

Semblanzas del filosofar y el novelar: una mirada a la altura del presente

Manuel Barrios Casares, *La vida como ensayo y otros ensayos. Kundera, Benjamin, Ortega*. Sevilla, Athenaica Ediciones, 2022. 120 pp.

Jéssica Sánchez Espillaque
Universidad de Málaga (España)

Estructuración sistemática del pensamiento y potenciamiento semántico del lenguaje no son compartimentos estancos. Ante el hecho común de la escritura, se entrecruzan, se contraponen y se fecundan mutuamente. Filosofía y literatura mantienen así una relación tan tensa como estimulante a lo largo de su historia. ¿De qué índole es la que se registra en nuestro presente? *La vida como ensayo y otros ensayos. Kundera, Benjamin, Ortega*, la más reciente publicación de Manuel Barrios Casares, catedrático de Filosofía de la Universidad de Sevilla, nos presenta una amplia y rica meditación en torno a este asunto. El hilo conductor de la obra –compuesta por seis ensayos que su autor ha ido elaborando en diferentes ocasiones– no es otro que el examen de los nexos que sirven de puente entre el quehacer filosófico y el literario, para así descubrir cómo la vida es en buena medida lo que narramos de ella o, dicho de otro modo, el narrar tiene carácter constitutivo de realidad y no es mero fingimiento. Acude para ello al ejemplo de novelistas y pensadores que han teorizado sobre la novela, como es el caso destacado de los citados en el subtítulo –Milan Kundera, Walter Benjamin o José Ortega y Gasset– pero también a otros numerosos autores, en particular a Nietzsche, sobre el que Barrios es reconocido especialista, para contextualizar su tema en el horizonte de una modernidad problemática. Con este ánimo, en el primer y más extenso capítulo, titulado “La vida como ensayo. Experiencia e Historia en la narrativa

de Milan Kundera” (pp. 17-66), Barrios demuestra un profundo conocimiento de la obra de Kundera. En sus líneas es capaz de mostrar las luces y las sombras del pensador checo, analizando de manera selectiva algunas de las piezas-clave de su producción, con la firme intención de señalar la “hábil imbricación de pura creación literaria y reflexión sobre aspectos existenciales” (p. 33) tan característica de la obra kunderiana.

No sólo este primer ensayo: toda la obra acredita la excelente interpretación del mundo contemporáneo realizada por el filósofo sevillano, quien, al igual que los pensadores que trata en este libro, logra enhebrar un discurso filosófico claramente impregnado de sabor metafórico. Con este regusto poético, Barrios parte en su comprensión de la filosofía contemporánea de los diagnósticos que tanto Nietzsche como Heidegger elaboraron para certificar el desmoronamiento de los *puntales* de la metafísica tradicional, al que ambos contribuyeron con su propio ejercicio crítico¹. Partiendo, pues, del análisis de la crisis de la modernidad, el autor nos presenta la tesis de la condición inexperta del hombre en el mundo como uno de los rasgos principales de la existencia humana registrados por la filosofía actual, brindándonos la oportunidad de conectar este planteamiento —en virtud de sus similitudes— con el devenir de la novela. Como decía Miguel de Unamuno, otro autor cuya filosofía está diluida en la literatura, vivir es lo mismo que hacer novela de la vida². Una interpretación de la vida que, como veremos, supone que no hay verdades con mayúsculas, sino *verosimilitud*, ni una Humanidad, sino —siguiendo la estela unamuniana— hombres de carne y hueso³.

Ahora bien, semejante revalorización de las relaciones entre filosofía y literatura requiere de una previa reinterpretación de la propia filosofía. Dicho en otras palabras, los vínculos entre ambas parten de una consideración de la filosofía como la que expone Barrios en este libro, que se aleja de todo *sistematismo*. De otro modo no podría entenderse que el quehacer filosófico quiera arrimarse a la novela, puesto que supone una subversión del clásico tratado filosófico. No sólo eso: esta sintonía entre filosofía y literatura implica también el abandono de toda concepción esencialista o substancialista del yo. Como bien expresa Barrios siguiendo los acordes de Kundera, podemos afirmar que una de las características más propiamente humanas —con base en esa condición ontológicamente inexperta del ser humano— es su *apertura*. O lo que es lo mismo: que esta percepción del hombre y de la vida humana como

¹ Recomendamos al respecto la lectura del ensayo de Manuel Barrios Casares titulado “Metafísica y Nihilismo. Apuntes sobre el problema de la superación de la metafísica en Nietzsche y Heidegger” [en M. Barrios Casares, ed.: *Pensar (en) el Nihilismo, Reflexión 2* (1996)], pp. 85-116. Véase también la introducción de Barrios a la edición de *Humano, demasiado humano* (Madrid, Akal, 1996, vol. I) titulada “Nietzsche: La crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración”, *op. cit.*, pp. 7-23.

