

CAPÍTULO 1

El qué, el quién y el cómo de la filosofía

Mariana Intagliata y Livio Mattarollo

He aquí, pues, por qué filosofar: porque existe el deseo, porque hay ausencia en la presencia, muerte en lo vivo; y porque tenemos capacidad para articular lo que aún no está; y también porque existe la alienación, la pérdida de lo que se creía conseguido y la escisión entre lo hecho y el hacer, entre lo dicho y el decir; y finalmente porque no podemos evitar esto: atestiguar la presencia de la falta con la palabra.

En verdad, ¿cómo no filosofar?

Jean-François Lyotard, FILOSOFÍA Y ACCIÓN

Introducción

"¿Qué es la filosofía?" es una pregunta que ha recibido innumerables respuestas a lo largo de la historia -desde "la ciencia teórica de los primeros principios y de las primeras causas" hasta "la creación de conceptos"; desde "la búsqueda de la verdad, no la posesión de ella" hasta "la teoría y el arte de la conducta recta de la vida." Desde el punto de vista etimológico, la palabra φιλοσοφία / *philosophia*, de origen griego, significa "amor a la sabiduría" (frase lo suficientemente amplia como para definir bastante poco pues como mínimo deberíamos tener en claro qué es la sabiduría y cómo se entiende la relación de "amor a"). Por otra parte, y precisamente debido al origen del término "filosofía", a menudo pensamos en Grecia como el lugar en el que comenzó la disciplina y en el que, incluso, alcanzó su esplendor. En efecto, un relato frecuente identifica el origen de la filosofía en el tránsito desde las explicaciones mitológicas (*mythos*) hacia las explicaciones racionales (*logos*) de aquello que nos rodea y sobre todo de aquello que nos asombra. Así, el acta de nacimiento de la disciplina estaría signada por la elaboración de explicaciones en términos de causas y consecuencias o principios, derivaciones y conclusiones, siempre al amparo de aquello que nos distinguiría como seres humanos: la razón. Como se sospechará, esta consideración ha sido fuertemente criticada desde el seno de la propia filosofía y ha dado lugar a múltiples interpretaciones y discusiones, sobre las que volveremos más adelante. Con todo, parece que la filosofía debe justificarse a sí misma (algo que no sucedería en otras disciplinas o áreas del conocimiento) y por eso el asunto central todavía queda abierto: ¿qué es "realmente" la filosofía? ¿Quiénes pueden filosofar? ¿Cómo se hace filosofía? En lo que sigue, esbozaremos algunas respuestas y/o asumiremos nuevas inquietudes al respecto, todo ello a fines de dar inicio al recorrido de nuestro libro.

¿Qué estudia (o qué no estudia) la filosofía?

En su ya clásico libro *La filosofía*, el filósofo alemán Karl Jaspers nos introduce de lleno en el problema de determinar qué es la filosofía y cuál es su objeto de estudio, al afirmar:

Qué sea la filosofía y cuál su valor, es cosa discutida. De ella se esperan revelaciones extraordinarias o bien se la deja indiferentemente a un lado como un pensar que no tiene objeto. Se la mira con respeto, como el importante quehacer de unos hombres insólitos o bien se la desprecia como el superfluo cavilar de unos soñadores. Se la tiene por una cosa que interesa a todos y que por tanto debe ser en el fondo simple y comprensible, o bien se la tiene por tan difícil que es una desesperación el ocuparse con ella. Lo que se presenta bajo el nombre de filosofía proporciona en realidad ejemplos justificativos de tan opuestas apreciaciones.

Para un hombre con fe en la ciencia es lo peor de todo que la filosofía carezca por completo de resultados universalmente válidos y susceptibles de ser sabidos y poseídos. Mientras que las ciencias han logrado en los respectivos dominios conocimientos imperiosamente ciertos y universalmente aceptados, nada semejante ha alcanzado la filosofía a pesar de esfuerzos sostenidos durante milenios. No hay que negarlo: en la filosofía no hay unanimidad alguna acerca de lo conocido definitivamente. (Jaspers, 2000, p. 7. Traducción levemente modificada)

Más adelante, Jaspers esboza una posible delimitación del campo de la disciplina, pero, lamentablemente, no hace más que complejizarlo: “La palabra griega filósofo (*philosophos*) se formó en oposición a *sophós*. Se trata del amante del conocimiento (del saber) a diferencia de aquel que estando en posesión del conocimiento se llamaba sapiente o sabio. Este sentido de la palabra ha persistido hasta hoy: la búsqueda de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en el dogmatismo, esto es, en un saber enunciado en proposiciones, definitivo, perfecto y enseñable. Filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta.” (Jaspers, 2000, p. 11). Primacía del interrogar por sobre el responder, entonces, o mejor aún: entender que toda respuesta es provisoria, y que, ni bien la emitamos, suscitará en quien nos escuche o lea, nuevas ideas, objeciones, impresiones, que no harán más que estimularnos a seguir en la búsqueda. Pero continuemos leyendo a Jaspers:

Podemos dar otras fórmulas del sentido de la filosofía. Ninguna agota este sentido, ni prueba ninguna ser la única. Oímos en la antigüedad: la filosofía es (según su objeto) el conocimiento de las cosas divinas y humanas, el conocimiento de lo ente en cuanto ente, es (por su fin) aprender a morir, es el esfuerzo reflexivo por alcanzar la felicidad; asimilación a lo divino, es

finalmente (por su sentido universal) el saber de todo saber, el arte de todas las artes, la ciencia en general, que no se limita a ningún dominio determinado." (Jaspers, 2000, p. 12).

Desde la teoría más abstracta hasta la reflexión acerca de las experiencias más básicas que hermanan a todos los seres humanos (el aprender a morir, la búsqueda de la vida virtuosa o feliz), la filosofía no parece reconocer límites a sus posibilidades o ambiciones. Nuevamente, esta característica deja más preguntas que respuestas: ¿debería la filosofía dedicarse a asuntos pretendidamente atemporales y universales, como la pregunta por el sentido del ser, por la existencia de lo divino, por los criterios para determinar cuándo una acción es moralmente correcta? ¿O debería más bien dedicarse a problemas situados, como, por ejemplo, la determinación de las condiciones que debe cumplir una entidad para ser considerada persona a fines de identificar en qué casos es permisible la interrupción del embarazo? ¿Debería tratar con conceptos de absoluta generalidad e intentar desarrollarse a espaldas de su contexto espacio-temporal o debería, por el contrario, tener como primer insumo los acontecimientos, representaciones, discursos y valores de su contexto, para iniciar desde allí una reflexión de orden filosófico?

