

Filosofía



Livio Mattarollo

Universidad Nacional de La Plata

Recibido: 11 de noviembre de 2023

Aceptado: 3 de abril de 2024

Resumen

Una característica distintiva de la filosofía es preguntarse por sí misma y a sí misma, desde sí misma. Reflexiva por antonomasia, esta pregunta puede orientar distintos recorridos por la historia de la filosofía occidental, de acuerdo con los aspectos que cada perspectiva haya enfatizado. En este trabajo nos detendremos en tres concepciones distintas de la filosofía: la filosofía como pensamiento racional, la filosofía como cuidado de sí, y la filosofía como crítica y transformación. El objetivo del texto es identificar y analizar los sentidos de filosofía que aparecen a la base de estas concepciones tomando como referencia definiciones brindadas desde la filosofía griega clásica hasta la filosofía nuestroamericana. Desde allí, la intención última es señalar que la búsqueda de una única definición de filosofía parece una tarea condenada al fracaso desde el inicio, pero que, lejos de resultar desalentador, esto puede ser un punto de partida muy valioso para comprender que los distintos sentidos de filosofía tienen un enorme potencial en función de nuestros intereses teóricos, pero también prácticos y vitales.

Palabras clave: filosofía, razón, cuidado de sí, crítica

Abstract

A distinctive characteristic of philosophy is to ask about itself and to itself, from itself. This question, reflexive by definition, can guide different paths throughout the history of Western philosophy, according to the aspects emphasised by the different perspectives. In this paper we will focus on three different conceptions of philosophy: philosophy as rational thought, philosophy as care of the self, and philosophy as critique and transformation. The aim of the text is to identify and analyse the meanings of philosophy at the basis of each of these conceptions, taking into account different definitions provided from the ancient Greeks to philosophers of Nuestramérica. From there, the ultimate goal is to point out that the search for a single definition of philosophy seems doomed to failure, but that, far from being discouraging, this can be a very valuable starting point for understanding that the different senses of philosophy have enormous potential regarding our theoretical, but also practical and vital interests.

Keywords: Philosophy, reason, care of the self, criticism

Introducción

Habitar la filosofía implica, tarde o temprano (y apostamos a que fuera más temprano que tarde), considerar una de las preguntas más complejas, pero a la vez más vitales para nuestros intereses: *¿qué es la filosofía?* En efecto, una particularidad de la filosofía es preguntar no sólo por aquello que nos rodea, por ideas como el bien, la justicia, el poder o el amor, o por nuestro lugar en el mundo, sino también preguntarse por sí misma y a sí misma desde sí misma, esto es, avanzar hacia una *consideración filosófica acerca de la propia filosofía*. En esa tarea reflexiva las cuestiones y problematizaciones se multiplican: ¿es la filosofía un conjunto de ideas, doctrinas o sistema de conceptos? ¿O es una actividad y una manera determinada de ejercer el pensamiento? ¿Se define por su objeto, es decir, por aquello en lo que se enfoca? ¿O más bien por su método y por las características del pensar al que da lugar? ¿Proporciona algún conocimiento particular o es, como ha sido planteado en innumerables oportunidades, la base general en la que se apoyan las disciplinas o ciencias especiales? ¿Podríamos pensar a la filosofía como una combinación de estos aspectos? Y, por otro lado, ¿qué esperamos de la filosofía? ¿Qué queremos de la filosofía? ¿Por qué hemos de filosofar?

Esta serie de preguntas, apenas esbozadas, bastan para dar cuenta de las dificultades que debemos afrontar. Rápidamente podemos advertir y anticipar las diferencias que se siguen de concebir a la filosofía como “aquello

que han dicho o dicen filósofos/as”, es decir, como la historia de la filosofía reconocida por el *canon* tradicional, o bien como un tipo de práctica intelectual crítica dedicada a la identificación de supuestos, desnaturalización de lo dado, análisis de discurso y elaboración de resoluciones situadas que se actualizan cada vez y que podría aplicarse a múltiples objetos, o bien como una serie de temas o problemas relativamente más definidos para los cuales no parece haber respuestas evidentes.

No obstante esta variedad de posiciones, muchos/as filósofos/as han forjado respuestas a aquella pregunta, en algunos casos con pretensión de resolver el asunto de forma definitiva. Por nuestra parte, abordaremos las cuestiones recién señaladas a sabiendas de que las respuestas serán parciales, provisorias o profundamente discutibles y siempre con la intención de incentivar antes que de clausurar el pensamiento. Con este objetivo, en primer lugar, revisaremos algunas definiciones de ciertos filósofos considerados “clásicos” en la historia occidental de la disciplina, desde sus presuntos orígenes en la Grecia antigua hasta la Modernidad europea, a efectos de considerar el sentido de filosofía como *teoría* o *pensamiento racional*. En segundo lugar, nos detendremos en aquellas concepciones de la filosofía que subrayan el aspecto práctico de la reflexión y que abren camino a una noción clave: el *cuidado de sí*. En tercer lugar, haremos referencia a algunas posiciones contemporáneas como las de Karl

Marx y John Dewey -perspectivas que, en algunos casos, retoman ideas planteadas por los clásicos y las resignifican mediante nuevas interpretaciones- con el objetivo de abordar otros sentidos de filosofía, esta vez como *crítica* y *transformación*. Bajo este mismo paraguas recuperaremos también ciertas ideas de Enrique Dussel, representante de la “Filosofía de la liberación” y crítico de las conceptualizaciones tradicionales de la filosofía, todo ello en favor de retomar una perspectiva latinoamericanista y cuestionadora de las visiones hegemónicas. Finalmente, retomaremos las líneas centrales del capítulo para dejar abiertas las puertas a la discusión y a las renovadas preguntas que, esperamos, logre originar.

La filosofía como teoría o “pensamiento racional”: el relato clásico

Una forma trillada pero relativamente efectiva de acercarse a las preguntas que nos ocupan es retomar la etimología de la palabra *filosofía*. El vocablo φιλοσοφία / *philosophia*, de origen griego, significa literalmente “amor a la sabiduría”. En principio, esta construcción no aclara mucho el asunto pues, como mínimo, deberíamos precisar qué es la sabiduría y cómo se entiende el “amor a”. No obstante, al menos permite advertir que la filosofía podría entenderse como una relación

de búsqueda antes que de posesión de la sabiduría. Así, habría una oposición originaria entre el amante del saber / *philosophos* y el sabio / *sophós*, en la medida en que el primero renueva constantemente su búsqueda de la sabiduría mientras que el segundo la posee (o cree poseerla) y por tanto no la buscaría más. En este sentido, el griego Heráclito de Éfeso (504-470 A. C.) afirma que “[e]s necesario que los filósofos se informen sobre muchísimas cosas” (Fragmento XXXV) mientras que ya en la contemporaneidad el filósofo alemán Karl Jaspers sostiene que “[f]ilosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta.” (Jaspers, 2000, p. 11).

