

Reflexión mínima

En torno a la pregunta
¿qué podemos entender por filosofía?

Martín Ríos López

CENALTES

www.cenaltosediciones.cl

Reflexión mínima

Colección Materiales

Directora de Colección: Lorena Souyris Oportot
Consejo Editorial: Laura Llevadot, Francisco Martín
Cabrero, Pablo Martínez Becerra

Reflexión mínima

En torno a la pregunta
¿qué podemos entender por filosofía?

MARTÍN RÍOS LÓPEZ

CENALTES
www.cenaltседiciones.cl

RÍOS LÓPEZ, Martín. *Reflexión mínima*. CENALTES ediciones. Viña del Mar, 2018

Colección: Materiales

Diseño y diagramación: CENALTES Ediciones

Primera Edición, CENALTES, Viña del Mar, Marzo 2018

Algunos Derechos Reservados

CENALTES Ediciones Ltda

Viña del Mar, Chile

<http://www.cenaltesediciones.cl>

ediciones@cenaltes.cl



Este libro, se distribuye en formato PDF, bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional

Se autoriza la reproducción y distribución gratuita de su contenido en formato digital

La versión impresa de esta obra cuenta con derechos comerciales de CENALTES Ediciones en el ámbito internacional.

ISBN: 978-956-9522-13-0

DOI: 10.5281/zenodo.1168418

Printed by Dimacofi

“Si esencia y apariencia coinciden, no sería necesaria la ciencia”

Karl Marx

Índice

Índice	7
Nota de edición	9
Prólogo La filosofía, un mal entendido.....	13
1. Introducción	21
2. Acerca del filósofo y su imagen.....	29
3. De ‘la necesidad de mismidad’	37
4. El orden de las amistades.....	45
5. ¿Quién es y qué podemos esperar del filósofo?	55
6. La filosofía: otra vuelta de tuerca	63
7. La filosofía y la pregunta filosófica.....	77
8. Filosofía, palabra y mundo social	85
9. De la filosofía se esperan muchas cosas	93
10. A modo de conclusión	103
Epílogo Una filosofía para su presente.....	105
Bibliografía	115
Otros títulos	119

Nota de edición

A inicios de marzo de 2017 puse una versión preliminar de este libro a disposición de los estudiantes de Psicología en la Universidad Andrés Bello de Viña del Mar y también para los estudiantes de Trabajo Social en la Universidad de Chile, en los respectivos cursos de filosofía que me tocó impartir en ese primer semestre académico. Una versión que, si bien formalmente presentaba estructuradamente un núcleo problemático definido, su puesta en discusión me permitió tomar conciencia de la necesidad de volver sobre ciertos aspectos que requerían una segunda navegación.

Si bien es cierto que buena parte de la estructura capitular del libro que ahora ofrecemos es ‘casi’ la misma, en algunos pasajes específicos he creído pertinente incluir ciertas variaciones tonales con el objetivo de aclarar algunos elementos de contenidos que requerían ser afinados, o bien, para optimizar aspectos estilísticos de la redacción que permitieran lograr una mejor explicación de los asuntos tratados.

También se trabajó en mejorar el cuerpo de citas y el incipiente aparato crítico.

Pero los cambios que realizamos no se crea que fueron sólo de orden cosmético, sino que también, se podría afirmar, terminaron alterando, en mayor o menor medida, su arquitectura interna. He creído conveniente, en unos casos, introducir algún que otro capítulo más, con el fin de permitirnos continuar profundizando en algún aspecto concreto de la discusión en desarrollo, y, en otros, para extender el radio de compromiso que involucraba la reflexión.

Lo cierto es que ha sido este un trabajo intenso, y no exento de dificultades, entusiasmos o desganos. Pero por sobre todo ha querido ser un trabajo honesto en el horizonte de una única pretensión: permitir una aproximación al ejercicio de aquello que llamamos 'filosofía', y que, a través de un razonamiento ordenado y perspicaz procure el desmantelamiento de una larga tradición de prejuicios que, generación tras generación, han colonizado –una y otra vez- el sentido común. La filosofía, como ejercicio crítico, es, dentro de muchos posibles, un combate continuo contra la caricaturización reduccionista del sentido común. Y sobre la filosofía, el sentido común, parece

haber dado claros signos de un enraizamiento prolífico en sobrentendidos.

Lo que tuvo a bien nacer en verano, ha tenido, al menos en este caso, por conveniente madurar en primavera. He de esperar que sobre él caiga un continuo de repetidas primaveras.

Viña del Mar,
Verano de 2018

Prólogo

La filosofía, un mal entendido

En una entrada del año 1956 de su *Diario*, Witold Gombrowicz apunta que “la idea es y será siempre un biombo detrás del cual ocurren otras cosas más importantes”¹. A pesar de su reserva crítica al polo dionisiaco de la vida, el escritor polaco es un nietzscheano. En un mundo arrasado por guerras, admira del catolicismo la desconfianza del hombre, pero a su vez plantea un cuestionamiento a las posibilidades de la argumentación. “La idea es un pretexto. La idea es un instrumento”². ¿De qué? Diríamos que de voluntades de poder, de luchas provenientes de deseos múltiples, a menudo oscuros y peligrosos. Pero también legibles históricamente. Detrás de las ideas –y a través de ellas- ocurren cosas importantes: jerarquías sociales, establecimientos de prácticas políticas, formas de hacer que inciden en la vida concreta. La filosofía, por supuesto, no se desliga de aquello.

¹ GOMBROWICZ, Witold. *Diario*. Ed. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2017, p. 52.

² Ídem.

Este libro introductorio de Martín Ríos a los estudios filosóficos barrunta un sobreentendido. Conformar un estado de situación: hay algo que lo excede y que el lector percibe como lugar desde donde se enuncia; es decir, el estado precarizado de la filosofía. A lo largo del ensayo, se presiente que el trabajo filosófico atravesó -y está atravesando- una catástrofe. Ríos escribe como profesor de filosofía en Chile. A partir de la generosidad de querer dar a entender el conocimiento que practica, busca entablar un diálogo con interlocutores jóvenes; los estudiantes de sus clases, en primer lugar, pero también convoca a aquellos lectores que se interesen en este modo peculiar de saber, que no se reduce a una disciplina o profesión. Sin desearlo, el libro muestra a la vez una especie de soledad amistosa. En varios pasajes tiene que justificar un quehacer tan antiguo como la filosofía, dar cuenta de su urgencia y necesidad, derribar mitos y sobre todo incomprensión. En consonancia con los comentarios de Gilles Deleuze y Félix Guattari en *¿Qué es la filosofía?* –texto citado en el libro-, quienes observan que en Blanchot los amigos de pensamiento aparecen arrastrados por cierto desamparo, Ríos busca compañeros de ruta en el terreno de la incomprensión y para ello requiere aclarar que la filosofía no se ejerce fuera del mundo.

Advertencia que debería ser innecesaria en la actualidad; pero que en el apremio de la enunciación deja entrever *algo más*: el pensamiento filosófico se ve cada vez más amenazado, cada vez más cercado por las lógicas de la eficiencia y capitalización que conforman el paradigma actual de la vida. A diferencia del libro citado de Deleuze y Guattari – guardando las distancias en esta relación–, Ríos requiere desde el principio justificar las razones que lo llevan a escribir y publicar este libro; precisa mostrar la importancia inusitada de la filosofía, en la medida en que esta actividad ha sufrido una historia de violencia y daño en Chile. El libro parece mantenerse en estado de alerta.

¿Qué significa estudiar filosofía en Chile? Esta pregunta, que todos los profesores vamos haciéndonos a medida que avanzamos en edad y experiencia, con la tenacidad, alegrías y desilusiones que implica, contiene un presupuesto: un rasgo generacional o, si se prefiere, epocal. No resulta fácil responder esta interrogación (quizás nunca lo fue) en un momento histórico como el nuestro: en la actualidad, el ejercicio filosófico no se identifica con un oficio de intelectuales humanistas, liberales o si se quiere marxistas, amparados en centros de saber que tenían la posibili-

dad de acendrar la demora de la reflexión; luego del golpe de estado y las debacles de las universidades, esta búsqueda por el conocimiento no solo se comprende como una labor sospechosa, sino también ornamental y sobre todo marginal, como sucede en general con otras formas de pensamiento (artístico, poético, musical, incluso científico). Por una parte, la filosofía se enseña como una pedagogía, disminuida en cuanto a su currículo en los colegios; por otra, persiste como un pensar que sobrepasa las disciplinas y entrelaza otras áreas del saber. Sin embargo, su presencia pública en Chile es escasa. ¿A quiénes se interroga por los asuntos “públicos” en los medios de comunicación? La respuesta es obvia, la vemos todos los días, y no por eso resulta menos indignante.

De ahí que, siguiendo las breves comparaciones anteriores, a diferencia de los filósofos franceses referidos, Ríos no se interroga por su quehacer en la senectud. Debido a la incompreensión de su trabajo, se ve compelido a mediana edad a efectuar una “reflexión mínima”, anticipatoria en las evaluaciones y saldos de la experiencia. Y no estamos hablando de la supuesta “ignorancia” de los estudiantes, sino de una forma de trabajo en sospecha o, peor aún, irrelevante para las instituciones del mercado, salvo cuando las

contradicciones políticas se hacen notar. En efecto, al demorar el rendimiento de la producción, emerge la potencia latente de la filosofía, de bajo perfil pero con la capacidad de desmontar los discursos operantes. Como aclara Martín Ríos, la filosofía es un “ejercicio de desnaturalización”: “lo que llamamos realidad es un campo de batalla del sentido”. ¿Cuál? El sentido común que, siguiendo a Gramsci, es heterogéneo y conservador, donde se albergan los residuos ideológicos que mantienen el *status quo*. “Una crítica –asevera Ríos- tendría por objeto develar los *modus operandi* y los efectos que acarrear ciertas lógicas de dominación, y cómo éstas han llegado a impregnarse en el comportamiento social”. Frente a esta pregnancia, retorna el valor práctico de la teoría. La filosofía “permitiría detonar el artefacto explosivo de la crítica”. Quizás aquí el ex presidente de la CUT, Arturo Martínez, tenía razón cuando declaró que la culpa de la violencia de las marchas en Chile del año 2011 provenía de los profesores de filosofía; pero en una perspectiva opuesta a su polémica consigna: el sentido común es violento, se impone desde la naturalización de las ideas recibidas. La filosofía responde desde otra violencia: exponiendo justamente la agresividad de los estereotipos.

Aquí se unen en este libro dos definiciones sugerentes de la filosofía: por un lado, la capacidad crítica requiere de una valentía. Ponerse en guardia, enfrentar el miedo del legado que da por objetivo o neutro el sentido común. La filosofía exige mucho a quienes la practican; en cierta medida, implica una vocación por dismantelar los supuestos con que nos hemos formado, poner en revisión las seguridades ganadas de los triunfadores. Por otra, estriba en un ejercicio de amistad, pero no a la manera usual como entendemos la comprensión de *filo-sofía*: amor a la sabiduría. Según Ríos, es una práctica de filiaciones y fidelidades, de confrontaciones y pugnas entre grupos; en otros términos, la filosofía es política en el sentido de la camaradería, de la sociedad política, del club. Ríos realza este aspecto de la actividad filosófica a través de la etimología de *etairéia*, el lugar de encuentro de lo que es común. Creo que esta parte es la fundamental del libro. Da una vuelta de tuerca a la erótica del conocimiento y a la historia de “las prácticas institucionalizadas” que conforma el canon de la historia de la filosofía. Permite implícitamente repensar nuevas configuraciones de su quehacer. Comenzar por una definición más cercana al trabajo político y, de esta manera, hacer frente al miedo que incita la soledad catastrófica del neoliberalismo, en el

que seguimos naufragando en Chile y donde la filosofía tiene un lugar relevante como “disposición afectiva de la enseñanza”.

¿Cómo dibujar a un filósofo?, interroga Martín Ríos. Ese boceto, creo, puede partir con una imagen en movimiento: desdibujando el lugar del sabio religioso y metafísico alejado del mundo, y pintando encima el rostro inacabado de aquel que vive en una sociedad que lo precariza y desplaza, pero que le hace frente demorando las expectativas. Como Sócrates, el filósofo ocupa el lugar político del *atopos*, de lo insólito; aquel que interrumpe el sentido esperado. No apunta hacia arriba o hacia abajo como el centro de *La escuela de Atenas*, la clásica pintura de Rafael; trabaja el malentendido como espacio creativo de la filosofía. Es el maestro en manchar la estabilidad de las definiciones.

Jorge Polanco Salinas
Universidad Austral de Chile

1. Introducción

“La respuesta según la cual la grandeza de la filosofía estribaría precisamente en que no sirve para nada, constituye una coquetería que ya no divierte ni a los jóvenes”.

G. Deleuze y F. Guattari.

Durante buena parte de los años que me ha tocado impartir docencia a nivel universitario, he tenido que ir sorteando un número importante de dificultades. Se me podrá recriminar que la labor docente siempre presenta algún tipo de dificultades, eso es cierto, y sin embargo hay algunas que por su propia condición se reiteran año tras año. Tengo en mente, cuando menos ahora mismo, dos variables problemáticas que se han mantenido en el tiempo, y que, por su intrínseca condición, seguirán presentándose como un desafío de no fácil solución en lo futuro. El estudio de una disciplina como la filosofía requiere, al menos como conducta de entrada, cierta disposición afectiva para su enseñanza. Y esta, créase o no, es una de las primeras dificultades a las cuales me he visto enfrentado al impartir docencia en los últimos tiempos: leccionar ante una audiencia que tiene, al menos en apariencia, otras afinidades intelectuales. ¿Cómo llegamos a esta dificultad? Es de sentido común, hasta de buena crianza en muchos casos,

defender *a priori* la idea que la filosofía es un requisito –casi indispensable– para el desarrollo integral de un profesional en el área de las humanidades o de las ciencias sociales. Incluso en áreas como la ingeniería o las ciencias puras, se considera que la filosofía puede aportar, sobre todo en las dimensiones propiamente prácticas como la ética, por ejemplo, a la formación integral de un profesional del área. De ahí que en muchos casos, incluso en universidades con una orientación particularmente técnica, sea perfectamente entendible –y hasta tolerable– la existencia de un departamento de humanidades. Ciertamente o no, y hasta que punto efectivamente las humanidades en general y la filosofía en particular, a través de sus distintas modalidades, puedan llegar a aportar a la formación integral de un profesional, encuentran precisamente en ese hecho la justificación suficiente a su presencia en la currícula académica de diversas carreras universitarias. Su enseñanza, en tanto técnica propedéutica para el desarrollo del ‘pensamiento crítico’³ de los estudiantes, sobre todo en los primeros años de formación, resultaría clave

³ Conviene entender la ‘crítica’ en su carácter moderno, que la concibe como una determinada disposición a preguntar por las condiciones de posibilidad.

para alcanzar futuras competencias tanto en lo disciplinar como en lo profesional.

Sumado a esta primera dificultad, estimo que la labor docente se ve enfrentada a otro contratiempo, de igual o incluso mayor densidad, a saber: el sentido común. ¿En qué medida es un problema? En la medida en que el sentido común es una suerte de catalizador y validador, *per se*, de los prejuicios adquiridos a lo largo del tiempo en un determinado entorno social. El éxito para un aprendizaje se fundamenta, al menos en primera instancia, en la capacidad de asombro. Esto significa, por consiguiente, estar dispuesto a reconocer que las certezas con las que hasta ahora cargamos son, y han sido, provisorias. Y más aún, cabe reconocer que las nuevas certezas de las que dispondremos corren con la misma suerte: su carácter de absoluta provisoriedad. La dificultad del asunto del aprender parece consistir en que la mayoría de las veces nos afanamos en utilizar antiguas certezas para resolver problemas nuevos. Nos esforzamos por hacer calzar nuestras antiguas certezas a los nuevos desafíos que se nos presentan. Cuando efectivamente de lo que se trata es constatar que esas antiguas certezas no son suficientes para responder adecuadamente a los nuevos desafíos.