Un síntoma claro de las dificultades de delimitar el campo de la disciplina son las innumerables, variopintas y a veces contradictorias definiciones que han dado los propios filósofos acerca de la actividad a la que dedican sus días. Cada una de ellas apunta a distintas aristas del quehacer filosófico, enfatizando una u otra -muchas veces a expensas de las demás alternativas. Veamos algunas de estas definiciones:

Aristóteles, *Metafísica*

"Acertadamente se llama a la filosofía ciencia de la verdad. (...) No podemos conocer la verdad si prescindimos de la causa." (993b 20-24).

René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*

"Esta palabra 'filosofía' significa el estudio de la sabiduría y por sabiduría no se entiende sólo la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber."

Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*

"(...) filosofía es la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana, y el filósofo no es un artista de la razón sino el legislador de la razón humana."

Karl Marx, "Tesis sobre Feuerbach"

"Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo." (Tesis XI).

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*

“El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento.” (4.112).

John Dewey, *Experiencia y Naturaleza*

“(…) la filosofía no es ni puede ser nada más que esta operación y función crítica vuelta consciente de sí y de lo que implica, ejercida deliberada y sistemáticamente.”

Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la Filosofía?*

“La filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos.”

Michel Foucault, “¿Quién es usted, profesor Foucault?” *Dichos y Escritos I*

“(…) después de Nietzsche, la filosofía tiene como tarea diagnosticar y no tratar más de decir una verdad que pueda valer para todos y para todos los tiempos. (...) (la filosofía debe) realizar un diagnóstico del presente, decir lo que nosotros somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que somos.”

Entre la búsqueda de la verdad y el diagnóstico, elucidación, aclaración del pensamiento parece haber una distancia importante, por lo menos en términos de ambición. También hay una enorme distancia entre el pensamiento teórico, abstracto, y la transformación de los sujetos que se propusieron ciertas filosofías. Misma observación le cabría a la comparación entre una concepción de la filosofía como un tipo de práctica intelectual o ejercicio crítico-reflexivo o como “aquello que han dicho o dicen filósofos/as”, es decir, como la historia de la filosofía reconocida por el *canon* tradicional. En cuanto a la primera concepción, la filosofía se abocaría a la tarea de identificación de supuestos, desnaturalización de lo dado, análisis de discurso y elaboración de resoluciones situadas que se actualizan cada vez y que podría aplicarse a múltiples temas y objetos. En ese sentido, la filosofía tiene una fuerte impronta reflexiva, dado que nos propone “pensar sobre la manera en la que pensamos las cosas” (Busdygan y Adán, 2017, p. 20). Asimismo, y en la medida en que se orienta a distintas cuestiones específicas sobre la base de preguntas y pretensiones particulares, la filosofía presenta subdisciplinas o áreas, como pueden ser la metafísica y la pregunta por *lo real*, la estética y la pregunta por *lo bello* y *el arte*, la ética y la pregunta por *lo correcto*, la gnoseología y la pregunta por *el conocimiento* o la antropología filosófica y la pregunta por *lo humano*, por mencionar solo algunas.

Uno de los sentidos de filosofía que se han arraigado durante la contemporaneidad es el de la filosofía como *crítica*, sentido que se inscribe en la comprensión más general de la filosofía como actividad del pensamiento. En efecto, hemos dicho ya que esta última concepción de filosofía implica un trabajo de evaluación, cuestionamiento y reconstrucción... ¿de qué? Una primera respuesta es “del lenguaje”, es decir, de los conceptos, su significado y su justificación. Este giro lingüístico de la filosofía contemporánea trae consigo una transformación crucial en el quehacer filosófico pues ubica en el lenguaje “[...] la condición y el lugar infranqueable para la tarea filosófica, lo que conforma, de algún modo, un desplazamiento del punto de partida y una

reelaboración de la geografía y los límites del filosofar en relación con las filosofías de los siglos precedentes.” (Naishtat 2004, p. 29).

Entre las figuras más representativas de esta forma de comprender a la actividad filosófica debemos señalar al austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Wittgenstein ha elaborado una obra sumamente compleja y peculiar, en tanto y en cuanto sus textos tardíos resultan profundamente críticos y disruptivos respecto de sus textos iniciales (de allí que podamos hablar de un “primer Wittgenstein” y un “segundo Wittgenstein”, sin perjuicio de las continuidades que pudiera haber entre ambos enfoques o períodos). En su *Tractatus Logico-Philosophicus*, del primer período, ha sido muy enfático al momento de señalar que la filosofía no es un tipo de saber sino un tipo de hacer, es decir, la pretensión de esclarecer y refinar nuestro lenguaje y con ello nuestro pensamiento. Esto permitiría o bien *resolver* o bien *dissolver* los problemas filosóficos, aclarando sus términos en el primer caso o mostrando sus sinsentidos intrínsecos, en el segundo. Así, Wittgenstein afirma que

El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, es una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas», sino el esclarecerse de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos. (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.112).¹

Según se desprende del fragmento, la actividad filosófica es para Wittgenstein una tarea de análisis y clarificación para que los elementos de las proposiciones del lenguaje se correspondan con los elementos del pensamiento y, así, puedan dar cuenta de la forma lógica que está por detrás del habla común. Dicho de otra forma, el objetivo de Wittgenstein es fijar los límites del pensamiento a partir de los límites del lenguaje para poder decir solamente aquello que se puede decir, esto es, aquello que tiene significado lógico. En este sentido, la filosofía “[d]ebe delimitar lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar lo impensable desde el centro de lo pensable. Significará lo indecible presentando claramente lo decible.” (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.114 y 4.115).

Por supuesto, esta consideración de la filosofía como actividad de clarificación del pensamiento trae consecuencias importantes. Por un lado, y algo hemos adelantado, la filosofía no puede identificarse con un corpus de saber específico sino como una suerte de terapéutica del lenguaje proposicional descriptivo y del pensamiento. Así, la filosofía mantiene una relación especial con las ciencias naturales pues no se asemeja a ellas sino que se ubica “sobre o debajo” de ellas para delimitar el campo legítimo de disputas científicas. Por otro lado, esta comprensión de la filosofía rechaza o, mejor dicho, invalida todos los esfuerzos tradicionales por dar cuenta de las ideas platónicas, las esencias o formas aristotélicas o la

¹ Wittgenstein enumera sus proposiciones en el *Tractatus* en función de la progresión argumentativa y lógica. Mantenemos esa numeración, tal como suele citarse a esta obra. Los datos bibliográficos aparecen en la sección Bibliografía.

cosa en sí kantiana, es decir, invalida las pretensiones de la metafísica pero también de la estética y de la ética en la medida en que se apoyan en concepciones de lo Absoluto. En efecto, para Wittgenstein la mayor parte de las proposiciones e interrogantes en torno a las cuestiones filosóficas resultan absurdas antes que falsas, de modo que “[n]o hay que asombrarse de que los más profundos problemas no sean propiamente problemas.” (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.0031). Ahora bien, si los problemas de la filosofía resultan en su mayoría pseudo-problemas, si a la filosofía sólo le cabe decir aquello que se puede decir y si “[d]e lo que no se puede hablar, mejor es callarse”, tal como Wittgenstein concluye su *Tractatus Logico-Philosophicus*, ¿queda algo para la filosofía *qua* filosofía? ¿O es suficiente, ya, el esforzado trabajo de elucidación que propone Wittgenstein? ¿No es, al fin y al cabo, una *nueva* manera de filosofar?

