Filosofía y educación en el actual escenario de crisis ambiental

Santiago Andrés Duque Cano[20]

Resumen

En el presente capítulo se parte de la pregunta general por el posible aporte de la filosofía en el horizonte de reflexión acerca de una educación pertinente para el actual escenario de crisis ambiental y civilizatoria. Se señala la necesidad de dar a la crisis una respuesta que no puede venir principalmente de la tecnociencia, sino que exige el planteamiento de una crítica filosófica a la metafísica moderna, positivista e instrumental, con el fin de vislumbrar una racionalidad ampliada que permita establecer puentes comunicantes entre múltiples perspectivas de mundo. Siguiendo esta vía de análisis, se hace referencia al pensamiento crítico, el arte y la relación con lo sagrado como ejes fundamentales de una pedagogía para tiempos de crisis.

Palabras clave: crisis, ecología, fenomenología, multiculturalismo, racionalidad ampliada.

Abstract

This chapter starts with the general question of the possible contribution of philosophy to the horizon of reflection on a relevant education in the current scenario of environmental and civilisational crisis. The need to provide an answer to the crisis is pointed out, which cannot come mainly from technoscience, but which demands a philosophical critique of modern, positivist and instrumental

20 Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación, énfasis en filosofía y enseñanza de la filosofía, sede Universidad Pedagógica Nacional (DIE-UPN), Bogotá. Este artículo es producto del ejercicio investigativo en el Seminario "Los Escenarios Actuales de Crisis e Incertidumbre: Necesidades Educativas en Pensamiento Crítico y Diálogo de Saberes" ofrecido por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, en el marco de los estudios doctorales en el DIE. Correo electrónico: saduquec@upn.edu.co

metaphysics, in order to glimpse an expanded rationality that allows the establishment of communicating bridges between multiple perspectives of the world. Following this path of analysis, critical thinking, art and the relationship with the sacred are referred to as fundamental axes of a pedagogy for times of crisis.

Keywords: crisis, ecology, phenomenology, multiculturalism, expanded rationality.

Introducción: crisis ambiental y colapso

El interrogante por la filosofía y la educación en el actual escenario de crisis ambiental nos invita a preguntarnos por algunas manifestaciones concretas de esta crisis —incluso en nuestro contexto latinoamericano—. En *Colapso*, de Carlos Taibo (2017), se plantean ciertos rasgos de la crisis y se la considera posible antesala de un colapso civilizatorio. Recogiendo diversos análisis de otros autores sobre el término *colapso*, Taibo lo define como

> […] un golpe muy fuerte que trastoca muchas relaciones, la irreversibilidad del proceso consiguiente, profundas alteraciones en lo que se refiere a la satisfacción de las *necesidades básicas*, reducciones significativas en el tamaño de la población humana, una general pérdida de complejidad en todos los ámbitos, acompañada de una creciente fragmentación y de un retroceso de los flujos centralizadores, la desaparición de las instituciones previamente existentes y, en fin, la quiebra de las ideologías legitimadoras, y de muchos de los mecanismos de comunicación, del orden antecesor. (2017, pp. 31-32)

No se trata aún de la extinción de la especie humana, sino de su "civilización", pero el colapso civilizatorio bien podría ser el anuncio de una masiva extinción. Taibo (2017) no busca predecir, como si de un profeta del apocalipsis se tratara, en qué momento preciso se daría el colapso; se refiere a su posibilidad "habida cuenta de los ya numerosos datos que obran en nuestro poder" (Taibo, 2017, p. 21), y que apuntan a un conjunto de factores en el que se incluyen: la crisis climática y sus consecuencias socioambientales; la escasez de materias primas y de fuentes energéticas; la disminución progresiva de la biodiversidad; la agudización de los conflictos sociales; la falta de alimentos en amplios sectores de la población; la escasez de agua; las enfermedades; la situación de la mujer; la crisis financiera; el terrorismo y la guerra indefinida contra el terrorismo; los efectos perniciosos de la tecnología y la huella ecológica (Taibo, 2017).

