensificará su *verum factum* (lo verdadero está en lo hecho) como principio originario de los mundos y, a saber de Maillard, (2017), como el ladrillo moral de cualquier ética, pues Dios dice: “primero actuó: creó, y luego juzgó (que era bueno)” (p. 27). Esta lógica inventiva apuntará a un necesario recobro, para el caso de la escuela, de la *génesis del pensamiento humano*. Y ello, en términos de volver a esa forma originaria donde la *cognición humana* se manifiesta como laborable (senso/actuante) y reflexiva (éticamente). Acento que puede apreciarse en diferentes relatos que dan cuenta de la “historia laborable” de las naciones en sus diferentes desarrollos. Por ejemplo, en la construcción del muro de Tebas, Anfión, se dice, movió las piedras con el sonido de su lira; Hércules despejó la selva oscura del bosque primordial, con

el arado que curvo con su fuerza¹⁴. O, para citar un ejemplo más cercano, en la cosmogonía Muisca:

En cuanto a la forma como se pobló el mundo, contaban los muiscas que cerca de la ciudad de Tunja, a cuatro leguas aproximadamente, en un pueblo de indios que fue llamado Igüaque, después de haberse creado la luz, y haber sido creadas todas las cosas, de una laguna entre las montañas apareció una mujer a la que llamaron Bachué o Furachogua, por las buenas obras que hizo, “porque fura llaman a la mujer y chogua es cosa buena”. Ella, al salir de la laguna, llevaba un niño de la mano de unos tres años de edad y bajaron juntos por las sierras hasta el pueblo de Igüaque. Allí hicieron una casa donde vivieron hasta que el muchacho tuvo edad para casarse con ella y de esa unión, nacieron las personas que poblaron toda la tierra, pues fue muy prolífica porque de cada parto nacían de cuatro a seis hijos. (Simón, Noticias, 1982, T. III. 4: 368).

Como se ve, más allá de ser la fantasía una “fábula explicativa” de los inicios del mundo humano, es una actividad ingeniosa que lo provoca. Siendo, luego, revisables con el juicio reflexivo de la razón. Es decir que “las buenas obras” son anteriores “al buen pensamiento”. Como aludiera Sócrates, pensar puede llegar a ser un parto. Tan doloroso como el de

14 El lector interesado en esta metáfora fundacional podrá revisar el capítulo IV titulado *Los trabajos de Hércules* (Grassi, 2003).

Furachogua, en su tarea de traer el mundo. Sevilla agregará un elemento más a esta actividad inventiva y dolorosa: *el sentido*. Un *irse haciendo* donde, “(...) gracias a la fantasía el hombre crea mundo, lo significa y se significa a sí mismo, desplegándose en lo que hace y realizándose (ontológica e históricamente) en su vida con sentido” (Sevilla, 2011, p. 94).

Podríamos señalar que en la *dimensión fantástica* acontece el mundo ingeniosa y reflexivamente, como esfuerzo laborable de un pensamiento que sabe que las cosas “no están ahí/afuera/esperando”, sino que hay que parirlas, como refiere el *mito muisca*. Es, además, una original y originaria manera de significarse, encontrando *amistad entre las cosas distantes* para inferir similitudes. Otra importante pista que permite explicar su método (como se verá luego) por la intermediación de una *universalidad fantástica*, orientada al encuentro de relaciones y transferencias de significado entre las cosas. Ello, para satisfacer las cambiantes necesidades humanas. Grassi (1999) notará, en tal sentido, que,

Al establecer las relaciones (las similitudes) entre lo que el hombre necesita (por ejemplo, calmar la sed) y lo que sus sentidos le dicen sobre la naturaleza en cada situación específica (por ejemplo, la disponibilidad de agua) el hombre lleva a cabo la transferencia de significados que le conducen a la acción adecuada (por ejemplo, buscar el agua y hacérsela disponible). Este es el significado

del trabajo. El establecimiento de relaciones y la transferencia de significados a lo que le informan los sentidos (*methaperein*) son una actividad tanto ingeniosa como fantástica (p. 28).