Por su parte, y como indica la cita que recuperamos en el recuadro, otro de los filósofos que comprende a la filosofía como crítica es el estadounidense John Dewey (1859-1952). Sin embargo, su objeto de crítica es distinto al que propone Wittgenstein. En efecto, Dewey sostiene que luego de la revolución experimental de la modernidad y, especialmente, de la teoría de la evolución de Darwin y Wallace, la filosofía debería dejar atrás la búsqueda de esencias, principios o certezas trascendentes e inmutables y debería concentrarse en las condiciones y consecuencias de nuestras ideas y valores en la experiencia concreta. Así, el punto de partida de la filosofía serán nuestros deseos, sentimientos, intereses y necesidades que se estiman, en principio, como un bien directo. Sin embargo, estos bienes directos pueden tornarse indeseables por sus consecuencias a mediano plazo, de modo que surge la pregunta por si aquello que valoramos de hecho resulta *valorable* o *valioso*. La reflexión crítica es entonces el pensamiento que va detrás de la existencia directa del objeto valorado hasta sus condiciones y consecuencias a fines de incorporar la inteligencia a la acción y convertir los bienes naturales y casuales —cuyas condiciones y efectos son desconocidos— en bienes válidos para el pensamiento, justos para la conducta y refinados para la estimación.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, la filosofía aparece estrechamente vinculada a la dimensión cultural de la sociedad. Para Dewey, los bienes concretos de la ciencia, el arte y la vida social son los materiales básicos de la filosofía como valoración crítica. Por supuesto, cada uno de estos contextos genera sus propios juicios críticos, y en esos términos también proceden a la crítica (por ejemplo, criticar una conducta desde el punto de vista de alguna ley o costumbre aceptados, o una teoría a partir de un esquema convencional de verificación). No obstante, prosigue Dewey, la filosofía adquiere una especificidad extra: analizar las condiciones, relaciones y consecuencias de los propios criterios con la finalidad de explicitar los valores que los fundamentan y someterlos a una ulterior valoración y elección. Esa especificidad hace de la filosofía un persistente intento de descubrir, valorar y modificar las creencias básicas de la cultura, es decir, rastrear sus condiciones de aparición, considerar su compatibilidad con las demás creencias y proyectar nuevas posibilidades. Es por ello que la filosofía cobra el sentido de crítica de las críticas o, más específicamente, de “método crítico de desarrollar métodos de crítica” (Dewey, 1948, p. 355).

Desde otra perspectiva, el filósofo francés Michel Foucault (1926-1984) estudia la importancia que tuvo en los orígenes de la filosofía europea el cuidado o la inquietud de sí, como correlato de la posibilidad de acceder al conocimiento. En *La hermenéutica del sujeto*, analiza la centralidad de la *epimeleia heautou*, la preocupación por sí mismo, la inquietud o el cuidado de sí (que los autores latinos tradujeron como *cura sui*) precepto que incluso tenía mayor relevancia que el famoso mandato délfico “conócete a ti mismo”, vinculado indeleblemente a la figura de Sócrates. En “la *Apología de Sócrates* -afirma Foucault- éste se presenta como aquel que esencial, fundamental, originariamente, tiene como función, oficio y cargo el de incitar a los otros a ocuparse de sí mismos, a cuidar de sí mismos y no ignorarse.” (Foucault, 2002, p. 20). La orden que recibió Sócrates de los dioses es la de interpelar a la gente, jóvenes y viejos, para decirle: ocúpense de sí mismos. Para los atenienses la muerte de Sócrates implicaría una pérdida tremenda, en la medida en que ya no tendrían a nadie que los incitara a ocuparse de sí mismos y de su propia virtud. Sócrates es aquel que despierta, y previene a los atenienses de lo que sucedería si lo condenaran a muerte: “os pasarías durmiendo el resto de vuestras vidas.” (Platón, 2007, p. 40 , 31a).² La tarea de la filosofía sería *despertar*, llevar a cabo el examen cuidadoso y racional que da sentido a la vida e incitar a otros a hacerlo.

Luego de analizar la inquietud de sí en relación a la figura de Sócrates, Foucault afirma que “esa *epimeleia heautou* (...) no dejó de ser un principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica a lo largo de casi toda la cultura griega, helenística y romana.” (Foucault, 2002, p. 24). Pero si la preocupación de sí fue tan importante durante tantos siglos para la filosofía, ¿por qué la filosofía occidental la pasó por alto cuando rehízo su historia? En la interpretación de Foucault, fue la filosofía de Descartes, en el siglo XVII, la que llevó a privilegiar el “conócete a ti mismo” por sobre la inquietud o cuidado de sí, e incluso, a descalificar y excluir este último del campo del pensamiento filosófico occidental moderno. A partir de Descartes podemos pensar en una separación entre *filosofía* y *espiritualidad*, siendo la filosofía la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad, y acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad. La *espiritualidad*, por su parte, sería “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad.” (Foucault, 2002, p. 33). Durante la antigüedad, filosofía y espiritualidad fueron juntas; en la modernidad, ambas se separaron. A partir de entonces, dice Foucault, el sujeto puede acceder a la verdad sin modificarse o alterarse, siguiendo determinado método, habiendo estudiado en determinadas instituciones, etc. Tener en mente esta exclusión nos parece importante, pero no es la única, sino simplemente una de las muchas que han tenido lugar en la historia de esta disciplina.