² Véase Miguel de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, Madrid, Cátedra, 2009.

³ Cfr. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa, 2011, cap. 1. “El hombre de carne y hueso”, pp. 49-64.

ensayo entraña además la aparición de la discontinuidad como el nuevo hábitat del hombre, a través del cual poder experimentar lo cotidiano.

Esta naturaleza esencialmente abierta de la existencia humana es lo que se encuentra detrás del segundo ensayo, “Pobreza de experiencia y narración. Un paseo por los alrededores de Walter Benjamin” (pp. 67-82), donde Barrios le sigue la pista a varios ensayos breves de este singular pensador judeo-alemán (*Experiencia y pobreza*, publicado en 1933, es decir, una vez finalizada la Gran Guerra y a las puertas de un segundo conflicto; y *El narrador*, de 1936) encontrando en ellos una nueva ocasión para ahondar en ese carácter de apertura, de indeterminación de la existencia humana, sin que esto represente una simple descripción negativa de nuestra realidad, sino –al estilo nietzscheano– la exploración de formas inéditas de experimentar la vida. Formas que, lejos de reflejar una visión unívoca de la Historia (como quería Hegel), expresen nuestro ser más propio: el que somos irremediamente seres históricos en un sentido plural. Esto es, como diría Nietzsche, somos portadores de una historia, de un pasado *cicatrizador*, capaz de potenciar las posibilidades de nuestro presente⁴. En palabras de Barrios: “Aquí ya no hay forja de identidades según un patrón ideal, sino amontonamiento de diversos estratos, fragmentos y ruinas de tiempos pretéritos, que, en imprecisa mescolanza, componen nuestras condiciones de vida” (p. 75). El mundo contemporáneo empuja así al hombre a aprender a vivir entre los fragmentos, a ser un “individuo sin Historia” (o sea, sin esa historia unitaria dadora de sentido terminante), lo que no conlleva un desistimiento pesimista, sino la posibilidad de vivir de *otra* manera. Una vida que, en definitiva, pueda ser narrada, contada de otro modo.

El tercer ensayo, “«Filiación viquiana». Reflejos de Vico y la tradición del humanismo retórico en Walter Benjamin”, nos descubre vínculos pocos atendidos por la investigación especializada, que permiten plantear la cercanía entre las posturas filosóficas de Benjamin y las de la referida tradición humanista. Barrios parte para ello del estudio de la influencia del filósofo italiano Giambattista Vico en la obra de Benjamin. Ahora bien, ¿dónde radica propiamente esa “filiación viquiana”? ¿Cuál podría ser la clave que acercase el laberíntico pensamiento benjaminiano a las teorías de Vico? Sin duda se trata de la teoría viquiana del mito, a través de la cual el pensador judío trataba de contrarrestar los esfuerzos fascistas de su tiempo por adueñarse de la mitología. Lo que por tanto aproximaría a Benjamin y Vico no sería sino la discusión acerca de la importancia formativa del mito frente a toda pretensión de emplearlo como mero instrumento ideologizador. La cuestión radica entonces en cómo entender debidamente ese poder cultural del mito. Tanto Vico como Benjamin reconocen en el mito una reivindicación del poder del

⁴ F. Nietzsche, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida (Segunda consideración intempestiva)*, Madrid, Tecnos, 2018.

pasado, pero toman distancia de una acrítica exaltación de la tradición, siendo este punto el cruce en el que confluyen el humanismo retórico representado por el autor de la *Scienza Nuova* y la filosofía benjaminiana: la conciencia histórica. Semejante confluencia nos lleva a recordar la teoría viquiana sobre la formación de los primeros hombres, según la cual la palabra mitológica, esto es, poética, precedía a la razón calculadora, y apostaba por una metafísica no abstracta, sino “imaginada”⁵. De lo que aquí se trata es, por consiguiente, de la apelación a un saber originario en el que la poesía –mediante la imaginación y la fantasía, es decir, esas facultades humanas claramente denostadas por la tradición racionalista– contribuye en una medida esencial a la comprensión del ser humano.