En estos factores constatamos la profunda imbricación entre lo natural, lo social, lo político y lo económico —imbricación que permite comprender que la injusticia ambiental tiene como correlato la injusticia social y económica—. Como señala Taibo (2017), citando a su vez a Kolbert, "[l]as extinciones masivas […] castigan ante todo a los más débiles, pero no dejan indemnes a los más

fuertes" (p. 12). Esta correlación entre injusticias se observa, por ejemplo, en el hecho de que, si bien los efectos del cambio climático afectan con mayor severidad a los países pobres —entre otras cosas, porque no se dispone de los medios suficientes de afrontamiento y mitigación—, son los países ricos e industrializados los que más contaminan: los ciudadanos estadounidenses emiten, por persona, tres veces más CO_2 que los europeos y cien veces más que los habitantes de los países pobres; además, constituyendo el 4 % de la población mundial, los estadounidenses consumen el 25 % de la energía total (Taibo, 2017). Por lo anterior, "sigue siendo absurdo pedir a quienes están al borde de la mera supervivencia que se preocupen por su magro consumo" (Taibo, 2017, p. 12).

En el contexto de Latinoamérica, a la realidad del cambio climático —que ha comenzado a generar, además de la pérdida de biodiversidad, un profundo impacto social y económico a raíz de las lluvias, inundaciones y deslaves— se suma la explotación de los recursos naturales por parte de corporaciones transnacionales en connivencia con los gobiernos de turno. Algunas consecuencias de estos proyectos de explotación son:

- La contaminación de tierras y aguas debido a la explotación petrolera, la tala selectiva, el comercio de fauna silvestre y la deforestación en territorios de alta biodiversidad como la Amazonía.
- La implementación de *fracking* hidráulico en ecosistemas frágiles, desiertos y semidesiertos.
- El crecimiento de agricultura basada en cultivos genéticamente modificados y la pérdida de soberanía alimentaria.
- La expansión de las fronteras agrícola y ganadera, que conlleva, a su vez, la expulsión y el desplazamiento de población indígena o criolla que sostenía una relación más equilibrada con el entorno natural.
- La proliferación de "bosques" monoespecíficos para producir pasta de papel en detrimento de los bosques nativos, con la consecuente contaminación de fuentes de agua.
- La contaminación producida por fábricas de proteínas animales en serie, granjas avícolas y salmoneras.
- La acumulación a largo plazo de contaminantes en suelos y cursos de agua como residuo de la industrialización de baja tecnología, ineficiente e inescrupulosa.
- El constante desarraigo y expulsión de amplios sectores de la población, que lleva a engrosar los cordones de miseria en las grandes ciudades (Taibo, 2017).

Por tratarse de un libro de 2017, en *Colapso* no se toman en cuenta acontecimientos decisivos como la pandemia ocasionada por el SARS-CoV-2 o la guerra entre Rusia y Ucrania —y la amenaza de una tercera guerra mundial, basada en armamento nuclear—. No obstante, el entramado de efectos sociales, económicos y políticos tanto de la pandemia como de la guerra refuerza la hipótesis central de un posible colapso civilizatorio. Ahora bien, frente a esta hipótesis, hay quienes la niegan o permanecen indiferentes a ella; por otra parte, hay quienes apuestan por una solución fundamentalmente tecnocientífica: "así las cosas, la tecnología, idolatrada, funciona como una especie de tótem religioso que difumina mágicamente todas las situaciones delicadas" (Taibo, 2017, p. 17). De cara a este escenario, quisiéramos preguntarnos, entonces, si hay una vía alternativa para pensar la educación más allá del negacionismo, la indiferencia o el ingenuo optimismo tecnocientífico.

Heidegger: la reflexión sobre la técnica y la crítica a la metafísica

A partir de esta última indicación sobre la extrema confianza en la tecnociencia, haremos alusión al pensamiento de Martin Heidegger, quizás el filósofo del siglo XX que de manera más profunda reflexionó acerca de la relación del ser humano —*Dasein*— con el ser y la tierra y, también por ello, con la técnica.

Al preguntarnos por la relación entre Heidegger y la cuestión ecológica, hay que aclarar que el filósofo alemán no utilizó nunca el término *ecología* —aunque, como afirma Mónica Giardina, "la filosofía de Heidegger es ella misma eco-lógica y, en un sentido profundo, un 'clamor por salvar la tierra'" (2016, p. 55)—. Así, cuando se utiliza el término *ecología* en este contexto, este uso sobrepasa la acepción cientificista originaria del vocablo —se podría hablar incluso de *ecofilosofía* o *ecosofía* (*Cf.* Pobierzym, 2014)[21]—. Sin embargo, más allá de la discusión sobre los términos, Giardina resalta diversos conceptos de la constelación del pensamiento heideggeriano que aportan a la reflexión ecológica y a una ética de la naturaleza:

> Desde nociones como la de "cuidado", estructura ontológica fundamental del humano *Dasein* visto como "posibilidad", "ser para la muerte", o "pastor del ser", el filósofo abre caminos al ecologismo. Sobre todo a partir de los años treinta, con conceptos como *Gelassenheit* (serenidad, desasimiento), *Ereignis* (acontecimiento propicio), *Geviert* (cuaternidad) Heidegger instala la pregunta por la tierra y por el arraigo del hombre en el mundo en la época del dominio tecnológico planetario. Y, sin dudas, el tema de la técnica, el cuestionamiento

21 Sobre la diferencia entre los conceptos de ecología, ecofilosofía y ecosofía véase Naess (2018).

> radical que hace de ella, es insoslayable para todo diálogo pensante entre Heidegger y la ecología. (Pobierzym, 2014, pp. 55-56)

Heidegger considera que la técnica constituye mucho más que un instrumento: representa un modo de organización total, bajo una estructura de imposición o emplazamiento —*Ge-stell*—, donde la naturaleza es reducida a la condición de objeto al servicio de la voluntad humana gracias a un pensar calculador. Según la estructura de emplazamiento, la técnica moderna provoca a la naturaleza para obligarla a entregar lo que en ella está oculto:

> El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la provocación. Éste acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del hacer salir lo oculto. (Heidegger, 2002, p. 18)

El pensar que se representa la naturaleza como recurso disponible que debe ser sacado de lo oculto es propiamente el pensar de la metafísica moderna de la subjetividad y de la fuerza. Para lograr el dominio de la naturaleza, la metafísica debe reducirla y fijarla en su expresión formal y cuantificable, despojándola de la riqueza de sentido que se ofrece en el mundo de la vida. Este recorte de la experiencia según la medida de lo objetivable conduce al aplanamiento y al desencantamiento del mundo, que, en adelante, no se mostrará en su plurivocidad y misterio:

> Desde que todo misterio está amenazado de sucumbir ante la voluntad clarificadora de la ciencia —que no es otra cosa en su esencia que voluntad de dominio— se acrecientan la indolencia y el olvido respecto de la tierra y de la vida en su conjunto. (Giardina, 2016, p. 39)

El olvido del misterio de la tierra y de la vida se fundamenta en el olvido del ser. Este olvido de la fuente profunda del sentido ha conducido a la *hybris* —desmesura—, a la violencia, al peligro. Sin embargo, para Heidegger (2002), y esto con base en Hölderlin, cuando el peligro crece, también lo hace lo salvífico, lo cual podría indicar que, en medio de la amenaza a la vida que entraña la actual crisis ambiental, se muestra el olvido del ser y de la tierra como asunto para el pensamiento y, en ese sentido, se abre una posibilidad para la salvación; esto es, para reconocer lo humano en cuanto tal como apertura al ser, a la fuente originaria del sentido.

Como afirma Giardina (2016), el problema no es el cálculo, sino su imposición como medida única del ser y el saber y como ley fundamental que rige el

comportamiento humano. El *logos* es rebajado en el contexto de la metafísica moderna a razón instrumental. Por esto, resulta necesario concebir una ampliación de la racionalidad en reconexión con la multiplicidad de sentidos del *logos* griego originario. Este no aludía solamente a la razón como facultad humana, ni se reducía a la lógica; se refería a la ley, al sentido, al orden y al equilibrio cósmicos, a la relación entre verdad, belleza y justicia —relación que, en Platón, orbita en torno a la idea del bien y que, por ello, tiene como fundamento la pregunta por la ética.

La ampliación de la racionalidad a la que se hace referencia apunta, entonces, a una disposición abierta al ser y a la tierra —expresada tanto en la pregunta y la actitud crítica como en la experiencia del arte y lo sagrado— que permita la recuperación del mundo de la vida. El recorte de lo real efectuado por la metafísica moderna obra el movimiento contrario a la *reducción* y la *epojé* fenomenológicas, las cuales buscan suspender la representación impuesta para permitir el flujo de la donación y la emergencia de los múltiples sentidos de las cosas. Es a partir de esta apertura que la cosa misma puede manifestarse desde sí en su plurivocidad, de manera que el acceso a la fuente de sentido, que es el mundo mismo, no sea bloqueado por la representación como instancia antepuesta a la manifestación.