Las anteriores consideraciones tendrían que inquietar a los métodos de la escuela “pensados a contrapelo”, de esa experiencia originaria donde el *sentimiento, la fantasía y la razón* practicaban una inventiva amistad¹⁵. Alianza que hacía estremecer los cuerpos y precipitarlos no solo hacía la búsqueda de los mundos que crecían entre “hierbas fragantes y jóvenes estrellas”, sino, como intento de esparcir sus semillas (en la tierra previamente arada) para que pudiera darse ese arte de la invención, esperado por los antiguos poetas.

15 Prematuramente (hace más 500 años), Vico anticipa las discusiones de frontera del conocimiento actual en su acento complejo, integrado e interdisciplinar. Para este pensador, no existe una rivalidad entre esas facultades humanas, encarnadas en todo el cuerpo. Sevilla (2001), apoyándose en Vico, indica al respecto “Vico nos habla de una serie de facultades/modificaciones de la mente, ya señaladas anteriormente (senso, imaginación. [fantasía/memoria/ingenio], razón), no estableciendo una artificial contraposición dicotómica entre ellas, sino articulando un continuum de despliegue de la mente, con cuya mostración bien, por otro lado, enseñó que el acceso a una verdad es posible desde diversos ángulos y no solo desde el vértice del intelecto reflexivo” (p. 74).

Tortugas en liras

Es frecuente notar en las distintas representaciones del dios Hermes, un elemento que muchas veces pasa desapercibido ante la mirada que interpreta: *el gallo*. Pudiera señalar en esta figura el canto que abre el día antes que despierte la creación. Trata de una anticipación en la mirada de ese niño que, “naciendo ayer”, ve en las cosas su florecimiento, su ser distinto. Homero notará en su himno a este dios clarividente:

Hermes, en efecto, fue quien primeramente hizo que cantara la tortuga, que le salió al encuentro en la puerta exterior, paciando la verde hierba delante de la morada y andando lentamente con sus pies. Y el utilísimo hijo de Zeus, al verla, sonrió y en seguida dijo estas palabras: Casual hallazgo que me serás muy provechoso: no te desprecio. Salve, criatura, amable por naturaleza, reguladora de la danza, compañera del festín, que tan grata te me has aparecido: ¿de dónde vienes, hermoso juguete, pintada concha, tortuga que vives en la montaña? Pero te cogeré y te llevaré a mi morada, y me serás útil y no te desdeñaré; y me servirás a mí antes que a nadie (...) (Himno IV).

La fantasía es una facultad anticipatoria del mundo, que orienta sus elaboraciones como “una sacudida a la somnolienta conciencia de la humanidad, una alerta ante el futuro, una anticipación del itinerario de la ciencia por venir (literalmente pre-visión)”

(Lapoujade, 1988, p. 47). Su acento en relación “con lo otro” pudiera sugerir el logro de una “mirada nómada y anticipatoria” que nos resguarda de ver en la tortuga un caparazón, sin más. Y, por otro lado, que persuade de dirigir nuestros pasos en la escuela al ilimitado horizonte donde los mundos devienen: *fantasía*. Para allí, estirar los límites de lo permitido, como han sabido hacerlo las tentativas de una Ciencia de lo Imposible. Al respecto, el importante divulgador científico Kakú (2009) nos recordará que: “Magia, fantasía y ciencia ficción constituían un gigantesco campo de juego para mi imaginación. Con ellas empezó mi duradera relación amorosa con lo imposible”. A renglón seguido, lo imposible (en relación con lo fantástico) ya lo había notado Caillois (1958), al afirmar que esto “manifiesta un escándalo, una rajadura, una irrupción insólita, casi insoportable, en el mundo real” (p. 10).