En última instancia, uno de los principales intereses de Benjamin por el filósofo napolitano se encuentra en su concepción de la historia: lejos de presentarla como un proceso de perfectibilidad definitiva, Vico apostaba por un modelo de *corsi e ricorsi* capaces de describir un sentido de la historicidad distinto al concepto idealista de “progreso”. Así, ambos señalarán que la historia es capaz de retroceder en momentos de crisis para, con una conciencia histórica *diferente*, buscar modelos del pasado que nos ayuden a comprender nuestro presente.

Como puede observarse, la afinidad que a ojos de Barrios subyace a la obra de estos dos grandes pensadores tiene sus ejes centrales en los conceptos de mito, historia y lenguaje, mediante los cuales se constituye el mundo humano. Nótese que esta concepción, en esencia humanista, supone considerar a la palabra no meramente desde un punto de vista instrumental (o sea, como mecanismo de comunicación entre los hombres), sino más *originariamente* como el horizonte ontológico, como el lugar –que diría Heidegger⁶– en el que acontece el ser⁷. De ahí que el lenguaje, para Vico, aparezca como el medio en el que el hombre, como ser civil, puede desplegarse. Descubriendo así la importancia que esos tres conceptos adquieren en la aparición de la civilización

⁵ En el parágrafo 375 de su *Scienza Nuova* Vico hace referencia a esta metafísica poética propia de los primeros hombres: “Por tanto, la sabiduría poética, que fue la primera sabiduría del mundo gentil, debió comenzar por una metafísica, no razonada y abstracta como es hoy la de los instruidos, sino sentida e imaginada como debió ser la de los primeros hombres, ya que carecían de todo raciocinio y, en cambio, tenían muy robustos sentidos y muy vigorosas fantasías” (Giambattista Vico, *Ciencia Nueva*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 181).

⁶ Cfr. Martin Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2013.

⁷ De nuevo en la *Scienza Nuova* Vico explica el proceso de humanización de la naturaleza (cuando el hombre ya no se siente seguro en ella) y, por consiguiente, la aparición de las primeras civilizaciones aludiendo a la imagen del bosque: el hombre abre espacios en él para *crear* un lugar habitable. Una consideración muy similar a la que Heidegger había establecido. De hecho, su discípulo Ernesto Grassi ve en esta cuestión un cierto paralelismo entre la *luce* viquiana y la *lichtung* heideggeriana. Cfr. Ernesto Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 19-21. Véase, además, Enrico Nuzzo, “La humanidad de Vico entre las selvas, los campos y las ciudades. Los inicios de la historia de la civilización en el *Diritto Universale*” en *Cuadernos sobre Vico*, 13-14 (2001-2002), pp. 155-193.

humana; y demostrando de este modo el carácter originario del “poeta” como “creador”⁸. En este sentido, Barrios, conocedor del pensamiento viquiano, nos estaría recordando las ideas, retomadas por Vico, de la *veritas filia temporis* y del *verum ipsum factum*⁹, que nos conducen a una consideración del saber humano que, además de *inventivo* (o sea, *creador*), es previo a toda razón abstracta. Al contrario, esta razón que reivindican los humanistas del Renacimiento y sabiamente recogen en el Barroco autores como Vico, Gracián y Vives¹⁰ –y que tanto apreciara Benjamin–, está impregnada de pasiones y de sentimientos, con el fin último de servir a los hombres.

Aparece de esta forma una de las señas de identidad de toda esta tradición humanista, que no es otra que la hermandad entre filología y filosofía, la cual hace a su vez que la noción de “retórica” adquiera una relevancia primordial en virtud de su intención política. Éste es otro de los parentescos entre Vico y Benjamin analizados por Barrios, a quien no se le escapa la idoneidad de esta rehabilitación de la retórica en su sentido originario (como el estudio de los recursos del lenguaje capaces de producir efectos en el auditorio) en el momento tan convulso que al filósofo berlinés le tocó vivir: “Semejante coyuntura revelaba la pertinencia de una recuperación crítica de las virtudes de la retórica para un pensamiento filosófico empeñado en despertar a la gente del mundo de ensueños de la cultura de masas” (p. 110).