Debido al origen del término “filosofía”, se suele considerar que la disciplina nació en Grecia. Más aún, hay quienes afirman que allí alcanzó su punto cúlmine y que toda la historia de la filosofía occidental posterior no es más que una “nota a pie de página” de las obras de los clásicos griegos. El surgimiento de la filosofía se situaría en el camino transitado por los griegos desde las explicaciones mitológicas (*mythos*), relativas al nacimiento del mundo y a las historias de los dioses, hacia las explicaciones racionales (*logos*) de aquello que nos rodea y sobre todo de aquello que nos asombra.¹ La pregunta fundamental

¹ De acuerdo con Jaspers, la filosofía tiene un origen múltiple dado por (i) el asombro ante el cosmos, asombro que nos impulsa a conocer por el saber mismo, sin otra necesidad que satisfacer; (ii) la duda, pues nuestras fuentes del conocimiento resultan contradictorias, nos llevan a

aporías y nos exigen que agudicemos el trabajo filosófico; y (iii) la conciencia de las situaciones límites y fundamentales de nuestra existencia, aquellas de las que no podemos salir pero tampoco podemos modificar (la muerte, la culpa),

que parece haber puesto en marcha este tránsito es la pregunta por la naturaleza (*physis*), tanto en lo que refiere a su *origen* - asunto que obliga al pensamiento a ir “más allá” de la apariencia sensorial- como a la comprensión de lo que existe de hecho (Jaeger, 2001, p. 155 y ss.). Así, el acta de nacimiento de la filosofía estaría signada por la elaboración de explicaciones *teóricas*, en términos de causas o principios originarios y consecuencias o bien de axiomas, derivaciones y conclusiones, siempre bajo el influjo de lo que nos distinguiría como seres humanos: la Razón.²

En el contexto de la filosofía griega antigua, y a riesgos de operar una simplificación grosera, hay tres figuras que se destacan de forma rutilante: Sócrates (470-399 A.C.), Aristocles de Atenas o Platón (428-348 A.C.) y Aristóteles (384-322 A.C.). Comencemos por Sócrates y su modo dialógico y *mayéutico* de hacer filosofía, al que podemos acceder gracias a los testimonios y reconstrucciones de Jenofonte, pero sobre todo de Platón. El punto de partida de Sócrates es reconocer que no cree saber lo que no sabe -o, en su expresión más frecuente, que “sabe que no sabe”- para desde allí interrogar a quienes efectivamente creen saber sobre diversas materias o asuntos. Con bastante ironía, por

cierto, Sócrates finge querer aprender algo de su interlocutor y encamina el diálogo hacia una contraposición clave: mientras que él sabe que no sabe, sus interlocutores ignoran su ignorancia. Sólo después de un esfuerzo (y seguramente varias penas) estos últimos logran advertir que su “saber” no es sino una mera opinión tal que, llevada a sus consecuencias lógicas, conduce a un camino sin salida o *aporía*. Ahora bien, el trabajo socrático no termina aquí pues el intercambio de preguntas y respuestas permite a los interlocutores encontrar dentro de sí y dar a luz a la verdad acerca de aquellos asuntos, materias o ideas en cuestión. Precisamente por esto Sócrates se define como un *tábano*, pues con sus preguntas inquieta y molesta a todos quienes cómodamente creían saber, pero también como un *partero*, vale decir, como alguien que mediante esas preguntas ayuda al nacimiento de ideas.³

Ahora bien, aquí hay un punto fundamental: el tipo de conocimiento involucrado en este quehacer filosófico es una suerte de comprensión, visión o intuición plena e inmediata del “ojo del alma” que arroja una revelación directa de las ideas en general y del bien en particular. Por su parte, la idea de bien a la que refiere Sócrates no es una conceptualización que pueda variar de

dando lugar a la pregunta por la conducta del ser humano. Jaspers(2000)..

² Por supuesto, este relato del paso de las explicaciones mitológicas a las explicaciones racionales resulta bastante esquemático y presupone que ambos tipos de explicaciones se excluyen mutuamente, cosa que no necesariamente sucede en el caso de los filósofos

griegos. (Jaeger, 2001, p. 150-153). En este mismo capítulo veremos otra crítica a este relato, planteada desde la Filosofía de la liberación.

³ De hecho, la palabra “mayéutica”, que caracteriza a la forma socrática de filosofar, proviene del griego *maieutiké*, cuya raíz *maia* quiere decir “partera”.

persona en persona o de época en época sino más bien un tipo de entidad cuya existencia es objetiva, inmutable y universalmente verdadera. En suma, el conocimiento filosófico es una captación *teórica* de este tipo de verdades, captación que toma la forma de *contemplación* (aunque, como veremos luego, en el caso de Sócrates adquiere otros matices que lo vinculan con una concepción práctica de la filosofía).

Consideremos ahora algunas nociones de Platón, principal discípulo de Sócrates y fundador de la Academia, acerca de la propia filosofía. En el diálogo *Banquete* hay varios discursos muy pertinentes al tema que nos ocupa. Por un lado, encontramos la caracterización hecha por Diotima de Eros (en quien puede reconocerse al filósofo en general y a Sócrates en particular) como aquel que está “entre el sabio y el ignorante” pues no conoce (como sí lo hacen los dioses y los sabios, razón por la cual no buscan la sabiduría) ni es ignorante, es decir, no cree ser sabio. Así, en la medida en que Eros (o el filósofo) es amante de lo bello y la sabiduría es la cosa más bella, entonces el filósofo es necesariamente amante de la sabiduría y siempre estará en camino de la sabiduría aunque no pueda alcanzarla (Platón, *Banquete*, 201d-204b).⁴ Por otro lado, encontramos la caracterización que hace Alcibiades de Sócrates, quien representa el

sentido de la filosofía como amor y búsqueda de la sabiduría, es decir, aquel que tiene desapego e incluso cierto rechazo por los bienes materiales -la riqueza o la belleza de los cuerpos-, que ante la dificultad de los asuntos no desiste sino que continúa investigando y que encarna la verdadera virtud como fuente de la Belleza *en sí* (215a-223b). Así, nos dice Pierre Hadot, un reconocido estudioso de la filosofía griega clásica: “[l]a filosofía pues, según el *Banquete*, no es la sabiduría, sino un modo de vida y un discurso determinados por la idea de sabiduría. Con el *Banquete*, la etimología de la palabra *philosophia*, ‘el amor, el deseo de la sabiduría’, se vuelve pues el programa mismo de la filosofía.” (Hadot 1998, p. 59).⁵

Hemos mencionado al pasar un aspecto central de la filosofía platónica: la postulación de un mundo constituido por Ideas en sí [*eídos*] eternas, inmutables y trascendentes, de las cuales el mundo sensible y corruptible no sería más que una copia o una participación. Un clásico ejemplo es la comparación entre dos objetos aparentemente iguales que por distintos motivos pueden dejar de serlo (por ejemplo, dos palos de igual madera, tamaño, longitud, color, etc. de los cuales a uno se le hace un corte, o que no resulten *exactamente* iguales) y la idea de *igualdad*, idéntica a sí misma de forma permanente.⁶ Además, Platón postula

⁴ En la referencia incluimos la numeración o paginación tradicional de la edición de Henricus Stephanus (Paris, 1578), que permite identificar los fragmentos citados cualquiera sea la edición con la que trabajamos.

⁵ Sobre la caracterización de Sócrates, ver *Banquete*, 201d-204b y 215a-223b (Platón 2008, p. 122-129 y 152-170).

⁶ Con respecto a la teoría platónica de las ideas, una de las mejores formas de introducirse es la

que a cada uno de estos órdenes de ser, mundo de Ideas inteligibles y mundo de cosas sensibles (que presentan, a su vez, algunas distinciones o segmentos a su interior) le corresponde un determinado modo general de conocimiento: la ciencia o conocimiento propiamente dicho [*episteme*] para el caso del primero y la opinión [*doxa*] para el caso del segundo. ¿Cómo se vincula esto con el sentido de filosofía? Pues bien, en *República* Platón afirma que “[...] el espíritu filosófico [...] eleva nuestras miradas hacia las cosas de lo alto, en vez de volverlas, como hacemos indebidamente, a las cosas de aquí abajo.” (527b). Así, el filósofo será el que aprehenda teórica o intelectualmente las Ideas y, entre ellas, la del Bien, principio y fundamento de todo el ámbito inteligible y sensible. Esto le dará un conocimiento supremo, un saber verdadero que tiene por objeto lo eterno, inmutable e incorruptible.