En una situación como esa, lo que cabe hacer es algo más arriesgado: dejar a un lado las antiguas certezas y ser capaces de proveerse unas nuevas. Sólo a través de ese ejercicio (*pensum*) es que logramos eso que llamamos aprendizaje. La filosofía en buena medida se encarga justamente de eso, de poner en cuestión, en crisis⁴, nuestras antiguas opiniones. Y sin embargo, ésta no es una tarea fácil, ni mucho menos, porque lo antiguo se resiste a morir.

Muchas veces esa resistencia a morir se encuentra concebida en el seno de cierta forma de imposibilidad para obligarse a cambiar de hábito. En ese sentido cabe comprender la reflexión que sostiene consigo mismo el personaje de Mankell, el inspector Kurt Wallander, en una de sus novelas: “También comprendió, aunque bastante más tarde, que aún le quedaba mucho que aprender para ser capaz de distinguir las verdades cuya explicación había que buscar en un lugar distinto a aquel en que él estaba habituado a hallarlas”⁵. Así también, muchas de nuestras antiguas opiniones, que en algunos casos se

⁴ Resulta conveniente tener presente que la palabra ‘crisis’ es deudora del sentido de la palabra *krités* que significa Juez. El juez tiene la capacidad de juzgar, de hacer ‘crítica’. En última instancia es quien posee el ‘criterio’, en tanto facultad, para distinguir lo justo de lo injusto.

⁵ MANKELL, Henning. *La leona Blanca*. Ed. Tusquet, Barcelona, 2015, p. 373.

han convertido en certezas interpretativas de la realidad, se ven reforzadas porque forman parte del sentido común. Es decir, forman un común acuerdo de comprensión co-solidario con otros que portan iguales o semejantes certezas. Esa lógica inherente de validación del sentido común crea la apariencia de certezas consabidas y canónicas en torno a la realidad. Y sin embargo, estas certezas del sentido común, en muchos casos, son creencias carentes de toda justificación crítica. Aprender requiere de valor, y la filosofía parece ayudar justamente ahí. Ayuda a quitarnos el miedo del cuerpo, un miedo que se constituye como fuerza inercial del sentido común.

Ahora bien, el prejuicio generalizado y que socialmente circula sobre la filosofía no es de menor cuantía. Karl Jaspers, en el primer párrafo del texto que data de 1949, y que lleva por título justamente *La filosofía*, levanta acta precisamente de este asunto. El sentido común, dirá Jaspers, predispone hacia la filosofía conforme una serie de afectos dicotómicos: se la ve con esperanza o indiferencia; se le tiene respeto o desprecio; o, como algo comprensible o simplemente desesperante⁶.

⁶ Cfr. JASPERS, Karl. *La filosofía*. Traducción de José Gaos, Editorial del FCE, México, 2003.

Pero no nos adelantemos. Sobre este y otros asuntos tendremos la oportunidad de retornar con mayor detalle y profundidad en líneas más adelante. Por ahora me interesa dejar constancia y afirmar que cada publicación tiene un objetivo o una pretensión determinada. Negarlo sería lisa y llanamente un absurdo. La pretensión de este texto se encuentra de algún modo contenida en la pregunta que encierra el subtítulo *¿Qué podemos entender por filosofía?* Esto significa, por lo pronto, que el objetivo último de esta publicación consistiría en poder llevar la reflexión hacia una reapropiación crítica de la noción de filosofía. Mucha de la literatura existente para desarrollar una suerte de introducción a la filosofía parte de una serie de lugares comunes. No replicaremos esos lugares gastados que remiten a una forma etimológica o puramente historiográfica. Nuestro camino es mucho más modesto. Se fundamenta en la necesidad de erradicar ciertos supuestos que se anidan en el sentido común de las personas. Supuestos que les han permitido, hasta ahora, tener una comprensión muy parcial y raquítica del quehacer filosófico. Para alcanzar nuestro objetivo iremos invocando, momento a momento, una serie de núcleos temáticos que me parecen del todo significativos.

El público al que legítimamente aspiro es todo aquel que se inicia en la filosofía sin otra pretensión más que poner en cuestión sus certezas iniciales, y que de ser necesario, pueda dotarse con un repertorio de sentidos nuevos. Aspiro a ese mismo hastío que Nietzsche proclamaba en el cántico «El niño del espejo» del *Zarathustra* donde profesaba a gusto esa idea iluminadora de que “Caminos nuevos se ofrecen a mi paso, un nuevo modo de hablar viene a mí; como todos los creadores, me he cansado de las viejas lenguas: mi espíritu se niega a caminar con sandalias gastadas”⁷.

⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zarathustra*. Ediciones B, Barcelona, 1989, p. 119.

2. Acerca del filósofo y su imagen

La importancia de una anécdota va un poco más allá de su carácter meramente ilustrativo o ejemplificador. El potencial singular de una anécdota consiste en que entrega un motivo para pensar. Hace poco tiempo atrás un grupo de estudiantes de pregrado en ciencias básicas de una universidad regional se dedicó a aplicar un *test* a una serie de colegios municipales, particulares subvencionados y privados de la región de Valparaíso. El objetivo concreto consistía en obtener información en orden a cuál era la imagen que niños y niñas de entre 6 a 10 años manejaban de la ciencia, y en concreto, del hacedor de ciencia, es decir, del científico. La realización del *test* consistía, básicamente, en la realización de un dibujo. Debían dibujar a un científico. De los resultados obtenidos, lo que definitivamente terminó por interesar a los estudiantes de ciencia fue una doble anécdota. En los dibujos de todos los colegios, a excepción de uno perteneciente a la segmentación privada, se podían encontrar una serie de rasgos comunes. El científico era caracterizado con una bata blanca; cabellos largos, entre canos y ligeramente alocados; con guantes en las

manos y tubos de ensayo por doquier. Primera anécdota: la imagen del científico había sido reducida a una caricatura. Una imagen tan elocuente como paródica es la promovida por el cine de Hollywood en la película *Volver al futuro*. El personaje interpretado por Christopher Lloyd, el excéntrico científico Emmett L. Brown, o simplemente 'Doc', como usualmente le nombraba Marty McFly, se corresponde claramente a la 'imagen' con la cual la mayoría de los niños se representaron al científico. A esta caricatura se le interpuso una segunda anécdota. En el único colegio donde no se caricaturizó al científico, los dibujos le retrataban como un sujeto absolutamente ordinario y normal, esto es, sin ningún rasgo de desmesura. ¿Por qué esto? La respuesta más verosímil es que muy posiblemente la imagen del científico provenía de su entorno más cercano, es decir, los modelos de referencia eran directos, sino sus propios padres, cuando menos un pariente cercano o de amistades muy próximas a su entorno familiar. La imagen del científico, así entonces, podríamos llegar a afirmar, se mueve entre una caricatura y una verosimilitud.

Pero no sólo la imagen del científico parecería moverse entre estas dos dimensiones posibles. Es más

que seguro que la imagen del filósofo también se encuentra próxima a una caricatura o una verosimilitud. Si de algún modo pudiéramos replicar la experiencia anteriormente descrita para el caso del filósofo, ¿qué resultados sería sensato esperar? También podemos hacer un ejercicio más próximo y que igualmente nos permita evidenciar esta dicotomía. ¿Cómo me represento el trabajo de un filósofo? ¿Qué hace un filósofo? ¿Quiénes son los filósofos? Tratando de imaginar las respuestas, en concreto, las de mis estudiantes que llegan a un curso de filosofía provenientes de una disciplina ‘indirectamente distinta’, me atrevería a especular que una primera respuesta sería que ‘la filosofía no sirve para nada’, o que ‘el filósofo piensa en cosas trascendentes como el Ser o la nada’, en otras palabras en cosas que no se prestan a ninguna utilidad práctica; que el filósofo y la filosofía permiten formar ‘sujetos críticos’; o -y esta sería la más cándida- que si bien no se sabe ni qué es, ni en qué consiste, ni para qué sirve -sin embargo-, y por extraño que parezca, cree igualmente que es necesaria. Replicar el ejercicio de la representación del filósofo a través de un dibujo probablemente nos conduzca a un cierto absurdo, y es más que seguro que nos daría un quebradero de

cabezas, pues ¿cómo dibujar a un filósofo? ¿Cómo podemos retratar la labor del filósofo?

Algunas veces poder explicar un determinado hecho, dar cuenta de una situación, o, como en este caso, tratar de ilustrar la labor que realiza el filósofo a partir de una imagen no es tarea fácil. Pero en ningún caso es algo imposible. Me interesa este ejercicio, y por ende creo necesario ofrecer, cuando menos, una tentativa de respuesta. En otra de las novelas de Henning Mankell, me refiero esta vez a *La quinta mujer*, el mismo inspector Kurt Wallander recuerda una de las conclusiones a las que de común acuerdo arribaron en una de sus conversaciones con el fallecido inspector Rydberg, quien fuera uno de sus antiguos colegas, amigo y por lo demás mentor de su sagacidad policial. A pesar de sus muchas diferencias, sostiene Wallander, ambos “pensaban que el trabajo de policía, en el fondo, consistía en poder interpretar los signos de los tiempos. Entender los cambios, interpretar los movimientos de una sociedad.”⁸ No

⁸ MANKELL, Henning. *La quinta mujer*. Ed. Tusquet, Buenos Aires, 2014, p. 263. Esta idea concuerda en gran medida con lo que sostiene Agamben en torno a la necesidad de contemporaneidad del filósofo, cuestión que a buenas cuentas significa “... ser capaces, no sólo de mantener la mirada fija en la oscuridad de la época, sino también en percibir en esa oscuridad una luz que, dirigida hacia nosotros, se nos aleja infinitamente” AGAMBEN. Giorgio. «¿Qué es lo contemporá-

deja de ser deslumbrante la nitidez con la que Mankell describe los puntos específicos sobre los cuales parece girar la labor de un verdadero policía. Sin embargo, y esto es lisa y llanamente una interpretación, creo que en ese punto de la novela, Mankell se encuentra elucubrando una hipótesis sobre cuál es la labor de la literatura, y por ende, de él mismo como escritor⁹. Un poco más adelante, en la misma novela, insiste Mankell en una idea semejante: “Wallander se acordó de repente de algo que Linda había dicho en una ocasión en que intentaba explicarle en qué consiste, verdaderamente, el trabajo de un actor. En leer entre líneas, en buscar el texto subyacente”¹⁰. El filósofo viene a ser, entonces, una suerte de inspector, pero no cualquiera, sino como aquellos que protagonizan las historias de novela negra. Aquel que tiene la sagacidad de olfatear el hedor que emana tras la aparente superficie de normalidad de nuestras sociedades y sin embargo, y a pesar de lo necesario, casi nadie quiere ni pretende -ya

neo?» en *Desnudez*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2014, p. 23.

⁹ Sin olvidar que el filósofo es, ante todo y fundamentalmente, un escritor. En esta afirmación estamos arriesgando la idea que la filosofía es, por sobre todo, una modalidad literaria.

¹⁰ MANKELL, Henning. *La quinta mujer*. Op. Cit., p. 376.

por temor, comodidad o conveniencia- romper con la continua inercia de su rutina.

A diferencia de muchos, y por ahora, me encuentro altamente convencido que ciertos oficios son capaces de comulgar en determinadas vocaciones. Y en este caso, la labor del filósofo tiende a disponer de ambas. El filósofo es un pensador de la contingencia, de la inmanencia, esto es, del tiempo presente. Un pensador que oficia en la plaza pública. Esta afirmación, como podrá notarse, parece contravenir en mucho la creencia generalizada sobre la filosofía. La filosofía, a diferencia de lo que comúnmente se sostiene, poco tiene que ver con una mera elucubración urdida desde una torre de marfil que se empeña en observar las estrellas¹¹. Así tampoco tiene que ver con esa otra imagen arraigada en el colectivo popular en la que el filósofo hace de anacoreta que se retira del mundo, para retirarse a vivir a la montaña para, de ese modo, y desde ahí, dedicarse a meditar trascendentalmente. Contrariamente a esta afincada creencia, habría que sostener que el filósofo se

¹¹ Se podría decir que buena parte de esa 'mala fama' tiene su origen en una anécdota de la cual es responsable en mismísimo Tales de Mileto quien por ir mirando las estrellas termina cayendo a un pozo y desatando las risas de su esclava. Cfr. BLUMENBERG, Hans. *La sonrisa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*. Editorial Pretextos, Valencia, 2009.

encuentra íntimamente interesado en su tiempo, en los problemas de su tiempo presente. El filósofo, es, en todo caso, un sujeto político en toda regla, porque es aquel que se dedica a pensar el acontecimiento.

3. De ‘la necesidad de mismidad’

“Somos hijos de nuestra época y nuestra época es política”

Wisława Szymborska.

Debemos ser concientes que en torno a la actividad filosófica se han ido sedimentando a través del tiempo una larga serie de sobrentendidos. Probablemente uno de los más difundidos y con mayor arraigo en la cultura popular sostiene que el objetivo motriz de la filosofía consiste en una ‘búsqueda de la verdad por la verdad’. Afirmación que en última instancia nosotros bien podemos interpretar, así sin más, como una ‘necesidad de mismidad’¹². Pero este sobrentendido, valga afirmar que no es, en modo alguno, exclusivo ni excluyente a la filosofía, sino que también se ven supeditados a su influencia tanto las ciencias como a las artes. El sobrentendido se recrea, en cada caso, bajo el supuesto que cada una de las actividades se tendría por fin a sí misma: la ciencia por la ciencia misma, o, en caso de las artes, el arte por el arte mismo¹³. Ya para el caso de uno y otros, lo

¹² Esto es, como el desarrollo de una actividad determinada, donde el interés (su finalidad) se encuentra volcada sobre sí misma. Un interés sin mediación (esto es, puramente ‘inmediato’), no dispuesto a un fin externo, como lo sería –por ejemplo-, lo útil.

¹³ Este ‘carácter de la mismidad’ que hemos querido ir describiendo a partir de la manifestación del sobrentendido de ‘la verdad por la verdad’ como eje rector de la actividad filosófica y sino también de la ac-

enteramente significativo viene a ser el hecho por el cual una específica actividad como la ciencia, la filosofía o las artes, quedan ‘desprovistas de actualidad’. Su ‘desafección de la realidad’ más allá de lo meramente propio y respectivo de su campo de investigación implicaría un ‘desatino’ respecto del ámbito de sus competencias disciplinares que le serían propias. Situados en este punto sería conveniente hacer conciencia que este sobrentendido opera a partir de una lógica que exige de manera explícita una ‘despolitización del conocimiento’. Esta desafección por lo político, habría que entenderla como el deseo, ciertamente político, que pretende trazar una demarcatoria de incompatibilidad recíproca entre las actividades científicas, filosóficas y artísticas con la inmanencia del tiempo del ahora. Esto viene a significar que, si bien es cierto que éstas tienen, ya de una forma u otra, un modo de versar sobre

tividad científica, valga consignar que en modo alguno es producto de la creatividad espontánea de un determinado colectivo social. Un asomo genealógico, asunto del todo interesante y hasta necesario en más de algún sentido, y que, sin embargo daría para una indagación de mayor aliento –de ahí el hecho que sólo lo dejemos consignado–, daría pie a confrontar los antecedentes de esta cuestión en la propia filosofía. Para tales efectos confróntese a ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Traducción de Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid: Libro 10, capítulo VIII «Argumentos sobre la supremacía de la vida contemplativa», 1998, pp. 397-401.

determinadas dimensiones de lo presente, los sujetos implicados deben corresponderse, a su vez, con un carácter que produzca una ‘distancia’ de tale envergadura que le permitan al sujeto cognoscente garantizar una ‘objetividad’ a toda prueba. Aquel punto de ‘distancia objetiva’ vendría a constituirse, por lo tanto, en una suerte de garantía epistemológica que posibilitaría un espacio libre de ‘pasiones’, esto es, de inmanencias que muchos parecen identificar con la noción de objetividad.