De este modo, el libro va dibujando, más allá de sus referentes históricos pasados, la necesidad que la filosofía sigue teniendo de reflexionar acerca de los modos en los que puede o debe expresarse, las consecuencias de adoptar estrategias discursivas innovadoras o de someterse al simple criterio del éxito masivo. Con ello se pone de manifiesto también la exigencia de no dejarse encandilar por una retórica vacía. Pero, sobre todo, significa –como manifiesta, según Barrios, Benjamin– la apuesta filosófica por una razón distinta; una razón no calculadora, que no petrifique¹¹ la realidad, sino que, muy al contrario,

⁸ En alusión a la propia terminología griega de *poiesis*. Platón en *El Banquete* (205c) define la *poiesis* como “la causa que hace que una cosa, sea la que quiera, pase del no-ser al ser” (Cfr. Platón, *Diálogos*, Madrid, Edaf, 1998, p. 197).

⁹ G. Vico, *Ciencia Nueva*, cit., parágrafo 331, pp. 157-158. Con esta idea, en donde lo verdadero y lo hecho coinciden, Vico trata de revelar que si el hombre puede tener un conocimiento de algo es de ese mundo humano que él mismo ha creado. Un concepto que el filósofo napolitano retoma de los humanistas, como sucede también con la visión de la *veritas filia temporis* (puesto que la historia también es vista como una obra humana), que podemos encontrar en *La cena de las cenizas* de Giordano Bruno (Cfr. G. Bruno, *La cena de las cenizas*, Madrid, Alianza, 1987).

¹⁰ En un sentido muy parecido nos parece que María Zambrano apelará a la razón poética. La filósofa malagueña también participaría de ese humanismo al reivindicar el poder de la poesía en nuestra comprensión del mundo y del hombre. Cfr. María Zambrano, *De la aurora*, Madrid, Turner, 1986, p. 30: “el conocimiento que aquí se invoca, por el que se suspira, este conocimiento postula, pide que la razón se haga poética sin dejar de ser razón, que acoja al “sentir originario” sin coacción”.

¹¹ Hacemos nuestras las palabras de Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* cuando, para criticar la tradición racionalista que nos ha empujado a buscar siempre unos fundamentos sólidos en los que apoyarnos, asevera que: “Solamente mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial

sea capaz de revelar nuestra naturaleza cambiante. De ahí se deduce también el reconocimiento de las mutaciones, de los cambios, en definitiva, del devenir como la prueba más *verosímil* –que diría Vico¹²– del ser humano. Dicho en otras palabras, esta nueva consideración de la filosofía traería de la mano una revisión de su actividad que no juzgaría todo cambio como algo contradictorio o falta de substancia, sino más bien como el reflejo de lo más propiamente humano: de su apertura, y, por consiguiente, su indeterminación. Un carácter metamórfico, pues, del hombre y de la realidad que tiene su efecto, por supuesto, en la política. Permítasenos reproducir nuevamente las esclarecedoras palabras de Barrios, cargadas de actualidad:

Es ahí, además, donde el papel de la retórica se revela fundamental, porque la agudeza de ingenio –que no sólo es verbal, sino también de acción y concepto– se aplica a las dimensiones básicas de la coexistencia humana, ayudando a articular los términos de una negociación discursiva capaz de llegar a acuerdos cuando no cabe resolver unilateralmente el conflicto (p. 122).

Esta situación de crisis es similar a la que Ortega y Gasset venía a vaticinar en su época¹³, y sobre ella medita Barrios en el capítulo que lleva por título “Novela, teoría y circunstancia en las *Meditaciones del Quijote*”. En él el filósofo sevillano analiza la reflexión orteguiana en torno al “problema de España”; un problema que no era sólo político, sino también cultural, y que en el caso de Ortega se extiende, como una preocupación primordial, por toda su obra. Para ello, Barrios elabora toda una genealogía de este primer libro del filósofo madrileño, apoyándose en textos de algunos de sus más importantes estudiosos, en un intento por apuntar las distintas controversias originadas a raíz de la exégesis de este “laberíntico” libro de 1914. Como resultado de esta honda preocupación orteguiana por el modo español de ver el mundo, resulta la imagen del “héroe” –tan distinta de la dibujada por Unamuno¹⁴– que quiere reformar la realidad, al tiempo que es consciente de sus circunstancias y limitaciones. He aquí el valor de la novela cervantina, que por primera vez ilustra este aspecto *heroico* del hombre y se convierte en una vía que sugiere cómo responder a una crisis cultural (como la que de nuevo acontece con el fin de la modernidad), pues se traduce en un *modo de ser*, en una “identidad cultural” (p. 141) que nos define como nación y nos permite ser conscientes

compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que *este sol, esta ventana, esta mesa* son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia” (F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 29).