Ahora bien, para Heidegger (2002) la posibilidad de trascender el pensamiento técnico-metafísico es concebir otro modo de pensar, que él entenderá como "rememoración" (*an-denken*) y que está en relación con un habitar poético del mundo. Aquí está expresado uno de los grandes problemas en la lectura heideggeriana de la técnica y de la relación humana con su esencia. La esencia de la técnica no está bajo el dominio del ser humano porque es una manifestación epocal del ser mismo, y el ser humano no es señor del ser. De aquí se deriva que la única disposición posible frente a la técnica es la del desasimiento (serenidad —*gelassenheit*—) (Heidegger, 2002), la del dejar-ser (*seinlassen*), advirtiendo el peligro que amenaza tras la imposición o el emplazamiento (*Ge-stell*). Aunque hay aquí una apuesta por otro pensamiento y otro modo de habitar la tierra —desde el pensar meditativo, la poesía, el arte y el cuidado—, surge la cuestión de si aquella disposición del *dejar-ser* conduce a la inacción y a una falta de compromiso con la construcción común de lo político y de la historia. Como contrapunto frente a esta disposición heideggeriana del *dejar-ser* de cara al peligro de la técnica, habría que pensar en el horizonte histórico y político como espacio de despliegue de la vida humana en relación con otros y como posibilidad de construir proyectos en común para hacer frente a la crisis civilizatoria, a la devastación de la Tierra y a la amenaza que implica la técnica.

Fenomenología y multiculturalidad. Racionalidad ampliada y comunicativa como posibilidad de un proyecto histórico común

Más allá de Heidegger (2002), como se mencionaba hacia el final del anterior apartado, hace falta pensar lo político en cuanto ámbito de intersubjetividad y proyecto histórico común en el que confluyen diversas perspectivas de mundo. Si una concepción hegemónica del conocimiento y del ser ha conducido en Occidente a la actual crisis civilizatoria, hay, entonces, un claro llamado a la escucha de otras voces, a la apertura a la otredad invisibilizada, con el fin de construir en común salidas posibles en medio de la complejidad y la incertidumbre. Con el fin de dar algunos pasos en esta dirección, nos remitiremos a algunos aportes de Guillermo Hoyos-Vásquez acerca de la relación entre fenomenología y multiculturalidad.

En primer lugar, cabe decir que la filosofía es comprendida desde la fenomenología fundamentalmente como actitud crítica, que emerge en un marco mítico, frente al sentido o los sentidos naturalizados —aquellos que se asumen como dados desde una instancia extrahumana—. El nacimiento de la filosofía coincide, entonces, con la explicitación de una posibilidad apenas vislumbrada con anterioridad: la de proyectar hacia el futuro sentidos históricos, concebidos y validados a partir de un ejercicio racional intersubjetivo, en la *polis*, y no ya con fundamento en una autoridad sacralizada. La filosofía surge del asombro frente al misterio del mundo, es decir, frente a la confirmación de que *cada cosa puede manifestarse de diversos modos*. Este acontecimiento podría reconocerse como la eclosión del *perspectivismo* —distinto de un *relativismo radical*—. Así pues, hay un mundo, un horizonte común de sentido, pero este sentido no se concibe como unívoco, dado o susceptible de ser conquistado de una sola vez, sino que es problematizado y constituido intersubjetivamente como un proyecto —en teoría, "infinito"—. Tal como lo plantea Jan Patočka (2016), aquí se indica el proyecto socrático e histórico de libertad; se trata de la fundación de la criticidad del sentido, que devendrá, luego, en *actitud científica*.

De lo dicho, quisiera resaltar tres postulados: (i) desde la interpretación fenomenológica, la filosofía se entiende fundamentalmente como *actitud crítica*; (ii) la actitud crítica se despliega en un horizonte común como búsqueda de sentido; y (iii) el paso de la actitud natural e ingenua a la actitud crítica implica el reconocimiento de multiplicidad de perspectivas.