En este apretado paso por la filosofía griega nuestra última referencia es Aristóteles, principal discípulo de Platón y precursor de numerosas disciplinas hoy consideradas científicas. Si bien, al igual que para el caso de su maestro, sintetizar el sentido de filosofía de Aristóteles queda por fuera del alcance de estas páginas, resulta importante señalar que Aristóteles define a la filosofía por el objeto al

que se orienta. Así, en *Metafísica* leemos que “Acertadamente se llama a la filosofía ciencia de la verdad. [...] No podemos conocer la verdad si prescindimos de la causa.” (993b 20-24).⁷ Este fragmento incluye dos cuestiones centrales: el objeto de la filosofía es la verdad y su modalidad es el conocimiento de las causas. Veamos con un poco más de detalle a qué refiere Aristóteles: si bien reconoce la polisemia del verbo *ser* (de allí su famosa frase “la expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos”, pues no es lo mismo utilizar el verbo *ser* para referirse, por ejemplo, a un sustantivo, a una cualidad o a una relación), postula la idea de que estas diversas significaciones de ‘lo que es’ presentan una unidad en virtud de su referencia común a algo *uno*: la entidad (*ousía*). En términos bien generales, la *ousía* es el sustrato de las determinaciones que le otorgamos a un objeto, a modo de predicado (por ejemplo, cualidades), de forma que podría equipararse con la esencia de cada cosa, aquello que cada cosa es por sí y que a cada cosa la constituye en su ser.

Todo este rodeo es importante porque la unidad de referencia posibilita la unidad de un conocimiento. Así, leemos con Aristóteles que

Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que,

alegoría de la caverna del propio Platón en *República*, 514a-518b (Platón 2007a, p. 439-445). También puede verse el introductorio pero detallado trabajo de Armstrong, A. (2007). *Introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Eudeba, Cap. V, pp. 80-92.

⁷ Como en el caso de Platón, las obras de Aristóteles también tienen una paginación

específica, debida al filólogo August Immanuel Bekker: un número, la letra a o la letra b y otro número, que se refieren respectivamente al número de página de la edición de Bekker del texto griego, a la columna de la página (una página estándar de la edición de Bekker tiene exactamente dos columnas) y el número de línea (el total de líneas suele oscilar entre 20 y 40).

por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras (ciencias), en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es [...] ahora bien, en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero, es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben la denominación correspondiente. Por tanto, si esto es la entidad, el filósofo debe hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades (*Metafísica*. 1003b 16-19).⁸

Desde aquí podemos afirmar que para Aristóteles la filosofía (al menos en su sentido de ontología, del estudio de “lo que es”) se orienta al estudio de la esencia de las cosas, pero, más acertadamente aún, al estudio de aquello que hace que las cosas *sean*: “lo que es, en tanto que algo que es”.

Si consideramos los sentidos de filosofía señalados hasta el momento, podemos notar un sutil pero importante cambio de la expresión “amor a la sabiduría”. Desde Sócrates hasta Aristóteles, pasando por Platón, parece que la noción de filosofía se aleja cada vez más de su carácter de búsqueda y se acerca al conocimiento

“positivo”, es decir a la “sabiduría”, ya sea como contemplación de verdades eternas e inmutables o como elucidación de los primeros principios que regulan el cosmos en su totalidad (compárese las caracterizaciones del filósofo que aparece en *Banquete* y en *República* de Platón). Este tránsito explicaría, al menos en parte, una idea generalmente aceptada por la cual la filosofía sería una disciplina abstracta y teórica -no en vano el mismo Aristóteles se encargó de distinguir entre conocimiento técnico / productivo, práctico y teórico, siendo este último el propiamente filosófico y el más importante en orden jerárquico. También explicaría otra idea arraigada, a saber: que la filosofía se lleva adelante principalmente de manera individual por pensadores completamente despreocupados de lo que sucede alrededor. El derrotero de la historia de la filosofía canónica occidental parece confirmar la identificación progresiva de la filosofía con la sabiduría y, además, la idea de que la filosofía es un tipo de saber que (i) se distingue de las ciencias, aunque está relacionada con ellas; y (ii) tiene una función específica con respecto a las ciencias, función que le otorga una posición privilegiada en el *corpus* del saber, por ejemplo en la consideración del conocimiento filosófico como *fundamento* de

⁸ Hay una interesante discusión acerca de si el objeto último de la filosofía es la entidad, en la interpretación ontológica, o el ente separado / primer motor inmóvil, en la interpretación metafísica o teológica. De hecho, Aristóteles señala que “[...] si existe una ousía inmóvil, la ciencia que la estudia será anterior a la física, y

será la filosofía primera y se ocupará de la totalidad por el hecho de ser primera.” (*Metafísica*, 1026a 30). Para profundizar sobre este punto y los distintos objetos de estudio de la filosofía según Aristóteles, ver Calvo Martínez (1994). Introducción, en Aristóteles (1994). *Metafísica*, Madrid: Gredos, pp. 34-52.

las ciencias (Nudler 2010, p. 24 y ss.). Ya en la Modernidad europea (aproximadamente, entre los siglos XVI y XIX) nadie como René Descartes para ilustrar dicha concepción:

Esta palabra “filosofía” significa el estudio de la sabiduría y por sabiduría no se entiende sólo la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber. [...] para que este conocimiento sea tal, es necesario que sea deducido de las primeras causas, de suerte que, para intentar adquirirlo, a lo cual se denomina filosofar, es preciso comenzar por la investigación de las primeras causas, es decir, de los Principios. (Descartes 1995, pp. 7-8).

En este marco, una de las pretensiones más urgentes para Descartes es encontrar un punto de partida firme e indudable a partir del cual construir el “edificio” del conocimiento filosófico y luego científico. Así, tras poner en duda las fuentes del conocimiento, es decir los sentidos y la razón, Descartes llega al *cogito*, la primera afirmación indubitable: “pienso, luego existo”. Esta verdad es conocida por intuición, por una captación intelectual directa o inmediata realizada por una “mente atenta”, y en cuanto presenta *claridad y distinción* resulta efectivamente indudable. Dicho de otra manera, el *cogito* cartesiano no se deriva

de premisas ordenadas en forma de silogismo, como podría ser “todo lo que piensa, existe; yo pienso, por lo tanto...” sino que es una *proposición simple y autoevidente*. Sobra decir que la filosofía de Descartes no se reduce a la intuición indicada. Sin embargo, esta primera verdad es fundamental porque a partir de ella se desarrolla un sistema filosófico que deduce nuevas conclusiones y que obtiene verdades cada vez más complejas como la existencia del propio Dios y del mundo exterior. Además -y esto es vital para nuestros intereses- permite comprender por qué Descartes ejemplifica (y tal vez sea su caso paradigmático) el sentido de filosofía como discurso racional.⁹

A esta concepción de Descartes podría sumarse, por ejemplo, la del filósofo alemán Immanuel Kant, para quien la filosofía debe emprender un examen minucioso de la razón en cuanto facultad y debe explicar las condiciones de posibilidad de la experiencia y del conocimiento. Esta tarea se comprende en toda su magnitud a la luz de la confianza que depositan los filósofos de la Ilustración en la capacidad de explicación y transformación hacia el progreso guiado por la Razón. En palabras de Kant, “(...) filosofía es la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana, y el filósofo no es un artista de la razón sino el

⁹ Para profundizar sobre este punto, recomendamos leer al propio Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*, especialmente la primera y la segunda [hay varias ediciones, por ejemplo Descartes, R. (1964). *Meditaciones*

Metafísicas. Buenos Aires: Aguilar, pp. 45-63). Sobre la naturaleza del *cogito*, puede verse Manzo, S. (2001). Una introducción al estudio de las *Meditaciones Metafísicas* de René Descartes. En Moran, J. (Comp.). *Por el camino de la filosofía*. La Plata: de la Campana, pp. 23-38.

legislador de la razón humana.” (Kant 2009, p. 850).¹⁰ En concreto, Kant se propone responder cuatro preguntas fundamentales: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es dado esperar del mundo? y finalmente ¿qué es el ser humano? La mencionada tarea de evaluación, en algún sentido previa a las preguntas señaladas, hace que la filosofía tenga, para Kant, un profundo sentido de autocrítica orientada a determinar los alcances y límites de la razón para no caer en el error de dirigirnos a objetos de conocimiento que no somos capaces de aprehender.