Tras ese sobrentendido de la noción de objetividad se ocultan, podríamos decirlo así, una serie de exigencias constituyentes de los modos de producción de verdad. Por un lado, ya hemos insinuado en líneas anteriores que, dicho sobrentendido en torno a la actividad del conocimiento en general y al filosófico en particular, se inscribe dentro de la necesidad expresa de desproveer de actualidad. A ella se le suma, diríamos, una triada de supuestos que se alzan como pequeños baluartes garantistas que vendrían a ratificar la difundida ‘necesidad de mismidad’. ¿Cuáles serían estos supuestos? El primero de ellos, y muy posiblemente el más pronto a reconocer, sería el que dice relación con una ‘exigencia de neutralidad’. Como será de suponer, esta exigencia de neutralidad

del sujeto cognoscente se encuentra en profunda sintonía con esta idea de la 'distancia objetiva'. El fundamento que nutre esta 'exigencia constituyente' se sostiene en el prejuicio acrítico de que sólo es posible un conocimiento 'verdadero' cuando no hay indicios de 'mancha'. Esto es, cuando el sujeto - llámese filósofo, científico o artista-, ha sido capaz de desarrollar su actividad intelectual tras superar diversos tipos de contingencias pasionales. Una superación, que si bien en términos absolutos supone un imposible, remite, cuando menos, al tiempo dedicado a la labor específica de cada caso. Mientras me encuentro desempeñando mi labor de filósofo, científico o artista, la dimensión personal de mi existencia, esto es, mis credos y todo lo que ello conlleva, quedan suspendidos a la espera del cese de actividades específicas que suponen la exigencia de un comportamiento singular y específico. La exigencia de neutralidad en el campo cognitivo -insistimos en esta idea-, tiende a suponer una suerte de predisposición a la asepsia, o a la profilaxis, del sujeto cognoscente. Todo esto basado en la creencia del 'como si fuese posible' realizar de modo efectivo una suspensión parcial y temporal del juicio propio en desmedro de una actividad específica.

La posibilidad de este desdoblamiento del sujeto del plano general, y su correspondiente suspensión del juicio en procura del despliegue efectivo en una dimensión específica de la existencia, requiere poner en juego la segunda exigencia constituyente. La efectividad del trabajo intelectual sólo parecería lograrse cuando convergen, como hemos venido sugiriendo, una triada de exigencias. Entonces, a la exigencia de neutralidad se le debe sumar, en un segundo momento, el carácter desinteresado de su obrar. Al parecer, si bien es necesario que el sujeto actúe con la debida neutralidad, su objetivo parecería fracasar si su vocación por la neutralidad no se viese alentada por el desinterés propio del hombre ciencias o del filósofo. Disponerse con la sobriedad de una divinidad angelical, libre de pasiones e intereses particulares de un determinado individuo, que puede ser él mismo, o de un individuo particular ajeno o corporativo. Resulta difícil sostener, por ejemplo, que el trabajo que las ciencias bioquímicas en el desarrollo de determinados medicamentos, hoy por hoy, no se encuentre alentado, esto es, financiado por corporaciones farmacéuticas transnacionales¹⁴, o,

¹⁴ Un porcentaje nada despreciable de lo que entendemos por investigación se desarrolla en instituciones de educación superior. En ese

como en otros casos, que determinadas empresas, esto es, determinados grupos de interés económico, no hayan financiado una serie de investigaciones con el único fin de destacar determinadas virtudes de un producto. Incluso, las políticas de investigación desarrolladas por un país como el nuestro declara abiertamente la existencia de áreas prioritarias de desarrollo de la investigación. Estas áreas prioritarias recibirían un trato privilegiado a la hora de otorgar financiamiento a equipos de investigación. Es más, como dato significativo tenemos que para las áreas relacionadas con las ciencias que garantizan un impacto en el desarrollo de la producción económica, son éstas las que obtienen un mayor aporte.

Un tercer elemento cardinal que se alza como preponderante en la fundamentación, a nuestro modo de ver erróneo, del sobrentendido de una necesidad de objetividad, se encuentra en lo que llamaríamos la exigencia constituyente de la ahistoricidad. La falsa noción de que el trabajo intelectual se rige por la ‘necesidad de mismidad’ tiene por asidero que el despliegue de la actividad filosófica o científica se realiza al margen del contexto

sentido sería conveniente no olvidar que también estas instituciones responden a intereses estatales o privados.

histórico. Es decir, que el despliegue de una y otra se realizan conforme a sus propias necesidades y lógicas internas, desvinculadas por completo del 'marco histórico' sobre las cuales parecen desplegarse. Esto vendría a significar que las condiciones sociales, económicas, religiosas, políticas e incluso geográficas no son en nada determinantes en la discusión, las tentativas de solución o incluso en la posibilidad de organizar un determinado problema.

4. El orden de las amistades

Muchas veces damos inicio a un curso de filosofía con la tentación de un ejercicio pedagógico. En ese sentido nos hemos convencidos que lo mejor es partir por el principio. Y el principio invita a preguntar por el origen y el comienzo de eso que llamamos filosofía¹⁵. Es así que nos vemos envueltos en la tentación de explicar qué es eso de la filosofía utilizando la estrategia de la que nos ha provisto la disciplina etimológica. Y entonces descomponemos la estructura de la palabra filosofía en una dualidad, creyendo que el sentido de ésta se explica suficientemente en razón de su origen etimológico. Por esta vía hemos llegado al convencimiento que eso de la 'filosofía' viene a ser una 'amistad (*philia*) por la sabiduría (*sophía*)'. Lo realmente significativo de esta cuestión, y que vale consignar acá, es que el término utilizado para

¹⁵ Tal sería el caso de Jaspers cuando en su libro *La filosofía* se da a la tarea de diferenciar ambos conceptos. Sobre el 'comienzo' de la filosofía occidental, sostiene Jaspers por ejemplo, que remite a un momento histórico y un lugar geográfico específico: la Grecia clásica del siglo V a.C. En cambio el origen es una suerte de impulso presente en todo tiempo que mueve a filosofar. Esta fuente de donde brota el impulso a la filosofía tiene una triple dimensión, que Jaspers identifica como 'asombro', 'duda' y 'conmoción del hombre'. Cfr. «Los orígenes de la filosofía» en JASPERS, Karl. *La filosofía*. Op. Cit., pp. 17-26.

caracterizar aquella actividad novedosa de un grupo de personas, que, según parece poco o nada se había registrado hasta ese momento, es un neologismo. Esa actividad, que se ha dado en nombrar como ‘filosofía’ es algo novedoso, casi excéntrico, y que por su singularidad despierta no sólo la curiosidad, sino que también la necesidad de su definición. La irrupción de la filosofía en el mundo Heleno concita la curiosidad y de algún modo la extrañeza. De ahí, de esa extrañeza para el contexto cultural griego, surge la necesidad de su definición y, por tanto, de la invención de su nombre. En esto hay que ser un poco majadero, porque de modo corriente se cree que la filosofía, dentro del contexto paradigmático griego, es una actividad habitual, conocida y aceptada, cuando en rigor, y según los antecedentes con los que contamos, no lo fue en modo alguno. La filosofía en el mundo Heleno, digámoslo sin ambages, es una invención.

La tradición ha tenido a bien conceder a Pitágoras la invención del término ‘filosofía’. Y fue Marco Tulio Cicerón, en específico quien ha documentado la anécdota que otorga a Pitágoras la invención del término.

“Admirado León de su talento y de sus palabras, le preguntó en qué arte confiaba por encima de todo, a lo que él respondió que no conocía ningún arte en particular (esto es, que no era sabio, porque ‘sabe que no sabe’) sino que él era filósofo. León, asombrado por la novedad del nombre, preguntó quiénes eran los filósofos y qué diferencia había entre ellos y los demás...”

Frente a tal pregunta Pitágoras responde señalando que:

“... hay un tipo determinado de personas, y con gran diferencia el de mayor valía, que no busca ni el aplauso ni el lucro, sino que llega allí simplemente para observar con atención qué es lo que sucede y cómo sucede (...) y ellos son los que se llaman amantes de la sabiduría, que es lo que significa filósofos...”¹⁶

Teniendo en consideración lo que se ha expuesto resulta absolutamente prudente afirmar, entonces, que el filósofo se puede definir como ‘el amigo’, y la filosofía, como aquel asunto que es propio y conveniente a los amigos. Pero en asuntos de amistad bien vale estar atento a sutilezas. La filosofía, como hemos dicho se define como amistad a la sabiduría, fundamentalmente porque como lo hacer ver Cicerón, pero también buena parte de la tradición griega clásica, hay un reconocimiento de su propia

¹⁶ CICERÓN. *Disputaciones Tusculanas*. Libro V, cap. 7-11, Editorial Gredos, Madrid, 2005, pp. 391-393. Los comentarios contenidos entre paréntesis son de nuestra autoría.

ignorancia al no encontrarse en posesión de ningún tipo de arte, esto es, de ningún tipo de sabiduría. El filósofo no es un sabio. No hay que insistir en la idea comúnmente celebrada en la actualidad que el sabio es aquel que lo sabe todo, o bien, que es aquel que conoce muchas cosas y, por tanto, resulta más que razonable guiarse por sus consejos. Es un serio error, y en el estudio de la filosofía acontece de modo frecuente, analizar determinados conceptos o categorías teniendo, a priori, como punto de partida válido, aquel acervo de nociones con el que contamos y hemos aceptado sin ningún tipo de reparo crítico. Lo que toca, más bien, es hacerse con el sentido de ese concepto en el contexto en el que se celebra. Las palabras son históricas, sus sentidos mutables y a través de ellas interpretamos y construimos la realidad. Los términos ‘sabio’ y ‘sabiduría’, señala W.K.C Guthrie, son, en el contexto de la Grecia clásica, de uso frecuente y sólo a través del tiempo fueron estos adquiriendo matices de significado. Con todo, dice Guthrie que: “Al principio connotaba, primeramente, habilidad para practicar una operación determinada”¹⁷. Esta habilidad del sabio dice relación con la eficacia, el *areté*, implicada en el logro efectivo

¹⁷ GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, Vol. III, Siglo V Ilustración, Editorial Gredos, Madrid, 2003, p. 38.

que conlleva una determinada acción. Así también “... *sophós* (sabio) podría equivaler a experto (...) No es *sophós* el hombre que sabe muchas cosas, dice Esquilo, sino aquel cuyo conocimiento es útil”¹⁸. Es precisamente en este sentido que debe entenderse la amistad del filósofo por la sabiduría, primero como una tendencia, una disposición hacia aquello que se desea y de la cual es conciente que adolece.

Ha sido bastante difundida la idea que la diferencia específica de la filosofía con la sabiduría, que consiste -para decirlo de modo muy conciso- en que la primera tiene una aspiración muy humilde si se le compara con la potestad sobre la cual se erige la sabiduría. Habría en ella un reconocimiento tácito de no encontrarse en posesión de ningún tipo de conocimiento. Sólo aspira, desea y anhela desde su estado de carencia (*penia*). Me parece, sin embargo, que esta idea de filosofía se nos ha presentado en sociedad con un ropaje de falsa modestia. Mucho hay en ese ejercicio filosófico, sobre todo cuando se refiere a Sócrates y Platón, que exuda a ‘ironía’ cuando se afirma que ‘sólo sé que nada sé’. Valga tener presente que la ironía en su sentido más clásico tiene alcances bien peyorativos, porque ha de ser entendida como

¹⁸ GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, Op. Cit., pp. 38-39.

un modo de engaño o una estrategia para sacar ventaja. Aunque H. Görgemanns y A. Vigo¹⁹ coinciden en que la referencia a Sócrates en términos negativos es empleada sólo por sus contrincantes y nunca por el mismo Sócrates o alguno de sus amigos (Cfr. *República*, L. I, 337a), en lo personal me parece que hay, a pesar de todo, ‘algo’ de acierto en sus afirmaciones. Ese algo se explica a partir de una estrategia retórica -en el sentido positivo del término- que pretende diferenciarse de la tradición. No es que Sócrates no sabe nada, sino que él no sabe al modo en que aquellos dicen saber. Pero sabe, sin embargo, de un modo distinto. Este saber le permite, cuando menos, darse cuenta del tipo de ignorancia al que han llegado sus conciudadanos y cómo es que eso ya llegado a ser posible.

Siendo así, no sería disparatado afirmar que la filosofía no es más, ni tampoco menos, que una tentativa teórica deseante. Esto es, una erótica del conocimiento. De ahí entonces que la difundida acepción de *philia* como ‘amor’ encuentre su natural orden de expresión. Sólo recuérdese que en

¹⁹ Cfr. GÖRGEMANN, Herwig. *Platón. Una introducción*. Ed. IES, Santiago de Chile, 2004, p. 59 y ss. Así también VIGO, Alejandro G. en PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2005, nota 91, p. 132.

multiplicidad de oportunidades los docentes de secundaria en nuestro país suelen explicar el origen etimológico de la filosofía como un “amor a la sabiduría”. Si bien esta interpretación no es del todo errónea, tampoco sería de lo más aconsejable. La razón de la última afirmación se sustenta en el hecho que el sentido de *philia* como ‘amor’ expone una acepción muy terciaria del término²⁰.

En muchas ocasiones es posible atisbar la profundidad espiritual de un pueblo en conformidad con la espesura de su lenguaje. Y el caso de la cultura Helénica es una de las más notables. Un ejemplo que da testimonio de esto se encuentra justamente relacionado con la palabra ‘amistad’. En la lengua griega clásica nos encontramos con dos formas de expresar ese sentido. Por un lado, ya hemos aludido a la existencia del término *philia* que comprende la amistad como ‘afecto’, que se manifiesta ya como benevolencia o bien como amor. Pero también contamos con el término *etaireía*, que igualmente viene a significar en una primera acepción ‘amistad’. Pero esta idea de amistad se concibe, por decirlo de

²⁰ El término *filia* en su acepción de ‘amor’ ocupa el cuarto lugar. Si consideramos la proposición del *Diccionario Manual Griego* de la editorial VOX, preparado por José M. Pabón, *filia* significa primeramente, ‘amistad’, luego ‘benevolencia’ y posteriormente ‘afecto’.

algún modo, en un sentido más pragmático. Ello, porque esta manifestación de la amistad no se entiende como un tipo de afección, sino que se explica a partir de un modo de conducta, esto es, un modo de conducirse, de moverse, de desenvolverse. La amistad acontece en el encuentro. Pero el encuentro no es producto de una casualidad, una sorpresa o debido al azar. El encuentro se ha de entender, por el contrario, como un lugar (*locus*) de acuerdo y reconocimiento de lo que es común. La amistad es un encuentro con otros, pero no con cualquier otro, sino que entre algunos que se reconocen como semejantes²¹. Reconocer a un amigo implica una capacidad crítica para distinguir lo ajeno de lo que nos es íntimo; lo extraño de aquello que nos es propio; lo desconocido de lo conocido; y, lo insuficiente de lo suficiente. Dicho esto se comprenderá entonces por qué el sentido último de la amistad proveniente de la *etairéia* se vea circunscrito a las acepciones de ‘camaradería’, ‘sociedad política’, ‘círculo’ o ‘club’.