Las ideas planteadas por Foucault vienen a complejizar la delimitación que podemos hacer en la actualidad del campo filosófico: el problema de si incluimos o no la “espiritualidad” en ese

² Por si fuera necesario, recordamos que Sócrates no escribió ninguna obra filosófica sino que sus posiciones fueron reconstruidas por sus discípulos, especialmente Platón. En efecto, los “diálogos tempranos” de Platón pretenden justamente recuperar aquellas conversaciones socráticas con distintos miembros de la polis. En la referencia incluimos la numeración tradicional de la edición de Henricus Stephanus (Paris, 1578), que permite identificar los fragmentos citados cualquiera sea la edición con la que trabajamos.

campo, o si validamos o no las múltiples mixturas que suelen tener lugar en los márgenes de la disciplina. Tal vez uno de los motivos por los cuales tendemos a no dar demasiado lugar a las voces filosóficas más relacionadas con la “espiritualidad” es que solemos vincular esta última con aspectos irracionales (religiosos, místicos, trascendentes, etc.), y pensamos a la filosofía como el reino de la racionalidad. Pero que la espiritualidad esté inextricablemente vinculada a lo irracional es un prejuicio que debemos combatir, al mismo tiempo que debemos revisar la relación entre la filosofía y el mito. A esto nos dedicaremos en la próxima sección.

La perspectiva latinoamericana: filosofía de la liberación

En tren de analizar el lugar del mito en la filosofía resulta útil recurrir a las nociones expresadas por el filósofo argentino Enrique Dussel (1934 -) en su introducción a *El pensamiento filosófico latinoamericano y del Caribe latino de 1300 a 2000*. Allí leemos que “Los mitos, narrativas simbólicas, (...) no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos y por ello de “doble sentido”, que exigen para su comprensión todo un proceso hermenéutico que descubre las razones, y en este sentido son racionales y contienen significados universales (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y construido con base en conceptos.” (Dussel, 2009, p. 15). Necesitamos entonces revisar la larga tradición que construyó una idea de la filosofía como ruptura con el mito y la religión; debemos hacer un esfuerzo para no pasar por alto las continuidades entre aquella y estos. Leamos un poco más a Dussel:

Las ‘tradiciones’ míticas dan a los pueblos una explicación *con razones* de las preguntas más arduas que acuciaban a la humanidad y que hemos denominado los “núcleos problemáticos”. Pueblos tan pobres y simples como los tupinambas de Brasil, estudiados por Levy-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de su vida gracias al *sentido* que les otorgaban sus numerosísimos mitos. Las culturas, al decir de Paul Ricoeur, tienen por su parte un “núcleo ético-mítico” (...), es decir, una “visión del mundo” (*Weltanschauung*) que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y que los guía éticamente. Por otra parte, ciertas culturas (como la china, la indostánica, la mesopotámica, la egipcia, la azteca, la maya, la inca, la helénica, la romana, la árabe, la rusa, etc.) alcanzaron, debido a su dominio político, económico y militar, una extensión geopolítica que subsumió otras culturas. Estas culturas con cierta universalidad sobrepusieron sus estructuras míticas a las de las culturas subalternas. Se trata de una dominación cultural que la historia constata en todo su desarrollo. (Dussel, 2009, p. 15).

En todas las culturas hay, entonces, una visión del mundo y una perspectiva ética, pero algunas culturas han logrado imponerse a otras gracias a su dominio político, económico y

militar. La dominación cultural es un producto de esas conquistas, y sería interesante repensar la centralidad de las filosofías griega (en la antigüedad) y europea (en la modernidad y contemporaneidad), junto a sus problemáticas y estilos, a la luz de estas ideas.

Hemos adelantado ya que una de las explicaciones más reiteradas acerca del origen de la filosofía es el pasaje del *mythos* al *logos*. Esto es cuestionado por Dussel:

Se nos tiene acostumbrados, en referencia a dicho pasaje (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que pondremos enseguida en cuestión), de ser como un salto que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple desde una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de racionalidad. Es un *progreso* en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una *pérdida* de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos (característica propia de la narrativa racional mítica). Los mitos prometeico o adámico (...) siguen teniendo todavía significación ética en el presente. Entonces, el discurso racional unívoco o con *categorías filosóficas*, que de alguna manera puede definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en *precisión* pero pierde en *sugestión* de sentido. Es un avance civilizatorio importante, que abre el camino en la posibilidad de efectuar actos de abstracción, de análisis, de separación de los contenidos semánticos de la cosa o del fenómeno observado, del discurso, y en la descripción y explicación precisa de la realidad empírica, para permitir al observador un *manejo* más eficaz en vista de la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. (2009, p. 17).

El discurso racional o con categorías filosóficas, como dice Dussel, puede ser pensado como un progreso, en tanto ganó en claridad y precisión frente a las explicaciones mitológicas, pero nos equivocamos si lo pensamos como algo totalmente nuevo o que deja obsoletos a los mitos. No sólo esto, sino que debemos también romper con la idea arraigada de que la filosofía nació en Grecia. En este sentido corre el siguiente párrafo de Dussel:

Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos, que en vez de describir los caracteres que deben definirse como criterios de demarcación entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal. Lo que no impide que se indique que la filosofía griega fue un ejemplo en su tipo entre las filosofías producidas por la humanidad, y que le

tocó históricamente continuarse en las filosofías del Imperio romano, que por su parte abrirán un horizonte cultural hacia la llamada Edad Media europeo latino-germánica, que al final culminará en la tradición de la filosofía europea que fundamentará el fenómeno de la Modernidad desde la invasión de América, la instalación del colonialismo y del capitalismo, y que por la revolución industrial desde finales del siglo XVIII (hace sólo dos siglos) llegará a convertirse en la civilización central y dominadora del sistema-mundo hasta el comienzo del siglo XXI. Esto produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia (que denominamos heleno y eurocentrismo) que impedirá tener una visión mundial de lo que realmente ha acontecido en la historia de la filosofía. De no aclararse estas cuestiones mediante un diálogo actual entre tradiciones filosóficas no occidentales con la filosofía europeo-norteamericana, el desarrollo de la filosofía entrará en un callejón sin salida. Lo digo en especial como latinoamericano. (Dussel, 2009, p. 18).

¿Es posible este diálogo que plantea Dussel? ¿Pueden las filosofías “ocultas” y “distorsionadas” hablar de igual a igual con la filosofía dominante? Un poco más adelante, en ese mismo texto, el filósofo llama la atención sobre la validez de la distinción entre dos tipos de filosofía, la filosofía *en sentido amplio* y la filosofía *en sentido estricto*:

La filosofía del Oriente o de Amerindia sería filosofía en sentido amplio; la de Grecia, en sentido estricto. Se confunde el origen de la filosofía europea (que puede en parte situarse en Grecia) con el de la filosofía mundial, que tiene diversas ramificaciones, tantas como tradiciones fundamentales existen. Además, se piensa que el proceso fue siguiendo linealmente la secuencia “filosofía griega, medieval latina y moderna europea”. Pero el periplo histórico real fue muy diferente. La filosofía griega fue cultivada posteriormente por el Imperio bizantino, principalmente. La filosofía árabe fue la heredera de la filosofía bizantina, en especial en su tradición aristotélica. Esto exigió la creación de una lengua filosófica árabe en sentido estricto. Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (algunas de manera muy inicial, otras con alta precisión) una estructura categorial conceptual que debe llamarse filosófica. El discurso filosófico no destruye el mito. (Dussel, 2009, p. 19).