Por lo dicho hasta aquí, la filosofía parece adquirir un carácter distintivamente teórico, sea que apunte al conocimiento de verdades eternas e inmutables, de los primeros principios que estructuran todo el conocimiento o de sus propias condiciones de conocimiento. En ese sentido, la conjunción entre el tipo de conocimiento y el objeto al que se orienta haría de la filosofía una disciplina bastante alejada de nuestras tareas cotidianas, pero también de asuntos de orden moral, político e incluso estético. En la próxima sección volveremos sobre nuestros pasos hasta la figura de Sócrates y desde allí avanzaremos en otra concepción de filosofía que, si bien no se contrapone a lo ya señalado, acentúa la dimensión práctica de la reflexión y permite poner el énfasis en la tarea del *cuidado de sí*.

La filosofía como *cuidado de sí*

De acuerdo con Sócrates, el objeto de la búsqueda filosófica es la idea del bien y, más allá de que la captación de dicha idea es de carácter teórico, el hecho de que se busque la idea del bien (y no, por ejemplo, la verdad) habilita otra interpretación respecto del sentido de filosofía: alcanzar la virtud y, en consecuencia, obrar correctamente. Es así que para Sócrates el asunto fundamental de la filosofía es el de *saber vivir*, esto es, el del valor de la acción y la intención moral que depende de la elección y del compromiso de cada quien. Si seguimos la explicación de Armstrong (2007, pp. 56-58), desde la perspectiva socrática el verdadero fin del ser humano y su actividad suprema es la salud y bienestar del alma, comprendida como “[...] personalidad intelectual y moral, como agente responsable del conocer y del buen o mal obrar”. En suma, si la búsqueda filosófica es la búsqueda de la virtud, medio indispensable para actuar bien, entonces la tarea de la filosofía puede ser evaluar nuestros deseos e intenciones a fin de determinar qué debemos preferir y orientar nuestras vidas con voluntad de hacer el bien. Así, en la defensa de Sócrates frente a las acusaciones de corromper a los jóvenes e introducir falsos dioses en la *polis*, acusaciones que a la postre le costarían la vida (pues Sócrates optó por el

¹⁰ Sobre este punto puede verse María José Solé (2017). Aproximación a las ideas centrales de la

era de la Ilustración. En Busdygan, D. y Ginóbilli, S. (Eds.) (2017). *Ideas y perspectivas filosóficas*. Bernal: UNQ Editorial, pp. 196-200.

castigo de beber cicuta en vez de exiliarse), podemos leer lo siguiente:

En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadirlos, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible [...]. En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser agujoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándolos, persuadiéndolos y reprochándoles uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes. (Platón, *Apología de Sócrates*, 30a-31a).

Aquí hay otra consideración igualmente importante: la evaluación que propone Sócrates no es meramente individual e introspectiva, sino que siempre se hace con los demás, participando en conversaciones y actividades comunes, reconociéndose en el espacio público y asumiendo una forma de ver el mundo y de conducirnos en la vida. Dicho de otro modo, el *cuidado de sí*, tarea central de la filosofía, es siempre cuidado de y con los/as otros/as. De hecho, Sócrates participa activamente en la vida política de Atenas y realza el valor de sus leyes (incluso prefirió respetar las leyes justas de la ciudad antes que escapar frente a la condena injusta de los hombres, como se relata muy bellamente en

el diálogo *Critón*). En sus palabras, el mayor bien “[...] es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de las demás cosas sobre las cuales me oís conversar cuando me examino a mí mismo y a los demás [...] una vida sin examen no merece ser vivida por el hombre.” (Platón, *Apología de Sócrates*, 38a).

Como nos recuerda Michel Foucault (1926-1984) en sus clases sobre “Hermenéutica del Sujeto” dictadas entre 1981 y 1982, la idea de *conócete a tí mismo*, que parece seguirse del planteo socrático de que una vida sin examen no merece ser vivida, es para los griegos parte de un *dictum* más integral que se identifica en la referida defensa de Sócrates: *ocúpate de tí mismo*. Esta actitud de *épiméleia* o cuidado es para Foucault (1994, p. 33) “[...] el principio filosófico que predomina en el modo de pensamiento helénico, griego y romano” e implica básicamente (i) una actitud general, vale decir, un modo de vincularse con el mundo y con los/as otros/as; (ii) un modo de vincularse con sí mismo en tanto requiere redireccionar la mirada y la atención desde el exterior hacia sí mismo; (iii) una forma de comportarse o serie de acciones por medio de las cuales el sí mismo se transfigura y se purifica -piénsese por ejemplo en prácticas de meditación, examen de conciencia, concentración, retiro o *anacoresis* y endurecimiento o resistencia al dolor, etc. En pocas palabras, el *cuidado de sí* es un modo de ser en el que confluyen actitudes, prácticas y formas de reflexión.

Esta idea de *cuidado de sí* sugiere un sentido de filosofía mucho más vinculado con el conocimiento práctico que con el conocimiento teórico. Además, involucra una dimensión *colectiva* y *vital* de la práctica filosófica. De acuerdo con el ya citado Pierre Hadot, las construcciones teóricas de las distintas escuelas filosóficas se inscriben siempre en una determinada manera de ver el mundo, pero sobre todo en una determinada manera de vivir. Así, nos dice Hadot, “[...] el discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. [...] esta decisión y esta elección jamás se hacen en soledad: nunca hay ni filosofía ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una “escuela” filosófica y, precisamente, esta última corresponde entonces ante todo a la elección de cierta manera de vivir [...]” (1998, p. 13). Bajo esta caracterización, Sócrates resulta el filósofo por excelencia, alguien que está “[...] fuera del mundo y en el mundo, trascendiendo a los hombres y a las cosas por su exigencia moral y el compromiso que implica, mezclado a los hombres y a las cosas, porque no puede haber verdadera filosofía sino en lo cotidiano.” (Hadot 1998, p. 50).

En este orden, y volviendo a la interpretación de Foucault, la espiritualidad constituye un elemento indispensable para comprender cabalmente el sentido griego de la filosofía: “Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Si

denominamos a todo esto filosofía, creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad.” (Foucault 1994, p. 38). Aquí hay un punto clave, a saber: dicho acceso a la verdad sólo puede darse si hay un trabajo de *ascesis*/purificación del sujeto mediante las prácticas ya mencionadas, al tiempo que la verdad no es simplemente una “recompensa” por el acto de conocer, sino que “[...] ilumina al sujeto, le proporciona la tranquilidad del espíritu.” (Foucault 1994, p. 39).

Esta concepción de la filosofía asociada al cuidado de sí tal vez encuentre algún resabio en la expresión de uso corriente “tener una filosofía de vida”. Sin embargo, hemos visto ya que la historia canónica de la disciplina muestra que en la Modernidad la filosofía quedó identificada casi exclusivamente con la sabiduría mientras que la espiritualidad quedó escindida de la verdad. En otros términos, de acuerdo con Foucault, la Modernidad (y especialmente Descartes) “dio vuelta” la relación entre cuidado de sí y conocimiento de sí, restándole importancia al primero y entronizando al segundo como punto de apoyo para la sabiduría filosófica. El *cogito cartesiano* inaugura una tradición para la cual es el conocimiento y particularmente el conocimiento de las primeras causas y principios, *vg.* la filosofía tal como la define Descartes, lo que permite tener acceso a lo verdadero. Con todo, hacia el siglo XIX, pero

especialmente el siglo XX, este sentido de filosofía ha sido fuertemente cuestionado o, al menos, modificado. En la próxima sección haremos un salto cronológico importante y nos concentraremos en algunas concepciones de filosofía contemporánea que se alejan de la noción de “sabiduría” y que abren un panorama muy interesante para nuestros intereses.