La práctica filosófica, al parecer, se desenvuelve históricamente entre estas dos modalidades de la amistad. Si bien es cierto que nace primeramente bajo

²¹ Dice Platón que ‘Las aves del mismo plumaje se reconocen’.

la forma de un ‘afecto’, esto es, como una tendencia que dispone al conocimiento²². Del mismo modo hemos llegado a la convicción que de ninguna manera esa afectividad puede consumarse, es decir, llegar a un óptimo resultado si se comprende lisa y llanamente como un desafío exclusivamente personal. De algún modo también somos conscientes que ese ‘deseo’ de conocer no es un mero ‘conocer por conocer’ sino que se encuentra colmado de intenciones. La práctica de la labor filosófica no sólo tiende afectivamente al conocimiento, esto es, a realizarse de modo puramente espontáneo, sino que también tiende a institucionalizarse. Esto es, a conformarse en un canon. De ahí que se pueda llegar a conjeturar que la filosofía, de algún modo, es la historia de las prácticas institucionalizadas.

Dentro de la larga historia de la filosofía, la Academia de Platón aparece como un ejemplo sumamente ilustrativo para comprender cómo convergen ambas dimensiones de la amistad. La Academia platónica es un lugar de encuentro, de reunión, de aquellos que

²² La facultad de asombro parece ser la clave de todo esto. Quien es ‘capaz’ de asombrarse -en el momento de su asombro- hace que lo cotidiano quede en estado de suspensión: lo fuerte se torna débil; lo seguro se vuelve incertidumbre; lo sólido parece volverse líquido. Quien se asombra es capaz de poner en movimiento la crítica.

tienen un ferviente deseo de conocer. Y sin embargo su acceso se encuentra regido por una máxima que, desde lo alto, alentaba la exigencia de que ‘no entre nadie aquí que no conozca geometría’. La profunda convicción en esta máxima tenía, como será de suponer, efectos concretos: discriminar entre quienes son verdaderos filósofos y quienes no lo son. Diógenes Laercio recuerda una anécdota en la que se vio involucrado directamente a Platón cuando se presentó un tal Jenócrates con el fin de ser aceptado en la Academia: “Y a Jenócrates que, sin saber música, geometría ni astronomía, quería estudiar con él, le dijo: Vete porque no tienes los asideros de la filosofía”²³. No tener los asideros viene a significar en concreto, que no es razón suficiente tener la disposición a aprender. Hay algo más que se requiere para ser reconocido y admitido en la Academia, y Jenócrates, al no contar con conocimientos sobre geometría, música y astronomía, deja en evidencia su condición de ‘impotencia’, su estado deficitario para poder tomar la palabra y dialogar entre filósofos.

²³ LAERCIO, Diógenes. IV, 10 en PLATÓN. *La República*, Tomo II, Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997, Cita Nº 1, p. 27.

5. ¿Quién es y qué podemos esperar del filósofo?

El caso Jenócrates pone a discusión la dimensión significativa de la filosofía y, por consiguiente, del filósofo. A partir de este caso podemos concluir una primera afirmación: que la condición de filósofo, a decir de Platón, no es cuestión de voluntad sino de posibilidad. Por tanto, si el fundamento de ésta no consiste ni en una cuestión volitiva, así tampoco en un asunto de cantidad de conocimientos acumulados o disponibles para ser aplicados de forma práctica en una determinada eventualidad, sino de la ‘potencia’ constitutiva que porta un sujeto *in natura*. En el Libro VI de *La República*, Platón realiza un esfuerzo tentativo para definir la particularidad que comporta el ser filósofo.

“Puesto que son los filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo y no lo son los que andan errando por multitud de cosas diferentes”²⁴

²⁴ PLATÓN. *La República*, Tomo II, libro VI, 484b. Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997, p. 172.

¿Qué implicancias considera esta definición del filósofo?²⁵ Me parece que varias²⁶. Por eso resulta prudente ir paso a paso para desentrañar su vigoroso sentido. Entonces, lo primero que debemos considerar es que en esta definición, Platón se encuentra describiendo una tipología categorial de aquello que ha de ser el filósofo, fundamentalmente a partir de una dicotomía entre potestades. Es decir, entre aquellos que aun queriendo ser filósofos no pueden, y aquellos que efectivamente cuentan con la facultad, esto es, con la posibilidad de serlo. Por lo tanto, y según se puede colegir de las palabras del mismo Platón, los filósofos cuentan con una característica singular: son aquellos que ‘pueden’. Y

²⁵ “Y me vi obligado a reconocer, en alabanza a la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno de lo político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra”. PLATÓN. *Cartas*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, p. 63. (Carta VII, 326 a-b).

²⁶ Cuando menos las consideradas por Aristóteles, puesto que sostiene que “(...) me vi obligado a reconocer, en alabanza a la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno de lo político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra”. ARISTÓTELES. *Cartas*. Edición bilingüe y prólogo de Margarita Toranzo, Instituto de Estudios Públicos, Madrid, 1970, p. 63. (Carta VII, 326a-b).

esa posibilidad, que deviene en 'potencia', constituye el rasgo *in natura* del filósofo. Conviene no olvidar que esa posibilidad inherente al filósofo, insistimos, es una facultad que en griego clásico se corresponde con la noción de *dýnamis*. El filósofo es el que puede, insiste Platón, 'alcanzar'. Y por alcanzar quiere decir ni más ni menos que conocer. El filósofo es aquel que puede conocer, no cualquier cosa sino lo que 'siempre' (*aet*) 'se mantiene igual a sí mismo'. Esto significa, ya se podrá ir intuyendo, que el conocimiento que puede lograr el filósofo, a diferencia de aquellos que no lo son, comprende un modo específico de conocimiento, esto es, aquel que se relaciona con las 'formas'. El conocimiento que corresponde de modo exclusivo al filósofo dice relación con el 'conocimiento formal', o si se quiere decir de un modo más popular, pero a la vez menos específico, diríamos que el conocimiento del filósofo es un conocimiento en orden a las 'ideas'. Las 'ideas' o 'formas', como prefiero decir, vienen a constituir la realidad objetiva. Lo propio de las 'formas' es que ellas no se encuentran sujetas a cambios, no se encuentran sometidas al tiempo que todo lo corrompe. En ese sentido el filósofo es aquel que puede 'ver lo uno en lo

múltiple²⁷. Por lo que al decir ‘ver’ entiéndase que no nos estamos refiriendo a la estructura orgánica sensible de los ojos, sino que a la estructura —a una facultad— del alma. El filósofo conoce, esto es, puede ‘ver’ con los ojos del alma. Ésta, al igual que las ‘formas o ideas’, participan de las estructuras de la ‘universalidad’ y lo ‘perenne’. Con ello no se quiere decir que aquellos que no son filósofos no poseen alma, o sólo aquellos que tienen alma son filósofos. Lo que pretende decir Platón es que el filósofo es el único que tiene la potencia, la capacidad para ver con los ojos del alma. Y aquellos que no son filósofos, pueden conocer, pero sólo aquellas cosas que están sujetas a cambio, esto es, sometidas a la estructura física de lo sensible. De ahí se comprende que Platón los describa como aquellos que ‘andan errando’ porque no son capaces de prestar atención al verdadero conocimiento, aquel que es universal y perenne. Éstos, los que no son filósofos, se equivocan

²⁷ “Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino”. PLATÓN. «Fedro» en *Diálogos*, Vol. III, Editorial Gredos, Madrid, 2007, pp. 347-348 (249c).

y confunden lo cierto (verdadero) que es universal y perenne; con lo falso (aparente) que es singular y mutable. Jenócrates, como deja ver la definición de Platón, pertenecía a la segunda clase de personas, aquellas que, aún teniendo la voluntad de conocer, se ven impedidos de alcanzar las cosas verdaderas debido a su propia naturaleza.

Uno de los tantos aspectos destacados de la obra de Platón es el estilo literario utilizado²⁸. Un estilo que, hasta entonces, no era de uso común, por lo que resulta ser toda una innovación para la época. En ese sentido el diálogo platónico fue toda una ruptura. El diálogo como estilo literario pretende, de un modo u otro, remitir a la oralidad²⁹. Si existe un elemento estructural fundamental que posibilita el diálogo, ya como estilo literario o bien como modo oral de comunicación, esa es la pregunta. Sin embargo hemos de convenir que no toda pregunta es suficiente para articular un diálogo filosófico. En el caso específico

²⁸ Uno de los primeros en destacar esta cuestión fue Friedrich Schleiermacher. Para ahondar más en el aspecto literario de Platón cfr. GÖRGEMANNS, Herwig. *Platón. Una introducción*. Op. Cit., Capítulo 3.

²⁹ En torno al conflicto entre oralidad y escritura podemos encontrar una reflexión en el mismo Platón (*Fedro*, 274d y ss.) Otros interesantes análisis en torno a estas ideas son los que ofrecen HAVELOCK, Eric A. *La musa aprende a escribir*. Editorial Paidós, Barcelona, 1996; y DERRIDA, Jacques. «La farmacia de Platón» en *La diseminación*. Editorial Fundamentos, Madrid, 1972.

del diálogo platónico la pregunta filosófica encierra un carácter ontológico. Platón, en tanto es un metafísico consumado, en cada una de sus obras encontramos preguntas que atienden al orden del Ser. Esto significa que sus preguntas, conforme a su concepción del filósofo y la verdad, se deslizan pretenciosamente a la búsqueda de definir 'qué es' un determinado asunto. Ya en un caso la 'justicia' (*La República*), ya en otro el 'amor' (*Banquete*). Una versión banalizada de este ímpetu platónico por la búsqueda de la verdad, a través de la pregunta que se encarga por conducir hasta lo óntico del problema, será el sostén para interpretaciones erradas acerca de la labor del filósofo. En tanto es quien se interesa por asuntos de una densidad ininteligible y del todo distante de la realidad más próxima de la existencia. En ese sentido me parece que Platón en ningún momento se distancia de la contingencia de la *polis*. Es más, la reflexión que sostiene al interior de sus diálogos es de una profunda vocación por los asuntos medulares de la ciudad. Es decir, políticos³⁰. Sin

³⁰ De ahí la reflexión que le lleva a preguntar: "¿Y no es también probable, e incluso necesario a parir de lo ya dicho que ni los hombres sin educación ni experiencia de la verdad puedan gobernar adecuadamente alguna vez el Estado, ni tampoco aquellos a los que se permita pasar todo el tiempo en el estudio los primeros por no tener a la vista la única meta a que es necesario apartar el hacer cuando se hace privada o públicamente, los segundos por no querer actuar, conside-

embargo, el proceso histórico de institucionalización de los estudios filosóficos han producido un distanciamiento de la actividad filosófica con el orden de la vida cotidiana. Han producido una suerte de simulacro donde la actividad filosófica pareciera no pertenecer al orden de la existencia cotidiana. No hay que dejarse confundir, puesto que no hay afirmación más alejada de la realidad que aquella que se esmera en disociar los eventos de la contingencia social de la reflexión filosófica.

Desde hace un tiempo que circula por Internet un video del filósofo esloveno llamado Slavoj Žižek que lleva por título *¿qué es filosofía?*³¹. En él se ve al filósofo recostado en la cama con el torso desnudo. Más allá de lo puramente singular de la escena, lo interesante es que la reflexión que provoca Žižek se encuentra en el hecho que sitúa la necesidad de la pregunta filosófica en un horizonte hermenéutico más que ontológico. Una pregunta verdaderamente filosófica lo que hace es “develar el horizonte implícito” de su comprensión. Esa pregunta permite sacudir los sobrentendidos de comprensión en los que se asienta,

rándose como si ya en vida estuviesen residiendo en la isla de los Bienaventurados?” PLATÓN. *República*, Op. Cit., Libro VII, 519 b-c.
³¹ Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=eCjnmGF91h0> [consulta: 28/01/2017].

rompe la inercia sobre la que se fundamentan. Permite poner en evidencia cuáles son los registros de intención que operan en las dinámicas de comprensión de la realidad socialmente validadas. Permite saber cuáles son los intereses que se encuentran en juego y a quiénes responden esos intereses. En este sentido resulta conveniente aclarar que la pregunta platónica cumple para la época idéntica función. La auténtica pregunta filosófica es ciertamente incómoda para quien la recibe porque tiende, indefectiblemente, a fracturar el uso común y habitual de cierto conjunto de categorías tenidas hasta ese momento como válidas.

6. La filosofía: otra vuelta de tuerca

“El filósofo del futuro es al mismo tiempo el explorador de los viejos mundos, cimas y cavernas, y sólo crea a fuerza de recordar algo que fue esencialmente olvidado”
Gilles Deleuze.

Seguro es que no nos parece desmesurada, o falta de juicio, aquella opinión que se puede escuchar por doquier, y, que de modo continuo, critica la parrilla programática de la televisión argumentando su carente sustancialidad formal o por haberse convertido en un instrumento de enajenación al servicio de poderes políticos y/o económicos. Sin embargo, y en algunas contadas oportunidades, la mala fama que arrastra por años la televisión –y muchas veces no con injusta razón–, parece quedar en entredicho. Cada certeza parece contar con su margen de excepción.

Una de esas ilustres excepciones fue *Pienso, luego existo*. Un programa emitido por las pantallas de la televisión española a través de la señal dos³², y que tenía por singular objetivo ofrecer al ‘gran público’ - no especializado en temas de filosofía-, un espacio

³² Recuérdese que la TVE ha tenido históricamente dos señales, llamadas, así sin más, como ‘la primera’ y ‘la segunda’.

donde algunas de las principales filósofas y filósofos españoles contemporáneos tomaban la palabra. El dedicado al filósofo Beatriz Preciado³³, y emitido el 11 de agosto de 2013³⁴ guarda, hasta el día de hoy, -al menos para mí- un especial sabor de boca. En un lenguaje, tan certero como lúcido, Preciado se da el gusto de redefinir, en una perspectiva plenamente contemporánea, al filósofo en general y la particularidad que comprende la realización de esa labor. Desde el inicio de su intervención deja entrever que su interés por la filosofía se da, no porque a través de ella pueda ‘descubrir’ la verdad, sino porque con ella puede ‘inventarla’³⁵.

³³ Filósofo y activista *Queer*. Doctor en Teoría de la arquitectura por la Universidad de Princeton. Ha dictado docencia en las universidades de París 8 y de Nueva York. Dentro de sus libros más destacados se encuentran *Manifiesto contrasexual* (2002) y *Testo yonqui* (2008).

³⁴ <http://www.rtve.es/alacarta/videos/pienso-luego-existo/pienso-luego-existo-beatriz-preciado/1986547/> [Consulta: 10/02/2017]

³⁵ Resulta del todo verosímil pensar que, a partir de lo que propone Preciado, se pueda sostener que existe una convergencia de opiniones con Deleuze. Señala este último, casi enfatizando la propuesta de Preciado que “Crear es aligerar, es descargar la vida, inventar nuevas posibilidades de vida. El creador e legislador –bailarín” cfr. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Arena libro Editores, Madrid, 2000, p. 27.

“Las prácticas filosóficas –dice Preciado- son prácticas de invención de la verdad. Como lo son las prácticas sociales en su conjunto. Es decir, el colegio es una máquina de producción de la verdad, el museo es otra, la televisión es otra”³⁶.

Una primera cuestión sobre la cual parece interesante detenerse a reflexionar, es el modo en que ha formulado esta aproximación a la filosofía. Preciado, al afirmar la existencia de ‘prácticas filosóficas’, ha puesto en entredicho lo que -en mucho- ha venido siendo el uso normativo de la disciplina. En ese sentido, me parece que lo que propone Preciado es descomponer las condiciones sobre las cuales hasta hace un tiempo se ha venido forjado una determinada noción de la filosofía. Una noción que, ya de un modo u otro, pervive en el sentido común, e, incluso, en el sentido común de la propia filosofía. ¿Qué nos lleva a pensar en esta situación? El hecho que sea del todo frecuente hablar de la filosofía en un carácter puramente singular.