Bienvenidas sean estas palabras de Dussel para romper con los persistentes preconceptos de que la filosofía nació en Grecia y de que el mito es irracional. Hagámosle honor a una de las tareas fundamentales de esta disciplina: la revisión de los supuestos.

¿Todos y todas podemos hacer filosofía?

Detengámonos ahora en la pregunta por quiénes pueden hacer filosofía. En principio, la respuesta obvia indicaría que esa tarea queda reservada para los/las filósofos/as, es decir, para personas que se dedican sistemáticamente a la reflexión filosófica, desde el estudio de su historia hasta la producción de libros, artículos, columnas, etc. pasando por la enseñanza y la divulgación. Sin embargo, si consideramos que la filosofía es un ejercicio de la reflexión acerca de aquello que nos rodea (ideas y conceptos, discursos, formas de relacionarnos, estructuras sociales y políticas, etc.), entonces *el quién* de la filosofía resulta significativamente ampliado. Sobre este punto el filósofo italiano Antonio Gramsci (1891-1937), en su "Introducción al estudio de la filosofía y del materialismo histórico", escribe:

Es preciso destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es algo sumamente difícil por ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Es preciso, por tanto, demostrar, antes que nada, que todos los hombres son "filósofos", y definir los límites y los caracteres de esta "filosofía espontánea", propia de "todo el mundo", esto es, de la filosofía que se halla contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados, y no simplemente de palabras vaciadas de contenido; 2) en el sentido común, y en el buen sentido; 3) en la religión popular y, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de obrar que se manifiestan en lo que se llama generalmente "folklore".

Después de demostrar que todos son filósofos, aun cuando a su manera, inconscientemente, porque incluso en la más mínima manifestación de una actividad intelectual cualquiera, la del lenguaje, está contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, el de la crítica y el conocimiento, esto es, se plantea el problema de si:

¿Es preferible "pensar" sin tener conocimiento crítico, de manera disgregada y ocasional, es decir, "participar" de una concepción del mundo "impuesta" mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de los tantos grupos sociales en que uno se encuentra incluido automáticamente hasta su entrada en el mundo consciente (...), o es mejor elaborar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica, y, por lo mismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar del exterior, pasiva y supinamente, la huella que se imprime sobre la propia personalidad? (Gramsci, 1971, pp. 7-8).

En este fragmento, Gramsci distingue tres tipos de filósofos: los espontáneos, los profesionales y los críticos. Filósofos espontáneos somos todos, aunque más no sea por el simple hecho de dominar un lenguaje y sus conceptos. Filósofos profesionales son aquellos que se dedican a la filosofía de manera sistemática, pero no necesariamente serían filósofos críticos. ¿Puede cualquiera de nosotros ser un pensador crítico, es decir, "elaborar la propia

concepción del mundo de manera consciente y crítica” y las subsiguientes cualidades que atribuye Gramsci? En principio, podríamos pensar que sí, pero no parece una tarea sencilla para nadie, y mucho menos para el filósofo espontáneo.

Como se habrá notado, hemos utilizado hasta aquí los términos en masculino con pretensión de universalidad. En efecto, si bien todos y todas participamos de alguna manera de ese preguntar filosófico y esa búsqueda espontánea de sentido, lo innegable es que, en el ámbito de la filosofía profesional, en especial de la dominante filosofía europea, ha habido grandes restricciones y obstáculos para un grupo notable de personas: las mujeres. Como lo plantea Luce Irigaray en su artículo “La cuestión del otro”, “la filosofía occidental, quizás la filosofía toda, ha sido construida alrededor de un sujeto singular.” (1995: p. 39. Traducción propia) Ese sujeto singular ha sido el emisor, interlocutor y protagonista indiscutido (hasta hace relativamente poco) de la filosofía. “Por supuesto -aclara Irigaray- desde el fin del siglo XIX, se ha prestado una mayor atención a la cuestión del otro. El sujeto filosófico, de aquí en más un sujeto sociológico, se volvió un poco menos imperialista, reconociendo que existen identidades diferentes de la suya: los niños, los locos, los “salvajes”, los trabajadores, por ejemplo. Había, pues, diferencias empíricas que respetar; no todos éramos lo mismo, y era importante prestar un poco más de atención a los otros y a su diversidad. Sin embargo, el modelo fundamental del ser humano permanecía inmodificado: uno, único, solitario, históricamente masculino, el del hombre occidental adulto, racional, competente.” (1995: p. 39. Traducción propia). Esas son las características atribuidas por la filósofa belga al sujeto “imperialista”, que ha dominado y moldeado esta disciplina. Y no usamos de manera gratuita la palabra “dominado”, ya que, como lo plantea Irigaray,

(...) la diversidad observada era así pensada y experimentada de manera jerárquica, lo múltiple siempre subordinado a lo uno. Los otros sólo eran copias de la idea de hombre, una idea potencialmente perfecta, que todas las copias más o menos imperfectas debían esforzarse por igualar. Estas copias imperfectas, además, no eran definidas a partir de sí mismas, en otras palabras, como una subjetividad diferente, sino más bien en términos de una subjetividad ideal y en función de sus inadecuaciones con respecto al ideal: la edad, el sexo, la raza, la cultura, etc. El modelo de sujeto así permanecía único y los “otros” representaban ejemplos menos buenos, jerarquizados con respecto al sujeto singular. (1995: p. 39. Traducción propia).