Podría argüirse desde esta pista que la escuela (en perspectiva lúdica) pudiera darse a la tarea de diseñar estos “campos de juego para la imaginación” donde ocurran esas rajaduras, a una *ciencia lisa* blindada por la razón formal. Pues, a saber de Black (1996), “todas las empresas intelectuales, por diversos que sean sus métodos, descansan firmemente en ejercicios de imaginación [...]” (p. 237). Idea ampliamente desarrollada como método por Einstein, quien le otorgó a la imaginación un

papel más importante que al conocimiento, en tiempos de crisis. Con todo esto, ha de desestimarse la idea de seguir suponiendo que la fantasía es el oficio de “delirantes inventores”, de historias sobre el papel, ausentes de los asuntos vitales que inquietan la existencia humana y de las discusiones científicas del momento.

El reloj descompuesto

Hay otro aspecto relevante a tener en cuenta para el despliegue de la *dimensión fantástica* en la vida individual, social y educativa. Es el “tiempo curvo” de las oportunidades que se opone al tiempo plano del metrónomo. Tiempo que marca segundo a segundo la hora de aprender, la de enseñar y la de entregar resultados. Lógica calculada desde una temporalidad arrítmica, donde las cosas ocurren cuando dice el cronograma, sin accidente alguno. Esto, con la gravedad que salirse de “la partitura oficial” puede ser motivo suficiente para repetir un grado o cambiarse de carrera. Es una medida que, en suma, golpea los ritmos de la vida para marcarlos desde un “método de aprendizaje unívoco” que Alicia (la niña del cuento) había incorporado a su lógica, en la escuela del mundo de la superficie:

—No entiendo — dijo Alicia. — Claro que no —dijo el Sombrerero sacudiendo la cabeza con desdén—. ¡Supongo que ni siquiera habrás hablado nunca con él! —Tal vez no — replicó Alicia con

prudencia —, pero lo marco con golpecitos cuando estudio música. — ¡Ahora sí que está claro! —dijo el Sombrero —. El Tiempo no permite que lo marquen, y menos a golpes (Carroll, 2016, p. 101).

Tal marcación del tiempo de “la misma manera y para todos los casos”, acusa lo insoportable que resulta, en esta lógica no rugosa, las variaciones y fugas de los segundos. Aspecto que conlleva a desconocer la riqueza de ritmos que son inherentes, por ejemplo, al rango de la experiencia actual de los estudiantes, a la complejidad en la estructura de su sistema perceptivo y a las motivaciones intrínsecas que intensifican ciertos intereses sobre otros. El tiempo rígido, sobre el cual la escuela persigue el aprendizaje, ha derivado en una perdurable enemistad entre vida y pensamiento que solo podrá resolverse en la medida que se busquen los pliegues a esta pasmosa linealidad del tiempo capturado en cortes, planillas de reporte y “entregas finales”.

Hay intentos realizados para el caso. Unos por la tierna y necesaria torpeza (nuestras excepciones) de lo humano, que obliga a otras educaciones; otros, decididamente ensayados para lograr variaciones a la “experiencia regular” de los estudiantes en la escuela. El primer caso se revela en la voz quebrada *del sombrero loco*. Expresión atravesada por el des/face de la nota oficial de la canción que delata una anomalía biológica.

Lo segundo, a través de prácticas que frente a la temporalidad de la experiencia educativa propone variaciones, acogiendo otras administraciones del tiempo,¹⁶ para experimentar que más allá de una misma canción, la vida puede resultar siendo un evento polifónico y con plasticidad en las notas. Veamos.

Ocurrió en el cumpleaños de la Reina Roja. El sombrerero sería el encargado de cantar esa canción que todos conocía: “¡Tin, tin, tin, tintinea, estrellita de la aldea!”. Canción tan sencilla (para algunos) como saber la capital de Bielorrusia o la estructura de un trinomio al cuadrado perfecto. No obstante, la timidez del sombrerero, acentuada por una enfermedad causada por su trabajo con el fieltro¹⁷ (envenenamiento por mercurio) ocasionaba, con frecuencia, cierta torpeza en su lenguaje y sus movimientos, provocando que se saliera del ritmo de la canción. Revisemos lo sucedido en la versión

16 No se hace posible inquirir sobre estas variaciones en el presente texto. El lector interesado puede revisar el texto de Núñez (2007).