Resulta frecuente escuchar referirse a ella como *la* filosofía, en el sobrentendido que su posibilidad se configura a partir de ‘un’ cuerpo homogéneo o ‘un’ método de análisis que permitiría ‘una’ reflexión en

³⁶ <http://www.rtve.es/alacarta/videos/pienso-luego-existo/pienso-luego-existo-beatriz-preciado/1986547/> [Consulta: 10/02/2017]

torno a la realidad. Ese tono en singular de la actividad filosófica, lo único que ha hecho es soslayar las diferencias latentes y, sobre todo, hace pasar por alto la condición hegemónica que, en distintos momentos de su propia historia, ha alcanzado un cuerpo específico de intereses por sobre muchos otros. En cierto sentido la ‘Historia de la filosofía’ se ha prestado, valga insistir en ello, para un ocultamiento sostenido de aquel evento en el que diversas fuerzas han ido pugnando continuamente a lo largo del tiempo por la hegemonía³⁷. Pero la victoria alcanzada por algunos, sabemos, nunca ha sido total, ni absoluta ni menos definitiva. Bajo la sombra de cada una de las victorias alcanzadas, han pervivido, en un rango de menor alcance, otras variedades tonales del filosofar. Conviene estar al tanto de que tras eso que comúnmente se entiende por *la* filosofía, se esconde

³⁷ Una variación importante sobre estas elucubraciones, es la aportación que introduce Marx para la Historia de la filosofía en el *Manifiesto* y que luego repite en *La ideología Alemana*. Ahí, de buen gusto sostiene que “Las ideas dominantes de una época fueron siempre las ideas de la clase dominante”. Cfr. MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *Manifiesto del partido comunista*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 70. Bajo la dirección de esta consigna, de seguro que un intelectual como Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de cárcel* tenga en consideración el hecho que “La filosofía de una época histórica no es pues otra cosa que la ‘historia’ de aquella, no es otra cosa que la masa de variaciones que el grupo dirigente ha logrado determinar en la realidad precedente: historia y filosofía son inescindibles en este sentido, formando un bloque”. Citado en SANTUCCI, Antonio A. *Gramsci*. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2005, p. 81.

una dimensión de sombras en la que permanecen latentes otras muchas modalidades filosóficas. En ese sentido, la ‘Historia de la filosofía’ en su conjunto, así tal cual se encuentra institucionalizada (normalizada) en planes y programas de estudios, ha sido la tribuna donde se ha privilegiado la actuación de determinadas corrientes de pensamiento por sobre otras, o visibilizado la contribución de ciertos filósofos por sobre otros. Como será de notar, *la* ‘filosofía’ ha sido, a lo largo del tiempo, ese espacio infatigable de luchas intestinas entre fuerzas en pugna, y *su* ‘historia’, la huella indeleble de esa confrontación. Sólo un ejercicio de revisión genealógico de esas ‘marcas’ podría brindarnos una perspectiva de real alcance acerca de los intereses que se encontraban en juego a cada momento. La comprensión de dicha sucesión en la organización taxonómica del conocimiento filosófico, nos llevaría a reconocer que toda ella responde -finalmente- a una activa práctica de invención de la verdad. Una práctica que, de acuerdo con determinados intereses, ajusta el sayo a medida del cuerpo político demandante. Bien podría escribirse una *otra* ‘historia de la filosofía’ como contrapunto que desborda los márgenes que previamente han definido su uso normativo y hegemónico. Parece razonable, entonces, que quién

insiste en definirla desde un carácter unívoco y unilateral no hace más que hablar desde la ideología.

Una segunda consideración importante que parece necesario atender, y que se desprenden de las mismas palabras de Preciado, dicen razón con un *énfasis*. Decimos que hay en sus palabras un énfasis, una insistencia, un estribillo que se esmera en afirmar que las filosofías sólo lo llegan a ser en la medida que se despliegan en una dimensión práctica. ¿En qué parece consistir esa dimensión? Por lo pronto, y como se ha dicho, en una invención de la verdad y por ende en el fundamento de la política.

Dicho de este modo, hay algo que no puede dejar de sorprender. ¿En qué pie quedan entonces aquellas consideraciones de Platón sobre el filósofo y la filosofía? En el capítulo anterior -como se recordará- revisamos la propuesta platónica en este sentido y, haciendo raya para la suma, el resultado nos hace sospechar que hemos puesto la tilde sobre un punto en tensión. Para el caso, resulta importante no olvidar que las reflexiones platónicas se encuentran íntimamente sujetas a las condiciones de orden geográfico, sociales, culturales, científicas, políticas, religiosas e históricas. Esta es una afirmación muy

habitual y sin embargo, hasta cierto punto, algo engañosa. Engañosa porque en lo que en un principio pudiera llegar a parecernos como parte de una larga y continua tradición, el pensamiento platónico, sea este o no considerado a partir de su referente de personificación socrático, comporta una irrupción novedosa en el contexto de lo griego. Lo que acontece con la inventiva noción de *Idea* es, en última instancia, -y en orden a la tradición-, un desajuste, un quiebro, un desplazamiento en la organización previa del pensar. Esto viene a significar que Platón, para hacerse entender, tuvo primeramente que inventar todo un sistema de referencias categoriales en el lenguaje. De ahí que, como lo expresan con toda elocuencia Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*, se deba considerar que si bien “Platón decía que había que contemplar las Ideas, pero tuvo antes que crear el concepto de Idea”³⁸. De lo que se trata aquí es, por lo pronto, convenir en el hecho que la invención de nuevas prácticas de subjetivación conllevan, como será de suponer, aparejado de modo muy probable, el inicio posible de nuevas prácticas políticas.

³⁸ DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2011, pp. 11-12.

¿Qué consecuencias conlleva esa nueva práctica filosófica? Deleuze, siguiendo a Nietzsche, coincide en el diagnóstico que afirma que con la entrada en vigencia -y con carácter hegemónico-, de la filosofía platónica en la historia, queda en latencia un peligro. Un peligro que consiste básicamente en que se ha terminado por reducir toda posible comprensión constitutiva de la existencia a partir de dos márgenes dicotómicos y divergentes, como lo serían la apariencia y la esencia. Y el filósofo, en sentido puramente platónico, sería por tanto un metafísico. Su característica principal consiste en que se encuentra -él y sólo él-, dotado de modo privilegiado por la mismísima naturaleza (*fisis*) para atender, en el sentido de poder ver, todo aquello que se dispensa como permanente³⁹. A saber: lo verdadero, esto es, la *Idea*. Pero esto sería finalmente el síntoma inequívoco de una enfermedad que tiene implícito la forma de la degeneración.

³⁹ Cfr. Cita Nº 21.

“La degeneración de la filosofía aparece claramente con Sócrates. Si se define la metafísica por la distinción de dos mundos, por la oposición de la esencia y de la apariencia, de lo verdadero de lo falso, de lo inteligible y de lo sensible, hay que decir que Sócrates inventa la metafísica: hace de la vida algo que debe ser juzgado, medido, limitado, y del pensamiento, una medida, un límite, que se ejerce en nombre de los valores superiores –lo Divino, lo Verdadero, lo Bello, el Bien... Con Sócrates aparece el tipo de un filósofo voluntaria y sutilmente sumiso”⁴⁰.

La afirmación que realiza Deleuze en el último suspiro de la cita, me parece, y al menos en principio, una idea que a más de alguien podría causar algún tipo de perturbación. ¿A qué se debe esta imagen del ‘filósofo sumiso’? ¿A qué se refiere Deleuze con eso? ¿Ante qué o ante quién se declarada la sumisión? Aunque resulte arriesgado, me parece que la respuesta más verosímil se empina sobre aquella sospecha que invita a pensar que el filósofo se torna sumiso ante una autoimpuesta necesidad de *olvido*.

Es precisamente Nietzsche, en un escrito póstumo de 1873⁴¹, quien ha formulado un diagnóstico de semejante envergadura. Un diagnóstico que es, por cierto, absolutamente extensible a buena parte de la historia de la filosofía, en tanto ha sido ésta la historia

⁴⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Ed. Arena Libros, Madrid, 2000, pp. 27-28.

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. «Introducción teórica» en *El libro del filósofo*. Editorial Taurus, Madrid, 2000.

de la metafísica occidental. De ahí entonces que se pueda afirmar con Nietzsche que la historia de la filosofía occidental no es más que la historia permanente de un olvido. ¿Un olvido de qué cosa en concreto? De que tras la aparente calma que se extiende en ese ‘natural deseo de conocimiento’⁴² – que no es otra cosa que un deseo de verdad–, donde se despliegan, se anudan, se repelen, se disputan, y se suceden encarnizadas luchas de poder por alcanzar la hegemonía de aquello que ha de entenderse por verdad.

Es a partir de esta personalidad jánica, Sócrates-Platón, y la consiguiente tradición metafísica, que el conocimiento es un efecto de superficie. Esto es, un síntoma, que, a decir de Nietzsche, oculta bajo la mascarada del olvido el triunfo de un modo específico de voluntades en pugna. En otras palabras, “fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la poesía. Igualmente, fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la religión”⁴³. Y más aún, podría afirmarse, siguiendo esta lógica

⁴² La metafísica platónica tiene su legítima continuidad en Aristóteles. Cfr. “Todos los hombres desean por naturaleza el saber” ARISTÓTELES. *Metafísica*. Editorial Gredos, Madrid, 1994, p. 69.

⁴³ FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa Editorial, Barcelona, 2005, p. 20.

argumentativa, que debido a esas mismas ocultas relaciones de poder fue que se inventó el conocimiento y, por extensión, aquello que se concibe como verdad. Es en este punto de la cuestión donde la pregunta nietzscheana por la verdad se vuelve de una vigencia y actualidad sumamente singular, en la medida que, como parte de la estrategia genealógica, pone al desnudo el *modus operandi* de aquel sofisticado mecanismo de producción, legitimación y circulación del conocimiento.

“Por tanto, ¿qué es la verdad? Una multitud en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; (...) las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en consideración como metal, no como tales monedas”⁴⁴.

Nietzsche se encarga en la *Introducción teórica* de presentar el problema de un modo muy singular. Explica la fábula de la verdad entendida como origen (*Ursprung*) a través de una fábula que narra su invención (*Erfindung*). El relato se inicia, como sabemos, con la siguiente expresión: “En algún apartado rincón del universo...”⁴⁵. Y no sería

⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. «Introducción teórica» en *El libro del filósofo*. Editorial Taurus, Madrid, 2000, p. 91.

⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. «Introducción teórica», Op. Cit., p. 85.

disparatado, sino que complementario, proponer, como forma de destacar aún más el carácter de ficción, la expresión: ‘Había una vez’ o ‘Érase una vez’. En el relato fabuloso que propone Nietzsche, esos hombres que descubren el conocimiento, y a fuerza de una voluntad de olvido, es que han logrado tener en la más alta consideración y estima a la verdad como un valor ‘en sí’. En el curso de la propia historia es que se han ido obligando a sí mismos a olvidar, que eso que llaman verdad, es una invención humana demasiado humana.

“Sólo olvidando este mundo primitivo de metáforas, sólo por el endurecimiento y enriquecimiento de una ardiente oleada primordial de una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la imaginación humana, sólo por la fe invencible en que *este sol, esta ventana, esta* es una verdad en sí, en una palabra, sólo por olvidarse en tanto que sujeto y precisamente en cuanto sujeto de la creación artística, puede el hombre vivir con cierto reposo, seguridad y consecuencia: si pudiera salir por un solo momento de las paredes de la prisión de esta creencia, desaparecería inmediatamente su ‘conciencia de sí’”⁴⁶.

Del convencimiento que no hay origen posible en el conocimiento, puesto que ese efecto de superficie no es más que la reverberación de la subyacente

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. «Introducción teórica», Op. Cit., p. 94.

condición inventiva. De esta sentencia nietzscheana, Foucault extrae tres consecuencias: a) que el conocimiento no es instintivo sino que contra instintivo, por ende no es natural sino contra natural; b) El conocimiento no se encuentra en la naturaleza humana sino que es un derivado de la misma; c) no existe afinidad previa entre el conocimiento y aquello que sería necesario conocer⁴⁷.

⁴⁷ Cfr. FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Op. Cit., p. 22.

7. La filosofía y la pregunta filosófica

Resulta plausible imaginar una experiencia que se vuelve prontamente en un lugar común a todos aquellos que tenemos un vivo interés en la filosofía. Ya ayer, hoy o sino mañana ha de llegar el momento en el que más de alguien habrá de increparnos -a razón de nada- con una pregunta de por sí un tanto incómoda, puesto que nos exige responder a cerca de la utilidad de la filosofía. El humor, si da para algo, nos llevará a esbozar una sonrisa. ¿En qué medida debemos hacernos cargo de esa pregunta? Como estrategia para abordar buenamente esta cuestión me parece necesario hacernos con un punto de partida considerando una pregunta previa. ¿Qué tipo de pregunta le es lícito formular al filósofo? ¿A qué tipo de pregunta se enfrenta la filosofía para no traicionarse? ¿Le es efectivamente posible ‘responder’ al filósofo? Por favor, no se crea que estas preguntas son puramente retóricas, en el sentido que no pretenden llevar a ningún lado, ni mucho menos, que tienen por objeto generar algún grado de confusión para zafar del asunto. Entonces, para volver al ruedo

hemos de sintetizar las inquietudes anteriores en la siguiente pregunta ¿Qué implica ofrecer una respuesta? Un debate altamente atendido por el público general es el que se suele dar entre la ciencia y la filosofía. Y en ese escenario es donde precisamente nuestra anterior pregunta cobra una relevancia significativa. Me atrevería a afirmar que sólo el discurso científico puede tener la pretensión y la potestad para ofrecer una respuesta. Habrá que comprender que detrás de eso que llamamos ‘responder’ subyace implícitamente una potestad, es decir, la posibilidad de dar contenidos de conocimiento. Y en ese sentido, entonces, habría que ser enfáticos en afirmar el hecho de que sólo la ciencia se encuentra en condiciones de aportar conocimientos. Dicho esto llegamos rápidamente a una primera conclusión, quizás pueda parecer una perogrullada, pero sin embargo -y a pesar de todo- es igualmente necesaria porque conviene dejar en claro que la filosofía no es una ciencia. Siendo esto así sería, pues, una pretensión ilusa exigir una respuesta a la filosofía. Y sin embargo la filosofía también pregunta. Puede llegar a pensarse que nos encontramos ante una paradoja por el hecho que la filosofía pregunte, y que sin embargo, no le sea posible responder, porque, y a pesar de ello, la filosofía igualmente pregunta.

Entonces habría que esforzarse en reformular la cuestión y preguntar: ¿qué clase de pregunta es capaz de formular la filosofía? Diríamos que una de un tenor distinto al que comporta el interés de las ciencias. La pregunta del filósofo es una pregunta que, a diferencia de la científica, busca ‘problematizar’. Una pregunta que se enfrenta a un problema es, aunque cueste verlo nítidamente, diferente a la pregunta que pretende problematizar. El científico se hace cargo de un problema de investigación al que pretende dar una respuesta. La pregunta científica, valga enfatizar, se debe a una ‘respuesta’. La pregunta filosófica, en cambio, es infinitamente más modesta, en tanto no busca dar respuesta sino que ‘responder’⁴⁸.

⁴⁸ Alcanzar una ‘respuesta’ implica, en última instancia, dar cuenta de algo. Es decir, al ofrecer una respuesta lo que se está entregando son contenidos de conocimientos. De ahí que todo problema exige una respuesta. En cambio el ‘responder’ se debe a una ‘problematización’. En este sentido ‘responder’ es simplemente un ejercicio de razón que pondera un asunto. Lo ajusta, lo calibra, lo mide y lo rearticula desde otro punto de vista. Al responder no obtenemos ninguna respuesta, ningún contenido de conocimiento.