Lo que está destacando Irigaray aquí es algo lamentablemente cierto: la filosofía no se ha destacado históricamente por la pluralidad de voces ni experiencias. Por el contrario, está hecha de exclusiones. Y la exclusión más notoria es la de las mujeres -no en vano en una entrevista Irigaray ha dicho que “lo más prohibido a las mujeres ha sido la filosofía” (Hirsh-Olson, 1995, p. 94). Tanto es así que, todavía al día de hoy, las mujeres filósofas siguen luchando por espacios en los programas de estudio, como lo reclamaban hace unos años las docentes francesas (y como actualmente reclaman las docentes de nuestra propia

Universidad), que presionaron para que se modificaran programas etno y androcéntricos, incorporando no sólo a filósofas (y lograron incluir, junto a la exitosa Hannah Arendt, a Simone de Beauvoir, Simone Weil, Jeanne Hersch, Iris Murdoch y Elizabeth Anscombe), sino a filósofos no occidentales como Avicena (Ibn Sina) o Zhuangzi.³ La inclusión, simbólicamente poderosa, no implica necesariamente que esxs filósofxs sean realmente estudiados en la práctica y mucho menos presentados con el mismo nivel de minuciosidad. Y notemos, de paso, que incluir a una mujer no occidental en los programas de estudio de filosofía aparece prácticamente como algo impensable -no porque se trate de filósofas “menores”, sino porque quedaron en el lugar equivocado de la jerarquía. Y, una vez colocados/as allí, resulta difícil hacerse oír. Lo resume muy bien Vanina Mozziconacci en su reciente artículo “¿Hay que ser mujer para filosofar?”:

¿Habría estilos más o menos filosóficamente creíbles? La capacidad de lxs dominadorxs de comprender las palabras de lxs dominadxs (de percibir las como algo más que un “ruido” (...)) es también una apuesta filosófica, porque se trata de reconocer un *logos* y no solamente un *phônè* [Rancière, 1995].⁴ Decir sin ser escuchado es una maldición de las minorías. Si lxs subalternxs pueden filosofar, no es tal vez siguiendo los cánones de la Filosofía con mayúscula.” (Mozziconacci, 2002, pp. 2-3. Traducción propia).

Resumiendo, todxs podemos hacer filosofía, pero a algunxs les costará más que a otrxs (y esto depende inexorablemente de su género, país de origen, instituciones de proveniencia, etc.) hacerse oír o incluso valorar, independientemente del mérito. Es por eso que nos resulta tan fácil, por ejemplo, elaborar una lista de los diez mejores filósofos europeos y tan difícil identificar siquiera a filósofas latinoamericanas o africanas o asiáticas. No obstante, poner de relieve y problematizar la constitución de “lo aceptado” canónicamente representa, sin dudas, un valioso punto de partida para esta discusión.

¿Cómo se hace filosofía?

Si por un momento hemos logrado una definición clara de filosofía a partir de la cual todos y todas podremos filosofar, tenemos que afrontar una nueva pregunta: ¿cómo hacer filosofía?

³ “Combien de philosophEs?” Publicado en Libération el 16 de octubre de 2018. https://www.liberation.fr/debats/2018/10/16/combien-de-philosophes_1685772/. Para el caso de las carreras de Profesorado y Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) el porcentaje de filósofas y/o de filosofía no-europea trabajado siempre ha sido marginal -con algunas excepciones como la cátedra de Antropología Filosófica, impulsada por la Prof. María Luisa Femenías. Actualmente, un amplio conjunto de docentes, graduadas y estudiantes están realizando una profunda tarea de revisión historiográfica con el objetivo de reivindicar el rol que efectivamente han tenido las mujeres filósofas en la historia de la disciplina, rol soslayado mediante las operaciones antes mencionadas, y de incluir sus fuentes en los programas de estudio.

⁴ Estos conceptos remiten a la *Política* de Aristóteles; la posesión del *logos* es requisito indispensable para poder tomar parte en la vida política de la ciudad, pues distingue a los ciudadanos de pleno derecho de aquellos que, en su uso del lenguaje, sólo emiten ruidos inarticulados propios de animales y no merecen, por eso mismo, participar en la gestión de la vida común. Rescatando esta distinción, Rancière (1995) busca evidenciar que la política es lo que está en juego a la hora de discriminar qué es meramente ruido y qué es un discurso articulado y digno de ser escuchado.

¿Formando parte de una escuela filosófica? ¿Dialogando, como Sócrates? ¿Dedicándonos a algunos “temas filosóficos” como la existencia del alma o de entidades divinas o la verdad, la bondad, la belleza o la libertad? ¿Haciendo de nuestra vida una obra de arte? ¿Escribiendo un largo tratado minucioso? ¿O unos aforismos desesperanzados? ¿O una denuncia de las injusticias que imposibilitan nuestra realización como seres humanos? ¿Hay algo así como un método filosófico?

Volvamos a dos referencias que ya hemos tratado, los griegos y Descartes, sin perder de vista todos los señalamientos hechos por Dussel (a quien retomaremos también en este apartado). Para el caso de los pensadores griegos, es posible que tendamos a concebirlos justamente como *pensadores*, es decir, como varones que habiendo tenido resueltas sus condiciones materiales de vida se dedican al trabajo intelectual, a la contemplación de pretendidas verdades universales, eternas e inmutables, y a la elucidación de los primeros principios que regulan el cosmos en su totalidad. Esta imagen explicaría, al menos en parte, una idea generalmente aceptada por la cual la filosofía sería una disciplina abstracta y teórica - no en vano el mismo Aristóteles se encargó de distinguir entre conocimiento técnico, práctico y teórico, siendo este último el propiamente filosófico y el más importante en un orden jerárquico. También explicaría otra idea arraigada, a saber: que la filosofía se lleva adelante principalmente de manera individual. Sin embargo, parecería que esta reconstrucción de la filosofía griega no da cuenta del modo en que los mismos griegos *practicaban* la filosofía. De acuerdo con Pierre Hadot, un reconocido estudioso de la filosofía griega clásica, las construcciones teóricas de las distintas *escuelas filosóficas* se inscriben siempre en una determinada manera de ver el mundo pero sobre todo en determinada manera de vivir. Así, “(...) el discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa.” Esto es importante porque permite discutir la idea del filósofo solitario: “(...) esta decisión y esta elección jamás se hacen en soledad: nunca hay ni filosofía ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una “escuela” filosófica, (...) de) la elección de cierta manera de vivir (...)” (Hadot, 1998, p. 13, ambas citas).