17 Gardner (1984) señala, en este sentido, “El mercurio utilizado para tratar el fieltro (hoy día existen leyes que prohíben su empleo en la mayoría de los Estados y en casi todas las regiones de Europa) era la causa más normal del envenenamiento por mercurio. Las víctimas adquirirían un temblor, llamado «del sombrerero», que les afectaba a los ojos y miembros y les embarullaba el habla”.

del directo implicado: “—Yo estaba en pleno recital — continuo diciendo el sombrero —; la Reina se levantó y dijo: — ¡se está cargando el tiempo de la canción! ¡Que le corten la cabeza! (p. 104).

Cargarse el tiempo de la canción (salirse de la métrica), es la respuesta que muchos de nosotros ofrecemos ante el cansancio, la extra/edad, la poca fluidez en nuestros movimientos y la fragilidad de la memoria y del afecto. O, a veces, por una disminuida capacidad intelectual, resultado de envenenamientos no solo por mercurio, sino por violencia que se ha vuelto una obligada cátedra en las casas y las instituciones. En este escenario de tiempos planos y reinas rojas que nos solicitan “la misma canción, para todos los casos”, nuestra actividad fantástica se presenta como una *forma de resistencia creativa* (ante el absurdo) que nos resguarda y anima para seguir viendo en las tortugas instrumentos musicales y, en las reinas “rojas”, tonalidades. Recordemos que en esta dimensión se causa amistad entre las cosas distantes y distintas, a través del descubrimiento de nuestras similitudes.

Frente a las variaciones del tiempo, salta a la memoria la práctica de aquel colegio vía Suba-Cota, donde los estudiantes entran a la institución (después de las ocho de la mañana) a un primer descanso: tiempo de las conversaciones, del afecto, de la espera para quienes vienen atascados por el trancón y las

cobijas. Y, especialmente, tiempo distendido para alcanzar un tono relacional que, como sabemos, se aviva por esos relatos maravillosos que acontecen todo el tiempo en nuestras vidas. En este acento valga preguntarse: ¿cómo ha estado tu vida?, ¿en qué puedo ayudarte?, ¿qué quisieras contarnos hoy? Mediaciones que tendrían que ocupar un lugar de privilegio en la formación, para matizar esos métodos ausentes de la emoción¹⁸. Bueno resultaría, en este sentido, aprender a ver el tiempo en el reloj del sombrerero que no marca las horas, sino los meses.

Breve conversación con el gato del árbol

Consecuente con el anterior apartado y regresando al país de las maravillas, la fantasía no procede azarosamente, sino a partir de una *lógica de rodeo*. Dispuesta para el encuentro de similitudes entre las cosas distantes. Y esto, más allá de ser un juego metafórico para embellecer el entendimiento, ocurre (como se mostró antes) para resolver las cambiantes necesidades humanas. Para desplegar esta lógica,

18 Una clara metáfora de este tipo de educación puede encontrarse en la novela de Charles Dickens (2009), *Tiempos difíciles*, donde una educación “desde y para la razón” sin compromiso con la multidimensionalidad y complejidad humana, termina reduciendo la práctica educativa a un ejercicio de hechos y realidades, de sumas y restas, sin lugar para la imaginación.

visitemos por última vez el mundo bajo la superficie, para inferir el tono de este rodeo y, luego, la cadencia y “sabor” de esta lógica:

—¿Podrías decirme, por favor, ¿qué camino debo seguir para salir de aquí? — dijo Alicia.

Esto depende en gran parte del sitio al que quieras llegar — dijo el Gato.

No me importa mucho el sitio... — dijo Alicia.

Entonces tampoco importa mucho el camino que tomes — dijo el Gato.

... siempre que llegue a alguna parte — añadió Alicia como explicación. ¡Oh, siempre llegarás a alguna parte — aseguró el Gato —, si caminas lo suficiente! (p. 89).