A propósito de la perspectividad y el multiculturalismo, Guillermo Hoyos-Vásquez afirma:

> En el retorno al origen de la filosofía y la ciencia en Grecia descubre la fenomenología que el sentido originario del mundo de la vida es *por esencia multicultural*. En efecto, en actitud precientífica se da el mundo en cada cultura desde sus propias tradiciones, mitos y costumbres. Cada cultura tiende a identificar su visión *del* mundo con *el* mundo: se vuelve dogmática e intolerante, y pretende dominar otras culturas. Pero en actitud fenomenológica se puede reconocer la riqueza del multiculturalismo. (2012, p. 365)

En actitud natural, la cosmovisión de cada cultura (el mito y el *ethos*) se totaliza, identificándose como *el* mundo mismo; en actitud fenomenológica —es decir, bajo el descentramiento que permite la *epojé* (la puesta entre paréntesis de la duda, *skepsis*)— es posible contrastar las culturas y reconocer la perspectividad en la que se fundan:

> Cada cultura se da a quienes pertenecen a ella como polo de identidad, con la evidencia que comunica lo propio y con la indubitabilidad de lo real. Para el fenomenólogo, habituado a lo relativo-subjetivo-situativo del mundo de la vida, las culturas son perspectivas, visiones del mundo, cuya perspectividad se da en el contraste de culturas, las cuales manifiestan cada una a su modo la diferencia entre representación del mundo y mundo real. Porque las culturas son mediación necesaria e inevitable de conciencia de mundo, se concluye que solo hay culturas en plural. En actitud hermenéutica podemos comprenderlas, sin que comprender otra cultura nos obligue a identificarnos con ella. Y en la acción comunicativa pretendemos buscar, a partir de las múltiples perspectivas y de las diferencias, aquellos mínimos que permitan solucionar concertadamente los conflictos y acordar programas y acciones comunes que beneficien a la colectividad. (Hoyos-Vásquez, 2012, pp. 365-366)

Como puede verse, hasta ahora se ha buscado señalar, de un modo muy general, el fundamento de la fenomenología en la actitud crítica y cómo esta actitud, por cuanto permite reconocer la problematicidad del sentido, constituye la condición de posibilidad de la explicitación de la perspectividad y, por ende, del diálogo entre culturas que permita solucionar conflictos en escenarios de alta complejidad e incertidumbre, como los propios de la actual crisis civilizatoria, y acordar unos mínimos en aras de acciones comunes.

Habría que preguntarse si el reconocimiento de la multiplicidad de perspectivas implica asumir el relativismo como postura epistemológica. A propósito, cabe anotar dos puntos: el primero es que, si bien se reconoce que "las culturas son mediación necesaria e inevitable de conciencia de mundo" (Hoyos-Vásquez, 2012, pp. 365-366) y que cada cultura tiende a identificar *su* perspectiva de

mundo con *el* mundo, no se abandona el referente de un horizonte común al que tiende la multiplicidad de perspectivas; el segundo punto se refiere a que la posibilidad de la actitud fenomenológica se basa en un principio de racionalidad crítica, que no se identifica con ninguna cultura en particular —ni siquiera con la europea—, pero que tampoco conlleva la asunción del "todo vale" relativista:

> Cuando la fenomenología critica el positivismo científico por colonizar el mundo de la vida y negar lo específico de las diversas culturas, pareciera haber superado toda solicitación a sustancializar la razón. Con la fenomenología, en contra de Husserl, tenemos que decir que la reflexión no es privilegio de Europa ni de la cultura occidental, porque la filosofía no constituye por sí misma ninguna forma de vida: es instancia crítica con respecto a toda cultura, es apertura a otras formas de vida, por cuanto manifiesta la relatividad de la propia, y en su horizonte la diversidad de culturas. Su interrelación no se da reduciendo las diferencias, sino al afirmarse ellas mismas en diversas formas de participación, como nos lo legaron los griegos, en el seno de la polis: la democracia participativa que genera poder comunicativo solo se consolida a partir de la diversidad cultural. (Hoyos-Vásquez, 2012, pp. 369-370)

Desde la distancia frente a la concepción sustancialista de la razón y la apuesta por otra idea de racionalidad —como instancia crítica, incluso de la propia cultura occidental, e instancia de apertura a otras formas de vida desde un horizonte común y democrático—, nos vemos llamados a pensar los fundamentos de una racionalidad ampliada. Antes que abandonar todo principio de racionalidad y lanzarse a un relativismo radical, se trata de la búsqueda de un nuevo humanismo crítico, descentrado, no antropocentrista ni especista, que reconoce, sin embargo, que el ser humano es el ente al que le va de suyo la pregunta por el sentido —es decir, aquel que se ve abocado a su problematización y, por esto, a un proyecto histórico de libertad y responsabilidad—. La comunicación entre diversas culturas, según Guillermo Hoyos-Vásquez (2012), implica aceptar que la única forma de validación de una perspectiva de mundo no puede ser la *episteme*, sino que, situados en un ámbito político, las diversas perspectivas se validan intersubjetivamente a partir de la exposición de razones o motivaciones que pueden ser de diferente índole —religiosa, estética, existencial, también científica— y, desde allí, sería posible llegar a acuerdos sobre mínimos. Sería este el sentido de una racionalidad comunicativa. No se trata de la imposición de un criterio unívoco de racionalidad, sino de la necesidad de explicitar razones y motivaciones para trascender el ámbito privado y dogmático, en el que las culturas se hallan instaladas en actitud natural, con el fin de propiciar el acercamiento y la escucha de lo otro.