Bajo esta idea podemos comprender mejor el modo socrático o dialógico de hacer filosofía. El punto de partida de Sócrates es reconocer que no cree saber lo que no sabe -o, en su expresión más frecuente, que “sabe que no sabe”. Así, Sócrates interpela a quienes efectivamente creen saber y se dedica a interrogarlos precisamente sobre las materias o asuntos que creen saber, dando lugar al método de la *mayéutica*. Con bastante ironía, por cierto, Sócrates finge querer aprender algo de su interlocutor para finalmente hacerle ver que este último no conoce nada y que, muy a pesar de sus pretensiones, su “saber” no es sino mera opinión. Ahora, el diálogo no acaba en este aspecto crítico pues, en su aspecto constructivo, el intenso intercambio de preguntas permite a cada interlocutor encontrar dentro de sí y dar a luz a su verdad, a sus ideas. Precisamente por esto Sócrates se define como un *tábano*, pues con sus preguntas inquieta y molesta a todos quienes cómodamente creían saber, pero también como un *partero*, vale decir, como alguien que mediante esas mismas

preguntas ayuda para el nacimiento de ideas⁵. ¿Cómo se relaciona todo esto con la afirmación de que practicar la filosofía es un modo de vida? Pues bien, para Sócrates el asunto fundamental de la filosofía, aquel sobre el que las personas creen saber, es el de *saber vivir*, esto es, el del valor de la acción y la intención moral que depende de la elección y del compromiso de cada quien. Así, la principal tarea filosófica será la evaluación de nuestros deseos e intenciones para saber qué hemos de preferir y para orientar nuestras vidas mediante la voluntad de hacer el bien. Esta evaluación no es meramente individual e introspectiva sino que siempre se hace con los demás, participando en conversaciones y actividades comunes, reconociéndose en el espacio público y asumiendo una forma de ver el mundo y de conducirnos en la vida. Dicho de otro modo, el *cuidado de sí* (retomado, como vimos, por Foucault) es siempre *cuidado de los/as otros/as*. En palabras de Sócrates, "(...) el mayor bien para un hombre (una persona) es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de las demás cosas sobre las cuales me oís conversar cuando me examino a mí mismo y a los demás (...) una vida sin examen no merece ser vivida por el hombre." (Platón, 2007, p. 52. 38a).

Por supuesto, el diálogo no ha sido el único método empleado por la filosofía para dar lugar a sus cavilaciones. Una estrategia muy distinta consiste en dedicarse a reflexionar profundamente en torno a ciertos problemas que serían filosóficos *per se* y, en el curso de esa reflexión, lograr una *intuición* directa de determinadas verdades filosóficas. Como podemos sospechar, esta concepción metodológica se asocia más con un formato contemplativo para la filosofía. En efecto, la palabra intuición tiene relación con la palabra *intueri*, que en latín significa fijar la vista sobre algo, contemplar. Además, esta comprensión del "hacer filosofía" se asocia con una determinada idea de filosofía por la cual ésta se orienta al conocimiento de la realidad existencial y esencial de los objetos: "Hay (una) intuición que penetra al fondo mismo de la cosa, que llega a captar su esencia, su existencia, su consistencia. Esta intuición que directamente va al fondo de la cosa, es la que aplican los filósofos." (García Morente, 1992, p. 37). La intuición se define entonces como un acto intelectual que súbita e inmediatamente logra captar una idea o un objeto en toda su dimensión, y funciona como punto de apoyo indispensable para la elaboración de sistemas filosóficos. Dichos sistemas se construyen de forma lógicamente deductiva pero las ideas que están a su base y que los sostienen son captadas mediante un acto de intuición directa.

Tal vez el ejemplo más reconocido de intuición filosófica es el *cogito* del filósofo francés Rene Descartes, quien en 1641 escribió una de las obras más importantes de la filosofía europea: *Meditaciones Metafísicas*. Allí, dispuesto a poner en cuestión las fuentes del conocimiento (los sentidos y la razón) con el objetivo ulterior de encontrar una primera verdad indubitable a partir de la cual construir el "edificio" del conocimiento filosófico, Descartes llega al siguiente punto:

⁵ De hecho, la palabra "mayéutica" proviene del griego *maieutiké*, cuya raíz *maia* quiere decir "partera".

Me he persuadido, empero, de que no había absolutamente nada en el mundo, de que no había cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpo alguno; pero entonces ¿no me he persuadido también de que yo no era? Ciertamente no; sin duda que yo era, si me he persuadido, o sólo si yo he pensado algo. Sin embargo, hay no sé qué engañador muy poderoso y muy astuto que emplea toda su destreza en engañarme siempre. Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo. De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu. (Descartes, 2014, p. 171. Cursivas agregadas).

“Yo soy, yo existo” es, pues, la primera verdad indubitable a la que llega Descartes. Esta verdad es conocida por intuición, por aquella captación intelectual directa o inmediata realizada por una “mente atenta”, y en cuanto presenta *claridad y distinción* resulta efectivamente indubitable. Dicho de otra manera, el *cogito* cartesiano no se deriva de premisas ordenadas en forma de silogismo, como podría ser “todo lo que piensa, existe; yo pienso, por lo tanto...” sino que constituye una *proposición simple autoevidente*. Así, cuando el intelecto, la mente o el espíritu la considera, en un acto simple no-deductivo, advierte de inmediato la inseparabilidad lógica del yo pensante y del existir (al respecto, Manzo, 2001, p. 32). Sobra decir que la filosofía de Descartes no se reduce a la intuición indicada. Sin embargo, esta primera verdad es fundamental porque a partir de ella se desarrolla un complejo sistema filosófico que deduce nuevas conclusiones y que obtiene verdades cada vez más complejas.

Retomemos ahora la posición de Dussel en el marco de la filosofía de la liberación. Como indicamos, la filosofía europea ha efectuado una operación de subordinación y ocultamiento de la alteridad radical. Así, los pensadores europeos -desde Aristóteles a Heidegger, pasando por Descartes, Kant y Hegel- han construido un sentido de “totalidad” que no es sino parcialidad pues, como señala Dussel, nunca han pensado que *el otro* pudiera ser americano, asiático, africano, indio, mujer o disidencia. El método filosófico general de la filosofía europea es, de acuerdo con Dussel, el método *dialéctico*, aquel que parte desde los entes o existencias concretas para llegar a su fundamento (*ousía*, esencia, principio espiritual o como fuera que se le haya denominado) y volver desde allí a los entes. Ahora bien, este método y el recorrido que propone se circunscribe siempre a aquella pretendida totalidad -que, insistimos, no es sino una operación de supresión. Es por ello que una filosofía que se asume liberadora no puede adoptar el método dialéctico pues debe dar lugar a *lo otro* en toda su expresión. Así, prosigue Dussel,

(d)e lo que se trata ahora es de un método (...) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que confiando en su palabra obra,

trabaja, sirve, crea. El método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad desde sí; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para «servir-le» (al otro) creativamente. (...) Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el «tema» de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. (Dussel, 1974, p. 182).