La filosofía como crítica y transformación

Hemos indicado en la Introducción que la filosofía también puede comprenderse en términos de *crítica y transformación*. En muchos casos, esto implica una diferencia con el sentido práctico de la filosofía, pero también y sobre todo una crítica radical al carácter especulativo del pensamiento filosófico (v.g. la idea de que la filosofía busca el saber *por el saber mismo*, sin ninguna vinculación con necesidades concretas) como a sus objetos de interés (v.g. Ideas, esencias, Dios, la Razón, es decir, objetos del orden de lo Absoluto). Nadie mejor que el filósofo alemán Theodor W. Adorno para expresar este nuevo *ethos* filosófico: “Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento.” (1994, p. 73). Despojadas de las pretensiones de totalidad, muchas corrientes filosóficas contemporáneas se han abocado a nuevas tareas o actividades, entre las cuales destacaremos tres: la filosofía como *praxis*, la

filosofía como crítica de la cultura y la filosofía de la liberación.

La filosofía como praxis

Si bien no es posible y ni siquiera deseable comparar cuán críticas han sido las distintas concepciones de filosofía de los siglos XIX y XX para con su tradición, sin dudas una referencia indispensable es Karl Marx (1818-1883). Marx plantea un fuerte cuestionamiento a las filosofías idealistas en general, pero especialmente al idealismo de la gran figura europea del siglo XVIII y XIX, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Este tipo de filosofías, en cierto sentido ideológicas, diría Marx, *invierten* el orden de explicación en la medida en que parten de consideraciones muy abstractas y desde allí pretenden dar cuenta de lo que nos sucede en el plano concreto (por ejemplo, y dicho muy brevemente, para Hegel la historia material de los pueblos es el despliegue de un principio intelectual denominado Espíritu Absoluto, despliegue que tiene etapas sucesivas y necesarias en función del cumplimiento de una finalidad, la autoconciencia de libertad). Por el contrario, para Marx el punto de partida debe ser la actividad productiva del ser humano en sus relaciones políticas y sociales determinadas, es decir, cómo actúan y producen materialmente bajo determinados límites, premisas y condiciones que resultan independientes de su voluntad:

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al

cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan [...] se parte del hombre que realmente actúa [...] No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. (Marx y Engels 2014, p. 21).

Teniendo en cuenta esta declaración de principios, que en buena medida logra sintetizar la concepción materialista de la historia, la pregunta fundamental es la pregunta por las condiciones de la actividad productiva en tiempos de Marx, vale decir, en las primeras fases del capitalismo. Con el avance de la revolución científica e industrial la característica definitoria del capitalismo es la “explotación del hombre por el hombre”. El proletariado, aquel que debe vender su fuerza de trabajo en el mercado por el sustento mínimo que le permita reproducir sus condiciones de vida, es explotado por el burgués, aquel que es propietario de los medios de producción y se apropia del plusvalor dado por el tiempo de trabajo del proletariado. En un texto de inigualable profundidad filosófica titulado “El trabajo alienado” y publicado recién en 1932 en la compilación *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx señala que en las condiciones de explotación y pauperización extrema el trabajador está alienado, deshumanizado, *fuera de sí*. Esto implica (i) que el producto de su trabajo se le enfrenta como algo ajeno y hostil, (ii) que la actividad

de trabajar es impuesta, forzada, (iii) que, si la actividad de trabajar es la actividad esencial del ser humano, el trabajador no se realiza como tal sino que se está alienado respecto de su ser genérico; y finalmente (iv) que los demás trabajadores no son pares sino potencial competencia por la supervivencia, de modo que cada trabajador está alienado respecto de los otros trabajadores -de la misma manera que está alienado respecto de sí. Dado que estas condiciones son consecuencia, pero a su vez causa de las relaciones de propiedad en la estructura económica básica del modo de producción capitalista, la única vía de solución es para Marx la vía revolucionaria, es decir, la abolición de la propiedad privada y con ello el advenimiento de una sociedad sin clases y sin explotación.¹¹

¿Qué tiene que ver este diagnóstico y propuesta con el tema que nos ocupa? Pues bien, en una de sus (muchas) afirmaciones (muy) potentes, la Tesis XI sobre Feuerbach, Marx nos dice que “[l]os filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*.” (Marx 2014, p. 502). Encontramos aquí una idea que estructura todo el pensamiento de Marx: la filosofía es parte constitutiva de la *praxis revolucionaria*, entendiendo por praxis una actividad orientada a la transformación de un objeto como fin trazado por el ser humano en cuanto ser consciente y actuante, de modo

¹¹ Aún con sus complejidades teóricas, “El trabajo alienado” es una recomendación de lectura

inmejorable: Marx, K. (2010). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue, pp. 104-121.

que vincula en una unidad indisoluble actividad subjetiva con transformación objetiva. En este sentido, explica el mexicano Adolfo Sánchez Vázquez,

la filosofía de la praxis considera en unidad indisoluble el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar. El gozne en que se articulan estos tres momentos es la praxis como actividad real orientada a un fin. Se trata de transformar el mundo (proyecto o fin) con base en una crítica y un conocimiento de lo existente. El problema teórico (filosófico) fundamental es, por tanto, el problema práctico de la transformación del mundo humano, social (1977, p. 64).

Así concebida, la filosofía de la praxis es una búsqueda de transformación de las condiciones imperantes y tiene como tarea irrenunciable “[...] desenmascarar, arrojar luz sobre la autoalienación humana y con ello crear las bases para deshacer, revolucionariamente, las condiciones que lleven al hombre a su deshumanización [y además] propiciar un cambio real de la conciencia de los hombres [...] transformando las condiciones materiales que dan lugar a esa conciencia.” (Busdygan y Udi 2017, p. 262-263). El objeto de la filosofía de la praxis es, entonces, el ser constituido por la actividad humana real. No obstante, su novedad más interesante radica en no tomar al mundo como un objeto a contemplar o ni siquiera como un objeto en cambio permanente sino en asumir una relación de transformación con el mundo. En este sentido, si bien toda filosofía tiene

efectos prácticos, por ejemplo, para legitimar cierto estado de cosas, la filosofía de la praxis sintetiza conocimiento y acción en favor de la emancipación del proletariado y con ello de toda la humanidad. Dicho de otro modo, se toma a sí misma como parte de la praxis en su totalidad, es decir, cumpliendo la función práctica de contribuir a la transformación del mundo y deviniendo filosofía de la revolución. Es por ello que, retomando a Sánchez Vázquez, la filosofía de la praxis constituye una *nueva práctica de la filosofía* (1977, p. 66).

La filosofía como crítica de la cultura

La *praxis* no agota el sentido de filosofía como crítica y transformación. El filósofo estadounidense John Dewey (1859-1952) también considera que la filosofía es ante todo una tarea crítica. Sin embargo, Dewey orienta el trabajo de crítica hacia las condiciones, relaciones y consecuencias de nuestras creencias, bienes y valores con el objetivo de redefinir a estos últimos como el resultado de una acción inteligente y de orientar a la filosofía a las realidades profunda y totalmente humanas, es decir, morales.