El análisis que lleva a cabo Immanuel Kant en *El conflicto de las facultades* posee una estructura semejante a la que hemos venido discutiendo aquí. Cuando Kant propone el símil de las dos piernas, la izquierda y la derecha, como una forma de ilustrar el cómo se da la lógica del progreso del conocimiento en la institución universitaria. La pierna izquierda -representada por la facultad de filosofía-, es aquella que interpela continuamente todos los contenidos de conocimiento que ofrecen las otras tres facultades (teología, medicina y derecho), y que a su vez, como será de suponer, representan la pierna derecha.

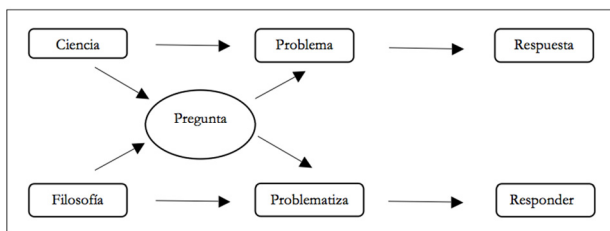


Figura 1: Flujo tipos de preguntas.

Una pregunta que problematiza, se podría decir, se alza con objetivo exclusivo: fracturar la inercia del sentido común⁴⁹. Disputa todo el espacio colonizado

Cfr. Kant, I. *El conflicto de las facultades*. Alianza Editorial, Madrid, 2003. Así también al estupendo estudio preliminar “La filosofía en el ala izquierda del parlamento universitario” de Roberto R. Aramayo que se encuentra en la edición antes señalada. Por último, puede ser importante tener presente para una profundización en estos asuntos a THAYER, Willy. *La crisis no moderna de la universidad moderna*. (Epílogo del conflicto de las facultades). Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1996.

⁴⁹ Este concepto le parece a Gramsci, cuando menos, “equivoco, contradictorio y multiforme”. De ahí que considere que hay dos aspectos polares que le caracterizan. Por un lado tiene la capacidad de identificar “la causa exacta, simple y directa y no se deja llevar por divagaciones o metafísicas oscuras”. Y por otro, es conservador y “estrechamente misoneísta”, es decir, tremendamente hostil a las novedades. Sobre esta última forma es que se construye la idea de que es una mera ‘opinión’, o, con suerte, a un mero ‘parecer personal’. Y sin embargo, puede ésta convertirse en una categoría política. El ‘sentido común’ es un síntoma que reporta el estado de comprensión subyacente de la realidad por parte de la sociedad. Tras él se inscriben modos de vida, estos es, modos posibles de habitar. El ‘sentido común’ no es más que una visión de mundo, que hace posible el mundo. De ahí que la dimensión cultural, sea el espacio político privilegiado en la lucha por la conquista de la subjetividad. De ahí entonces su importancia para el filósofo, puesto que “Deber y aspiración

por el sentido común, y por cierto que también el sentido común de los científicos. De ahí entonces que la provocación en la que nos sitúa Miguel Morey en su libro *Psiquemáquinas* sea tan acertada. Si bien es cierto, dice Morey, que la filosofía puede llegar a ser entendida como una disciplina, cuestión que a todas luces ha sido así, puesto que es una actividad que – como muchas otras-, se imparte en el seno de la institución universitaria. No deja de ser menos cierto que también se puede hablar de la existencia de disciplinas filosóficas. En este orden de cosas podemos convenir en que puede hablar igualmente de la filosofía como disciplina como así también de la existencia de disciplinas filosóficas. Pero comprender la afirmación de la existencia disciplinaria y disciplinada de la filosofía, afirma Morey, sólo es sostenible en la medida que se atenga a los márgenes de su consideración puramente escolar. Sin embargo, y he aquí una apreciación del todo capital, “el pensar

de cada filosofía es lograr transformarse en sentido común, es decir, no sólo ante un restringido grupo de intelectuales sino ganar también los estratos populares”. La lucha por la descolonización del sentido común que se encuentra organizado y administrado por las clases dominantes a través de una serie de instituciones como la escuela, el museo, la televisión, los medios de comunicación e incluso la gastronomía, etc., permitiría, muy posiblemente, una chance de cambio en actual estado de cosas. Cfr. SANTUCCI, Antonio. *Gramsci*. Op. Cit., p. 79.

será siempre un acto de indisciplina”⁵⁰. En este punto me parece necesario realizar un mínimo comentario a la anterior afirmación. Hay que prestar atención al hecho que el sentido común tiende muy rápidamente a asociar como asunto propio de la filosofía al pensar. Esta asociación, si bien es cierto no es del todo equivocada, corre el peligro de generar la falsa idea que el pensar es deudor exclusivo y excluyente de la filosofía. Cuando lo cierto es que la dimensión que abarca el pensar es más extensa que el filosofar. Tanto así, que la filosofía cubre sólo una casi insignificante dimensión específica del pensar dentro del componente de la razón. Esta afirmación tiene algo del todo significativo que resulta importante no desatender, y es el hecho que tenemos que considerar abierta la posibilidad a otras formas de pensar distintas a las desplegadas bajo la hegemonía de la razón⁵¹. Por tanto, desde ya podemos convenir en que

⁵⁰ MOREY, Miguel. *Psiquemáquinas*. Editorial Montesinos, Barcelona, 1990, p. 11.

⁵¹ Otro de los grandes mitos alojados en el seno del sentido común, por cierto que alentado en buena medida por los aires de la modernidad en clave ilustrada y del positivismo decimonónico, es la suposición que la razón se encuentra dotada de una cierta capacidad de infalibilidad. Sin embargo, ya desde el siglo XVII, con Pascal encontramos unas notas de alerta que conviene tener en consideración: [267] “El último paso de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan; es flaca sino llega hasta conocer esto. Si las cosas naturales sobrepasan la razón, ¿qué será de las sobrenaturales?”; [277] (fragmento) “El corazón tiene razones que la razón no conoce” en PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 80.

el pensar no se agota en la dimensión racional, del mismo modo que la razón no se agota bajo la forma filosofía.

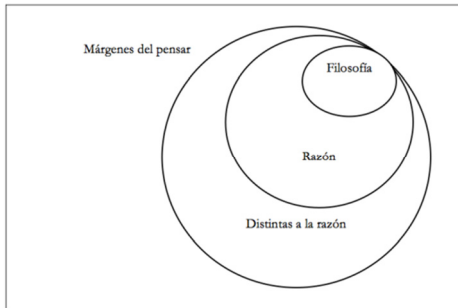


Figura 2: Márgenes del pensar.

Siguiendo la línea de reflexión propuesta por Morey, habría que insistir en el hecho que la filosofía, en tanto es una de las manifestaciones posibles del pensar, se comporta como un acto de indisciplina. Lo propio del pensar, y de la filosofía en particular en tanto se ajusta a la región del pensar, se manifiesta inevitablemente como un ‘acontecimiento’ que irrumpe, esto es, que interrumpe el curso regular de lo hasta aquí supuesto como normal y corriente⁵². La

⁵² La interrupción como estrategia de la filosofía es un tópico retratado maravillosamente por Platón en el diálogo el *Banquete*. La entrada que realiza Alcibiades, en medio el discurso emitido por uno de los comensales en evidente estado de embriaguez supone una quiebro

interrupción es una forma de desafección de la inercia -o cuando menos es una actividad que pretende poner en suspenso-, los supuestos y sobrentendidos, tales como el sentido común; las ideologías que acogen en su seno verdades reverenciales, pastorales, catequísticas y canónicas; o la opinión pública. Es decir, aquellas formas de conducta que implican asumir sin mayor resistencia todo lo que se ofrece como de lo más evidentemente cierto o como algo de suyo consabido. La filosofía da que pensar⁵³. Y a través de la pregunta filosófica se despliega la dinámica de este pensar. ¿Pensar qué? Pensar, como poca cosa, al hombre y las condiciones que hacen posible su humanidad.

del orden llevado hasta ese instante. Cfr. PLATÓN. «Banquete» en *Diálogos III*. Editorial Gredos, Madrid, 2006, p. 264 y ss. [212d y ss.].

⁵³ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?.* Editorial Trotta, Madrid, 2005.

8. Filosofía, palabra y mundo social

“Toda interpretación es determinación del sentido de un fenómeno”.
Gilles Deleuze.

Que el pensar tenga una vocación privilegiada por el hombre y las condiciones que le hacen posible, es una afirmación del todo interesante. Fundamentalmente porque con esa afirmación lo primero que producimos es la deslocalización de la falsa creencia que la filosofía es una actividad puramente metafísica, alejada del cotidiano y de los acontecimientos históricos. En ese sentido reorienta la necesidad de su comprensión en torno a la específica dimensión de lo social. Tanto así, que no resulta descabellado afirmar que, en última instancia, la filosofía posee una vocación profundamente política.

A inicios de un año emblemático para el siglo XX, como sin duda lo fue 1968, el filósofo francés de orientación marxista, Louis Althusser, concede una interesante entrevista a Maria Antonietta Macciocchi para el diario *L'Unità*⁵⁴, órgano de difusión del Partido Comunista Italiano (PCI). En la entrevista que lleva por título *La filosofía: arma de la revolución*, Al-

⁵⁴ Este diario fue fundado por el filósofo italiano Antonio Gramsci en 1924.

thusser viene a decir que, en su experiencia, sólo habiendo participado primeramente en la política de orientación marxista-leninista fue que se dio inicio una pasión por la filosofía. Y a través de ella fue que pudo acceder a la comprensión de “la gran tesis de Marx, Lenin y Gramsci: la filosofía es el fundamento de la política”⁵⁵. ¿Qué viene a significar esto? ¿Qué se quiere decir con que la filosofía es el fundamento de la política? Por un lado, lo más evidente se refiere a que parece insostenible afirmar un divorcio entre las esferas del quehacer político y del filosófico. Por otro, que la política es deudora de la filosofía. Pero ¿en qué consiste esa deuda? Para atender en debida forma esta pregunta nos parece imprescindible meditar previamente la siguiente afirmación: ‘Lo propio del Hombre es estar en el Mundo’. Puede llegar a parecer que esta afirmación, además de ingenua, raya en el mal gusto de la obviedad. Sin embargo, lo obvio, muchas veces esconde una serie de supuestos poco reflexionados. En ese sentido, una confusión habitual hace pensar que eso que llamamos ‘Mundo’ es algo dado. Que de él participan el hombre, los animales, las plantas y demás seres inanimados como las piedras, las mesas,

⁵⁵ ALTHUSSER, Louis. «La filosofía: arma de la revolución» en ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Étienne. *Para leer El Capital*. Siglo XXI Editores, México, 2012, p. 5.

etc. y su conjunto armónico se correspondería con aquello que vulgarmente llamamos ‘Mundo’. Sin embargo la sensatez invita a poner a prueba estos supuestos. Lo cierto es que, si bien los hombres y las demás especies animales compartimos un determinado ‘espacio’ eso no implica que compartamos un Mundo. La diferencia consiste en que no es cierto que todo ‘espacio’ sea un Mundo. Frederik Buytendijk en un ensayo de psicología comparada titulado *El hombre y el animal* hace una explicación contundente entre espacios vividos. La existencia de los seres vivos por cierto que requiere de un medio ambiente (*Umwelt*) en el cual desplegar su naturaleza. Pero lo característico de ese medio ambiente es que el animal se desarrolla conforme al repertorio conductal que dispone de acuerdo a su especie. Actúa como un autómatas, esto es, guiado por su instinto. Su interacción con el medio ambiente, como lo caracteriza Buytendijk, “constituye un círculo funcional”⁵⁶. El Hombre, que ciertamente posee una dimensión animal, comparte con este ‘animal no humano’ ese campo de desarrollo específico. Sin embargo, su despliegue en términos vitales -podría decirse-, va mucho más allá

⁵⁶ BUYTENDIJK, Frederik J. J. *El hombre y el animal*. Ediciones Carlo Lohlé, Buenos Aires, 1973, p. 49.

puesto que el Hombre necesita de un Mundo (*Welt*) y sólo en él puede llegar a ser fecundo ese proyecto.

“El mundo es para el hombre algo más que un medio ambiente animal específico, propio de cada especie, dependiente de la constitución de sus órganos de percepción y de acción y subordinado a las determinaciones del momento. El hombre no sólo es sensible y activo como el animal, sino además cognoscente y productor. (...) Este mundo es para el hombre don y dato, que él comprende y al que responde por su libre iniciativa. Su respuesta no sólo es reacción sino también dominio, realización creadora y organizadora, bajo la conducción de la ratio y de las normas de un sistema de valores que encontró ya preestablecidos en el mundo de su infancia, que aceptó, asimiló y renovó⁵⁷”.

Digamos entonces que tanto el ‘animal humano’ como el ‘no humano’ comparten una primera naturaleza, el espacio que se ha convenido en identificar previamente como medio ambiente. Sin perjuicio de lo anterior, el ‘animal humano’ necesita dotarse de una segunda naturaleza para desplegar esa dimensión propiamente humana. Eso que llamamos Mundo constituye una forma específica de habitar, y por medio de ella somos capaces de construir sentido, esto quiere decir que somos sujetos que significamos⁵⁸ la

⁵⁷ BUYTENDIJK, Frederik J. J. *El hombre y el animal*. Op. Cit., p. 51.

⁵⁸ Resulta interesante evocar el génesis bíblico, momento en el cual Dios bendice al hombre con un don: el don de *recrear* el mundo a través de la ‘palabra’. Si bien es cierto que en la tradición cristiana Dios ha creado todo lo existente desde la nada (*creator ex nihilo*), y él

espacialidad. Somos animales portadores de significantes. Dotamos de sentido a todo lo que nos rodea porque poseemos una disposición -una capacidad- de intervenir en el espacio medio ambiental, y de ese modo inventamos el Mundo. Pero el Mundo no es obra de un individuo singular sino que es resultado del empeño trazado como horizonte de una obra colectiva. El Mundo viene a ser el espacio de lo común que ha devenido por la palabra.

Tenemos constancia que el hombre es un ser social, pero no es el único. Las abejas y las hormigas son seres sociales y sin embargo no nos hemos dignado, hasta ahora, a afirmar que ellos son poseedores de un Mundo. ¿Por qué? ¿Se debe esto a un puro afán antropocéntrico? Aristóteles en su obra conocida como la *Política* propone una interesante reflexión en torno a estas dudas formuladas, fundamentalmente haciendo ver que la superioridad de la forma de socialización humana por sobre cualquier otra 'no humana' es algo evidente. Según el Estagirita esa evidencia es aportada por la palabra.

y sólo él puede arrogarse tal condición de creador, sin embargo ha facultado al Hombre —en tanto es imagen y semejanza suya—, para nombrar las cosas que le rodean. El nombrar por la palabra hace las veces de una segunda forma de creación, porque las cosas son en la medida que las nombramos. [Cfr. Génesis: 2; 19].

“La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener la sensación de dolor y placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo e injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, el sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad”⁵⁹.

El modo de conducción del ‘animal humano’ acontece a través de la palabra (*logos*). Y a través de ella es posible comunicar una instancia normativa por medio de la cual se conducen los hombres. La comunidad humana no sólo tiende al logro de determinados fines propuestos por la naturaleza (*physis*) sino que es capaz de fijar autónomamente su propio horizonte de fines. Para Aristóteles el fin último del Hombre se da en la obtención de la felicidad (*eudaimonía*). Y esta es posible de realizar sólo en la medida que nos encontramos en comunidad con otros cuando nuestras disposiciones afectivas son orientadas en razón de la justicia. Como hemos visto, a decir de Aristóteles la comunidad

⁵⁹ ARISTÓTELES. *Política*. Editorial Gredos, Madrid, 2007, p. 31. Libro I, 1253a 10-12.

humana se organiza bajo dos dimensiones: la casa y la ciudad. Esto quiere decir que la casa (*oikos*) corresponde al ámbito de lo privado y la ciudad (*pólis*) a lo público. El hecho que el 'animal humano' no se conduzca única y exclusivamente por lo que dictamina la naturaleza, significa que se es capaz de obrar sobre sí mismo. El tener la capacidad de otorgarse a sí mismo los fines a través de los cuales deberá conducirse, corresponde a lo que llamamos la libertad. Sólo los animales salvajes viven en total libertad, en cambio los hombres son libres sólo en la medida que optan voluntariamente por un campo normativo que llamamos 'ley' (*nómos*). Si somos capaces de poner atención a esto, nos daremos cuenta que las palabras construyen la realidad de lo político. No hay un a priori semántico de lo que ha de entenderse por la justicia, o por lo bueno. El juego de lo político consiste justamente en una lucha por el sentido. Cada palabra está cargada de sentido, y en mucho la filosofía se encarga de poner a la vista el horizonte implícito sobre el cual extiende su modo de forma de legalización. Una vez descrita esta dimensión parece ser que, como sostiene Althusser, la filosofía se preste como el fundamento de la política. Porque la filosofía da la lucha por las palabras y su lugar de enunciación.