¹² Cfr. G. Vico, *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, Barcelona, Anthropos, 2002.

¹³ Véase José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza, 2001.

¹⁴ En Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Cátedra, 2008.

—lejos de toda idealización de la vida— de la complejidad y contradicciones de nuestra existencia.

En efecto, se trataría nuevamente de una modulación del espíritu humanista que empujaría a Ortega a rescatar la tradición, con el fin claro de entender el propio presente. Espíritu que también se deja notar en el siguiente ensayo de Barrios, “La cruz y los caramelos (Nostalgia del humanismo)” si bien en clave crítica y para referirse al ámbito del arte. Oportunamente reflexiona aquí el autor sobre la conveniencia de repensar el término “humanismo”, sobre todo en el contexto de las vanguardias, esto es, de un arte que no pretende *copiar* la realidad, sino expresarla de un modo más complejo y plural. El sentido último de esta disertación no parece otro que reformular la relación entre el arte actual y el humanismo. Para lo cual Barrios aduce varios ejemplos de obras pictóricas, partiendo de lienzos del pintor romántico Caspar David Friedrich —reproducidos a color en esta hermosa edición que estamos comentando— con el objetivo de exhibir un nuevo concepto de arte que se va abriendo en el curso de la modernidad y ya no se deja llevar por el mero mimetismo nostálgico, sino que va explorando “una reapropiación subjetiva del mundo”. Con un enfoque manifiestamente nietzscheano, Barrios encara aquí el problema del arte contemporáneo como una oportunidad para reaccionar frente a esa “metafísica de la presencia”¹⁵, que no hace más que *atrapar* y adueñarse de toda la realidad, y enfatizar así el poder evocador del arte, que no establece, define y fija, sino que *insinúa*; recordando de esta forma el concepto benjaminiano del arte.

Pero, ¿cómo entroncaría dicha visión del arte con el humanismo? Precisamente lo que conectaría a ambos estribaría en su crítica a esa visión esencialista —física podría decirse con Ortega¹⁶— del ser humano. Expresado en otros términos, lo que se pone de manifiesto en esta reacción es el deseo de reivindicar la idea de que el hombre no puede ser “medido” con la exactitud milimétrica de las ciencias físico-matemáticas. Como deja ver el arte contemporáneo, el ser humano no es susceptible de ser *capturado* en una imagen, en una única forma integradora. Desde este punto de vista, Barrios examina —a propósito de la exégesis heideggeriana de la concepción del arte en Nietzsche— la divergencia nietzscheana con Wagner para concluir que ésta no era más que una repulsa más del filósofo del martillo a todo estilo totalizador,

¹⁵ Como afirmaba Nietzsche: “Los filósofos suelen situarse ante la vida y la experiencia —lo que llaman el mundo del fenómeno— como ante un cuadro desplegado de una vez por todas y que mostrase invariablemente la misma escena” (F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Vol. II, Madrid, Akal, 1996, aforismo 16, p. 51). En el volumen I de esta misma obra, en el aforismo 19 “El cuadro de la vida”, Nietzsche señalaba que: “La tarea de pintar el cuadro de la vida, por más que muchas veces lo hayan propuesto poetas y filósofos, es, pese a ello, insensata: tampoco de las manos de los más grandes pensadores-pintores han nacido nunca más que cuadros y cuadritos *de una* vida, a saber, de su vida, y nada más era posible. En lo deviniente no puede reflejarse como firme y duradero, como un “lo”, algo deviniente” (F. Nietzsche, *Op. cit.*, Vol. I, aforismo 19, p.17). Por esta razón, el filósofo alemán prefiere el relato en lugar del cuadro para tratar de reflejar la realidad.