Así como puede afirmarse que un cierto tipo de racionalidad metafísica ha conducido a la actual crisis ambiental y civilizatoria, hay que señalar, entonces, la necesidad de una nueva racionalidad, una racionalidad renovada, que ponga en juego otras categorías de pensamiento y de experiencia —praxis—, como la otredad; el cuidado del alma, del ser y de la vida; la relación necesaria entre razón, arte y experiencia de lo sagrado; el reencantamiento del mundo; el saber como *sapientia*, entre otras. Una idea que subyace tras este planteamiento es que el cuidado del ser y de la vida implica el cuidado del alma. Ahora bien, con alma no debe entenderse la referencia a una "sustancia no material", sino precisamente, como lo muestra Patočka (1991), la indicación a la capacidad humana de fenomenologizar las cosas del mundo; de problematizar el sentido; de reconocer, a partir de un horizonte común, la multiplicidad de perspectivas; de tender hacia la totalidad. El alma es la aspiración a lo infinito de lo posible desde el reconocimiento pleno de la inmanencia y lo finito. El alma es el puente entre lo entitativo y lo ontológico, es decir, entre el plano de las cosas y el plano del ser y el sentido. En definitiva, el alma es la condición de posibilidad de la apertura al ser, del proyecto histórico de libertad y responsabilidad, de configuración intersubjetiva del sentido en un mundo común. Ahora bien, puesto que el cuidado del alma señala el cuidado de la criticidad y de la apertura a la multiplicidad de sentidos, tal cuidado es necesario para transitar hacia otras formas de racionalidad, más allá de la configuración metafísica de la fuerza y de la razón instrumental, que conduzcan, a su vez, a una *conversión* del entendimiento y de las formas de vida. Una propuesta de educación frente al actual escenario de crisis no podría dejar de lado, entonces, la reflexión sobre una *pedagogía de la conversión*.

Así, pues, si asumimos que la educación debería fundamentarse en una actitud crítica y científica que permita la apertura a la diversidad, sin asumir como principio el relativismo radical del "todo vale" ni la total incomensurabilidad entre las diferentes visiones de mundo (lo que conduce al dogmatismo y al nihilismo); si asumimos que aún tiene sentido que la educación apueste por el diálogo y la necesidad de llegar a acuerdos mínimos a partir de un horizonte común y democrático, entonces la filosofía y la perspectiva fenomenológica —no en cuanto doctrina, sino en cuanto instancia crítica— constituyen el fundamento mismo de esta propuesta educativa, así como la posibilidad de descentramiento de cada cosmovisión para posibilitar el establecimiento de puentes entre perspectivas distintas —es decir, la asunción de la multiculturalidad.

Como se ve, en lo expuesto hay una relación de trasfondo entre la fenomenología, como pensamiento crítico, y el multiculturalismo. Cabe resaltar que un supuesto que anida en este trasfondo es que solo a partir de una perspectiva crítica

y multicultural es posible pensar en alguna vía de *salvación*[22] en el contexto de la actual crisis civilizatoria y ambiental. Y es así porque esta crisis tiene su raíz, a su vez, en una crisis del sentido, en un quiebre en la relación con el conocimiento, la naturaleza y el mundo de la vida —que, si bien viene configurándose en un devenir histórico que se remonta al origen de la filosofía y la ciencia en Occidente, es en la modernidad, y más específicamente en su versión positivista, que este quiebre se muestra con mayor claridad—. Por último, y en esta vía que se ha propuesto, Enrique Leff (2018) afirma:

> La vida se torna nuevamente en una cuestión filosófica: no sólo porque valga la pena pensar la vida filosóficamente, sino porque la destrucción ecológica de la biosfera es un hecho filosófico; o para decirlo más claramente: porque la causa de la degradación ambiental es metafísica. (p. 17)