“¿Por qué la filosofía pelea por palabras? Las realidades de la lucha de clases son ‘representadas’ por ‘ideas’, las que a su vez son representadas por ‘palabras’. En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son ‘instrumentos’ de conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica las palabras son también armas: explosivos, calmantes o venenos. Toda la lucha de clases puede, a veces, resumirse en la lucha por una palabra, contra otra palabra”⁶⁰.

Tras cada palabra se esconde un puñal, y tras cada puñal existe una mano, esto es, una intensión que administra ese sentido en beneficio de una determinada ‘clase’ –diría Althusser-. Las palabras nunca son neutrales, responden a determinados intereses, porque a través de ellas se promueve un modo de habitar. Hoy, quizás con mayor urgencia que ayer, se hace necesario interpelar a las palabras. Sacarles de su anónimo sobrentendido, de su cómodo ‘así son las cosas’. Si de algo sirve la filosofía, cuestión de la cual me encuentro absolutamente convencido, se debe a que puede proveernos de una capacidad de asombro.

⁶⁰ ALTHUSSER, Louis. «La filosofía: arma de la revolución» en ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Étienne. *Para leer El Capital*. Siglo XXI Editores, México, 2012, p. 11.

9. De la filosofía se esperan muchas cosas

Primer acto:

Suele ocurrir que cuando la memoria vuelve sobre sí misma actualiza su recuerdo bajo la fantasmagoría de la anécdota. Me parece conveniente insistir en la idea que la anécdota no puede ser entendida únicamente en su dimensión ilustrativa o su fuerza para ejemplificar. La anécdota aporta motivos, esto es, modos de pensar. Haciendo uso de mi memoria, recuerdo con cierta gracia que, al inicio de mis primeros años de estudios formales de filosofía, había un profesor muy mayor que nos dictó un curso llamado ‘teoría de la filosofía’. Soy absolutamente consciente que, cuando uno es joven todos aquellos que escapan sobre la media de nuestro grupo etéreo, aunque sea levemente, nos parecen todos personas mayores. Sin embargo, no hay exageración en mis palabras ni una percepción alterada en mi memoria. Para aquel entonces, cuando cursaba mi primer semestre, ese profesor tendría sobradamente sobre los ochenta años. Un día, a propósito de no sé que tema, nos contó en tono más bien irónico que había

muchos de sus colegas que, de tanto en tanto, le conminaban a que hiciera una suerte de declaración de posiciones. Con una sonrisa muy amplia en el rostro esa mañana de invierno nos dijo: “A mi siempre me preguntan en esta escuela ¿qué soy? Unos me preguntan si soy aristotélico, si soy platónico, o tomista; hay otros en cambio que afirman que soy marxista, popperiano, wittgensteiniano y hasta heideggeriano. Pero no. No soy nada de eso. A todos los que me preguntan siempre les respondo lo mismo: yo soy atrista”⁶¹. Como me pude dar cuenta muchos años más tarde, sus irónicas palabras estaban cargadas de una crítica y una reflexión filosófica tan sutil como profunda. Aparte de sacarme una sonrisa en esos días de juventud, siendo franco debo afirmar que el ingenio sólo me alcanzó para atesorar esas palabras. ¿A qué se refería entonces cuando afirmaba que ‘no era nada de eso’ y, más aún, que él sólo era ‘atrística’?

Segundo acto:

Una de las obras de Platón que ha sido más altamente difundida, pero no por ello necesariamente

⁶¹ El aludido profesor era don Manuel Atria Ramírez, quien para 1992 tenía ni más ni menos que 84 años.

comprendida, se intitula como *Apología de Sócrates*. Como se recordará, un momento de la estrategia argumentativa socrática se esmera en explicar la proveniencia de esa fama que afirma que Sócrates es el más sabio de todos los hombres. Para explicar el origen exógeno de esa afirmación, pone a disposición de los jueces la anécdota de su amigo Querefonte. Fue él, su amigo, quien acudió al templo de Delfos y se atrevió a preguntar si había alguien más sabio que Sócrates. A lo que la pitonisa contestó que no, que no había nadie más sabio que aquel.⁶² Por tanto, Sócrates, a decir de la pitonisa, es el más sabio de todos los hombres. La fama de ‘sabio’ que circula en torno al nombre de Sócrates, no se debe un capricho personal. Es una ‘chapa’ que se le ha adosado, y de la cual parece no ser él mismo responsable. Pero lo realmente significativo e interesante es que Sócrates no quedó conforme con la respuesta. No es posible que el dios, en este caso Apolo, pueda engañar. En razón de aquello se preguntó “¿Qué quiere realmente decir el dios? ¿Qué enigma está planteando? (...) ¿Qué quiere entonces decir cuando declara que yo soy sapientísimo?”⁶³

⁶² PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Editorial universitaria, Santiago de Chile, 2005, p. 45. (21a).

⁶³ PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Op. Cit., pp. 45-46. (21b).

Tercer acto:

De la filosofía se esperan muchas cosas. No por nada se incluye, como parte del curriculum formativo de la educación media. Aunque, como sabemos, su permanencia en el tiempo es más que incierta ya que, unos días sí y otros también, aparecen proyectos de 'reformas' a los planes y programas de estudio que ponen en peligro su existencia en el sistema escolar. Y a pesar de todo, el sistema escolar espera de la filosofía muchas cosas⁶⁴. Las exigencias a las que se ve sometida la filosofía en el sistema educativo secundario, en mucho, ven una línea de continuidad en la educación superior. No sólo para la formación de la propia disciplina sino que también en las que ella 'presta servicio'. La filosofía, cuando se encuentra en calidad de servicio, cuando forma parte de la formación inicial de disciplinas del área de las humanidades o las ciencias sociales, también se ve exigida a aportar a la formación. Por lo general, lo que

⁶⁴ Uno de los objetivos fundamentales declarados por el *Programa de estudio* del Ministerio de Educación invita a que, al finalizar el período escolar, los estudiante deben "Entender la filosofía como una reflexión sobre la totalidad de la experiencia humana y como una forma de pensamiento crítico que busca proponer interrogantes acerca del sentido y los fundamentos de nuestras creencias, para la comprensión de la realidad y la orientación reflexiva de la conducta." MINEDUC. *Programa de estudio para Cuarto año Medio de Filosofía y Psicología*, Santiago de Chile, 2001, p. 15.

se le exige es formar en una dimensión 'crítica'. Que pueda incubar en los estudiantes un espíritu crítico. Y al parecer esta sería la única justificación plausible que justifica la presencia de la filosofía en un orden disciplinar ajeno. Si es esto posible y en qué medida es algo que está por verse. Porque es igualmente lícito preguntarse ¿qué puede enseñar la filosofía? o ¿qué nos es lícito esperar de la filosofía?

Miguel Morey sostiene que si bien es cierto que la filosofía puede llegar a ser considerada una disciplina, se debe igualmente ser conciente que esa representación responde, única y exclusivamente, a una comprensión de corte escolar. La filosofía por el contrario, sostiene Morey, es, por sobre todo, un acto de indisciplina⁶⁵. ¿Indisciplinado contra qué? Indisciplinado primeramente contra toda forma de normalización. Esto es, contra toda fuerza inercial que nos lleva, de modo consciente o no, a pensar que las cosas son como son y no hay vuelta. En ese sentido, filosofía consistiría, por sobre todas las cosas, en el esfuerzo por ver las cosas en su lado que continuamente se nos resta, se nos resiste, se nos oculta. Pero también es un esfuerzo por zafarse de las

⁶⁵ Cfr. MOREY, Miguel. *Psiquemáquinas*, Ed. Montecinos, Barcelona, 1990.

ataduras de lo evidente. En última instancia podríamos llegar a afirmar que la filosofía es, al fin y al cabo, una sofisticada forma de resistencia.

¿Qué tiene que ver todo esto con las dos anécdotas anteriores? A pesar que existe una evidente distancia temporal entre ese viejo profesor universitario y Sócrates, bien se puede llegar a intuir que hay un arco de reflexión en común. Una forma de resistencia que es similar, puesto que ambas se oponen a los modos de normalización. En el caso de Sócrates se puede decir que hay una resistencia a asumir así como así el *dictum* del oráculo. En otras palabras, Sócrates no da por cierto una verdad por el sólo hecho que fuese anunciado por la pitonisa. En ese sentido Sócrates no duda que el dios diga verdad, puesto que no puede mentir. Pero es conciente que en su calidad de hombre le corresponde, a pesar de todo, hacer gala de un tipo de sabiduría, una propiamente humana, y que consiste en descubrir por qué el dios dice lo que dice. En ese sentido es que Sócrates, en tanto en cuanto es un filósofo, hace notar que existe un temple característico para todo aquel que se interesa en conocer, y que consiste en no dar por cierto nada sin antes haberlo sometido a juicio. Esta sería una primera enseñanza práctica, los principios de

autoridad son el primer enemigo del conocimiento. La validez de un enunciado no radica en que lo haya dicho tal o cual autoridad. Lo verdaderamente importante consiste sólo en saber si ese enunciado es capaz de sostenerse por sí mismo ante un cuidadoso examen analítico. Todas las supuestas autoridades pueden llegar a ser falibles, por ello nunca debe uno fiarse ciegamente de un determinado enunciado por el sólo hecho de haber sido expresado por tal o cual autoridad, sea esta científica, filosófica o teológica.

La anécdota del viejo profesor se encuentra muy en sintonía con la socrática. Es una experiencia absolutamente contrastable, sobre todo en el espacio académico de la filosofía, el hecho que se declare abiertamente seguidor de tal o cual autor. O, en un sentido semejante, que muchos apuesten por una línea de análisis y se declaren fenomenólogos, existencialistas, marxistas o lo que sea. Lo realmente interesante de la anécdota del viejo profesor, me parece, consiste en comprender que autores y obras no son más que herramientas que se prestan para la comprensión y análisis de la realidad, y por tanto éstas nunca deben acabar convirtiéndose en fetiches. Cuando la experiencia del trabajo filosófico –o científico-, se convierte en una experiencia

fetichizada, ocurre a mi entender, un adelgazamiento de la matriz crítica⁶⁶.

No podemos desconocer que el sentido de la palabra 'crítica' tiene un uso extenso debido a amplio fondo semántico. Pero por sobre todas las cosas resulta necesario entender que a eso que llamamos 'crítica' en modo alguno puede confundirse con una suerte de reclamo iracundo. O en una modalidad un tanto más sofisticada de lo mismo, tampoco se podría pensar que la dimensión de la crítica se reduce a un mero contrariar. En este sentido la crítica dista mucho de ser un simple opositorismo. Una vez dicho esto, me parece que estamos en condiciones de afirmar que aquello que se entiende por 'crítica' es ante todo una determinada capacidad. Cuando se conjura, en los objetivos de planes y programas de estudio, la

⁶⁶ Un ejemplo digno a tener en cuenta, y en sintonía con lo que hemos venido sosteniendo hasta aquí, es la reflexión que lleva a cabo el filósofo chileno Patricio Marchant en su libro *Sobre árboles y madres* en relación con el trabajo sobre el filósofo alemán Immanuel Kant realizado por Roberto Torretti. Si bien esa obra intitulada *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica* se volvió en un referente privilegiado en el mundo de habla hispana a la hora de emprender un estudio riguroso y serio en torno a Kant, sostiene Marchant que no deja de ser una obra de un especialista. En ese sentido no hay originalidad, puesto que Torretti calla para que a través de él hable Kant. Torretti -sostiene Marchant-, se ha puesto al servicio de Kant y en ese gesto hay, de modo explícito, una renuncia a pensar con Kant, a partir de Kant, y más allá de Kant. Cfr. MARCHANT. Patricio. *Sobre árboles y madres*, Ed. La Cebra, Buenos Aires, 2009, pp. 113-121.

necesidad de formar un pensamiento crítico, a lo que en última instancia se están refiriendo es a la formación de una capacidad crítica. Esa ‘capacidad crítica’ es una vocación, una tendencia, a hacer de la sospecha un arte. Todo sujeto que se precie de ser un ‘sujeto crítico’ se considera como poseedor de un arte de la sospecha. En ningún caso se debiera confundir la capacidad crítica con la actitud del escéptico. El escéptico se mantiene en guardia contra toda afirmación en torno a la verdad. Sostiene que la verdad no existe, y si existe al hombre le resulta imposible de conocer. El supuesto subyacente, a esta fórmula escéptica sobrentiende que aquello que se llama verdad es algo que se encuentra con independencia del sujeto cognoscente. Pero quizás no ha pensado que eso a lo que llamamos verdad no sea sino producto del hombre.

El hombre dotado con esa capacidad crítica le interesa otra cosa. Le interesa descubrir qué se oculta tras aquello que se nos presenta con tanta claridad y elocuencia como algo evidente. La crítica es, sobre todo, un ejercicio de desnaturalización. Lo que le interesa es averiguar cuál es el horizonte implícito en el uso de determinadas nociones. Las palabras son portadoras de sentidos, modo de comprensión y

construcción de eso que llamamos ‘realidad’. Tienen tras de sí una historia y cargan con el peso de los intereses de grupos de poder. Nunca son neutras. Lo que llamamos realidad es un campo de batalla por la hegemonía del sentido, y por tanto, de la realidad.

10. A modo de conclusión

De algún modo podría afirmarse que la filosofía no es más que pura teoría, claro que en el sentido que lo describe Terry Eagleton puesto que “La teoría no es más que la toma de conciencia de la «experiencia» o la práctica”⁶⁷. Dicho lo cual me atrevería a discutir un énfasis específico de dicha práctica, aquella que se distiende en ‘lo político’. O en su sentido inverso podríamos afirmar que toda práctica o experiencia política conlleva necesariamente a la configuración de un espacio político. Sobre este terreno parece operar la filosofía, como un dispositivo estratégico que se permitiría detonar el artefacto explosivo de la crítica. Una crítica tendría por objeto develar los *modus operandi* y los efectos que acarrear ciertas lógicas de dominación, y cómo éstas han llegado a impregnarse en el comportamiento social⁶⁸. Desde hace un tiempo

⁶⁷ EAGLETON, Terry. *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 263.

⁶⁸ En razón de lo que hemos venido diciendo es que me parece más que interesante tener en consideración la reflexión que ofrece uno de los personajes de la novela *La leona blanca* –Victor Mabasha– de Mankell, quien, a propósito de la Sudáfrica del *apartheid*, afirma que “vivimos en un país donde nos han enseñado a creer que todas las verdades son sencillas” MANKELL, Henning. *La leona blanca*. Op. Cit., p. 372.

que hemos podido constatar la urgente necesidad de una filosofía que se encuentre a la altura de los tiempos, esto es, que sea capaz de auscultar en el tiempo presente con el único afán de ofrecer un diagnóstico lo más certero posible en torno a los peligros que como sociedad nos acechan. Ligado a lo mismo, y según parece, la práctica filosófica por sobre muchas otras ha de hacerse cargo de un ingrato ejercicio: emprenderlas contra los mitos legitimadores que operan tanto en la ciencia como en la política, incluso dentro de la misma práctica institucionalizada de la filosofía.