La revelación del otro constituye al método analéctico como un método intrínsecamente ético que supera al método teórico. En efecto, esa revelación del otro implica un posicionamiento de apertura y aceptación, es decir, una elección y un compromiso moral. Dicho compromiso se expresa fundamentalmente en una actitud constitutiva para que *se deje ser otro al otro*, para evitar toda tendencia a la subordinación y a la inclusión en alguna totalidad que por definición le será ajena. Así, el *saber oír* resulta una condición necesaria para el *saber interpretar* la revelación del otro desde el otro y para, finalmente, el *saber servir*. En este contexto, quien filosofa queda definida como una persona éticamente justa y buena antes que como una persona inteligente.⁶

Este breve excursus por la cuestión del método filosófico deja en claro que el modo en que se comprende a la filosofía y el modo en que se hace filosofía van de la mano. Como bien lo destacan tanto el ya citado Jaspers como Guillermo Obiols (1993, p. 120), la filosofía no tiene un método unificado, ni verdades universalmente aceptadas, ni puede someter sus respuestas a prueba a través de un proceso de observación o experimentación. Y, si bien podemos encontrar en la contemporaneidad un estilo académico bastante homogéneo de escritura filosófica, esta ha sido históricamente tan variada como la literatura. En este sentido, Emanuele Coccia en su libro *La vida de las plantas* señala que “es estrictamente imposible reconocer alguna continuidad estilística de un libro filosófico con otro. La filosofía ha practicado, a lo largo de su historia, todos los géneros literarios disponibles, de la novela al poema, del tratado al aforismo, del cuento a la fórmula matemática. Según la tradición, toda forma simbólica es *ipso facto* filosófica y ninguna tiene el derecho de reivindicar una capacidad superior para alcanzar la verdad; ningún estilo de escritura es más apropiado para la filosofía que otro.” (Coccia, 2017, p. 118). Pero no sólo no hay unidad estilística en filosofía, sino que tampoco puede destilarse un método único: “el único método es un amor extremadamente intenso por el saber, una pasión salvaje, bruta e indomable por el conocimiento bajo todas sus formas y en todos sus objetos. La filosofía es el conocimiento bajo el imperio del Eros, el más indisciplinado y el más temible de todos los dioses. No podrá ser jamás una disciplina. (...) Afirmar lo contrario, ligar la filosofía a una serie de cuestiones ya fijadas, a problemas que le serían propios, significa

⁶ Dussel emplea el término “otro” para referir a la relación de otredad o alteridad, de aquello que “no somos”, que nos resulta ajeno. Si bien dentro de “lo otro” se ha incluido a las mujeres y a las mujeres racializadas (tal como han hecho Simone de Beauvoir y María Lugones, enfoques trabajados en el capítulo 5 del presente libro), hemos optado por mantener su designación en masculino para conservar la expresión de Dussel, sin perjuicio de todas las observaciones críticas que pudieran hacerse al respecto.

confundirla con una doctrina escolástica.” (Coccia, 2017, p. 120). Por último, si la filosofía es una práctica y un modo de ver el mundo, entonces ni los estilos de escritura ni los métodos filosóficos en general podrán contenerla o agotarla.

Conclusiones: Filosofía(s) para todos/as y cada uno/a

Examen y autoexamen; conocimiento de las causas primeras, interpretación y transformación del mundo; preocupación de sí y aclaración lógica del pensamiento; invención de conceptos y *despertar*. La racionalidad en oposición al mito, o continuidad entre ambos. Hija de Occidente o de la humanidad entera. Conocimiento teórico y modo de vida... Todo eso pertenece a la filosofía. Convertir la tarea de definir la disciplina en un verdadero problema, también. No en vano se ha señalado que la tarea de definir a la filosofía sólo nos puede legar una “in-conclusión” y una idea clara de nuestros límites a la hora de emprender semejante tarea (Busdygan y Adán, 2017, p. 48). En este marco, para algunos/as tal vez sea poco agradable enfrentarse con una actividad tan escurridiza y variada. Para otros/as, sin embargo, justamente allí reside su gracia: en la amplitud de miras y la diversidad de voces. Pero, como en todos los ámbitos, en este también hay disputas y fuerzas que pugnan por excluir y jerarquizar -la filosofía hegemónica, en ese sentido, sigue siendo predominantemente masculina y occidental. Esperamos con estas páginas haber contribuido a romper un poco con la imagen monolítica de esta actividad y haber despertado la curiosidad por otros modos de hacer, otras perspectivas y otras voces en el vasto territorio de la disciplina. Concluimos, entonces con dos paráfrasis de Jaspers y Bell Hooks: qué sea la filosofía, pues, hay que intentarlo, y precisamente por ello, la filosofía es (o debería ser) *de* y *para* todo el mundo.

Referencias

- Busdygan, D. y Adán, A. (2017). Filosofía acerca de la filosofía. En Busdygan, D. y Ginóbilli, S. (Comps.). *Ideas y perspectivas filosóficas*. Bernal: UNQ Editorial.
- Coccia, E. (2017). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Descartes, R. (2007). *Meditaciones metafísicas* [1641]. Madrid: Gredos.
- Dewey, J. (1948). *Experiencia y naturaleza* [1925]. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (2009). Introducción. En E. Dussel, E. Mendieta, C. Bohórquez (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 15-20). México DF: Siglo XXI Editores y CREFAL.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto* [1982]. México DF: Fondo de Cultura Económica.

- García Morente, M. (1992). *Lecciones preliminares de filosofía*. México DF: Editores Unidos.
- Gramsci, A. (1971). Introducción al estudio de la filosofía y del materialismo histórico. En *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (pp. 7-26). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Hirsh, E. & Olson, G. (1995). "Je – Luce Irigaray. (An Interview)". *Hypatia*, 10(2), 93-114.
- Irigaray, L. (1995). La question de l'autre. En *De l'égalité des sexes* (pp.39-47). Paris: CNDP.
- Jaspers, K. (2000). *La filosofía [1949]*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Manzo, S. (2001). Una introducción al estudio de las Meditaciones Metafísicas de René Descartes. En Moran, J. (Comp.). *Por el camino de la filosofía* (pp. 23-38). La Plata: de la Campana.
- Mozziconacci, V. (1 de septiembre de 2020). Faut-il être une femme pour philosopher? *La vie des idées*. Recuperado de https://laviedesidees.fr/IMG/pdf/20200901_femmesphilo.pdf
- Naishtat, F. (2004). El giro lingüístico de la filosofía. En *Problemas filosóficos de la acción individual y colectiva*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 27-103.
- Obiols, G. (1993). *Nuevo curso de Lógica y Filosofía*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Platón (2007). *Apología de Sócrates* [aprox. 399 a. C.]. Buenos Aires: Losada.
- Rancière, J. (1995). *La Méésentente: politique et philosophie*. Paris: Galilée.
- Wittgenstein, L. (2010). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Gredos.