Avancemos un poco por esta senda. Dewey sostiene que las tradiciones griega y moderna han hecho de la filosofía una disciplina abstracta y arbitraria, cuyo objeto de reflexión se considera “real en sí y por sí”. Esto constituye para nuestro autor *la* falacia de la filosofía, llevada adelante en tres grandes pasos: adoptar un criterio de preferencia selectiva respecto de lo real o del Ser por

excelencia, ocultar la efectiva elección de tal criterio y finalmente desacreditar a la experiencia como fuente del conocimiento filosófico, la misma experiencia de la que lo obtuvieron. Sin embargo, luego de la revolución científico-experimental de la Modernidad y, especialmente, de la teoría de la evolución de Darwin y Wallace, la filosofía debería dejar atrás la búsqueda de esencias, principios o certezas trascendentes e inmutables y debería concentrarse en las condiciones y consecuencias de nuestras ideas y valores en la experiencia concreta.

Así, el punto de partida de la filosofía serán nuestros deseos, sentimientos, intereses y necesidades que se estiman en principio como un bien directo como, por ejemplo, la acumulación de riquezas. Sin embargo, estos bienes directos pueden tornarse indeseables por sus consecuencias a mediano plazo, de modo que surge la pregunta por si aquello que valoramos de hecho resulta *valioso* o digno de ser valorado. Podemos pensar, entonces, lo siguiente: ¿es valiosa la acumulación de riquezas desmedida, dado que trae como consecuencia profundas inequidades en la distribución de riquezas o una exacerbación del extractivismo de los recursos naturales? La reflexión crítica es entonces el

pensamiento que va “detrás” de la existencia directa del objeto valorado hasta sus condiciones y consecuencias a fines de incorporar la inteligencia a la acción y convertir los bienes naturales y casuales —cuyas condiciones y efectos son desconocidos— en bienes válidos para el pensamiento, justos para la conducta y refinados para la estimación. Esto implica una evaluación de valores, es decir, la consideración de aquello que de hecho valoramos a la luz de sus consecuencias previstas y de los posibles conflictos que puedan mantener con otros valores.

Dadas estas consideraciones, la filosofía aparece estrechamente vinculada a la dimensión cultural de la sociedad pues solo ubicando los conceptos y los valores en las prácticas sociales y culturales es posible iniciar su evaluación.¹² Dicho de otro modo, los bienes concretos de la ciencia, el arte y la vida social son los materiales básicos de la filosofía como valoración crítica y, según indica Dewey en *Filosofía in-moderna* y *Filosofía moderna* ninguno de esos materiales pueden tomarse como insumos para la reflexión de forma aislada sino siempre en un contexto o matriz compleja e inclusiva (Dewey 2015, p. 16). En este sentido, para Dewey la

¹² Para Dewey la filosofía siempre presentó vínculos con el aspecto cultural de las sociedades pues en su origen tuvo como tarea justificar desde un punto de vista racional las creencias aceptadas y las costumbres tradicionales. En tren de esa justificación, la filosofía exacerbó los signos de razonamiento riguroso y de la demostración rígida al punto de tornarse “[...] una exhibición de terminología complicada, de lógica sutilizadora, de falsa devoción a las formas simplemente externas

de la demostración completa y minuciosa” y de arrogarse “[...] la función de demostrar la existencia de una realidad trascendente, absoluta o íntima, y de descubrir al hombre la naturaleza y las características de esa realidad última y más elevada.” (Dewey 1993, p. 56 y 58). Para profundizar en esta interpretación sobre el origen de la filosofía, puede verse Dewey, J. (1993). *La reconstrucción de la filosofía*. Madrid: Planeta-Agostini, pp. 41-61.

filosofía comienza con el proceso “en marcha” de la experiencia cotidiana. Por supuesto, estos contextos generan sus propios juicios críticos, y en esos términos también proceden a la crítica (por ejemplo, criticar una conducta desde el punto de vista de alguna ley o costumbre aceptados). No obstante, prosigue Dewey, la filosofía adquiere una especificidad extra: analiza las condiciones, relaciones y consecuencias de los propios criterios con la finalidad de explicitar los valores que los fundamentan y someterlos a una ulterior valoración y elección para dar lugar a valores y creencias que resulten de un proceso reflexivo y no de la mera costumbre, tradición o intereses de clase.

Es por ello que para Dewey la tarea de la filosofía presente y futura es poner claridad en las ideas de los hombres acerca de sus pugnas y conflictos sociales, morales y políticos de su propio tiempo. Esa especificidad hace de la filosofía un persistente intento de identificar, valorar y modificar las creencias básicas de la cultura, es decir, rastrear sus condiciones de aparición, considerar su compatibilidad con las demás creencias y proyectar nuevas posibilidades. En este orden, la filosofía cobra el sentido de *crítica de las críticas* y, además, se instituye como una actividad de evidente carácter práctico pues considera e introduce nuevos significados y órdenes para nuestras elecciones y compromisos básicos. Es por ello que la filosofía así comprendida parece operar un movimiento doble: análisis y crítica, por un lado, y (re)construcción de respuestas y

situaciones, por el otro. En palabras de Dewey, “[...] la filosofía no es ni puede ser nada más que esta operación y función crítica vuelta consciente de sí y de lo que implica, ejercida deliberada y sistemáticamente.” (1948, p. 328). Así, en la medida en que toma como punto de partida las creencias, bienes y valores, pero a la vez requiere de las ciencias particulares para considerar las causas y consecuencias de dichas creencias y valores, esta idea de filosofía “[e]s una versión del viejo dicho de que la filosofía es el amor a la sabiduría, de la sabiduría que no es conocimiento pero que sin embargo no puede existir sin el conocimiento.” (Dewey, 1948, p. 332). Ahora bien, este proceso no estará acabado hasta tanto las reflexiones o teorizaciones abstractas no resulten aplicadas nuevamente en aquel curso de experiencia cotidiano, el que motivó las reflexiones, para tornarlo más significativo, explicitar sus conexiones y enriquecerlas mediante la consideración filosófica.

Hasta aquí hemos realizado un breve y posiblemente sesgado recorrido por algunos hitos de la filosofía contemporánea occidental. Por fuera han quedado muchas versiones y concepciones de la filosofía, desde aquella planteada por Ludwig Wittgenstein en términos de “aclaración lógica del pensamiento”, pasando por la definición de Michel Foucault de la filosofía como “diagnóstico del presente” hasta la idea de Gilles Deleuze y Félix Guattari por la cual la filosofía es el “arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos.” En términos generales

todas estas posiciones son herederas, directa o indirectamente, de modo más o menos crítico, de aquella concepción clásica por la cual la filosofía representa el pensamiento racional. Sin embargo, y retomamos brevemente a Foucault, esta concepción de filosofía debe mucho a la separación marcada entre filosofía y espiritualidad propia de la Modernidad. En este contexto, y como hemos señalado en otra oportunidad, se abre la pregunta por la delimitación entre el campo filosófico y la espiritualidad, por las mixturas que configuran los márgenes de la filosofía y debajo de todo ello, por el pretendido carácter irracional de lo espiritual, religioso y mítico (Intagliata y Mattarollo, 2023). Si recordamos, además, que el relato clásico identifica el nacimiento de la filosofía con el traspaso de las explicaciones mitológicas a las explicaciones racionales -presuponiendo, claro está, que las explicaciones mitológicas no son racionales-, se nos presenta una tarea fundamental: revisar la relación entre filosofía y mito. Esta será una tarea importante para la crítica al discurso hegemónico planteada por la filosofía de la liberación nuestroamericana, sobre la que nos concentraremos en la siguiente subsección.