Viña del Mar,
Verano de 2017.

Epílogo

Una filosofía para su presente

Hace unos años fui invitado a un programa divulgativo de la televisión pública española para reflexionar sobre la sugerente cuestión de “¿por qué no nos rebelamos?” Antes de entrar en plató, el productor nos preparó para lo que iba a suceder a continuación con una sonrisa cómplice: “Es una tertulia filosófica, ya sabéis... No es algo que deba servir para hablar de la situación política...” El mensaje tuvo sentido poco después. Una vez empezado el programa, cuanto más intentaba con mis palabras aterrizar la cuestión y dar ejemplos concretos de cómo la gente se estaba rebelando con acciones concretas en nuestro país en esos momentos posteriores al 15M (desahucios, protestas vecinales, manifestaciones contra una restrictiva ley del aborto, etc.), más insistía, incómodo, el moderador, volviendo a lanzar preguntas muy generales: “¿Pero ha muerto el hombre rebelde?”, “¿qué es rebelarse?”. Por lo visto, por no *eleva*r mis respuestas a las preguntas muy generales y no comprometidas con la actualidad que él demandaba, parecía que no era para él

suficientemente filósofo. No, no he vuelto a ser invitado.

Si traigo a colación inmodestamente esta anécdota en este epílogo al magnífico ensayo de Martín Ríos es porque creo que es necesario contestar a la pregunta de si está perdiendo la filosofía el lugar que merece en nuestra sociedad. Y porque creo que, independientemente de su indudable desvalorización en los planes de estudio de una sociedad regida de forma unilateral por criterios instrumentales, está siendo a su vez reducida a una especie de perfume caro, algo sexy, pero lujoso. Un adorno anacrónico pero brillantador. Como una estatuita de Lladró, una figura de cerámica *kitsch* que en España suele decorar los salones de estar de la gente de orden. Y cuento esto porque parte de responsabilidad es también nuestra, de los filósofos, de los profesores de filosofía o de quienes tenemos acceso a la opinión pública. Es un secreto a voces que nuestra labor como pedagogos está siendo amenazada por una burocratización absurda y unas exigencias kaffkianas de evaluación continua que nada tienen que ver con lo que debería ser nuestra función social y educativa. Aún así, es preciso hacer autocrítica y escapar de la tentación corporativista. Si en otros tiempos el gran

enemigo de la filosofía era el desconocimiento, hoy lo son el ruido y la sobresaturación informativa. Frente a ellos, la filosofía no puede seguir siendo otra cosa que hija de su tiempo y sus deseos. Su existencia depende de las carencias que siempre existen en la realidad.

"El filósofo es un pensador de la contingencia, de la inmanencia, esto es, del tiempo presente. Un pensador que oficia en la plaza pública", escribe Martín Ríos. El caso de Gramsci, citado en estas páginas, es sugerente para comprender la nueva fisonomía de ese pensador comprometido con su tiempo, pero no por ello simplemente oportunista respecto al sentido común dado. "Aprender requiere de valor, y la filosofía parece ayudar justamente ahí. Ayuda a quitarnos el miedo del cuerpo, un miedo que se constituye como fuerza inercial del sentido común". Comparto con Martín Ríos la idea de que la filosofía sea una praxis, una práctica que, en estos momentos de retroceso histórico de las humanidades, sin embargo, no se repliegue ni en un lúcido desencanto elitista ni en una hipertrofia criticista. Esto tampoco debe llevarla necesariamente a impulsar el movimiento social de la realidad como tal, sino a afinarlo críticamente.

Debemos reparar en esto: en Gramsci el proyecto de una “filosofía de la praxis” surge como una tentativa experimental de reformular la célebre undécima tesis sobre Feuerbach, pero en un contexto histórico en el que empieza a ser problemática la tesis del joven Marx de que basta con ser “conscientes” del sueño de la realidad para “realizarlo” en el mundo. Esto es, en una situación de crisis del concepto de “realización” histórica. La superación de la brecha entre el ser social y la conciencia ya no viene garantizada por la Historia con mayúsculas. Y si no hay ya correlación entre la tarea política encomendada y el agente social, tampoco podemos decir que la realidad *solo* se plantea las preguntas que puede responder. La “filosofía de la praxis”, por tanto, no se propone como ningún gesto de repudio a la herencia filosófica, sino como un gesto de fastidio frente a aquellos filósofos que, con sus reiteraciones, no comprenden la necesidad de afirmar una relación entre la teoría y la práctica. Es esta reivindicación lo que anuncia para Gramsci una nueva filosofía, una filosofía que pueda intervenir en su coyuntura, porque forma parte de esa coyuntura y está marcada por el sello de la política. Althusser, como comenta aquí Martín Ríos, extraerá las oportunas lecciones, aunque conduciéndolas a ciertos excesos teóricos. Efectivamente, la filosofía ha de

pelear por las palabras. Pero para Gramsci, aunque una acción transformadora no puede dejar de ser una “teoría”, una “filosofía”, también es un discurso que se *arriesga* a decir lo que pasa y, en esa medida, organiza la realidad; una palabra que desea realmente el deseo de la realidad, o que desea con el mismo deseo que la realidad. "No basta —decía Marx— con que el pensamiento busque la realización, es menester además que la realidad busque al pensamiento’.

Si la filosofía siempre es parasitaria de su presente, ¿por qué no hacerla intervenir en él, contaminándose con sus problemas aparentemente más concretos? "[...] Cada cual -escribía Gramsci- se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el conjunto de las relaciones de las cuales es el centro de anudamiento. En este sentido, el filósofo real no es y no puede ser otra cosa que el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente, entendido por ambiente el conjunto de las relaciones de los que el hombre forma parte. Si la individualidad misma es el conjunto de estas relaciones, crearse una personalidad significa adquirir conciencia de esas relaciones, y modificar la personalidad significa modificar el conjunto de estas relaciones". Por eso estamos obligados a elegir: o

hacemos “pensamiento del presente”, dejándonos llevar y motivar por los movimientos o deseos de las luchas sociales y sabotamos la usual compartimentación y división académica entre disciplinas del saber ejerciendo un trabajo de traducción interdisciplinar entre materias haciéndolas comprensibles o los filósofos y filósofas mereceremos morir de inanición. Nuestras Facultades están llenas de zombies y moribundas por la entronización de criterios empresariales neoliberales, pero también por esta desvinculación de nuestro presente. “[...] el proceso histórico de institucionalización de los estudios filosóficos -escribe Martín Ríos- han producido un distanciamiento de la actividad filosófica con el orden de la vida cotidiana. Han producido una suerte de simulacro donde la actividad filosófica pareciera no pertenecer al orden de la existencia cotidiana. No hay que dejarse confundir, puesto que no hay afirmación más alejada de la realidad que aquella que se esmera en disociar los eventos de la contingencia social de la reflexión filosófica”.

En una importante conferencia de J. F. Lyotard de 1964, el pensador francés, anticipando las serias interpelaciones que el movimiento de Mayo del 68

realizará al marxismo "histórico", proponía tres ejes básicos para una "transformación" de la filosofía aún deudores de un Marx, ciertamente, muy revisado: posibilitar un tipo de acción transformadora que, lejos de imponerse al mundo, se expusiera a toda su nueva complejidad; explorar una política falible más allá de cómodos maniqueísmos; y conectar con ese deseo utópico de cambio siempre latente en el movimiento de la realidad. Que Martín Ríos enfatice en estas páginas el valor deseante, antidisciplinario y amistoso de la filosofía no es casual. "La filosofía no es más, ni tampoco menos, que una tentativa teórica deseante. Esto es, una erótica del conocimiento. De ahí entonces que la difundida acepción de *philia* como 'amor' encuentre su natural orden de expresión".

No es este, desde luego, un mal programa. Lo comparto plenamente. En la encrucijada en la que habitamos, donde nos interpela con mayor virulencia la perplejidad, aprendiendo de algunas derrotas políticas y culturales anteriores, Martín Ríos nos sigue invitando a comprometernos con la filosofía o, mejor dicho, con el filosofar. Pero no para "realizarlo" –error de Hegel y cierto marxismo–, sino para, por así decirlo, "inacabar el mundo" y hacerlo más vivible, reparando

en nuestra propia debilidad e impotencia compartidas. Una opción pertinente, pero que ha de tener en cuenta que su correspondiente elogio de su incompletud no puede tampoco ser autocomplaciente de forma elitista con su impotencia y marginalidad, posiblemente el error en el que cayó gran parte del pensamiento llamado "posmoderno" desde los ochenta, una posición que, como acuñó en provisional fórmula de éxito Gianni Vattimo, también se reivindicaba explícitamente como "débil".

Martín Ríos sostiene que sólo puede salirse de la filosofía con la filosofía misma, pero también lanza sus dardos contra esa estandarización ornamental de la filosofía como producto mercantil y una imagen dogmática del pensamiento que invisibiliza determinadas voces y apuntala un sentido común discutible desde la entronización de una razón inmunizada de la emoción. "Tenemos -escribe- que considerar abierta la posibilidad a otras formas de pensar distintas a las desplegadas bajo la hegemonía de la razón. Por tanto, desde ya podemos convenir en que el pensar no se agota en la dimensión racional, del mismo modo que la razón no se agota bajo la forma filosofía". Un latido experimentalista, antidisciplinario y contaminante de cuño nietzscheano y benjaminiano guía este empeño:

Un filosofar que no se impone tanto como se expone. Una defensa lúcida, sensible a las transformaciones culturales de nuestro tiempo y necesaria, en todo caso, en un momento en el que la filosofía aparece cuestionada y arrinconada de nuevo por las políticas públicas. “¿Cómo no filosofar?”, se preguntaba Lyotard, “si simplemente es inevitable, siempre que estemos dispuestos a percibir y a querer nombrar la distancia entre nosotros y el mundo”.

Germán Cano Cuenca
Universidad de Alcalá de Henares

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio. «¿Qué es lo contemporáneo?» en *Desnudez*. Traducción de Cristina Sardoy, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2014, pp. 17-29.

ALTHUSSER, Louis. «La filosofía: arma de la revolución» en ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Étienne. *Para leer El Capital*. Traducción de Marta Harnecker, Siglo XXI Editores, México, 2012, pp. 5-12.

ARISTÓTELES. *Política*. Traducción de Manuela García Valdés, Editorial Gredos, Madrid, 2007.

ARISTÓTELES. *Cartas*. Edición bilingüe y prólogo de Margarita Toranzo, Instituto de Estudios Públicos, Madrid, 1970.

BUYTENDIJK, Frederik J. J. El hombre y el animal. Ensayo de psicología comparada. Traducción de Julia Valentina Iribarne, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1973.

CICERÓN. *Disputaciones Tusculanas*. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González, Editorial Gredos, Madrid, 2005.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*. Traducción de Thomas Kauf, Editorial Anagrama, Barcelona, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Traducción de Isidro Herrera y Alejandro del Río, Ed. Arena Libros, Madrid, 2000.

DELEUZE, Gilles. «¿Qué es lo contemporáneo?» en *Desnudez*. Traducción de Cristina Sardoy, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2014.

EAGLETON, Terry. *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Traducción de Julia García Lenberg, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998.

FOUCAULT, MICHEL. *La verdad y las formas jurídicas*. Traducción de Enrique Lynch, Gedisa Editorial, Barcelona, 2005.

FOUCAULT, MICHEL. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2008.

GÖRGEMANNS, Herwig. *Platón. Una introducción*. Traducción de Javier Fernández A. y revisión de José Antonio Giménez S., Ed. IES, Santiago de Chile, 2004.

GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, Vol. III, Siglo V Ilustración, traducción de Joaquín Rodríguez Feo, Editorial Gredos, Madrid, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?*. Traducción de Raúl Gabás, Editorial Trotta, Madrid, 2005.

JASPERS, Karl. *La filosofía*. Traducción de José Gaos, FCE, México, 2003.

MANKELL, Henning. *La leona Blanca*. Traducción de Carmen Montes Cano, Ed. Tusquet, Barcelona, 2015.

MANKELL, Henning. *La quinta mujer*. Traducción de Marina Torres Naveira, Ed. Tusquet, Buenos Aires, 2014.

MARCHANT, Patricio. *Sobre árboles y madres*. Ed. La Cebra, Buenos Aires, 2009.

MARX, Karl y ENGELS Friedrich. *Manifiesto del Partido comunista*. Edición a cargo de Jacobo Muñoz, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

MOREY, Miguel. *Psiquemáquinas*. Editorial Montesinos, Barcelona, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre la utolidad y el prejuicio de la historia para la vida [Il Intempestiva]*. Traducción de Germán Cano, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zarathustra*. Traducción de Juan Carlos García Borrón, Ediciones B, Barcelona, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. «Introducción teórica sobre verdad y mentira en sentido extra moral» en *El libro del Filósofo*. Editorial Taurus, Madrid, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Poemas*. Traducción de Txaro Santoro y Virginia Careaga, Ediciones Hiperión, Madrid, 2007.

PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Selección, traducción y notas de Xavier Zubiri, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

PLATÓN. *La República*, Tomo II, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.

PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Traducción, análisis y notas de Alejandro Vigo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005.

PLATÓN. «Banquete» en *Diálogos*, Vol. III. Traducción de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Editorial Gredos, Madrid, 2006.

PLATÓN. *Cartas*. Edición bilingüe y prólogo de Margarita Toranzo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

PLATÓN. «Fedro» en *Diálogos*, Vol. III. Traducción de C. García Gual; M. Martínez Hernández; E. Lledó Íñigo. Editorial Gredos, Madrid, 2007.

RÍOS LÓPEZ, Martín. *La tragedia antigua y Platón. Apuntes para pensar la educación, la filosofía y la política en el*

GERMÁN CANO CUENCA

mundo griego antiguo. Cuadernos de Ideas, N° 25, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2009.

SANTUCCI, Antonio A. *Gramsci*. Traducción de Giovanna Baldi y Jaime Massardo, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2005.

Otros títulos

Colección Linotipo 1.9

1.- Jenaro Abasolo. *Los pobres y los ricos o lo consumado y lo posible*. (Estudio introductorio de Rodrigo Castro Orellana y Martín Ríos López)

2.- Sixto Cámara. *La cuestión Social. Examen crítico de la obra de M. Thiers titulada De la propiedad*. (Estudio introductorio de Miguel Andúgar Miñarro)

3.- Jenaro Abasolo. *La religión de un americano*. (Estudio introductorio, notas y apéndices de Francisco Cordero Morales y Pablo Martínez Becerra)

4.- José Martí. *Todo lo olvida Nueva York en un instante. Escritos sobre el nacimiento de la cultura de consumo (1881-1891)*. (Selección y estudio introductorio de José Miguel Marinas)

Colección Cruces Colectivos

- 1.- Jorge Polanco Salinas y Martín Ríos López (Editores) *Tensiones del Pensar. Materiales para pensar un diálogo entre la filosofía y la poesía en Chile.*
- 2.- Manuel Chamorro Sánchez (Editor). *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento.*
- 3.- Carlos Contreras Guala y Javier Agüero Águila (Editores). *Jacques Derrida. Envíos Pendientes.*

Colección Ensayo

- 1.- Martín Ríos López. *La historia como paisaje en ruinas. Tentativas a propósito de las Tesis sobre el concepto de la historia de Walter Benjamin,* (Segunda Edición)
- 2.- Adán Salinas Araya. *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones.*
- 3.- Tulliang Yuing Alfaro. *Tras lo Singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico.*

Colección Diálogos en el Sur

1.- Adán Salinas Araya (Editor). *Filosofía política y genealogías de la colonialidad. Diálogos con Santiago Castro-Gómez.*

Revistas

Hybris. Revista de Filosofía

<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/hybris>

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>