¹⁶ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 26-28.

así como a toda visión unitaria e idealizada –“metafísica”– de la realidad.

Una vez más su discurso nos reconduce a una nueva concepción del filosofar que, como en el caso del “filósofo de la sospecha”, entronca con la filología, es decir, con el amor a la palabra. En suma, una consideración del filosofar que levanta puentes con la literatura para hallar así un modo más complejo con el que poder expresar la naturaleza cambiante, dispersa, contradictoria y fragmentada de la realidad y de nuestra existencia. Siendo, no obstante, el arte posmoderno el que recoja –explica Barrios– todas las consecuencias de este rumbo antimetafísico del propio Nietzsche. Y, ¿cuáles son algunas de esas consecuencias? La más importante, la que tiene que ver con el humanismo, o más bien con la “nostalgia del humanismo”, es que ya no parece factible la posibilidad de buscar en los clásicos un “nuevo hombre”, sino que, como nos ha enseñado el arte contemporáneo y su influencia nietzscheana, debemos aprender a vivir entre fragmentos, recomponiendo a partir de ellos *la posibilidad de ser de otro modo*. Tal es la conclusión que viene a plasmarse en la obra de otro artista escogido por el filósofo hispalense: el cubano Félix González-Torres (1957-1996), que en sus obras, como la de la montaña de caramelos que se recoge en el título de este ensayo, representa a un hombre –que ni siquiera aparece– que no puede ser “medido”: “Cómica respuesta a la solemne pregunta de si hay para el hombre una medida la que dan estos dulces infantiles apilados en un rincón” (p. 185).

Cierra esta interesante obra otro ensayo no menos sugerente, dedicado esta vez a una variante menor de la filosofía práctica, últimamente de moda. Con un título de clara alusión a la intempestividad nietzscheana y que no deja indiferente a nadie, “De la utilidad e inconveniente de la “filosofía para la vida” (veinte años después)” (pp. 187-208), Barrios discute acerca de las ventajas y desventajas de esta modalidad espuria de filosofía que sería la llamada “asesoría filosófica”, cuyo pistoletazo de salida dio el famoso libro de Lou Marinoff *Más Platón y menos Prozac*. Haciendo un recorrido por los debates suscitados en torno a esta práctica de orientación filosófica, nuestro autor repudia –con argumentos en la mano y referencias a diversos autores vinculados con la materia– la banalización de las ideas filosóficas que conlleva dicha práctica y que en muchos casos ha llevado a convertir a la filosofía en una suerte de “literatura de autoayuda”. De hecho, ya el propio Heidegger – como nos recuerda Barrios en este escrito¹⁷– había criticado esta reducción de la filosofía a una mera suministradora de una visión del mundo que pueda ayudar a salvarnos.

¹⁷ M. Barrios se refiere al curso de *Introducción a la filosofía* que Heidegger impartió en el semestre de invierno de 1928/29 y que podemos encontrar en sus *Gesamtausgabe*. Cfr. las páginas 197 y ss. de la obra de Barrios.

Quizás en el fondo el problema que subyace en toda esta polémica sea la constante necesidad que muchos han sentido de buscar una “utilidad” a la filosofía. Cómo deba entenderse dicha utilidad práctica puede ser uno de los motivos que hayan provocado este escenario, donde lo que prima es la rentabilidad. Barrios, sin embargo, es de los que opina que la *utilidad* de la filosofía ha de ser otra: fomentar una actitud crítica y la libertad del pensamiento. En última instancia, este texto pretende no sólo cuestionar las bases científicas del conocido asesoramiento filosófico, sino, más profundamente, preguntarse cuál es la verdadera función de la filosofía en la vida. Con el sólido convencimiento de que la “ayuda” que pueda brindarnos la filosofía no ha de comercializarse, sino ofrecerse como un elemento fundamental en la formación de las personas. De modo que esa aportación de la filosofía a nuestra vida en realidad no debería ejercerse solamente en el puro plano individual, como mero producto de consumo privado, sino formando parte de sistemas educativos que contribuyan a forjar ciudadanos libres y críticos. No sin antes reconocer que el auténtico sentido de la filosofía no radica en intentar solucionarnos la vida, sino más bien complicárnosla, ya que esa “complicación” nos parece que sea la única capaz de impulsarnos a reflexionar más hondamente sobre el sentido de nuestra existencia.