Conclusión: el lugar de la filosofía en la educación en un escenario de crisis e incertidumbre

Según Jan Patočka, como quiera que sea, la situación del ser humano es desesperada, pues "[…] es un ser comprometido en una aventura que —en cierto sentido— no puede terminar bien" (1991, p. 10), entre otras cosas, porque estamos abocados a la finitud, no solo de manera individual, sino que, además, el universo del que formamos parte se halla en constante decrecimiento energético e incluso toda reacción contra él extrae su energía de él mismo. Además de esta situación existencial constitutiva, en *Platón y Europa,* Patočka (1991) hace una semblanza más concreta de la situación que se deriva a escala planetaria del imperio de la fuerza y el lucro y del declive del proyecto de cuidado del alma: "un planeta completamente agostado, sin alimento, sin posibilidades de desarrollo, sin fuentes de energía, en un estado inicial de superpoblación seguido, poco después, de hambruna, guerras, revoluciones, miseria, penuria, etcétera." (Patočka, 1991, pp. 13-14). Se trata, pues, de una situación de colapso. Ahora bien, aunque no cabe esperar un acto salvífico que nos libere de nuestra condición existencial finita, sí es posible transformar nuestra situación, y es este el fin de la filosofía: "la reflexión filosófica debería ayudarnos en nuestro desamparo, debería ser una suerte de acción interior en la situación en la que

22 Sin duda, se trata de un concepto polémico, pero la salvación a la que se alude no conduce a la superación definitiva de la crisis y del peligro. Por el contrario, como afirma Patočka en Platón y Europa, la salvación indica un salir a flote, siempre provisional, en medio del inminente naufragio, pues "[e]l hombre puede compararse con una nave que necesariamente naufragará. […]. Nuestra aventura también está destinada al fracaso en el sentido en que todo individuo es mortal; todos nuestros intentos de vivir son, pues, tan sólo una decadencia retenida, una disolución retardada, la forma estacionaria de una marcha irreversible" (Patočka, 1991, p. 10).

nos hallamos", pues "[n]uestra realidad —y nuestra realidad siempre está en situación— se modifica ya con el mero hecho de que sea objeto de reflexión" (Patočka, 1991, p. 9).

Frente a la situación compleja e incierta en que estamos inmersos, la filosofía, según Patočka (1991), constituye "una suerte de acción interior": no puede prometernos la conquista de un estado de gracia, pero sí podría propiciar otra disposición de cara a nuestra realidad. La crisis civilizatoria, que permea todas las esferas de nuestra vida individual y colectiva, se torna asfixiante y opresiva. Muchas veces faltan las esperanzas y abunda la ansiedad y el desconsuelo. Sin embargo, al reflexionar sobre los sentidos de lo humano no deja de resultar paradójicamente admirable que, junto a los mayores actos de destrucción, florezcan acciones de sacrificio y entrega, de solidaridad y compasión hacia todo lo existente. En este complejo contexto, apostarle a la educación como posibilidad de transformación de la vida individual y colectiva constituye, sin duda, un acto de pertinaz resistencia.

Ahora bien, como se ha indicado antes, desde la lectura de Guillermo Hoyos-Vásquez (2012), la fenomenología busca reconocerse en el gesto filosófico originario y, por esencia, *multicultural*, de abrirse a la problematicidad del sentido del mundo, es decir, a la multiplicidad de perspectivas. Por lo tanto, desde una mirada fenomenológica, la educación tendrá que apostar a la crítica del sentido como posibilidad de relativizar el propio punto de vista con el fin de establecer puentes con otras visiones de mundo. Esto implica también una formación hermenéutica en el diálogo, que permita escuchar al otro, sus razones y motivaciones, comprendiendo, hasta donde nos es posible, el lugar de su enunciación, con el propósito de llegar, en un contexto de negociación política, a acuerdos mínimos en medio de las diferencias.