La filosofía de la liberación y la crítica al discurso heleno-europeo-logocéntrico

En cuanto corriente de pensamiento relativamente definida, y más allá de que sus antecedentes pueden rastrearse siglos atrás, las filosofías de la liberación surgen a fines de la década de 1960 en América Latina y tienen

como objetivo elaborar una auténtica filosofía desde nuestro continente, es decir, una filosofía que se asuma latinoamericana y que fuera capaz de contribuir a la superación de la dominación y dependencia estructural (avalada por el academicismo predominante). En este sentido,

[s]e trata pues de enraizar la reflexión filosófica en una toma de posición ético-política en favor de los sectores oprimidos, vistos como portadores de la novedad histórica. [...] La tarea entonces es construir un pensar (filosofar) propio. Y no alcanza con replegarse hacia Latinoamérica. Es necesario superar o trascender la filosofía europea porque en ese marco categorial se encuentran las razones profundas de la dependencia. [...] Se trata entonces de una crítica entendida como des-trucción, como un des-montar o des-armar críticamente el marco categorial moderno occidental, para avanzar en la consolidación de una matriz de pensamiento propio desde la que podamos elaborar *nuestros* problemas (cuestiones), los del mundo periférico oprimido a causa de las desigualdades estructurales que genera la globalización hegemónica (Fontana 2021, p. 38-40).

Desde el punto de vista histórico, la filosofía de la liberación tiene dos referencias inmediatas centrales: el filósofo mexicano Leopoldo Zea y el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, quienes se vieron envueltos en una muy interesante polémica acerca de la posibilidad de forjar una filosofía

auténticamente nuestro-americana.¹³ No obstante, es en nuestro país donde la Filosofía de la liberación cobra mayor fuerza y desarrollo, de la mano de Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Juan Scanonne, Horacio Cerutti, Julio de Zan, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Mario Casalla, Hugo Asmann, Carlos Cullen y Enrique Dussel.

Sin perjuicio de los enormes aportes de cada quien, tal vez Dussel constituya la figura más representativa de esta corriente.¹⁴ En lo que sigue, y a la luz de aquella consideración de la filosofía de la liberación como tarea de desmontar, nos dedicaremos a algunos aspectos básicos de su complejo y extenso pensamiento filosófico (materializado en sus más de 50 libros y 400 artículos), en particular a su reinterpretación del vínculo entre filosofía y mito pero también al sentido que le otorga a una auténtica filosofía de la liberación. Para ello, haremos un breve rodeo hacia las críticas de Dussel al “relato” o mito (en sentido crítico, distinto del que veremos más adelante) de la Modernidad.

En la lectura de Dussel, la Modernidad presenta una ambivalencia en tanto propone un concepto emancipador racional, por un lado, pero incluye una justificación y legitimación irracional de la violencia y la dominación, por el otro. En efecto, a partir de

la conquista de América, la Modernidad europea opera un movimiento doble: se confronta con la alteridad, con *lo Otro*; lo violenta, lo vence, lo domina y lo extermina, definiéndose a sí misma como un *ego-conquiro* [“yo conquisto”, histórica y fenomenológicamente precedente al *ego cogito* / “yo pienso” de Descartes] pero, a la vez, no des-cubre a lo Otro como Otro sino que lo en-cubre, lo subsume a *lo Mismo*, a sus categorías interpretativas, a aquello que Europa ya siempre fue. Así, los pensadores europeos -desde Aristóteles a Heidegger, pasando por Descartes, Kant y Hegel, pero también Lévinas, quien ha ejercido una influencia filosófica notoria sobre Dussel y su idea de alteridad- han construido un sentido de Totalidad que no es sino parcialidad pues, como señala Dussel, nunca han pensado que *lo Otro* pudiera ser americano, asiático, africano, indio, mujer o disidencia, es decir, *alteridad radical*.

Una de las estrategias más caras a la Modernidad frente a la alteridad ha sido legitimarse como portadora de un progreso que, en última instancia, es beneficioso para lo Otro. Así, la Modernidad logra justificar la violencia y dominación sobre el inocente, declarándolo culpable de su pretendida inferioridad o atraso y atribuyéndose un rol

¹³ Al respecto, pueden verse las fuentes de la discusión: Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: siglo XXI, y Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

¹⁴ Un análisis del recorrido y de las influencias filosóficas de Dussel son temas que exceden por

mucho las pretensiones de este capítulo. Al respecto, puede verse Marquínez A. G. (1995). Enrique Dussel. Filósofo de la liberación latinoamericana. En Dussel, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, pp. 11-58.

necesario en el proceso de racionalización de lo Otro. En este marco, señala Dussel, “[l]a ‘civilización’, la ‘modernización’ inicia su curso ambiguo: racionalidad contra las explicaciones míticas ‘primitivas’, pero mito al final que encubre la violencia sacrificadora del Otro (1994, p. 52).

Llegamos así al punto que nos ocupa: ¿cuán “irracionales” son las explicaciones míticas, tradicionalmente opuestas a las filosóficas? Para Dussel, en todo lugar la humanidad se ha planteado núcleos problemáticos universales compuestos por preguntas fundamentales como aquellas por la totalidad de lo real, la subjetividad, la moralidad, entre otras. Frente a estas preguntas se han desarrollado distintas narrativas racionales en la medida en que *dan razones* para interpretar y explicar los fenómenos que aparecen en esos núcleos problemáticos. Así, “[l]a producción de mitos fue el primer tipo *racional* de interpretación o explicación del entorno real” (Dussel 2009, p. 15).

Estos mitos otorgan sentido a la vida de los pueblos y les permiten interpretar los momentos significativos de su existencia. Ahora bien, de forma paralela, señala Dussel, algunas culturas han logrado imponerse a otras debido a su predominio *político, económico y militar*, predominio que se tradujo también en dominación cultural y en supresión de unos mitos por otros. Así, como señala agudamente Intagliata, “[...] sería interesante repensar la centralidad de las filosofías griega (en la antigüedad) y europea (en la modernidad y contemporaneidad), junto con

sus problemáticas y estilos, a la luz de estas ideas.” (Intagliata y Mattarollo, 2023). ¿No podrá ser el relato sobre el pasaje del *mythos* al *logos* como origen de la filosofía parte de la legitimación de dominación europea? Veamos qué dice Dussel al respecto:

Se nos tiene acostumbrados, en referencia a dicho pasaje (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que pondremos enseguida en cuestión), de ser como un salto que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple desde una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de racionalidad (Dussel, 2009, pp. 17).

Estos diversos grados de racionalidad y la consolidación de categorías filosóficas otorgarían nuevos modos de precisión, claridad semántica, fuerza conclusiva de la argumentación. En este sentido, Dussel sugiere que el pensamiento con categorías filosóficas representa cierto sentido de progreso pues fijan el contenido de los conceptos. Sin embargo, añade inmediatamente, reportan una pérdida de la multiplicidad de sentidos propios de los mitos, sentidos que pueden ser redescubiertos en distintos contextos y tiempos. En sus palabras, “[e]l discurso racional unívoco o con *categorías filosóficas*, que de alguna manera puede definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en *precisión*, pero pierde en *sugestión* de sentido” (Dussel 2009, p. 16).

Junto con estas afirmaciones, Dussel observa otro punto fundamental: *todas* las culturas urbanas del Neolítico han transitado ese proceso de constitución de términos o palabras con significación precisa en cuanto resultado de una elaboración metódica, es decir, de constitución de categorías filosóficas -siempre en torno a aquellos núcleos problemáticos universales. Valga la insistencia en *todas* las culturas: esto incluye Egipto, India, China, Mesoamérica y los Andes. La consecuencia que extrae Dussel resulta de suma importancia:

Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos, que en vez de describir los caracteres que deben definirse como criterios de demarcación entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal. [...] La filosofía del Oriente o de Amerindia sería filosofía en sentido amplio; la de Grecia, en sentido estricto. Se confunde el origen de la filosofía europea (que puede en parte situarse en Grecia) con el de la filosofía mundial, que tiene diversas ramificaciones, tantas como tradiciones fundamentales existen. Además, se piensa que el proceso fue siguiendo linealmente la secuencia "filosofía griega, medieval latina y moderna europea". Pero el periplo histórico real fue muy diferente. [...]

Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (algunas de manera muy inicial, otras con alta precisión) una estructura categorial conceptual que debe llamarse filosófica. El discurso filosófico no destruye el mito. (Dussel, 2009, pp. 18-19).

Entonces, si la filosofía no nace en Grecia y si el discurso filosófico racional no destruye al mitológico, ¿cómo pudo instalarse esa idea y, más importante aún, ¿cómo puede revertirse esa situación? Para Dussel, la dominación europea por vías del colonialismo y las fases sucesivas del capitalismo incluye, hemos dicho, un aspecto cultural, aspecto que produce un ocultamiento y distorsión de la historia de la filosofía sintetizados en el helenocentrismo, el eurocentrismo y el logocentrismo. La forma de resolver esta distorsión será avanzar hacia un diálogo actual entre tradiciones filosóficas no occidentales con la filosofía europeo-norteamericana. Y aquí reaparece el sentido de la Filosofía de la liberación como aquella que parte de las alteridades negadas o suprimidas, que reconoce en su sufrimiento "el" tema de la filosofía latinoamericana y que *deja ser* al Otro. Esa revelación del Otro implica un posicionamiento de apertura y aceptación, es decir, una elección y un compromiso moral que se expresa fundamentalmente en una actitud orientada a evitar toda tendencia a la subordinación y a la inclusión en alguna totalidad que por definición le será ajena. Así, el *saber oír*

resulta una condición necesaria para el *saber interpretar* la revelación del Otro desde el Otro y para, finalmente, el *saber servir* (Dussel, 1974, p. 182 y ss.). En este contexto se forja una diferencia fundamental con el relato filosófico tradicional: quien filosofa, ahora, será definida ante todo como una persona éticamente justa y buena, comprometida con una praxis de liberación de la alteridad oprimida adecuada a nuestra realidad y necesidad.

Conclusiones

Quizás no sea necesario aclararlo, pero nada de lo dicho aquí pretende instituirse como palabra final. Al contrario, esperamos que estas páginas funcionen como puntos de apoyo para la lectura de las fuentes consignadas y sobre todo como puntos de partida para reflexiones dentro y fuera del aula. Por otro lado, son muchas las preguntas que podrían incluirse en este recorrido, como, por ejemplo, qué concepción de filosofía han planteado las filósofas a lo largo de la historia y cómo se diferencia de las concepciones tradicionales androcéntricas (al respecto, recomendamos enfáticamente la lectura del capítulo "Feminismos" en este mismo volumen). Sin embargo, llegados a este punto intentaremos dejar asentadas algunas conclusiones sobre la pregunta por *qué es la filosofía* -o mejor dicho "in-conclusiones", como señalan Busdygan y Adan (2017, p. 48). Ubicada frente a sí misma y desde sí misma, la filosofía ha dado múltiples opciones para caracterizar su objeto, su tarea y su sentido.

Es por ello que intentar brindar una *única* definición de filosofía es una tarea condenada al fracaso desde el inicio. Esto no debe desalentarnos; al contrario, es un punto de partida muy valioso para comprender que los distintos sentidos de filosofía tienen mucho potencial en función de nuestros diversos intereses de corte más teórico, pero también de nuestros intereses prácticos y vitales pues, como intentamos señalar, qué entendemos por filosofía deriva de pero también repercute en nuestras decisiones, valores y formas de conducirnos por la vida. Es así que el interrogante que orienta estas páginas no sólo se resiste a una única respuesta sino a respuestas dadas de una vez y para siempre. De este modo, la filosofía resulta dinámica, abierta y múltiple, razón por la cual se pregunta por sí misma a sí misma una y otra vez.

Referencias

- Adorno, T. W. (1994). Actualidad de la filosofía. En *Actualidad de la filosofía*, Altaya, pp. 73-102.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*, Gredos.
- Busdygan, D. y Adán, A. (2017). Filosofía acerca de la filosofía. En Busdygan, D. y Ginóbilli, S. (Comps.). *Ideas y perspectivas filosóficas*. UNQ Editorial, pp. 15-69.
- Busdygan, D. y Udi, J. (2017). Reflexiones filosófico-políticas en torno al capitalismo. En Busdygan, D. y Ginóbilli, S. (Comps.). *Ideas y perspectivas filosóficas*. Bernal: UNQ Editorial, pp. 247-304.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, R. (1995). *Principios de Filosofía*. Gredos.
- Descartes, R. (2007). *Meditaciones metafísicas*. Gredos.
- Dewey, J. (1948). *Experiencia y naturaleza*. Fondo de Cultura Económica.
- Dewey, J. (1993). *La reconstrucción de la filosofía*. Planeta-Agostini.
- Dewey, J. (2012). *Unmodern philosophy and modern philosophy* (P. Deen, Ed.). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Sígueme.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. UMSA / Plural Editores.
- Dussel, E. (2009). Introducción. En E. Dussel, E. Mendieta, C. Bohórquez (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos. Siglo XXI Editores y CREFAL, pp. 15-20.
- Fontana, J. M. (2021). Para descolonizar el discurso filosófico: la analéctica de Enrique Dussel. En Asprella, E., Liaudat, S. y Parra, F. (Comps.). *Filosofar desde Nuestra América*. Edulp, pp. 38-47.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. de La Piqueta.
- Intagliata, M. y Mattarollo, L. (2023) El qué, el quién y el cómo de la filosofía. En Lufrano, A., Mattarollo, L. y Salinas, G. (Comps.). *El aula abierta*. Edulp.
- Jaeger, W. (2001) *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (2000 (1949)). *La filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- Marx, K. (2010). El trabajo alienado. En *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Colihue, pp. 104-121.
- Marx, K. (2014). Tesis sobre Feuerbach. En Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*. Akal, pp. 499-502.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Akal.
- Nudler, O. (2010). Los problemas de la filosofía de la filosofía. En Nudler, O. (Ed). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* Vol. 31. CSIC / Trotta, pp. 19-48.
- Platón (2007a). *República*. Eudeba.
- Platón (2007b). *Apología de Sócrates*. Losada.

Platón (2008). *Banquete*. del Nuevo Extremo / Gredos.

Sánchez Vázquez, A. (1977). La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía. *Cuadernos Políticos* 12. Editorial Era, pp. 64-68.

Corresponden a lo citado en el cuerpo del texto. Las referencias bibliográficas comentadas en notas al pie cuentan con los datos de edición

Livio Mattarollo es Licenciado, Profesor y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Ha sido becario doctoral y post-doctoral de CONICET con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones en Filosofía (IdIHCS, UNLP/CONICET). Actualmente es miembro del Grupo de Estudios Pragmatistas y profesor en el Taller de Tesis de la Maestría en Filosofía (UNQ), en la cátedra de Teoría de la Argumentación (FaHCE, UNLP) y en el Colegio Nacional (UNLP). Ha sido compilador de los libros *El conocimiento como práctica* (Publicaciones FaHCE, 2014) y *El aula abierta* (Edulp, 2023).

Correo electrónico:
livio.mattarollo@nacio.unlp.edu.ar

Agradecimientos

En la sección “La filosofía de la liberación y la crítica al discurso heleno-europeo-logocéntrico” recupero algunas ideas trabajadas en “El qué, el quién y el cómo de la filosofía” (*El aula abierta*. La Plata: Edulp, 2023). Agradezco a Mariana Intagliata, coautora de ese capítulo, por permitirme retomar y avanzar sobre las ideas que allí aparecen.