Se encuentran aquí dos lógicas. La que exige definiciones y caminos; otra, que se basa en una conversación esquiva que no repara en el trayecto, sino en el lugar y en el caminar. Para lograr una justeza entre el caminar y el destino, conviene establecer una mediación para estimular ese “caminar suficiente”, en contexto educativo. Visitemos la obra de Gracián quien nos ofrece otra importante pista desde *el pensamiento ingenioso*, en este caso, para otorgarle “sabor, gusto y diversidad” a la formación en la escuela. Hidalgo-Serna (1993) refirió:

Consciente del significado de su lógica, Gracián está convencido que sólo con ejemplos es posible representar el aquí y el ahora de la *res*, así como el mecanismo de sus conceptos. Si lo universal del concepto lógico no es susceptible de vinculación temporal y local a una situación histórica concreta, y porque Gracián no quiere de ninguna manera caer en contradicción con su propio método, el procederá sirviéndose de ejemplos. Su propósito es el de exponer la originalidad de su método a través de la «variedad de ejemplos», pues por este camino es como encontrará la única respuesta verdadera a la «diversidad de gustos para quienes sazonó [la agudeza]» (p. 193).

Afín al trabajo de la universalidad fantástica viquiana, Gracián siente que no es el concepto fijo y racional lo que puede acortar las distancias entre el sujeto que conoce y aquello que se espera ser conocido (*res*). Este autor ensayará otra vía larga en la comprensión, con profundas implicaciones éticas y formativas. Notará que, para una formación con “sabor y saber”, se habrá de practicar una ética del “conocerse y aplicarse”. Demanda que no pueden encontrarse, coincidentemente como proponía Vico, sin el despliegue del trabajo ingenioso sobre el mundo:

El hombre «inculto» e «ignorante» deberá formarse a través de su propio trabajo y su cultura, y esto solo será posible en la medida que llegue a conocerse a sí mismo y a advertir lo que es la naturaleza y el

mundo circunstancial (...) renunciando al método ingenioso, jamás llegaría el hombre al cumplimiento de la norma práctico-moral resumida por Gracián en la fórmula «conocerse y aplicarse» (Hidalgo Serna, 1993, pp. 77-78).

Hay por lo menos tres implicaciones educativas, a nivel metodológico, para favorecer desde la *dimensionalidad fantástica* ese conocerse/aplicarse/inventarse: con un *buen gusto* que solo se adquiere en el descubrimiento de relaciones por vía ingeniosa y desde la experiencia en el mundo:

1) Uno de los más importantes trabajos del maestro, en correspondencia a la etimología de la palabra enseñar, es *el mostramiento* (*in/signare*, dar señas). Actividad que no se encuentra en el plano explicativo (de las definiciones y conceptos), sino en una dimensión de *descubrimiento de relaciones* mediadas por una amplia disposición de metáforas, relatos, ejemplos. En esta lógica, el maestro participaría como aquel anfitrión que ofrece un banquete quien, considerando la diversidad de gustos de los comensales¹⁹, se ve en la necesidad de asumir que *saber* y *sabor* son la misma cosa: “saber una cosa es tener sabor y gusto, y de allí se dice sabor y saborearse” (Hidalgo Serna, 1993, p. 172). 2) Así, para desarrollar un “buen gusto” habrá que caminar y probar suficientes conversaciones con los gatos en los árboles y los compañeros de clase.

19 Esta metáfora puede encontrarse en el texto avatares de Vásquez (2007).

Y esto, en un tiempo (distinto al reglado) donde descubrimos nuestras similitudes, en tanto, la vida se enriquece en lo simbólico. 3) El descubrimiento de similitudes y relaciones entre las cosas y con los otros es directamente proporcional a la diversidad de experiencias que enriquecen el gusto de los estudiantes. Solo en la medida que se amplíen los saberes y los sabores (en la escuela), podremos desarrollar un conocimiento profundo y una “aplicación ingeniosa” de nuestra vida en el mundo.

Para concluir, podría señalarse que entrar en esa *dimensión fantástica* (en la vida tanto pública como privada), constituye un importante aporte para disminuir las violencias epistémicas en la escuela, como contribución a esa inalcanzable tarea de re/inventar un país que no ha aprendido a ver en el caparazón que envuelve la paz, una lira.