Por otra parte, a partir de Heidegger (2002), como antes mencionamos, puede concluirse que una educación para la crisis basada en la filosofía tendría que persistir en la pregunta por lo esencial de nuestra relación con la técnica, desde la cual habría que reconocerla no como un instrumento más, sino como una manifestación del ser en la que, no obstante, el ser mismo se oculta y nos vemos enfrentados a la nada de sentido —al nihilismo—. Frente al desierto nihilista de nuestro tiempo, cuya expresión más clara es la devastación de la tierra, para Heidegger queda el pensar meditativo y la poesía, la serenidad y el cuidado del lenguaje y del ser como posibles disposiciones para transitar la noche oscura y redescubrir otra relación con el misterio de la tierra y de la vida, pues es en el lenguaje originario de la poesía y del arte que el ser y la tierra se manifiestan en toda su profundidad y sentido. Desde este punto de vista, la educación tendría que volver insistentemente a la relación con el arte desde sus fundamentos —es

decir, desde una relación pensante con la verdad que en ella se manifiesta—. Para Heidegger (2002), también la auténtica poesía y el arte ponen en contacto con lo sagrado, como fue en los griegos —y como será, para él, en la poesía de Hölderlin—: "en el comienzo del sino de Occidente, en Grecia, las artes ascendieron a la suprema altura del hacer salir de lo oculto a ellas otorgada. Trajeron la presencia de los dioses y de los hombres" (Heidegger, 1994, p. 37). Respecto al lugar del arte y la contemplación estética, Marta Tafalla afirma:

> La filosofía aporta, sobre todo, ética y política, pero necesitamos desarrollar asimismo una estética. Nuestra relación con la naturaleza y los animales pasa inevitablemente por la apreciación estética, y reflexionar sobre ello, construir una estética de la naturaleza profunda y crítica, nos ayudará a comprender por qué estamos poniendo en riesgo la biosfera y a buscar caminos de reconciliación y convivencia. (2019, p. 15)

Finalmente, Mónica Giardina, referenciando a Leonardo Boff, considera que el

> […] gran desafío pedagógico del presente […] es la asimilación de una nueva cosmología que nos religue nuevamente con la Tierra. Aprender que somos hijos e hijas de la tierra, que somos la tierra misma que se hace autoconsciente, y piensa y vive en nosotros. (2016, p. 33)

En síntesis, a partir de Heidegger (2002) y de la relación entre fenomenología y multiculturalidad en Hoyos-Vásquez (2012), se ha señalado que una propuesta de formación desde la filosofía en el actual escenario de crisis ambiental y civilizatoria tendría como ejes nucleares un pensar meditativo dispuesto a la poesía, al arte y a la experiencia de lo sagrado —esto es, al misterio de la tierra y de la vida—, así como un pensar cuestionador que asuma la problematización del sentido y el perspectivismo cultural como posibilidad de encuentro con otros. Patočka asevera:

> Heidegger dice que la piedad del pensamiento es la pregunta. […]. La piedad significa abrirse a algo más alto. Somos piadosos cuando sentimos algo por encima de nosotros y nos ponemos en disposición de que actúe en nosotros. ¿De qué manera se abre el *pensador* a lo que está más alto? Conmoviendo lo que resulta evidente para todo el mundo, problematizándolo. (2007, p. 373)

Desde aquí, se plantea, entonces, la necesidad de una pedagogía de la conversión que indique el tránsito desde un modelo de sujeto que se autopostula como absoluto hacia un sujeto que reconoce su finitud y su límite en relación con una instancia superior: el ser, la vida, el cosmos, y que, a partir de este posicionamiento existencial, se dispone a una relación de responsabilidad, cuidado y solicitud consigo mismo, con los otros y con la naturaleza (Patočka, 1992).

Referencias

Giardina, M. (2016). La pregunta por la Tierra. En G. Vattimo, M. Giardina y R. Pobierzym (autores), *Heidegger y la cuestión ecológica* (pp. 25-68). Prometeo.

Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos* (pp. 9-37). Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Ediciones del Serbal.

Hoyos-Vásquez, G. (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Siglo del Hombre.

Leff, E. (2018). *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. Siglo XXI.

Naess, A. (2018). *Ecología, comunidad y estilo de vida. Esbozos de una ecosofía*. Prometeo.

Patočka, J. (1991). *Platón y Europa*. Península.

Patočka, J. (1992). Comenius et l'âme ouverte. En *L'écrivain, son "object"* (pp. 101-127). Pocket.

Patočka, J. (2007). *Libertad y sacrificio*. Sígueme.

Patočka, J. (2016). *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Encuentro.

Pobierzym, R. P. (2014). *Naturaleza y ecosofía en Martin Heidegger*. Voria Stefanovsky.

Tafalla, M. (2019). *Ecoanimal. Una estética plurisensorial, ecologista y animalista*. Plaza y Valdés.

Taibo, C. (2017). *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Libros de Anarres.