



El carácter problematizador de la filosofía griega y sus resonancias en algunos filósofos modernos y contemporáneos

Lucas Soares
(UBA – CONICET)

Resumen

Para pensar la cuestión de la actualidad de la filosofía griega en función de sus resonancias filosóficas modernas y contemporáneas, me interesa en el presente trabajo partir y prolongar una idea que sugiere el historiador y filósofo italiano Enrico Berti, para quien el grado de actualidad de dicha filosofía debe enfocarse a la luz del sentido que los griegos le encontraron a la filosofía, entendida básicamente a partir de los conceptos-guía de “pregunta total” y “problematización pura”. La noción de “pregunta total” refiere, según Berti, a un tipo de pregunta que apunta a la totalidad de lo real, mientras que la de “problematicidad pura” procura expresar que la naturaleza de la filosofía estriba en la detección de problemas y la consiguiente construcción de conceptos para tratar de examinar y clarificar esos problemas. Esta concepción griega de la filosofía que, más que en torno a la adquisición de respuestas o soluciones definitivas, se debate en el seno mismo de una pregunta total y problematicidad pura, tiene a mi entender una fuerte impronta en ciertos planteamientos que leemos en algunos filósofos modernos y contemporáneos, tales como Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein y Foucault, de los cuales nos ocupamos a lo largo del trabajo.

En lo que sigue me interesa volver a plantear el interrogante acerca de cuál es el sentido que, tras siglos de distancia, puede tener hoy dedicarse al estudio de la filosofía griega. Para dar una respuesta tentativa a esta cuestión voy a relevar algunas de las múltiples resonancias que la filosofía griega, especialmente la platónica y aristotélica, tiene en pensadores clave de la filosofía moderna y contemporánea, tales como Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein y Foucault, herederos todos ellos -cada uno desde su respectiva plataforma conceptual- de la concepción griega de la filosofía como “pregunta total” y “problematización pura”, términos acuñados por el historiador y filósofo italiano Enrico Berti. Sobre esta base, me interesa concluir que dedicarse al estudio de la filosofía griega es, de alguna manera, dedicarse también al estudio de la filosofía contemporánea.

Gran parte de los intérpretes -ya sean éstos historiadores de la filosofía griega o filósofos- coinciden en un punto: retornar a la filosofía griega es interesante en tanto y en cuanto ello tenga algún tipo de incidencia en nuestros modos de pensar y de vivir. A propósito, en una de sus cuatro consideraciones intempestivas, titulada *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Nietzsche cifra su parecer acerca de la historia en una cita de Goethe, con la que inicia su ensayo: “Por lo demás me resulta odioso todo lo que sólo me instruye, sin aumentar o animar inmediatamente mi actividad”.¹ En este ensayo de juventud, en efecto, a Nietzsche le resulta odioso lo que instruye sin implicar una activación en cuanto a la propia vida y a la acción; le molestaba especialmente el enciclopedismo de la corriente historicista vigente en su tiempo, caracterizado por una sobresaturación de información que, dicho en palabras de Heráclito, implicaba mucha erudición sin inteligencia; en palabras de Nietzsche, una erudición que no instruía en relación con la vida. Continúa diciendo el filósofo alemán:

Se ha de empezar nuestra consideración sobre el valor y la falta del valor de la historia. Se ha de exponer en ella por qué instrucción sin activación, por qué saber en el que la actividad se adormece, por qué la historia como preciosa abundancia y lujo de conocimiento nos tiene que resultar en serio, según las palabras de Goethe, odiosa.²

Creo que este parecer nietzscheano acerca de la historia puede aplicarse bien al caso puntual de la historia de la filosofía griega, cuando justamente la abordamos y enfocamos en términos

¹ Nietzsche, F., *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba, Alción, 1998 [1873], p. 25.

² *Ibíd.*, p. 25.

enciclopédicos, esto es, sólo como “preciosa abundancia” y “lujo de conocimiento”, a la manera de una pieza de museo en la que perdemos de vista la cuestión central respecto de en qué medida su estudio se activa con -y reactiva- nuestros modos de pensar, de vivir y de actuar; cuando perdemos de vista en qué medida su estudio comporta -como recuerda Jean-Pierre Vernant- algo ejemplar:

Si no pensara que los griegos, en las diversas formas en las que se han expresado representan especialmente para nosotros, en Occidente, alguna cosa viviente e incluso, en muchos aspectos, algo ejemplar –siempre que uno se tome el trabajo de intentar comprender lo que decían y lo que han aportado- y si no creyera posible transmitirlo a un mundo y a hombres completamente diferentes, yo no haría lo que hago.³

Otro autor que va a insistir en esta línea es Foucault, quien define su proyecto filosófico como una “ontología del presente”. El último Foucault, el de *Historia de la sexualidad*, es justamente el que vuelve sobre todo a la plataforma de los textos grecorromanos para ver qué tipo de incidencia detentan estos sobre nuestros modos de comportamiento. Para Foucault la tarea de la filosofía pasa por preguntarse qué pasa hoy; cuál es nuestra actualidad. Su “ontología del presente” apunta a una problematización de nuestra actualidad que, paradójicamente, recurre para ello a planteos filosóficos del pasado, a los que el propio Foucault retorna para reflexionar, entre otros temas, sobre la sexualidad. Me interesa traer a colación algo que él señala en *El uso de los placeres*, segundo volumen de *Historia de la sexualidad*. Allí señala a propósito de lo que venimos señalando:

No soy ni helenista ni latinista, pero me pareció que con la condición de aplicarse al trabajo, ponerle paciencia, modestia y atención, era posible adquirir ante los textos de la antigüedad griega y romana una familiaridad suficiente. Me refiero a una familiaridad que permitiera según una práctica sin duda constitutiva de la filosofía occidental, a la vez interrogar la diferencia que nos mantiene a distancia de un pensamiento en el que reconocemos el origen del nuestro y la proximidad que permanece a pesar del alejamiento que nosotros profundizamos sin cesar.⁴

Este último aspecto señalado por Foucault es central: si bien al retornar a los filósofos griegos podemos reconocer en sus pensamientos, en el mismo gesto reconocemos y patentamos asimismo aquella distante cercanía que se abre entre esos pensamientos y nosotros. De modo

³ Vernant, J.-P., *Entre mito y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 208.

⁴ Foucault, M., *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, pp.

que se dan, simultáneamente, fenómenos de familiaridad y extrañamiento, de proximidad y lejanía. Derrida tiene un texto muy interesante llamado “Nos-otros griegos”, donde, ya desde el mismo título, resalta el guión que separa al “nos” del “otros” para marcar que ellos, los griegos, son parte de “nosotros”, pero al mismo tiempo son “otros”.⁵ Este texto de Derrida también viene a poner de relieve dicha tensión foucaultiana entre familiaridad y extrañamiento, y de alguna manera también nos viene a expresar que podemos seguir apelando al *corpus* filosófico grecorromano, sin que ello vaya en detrimento de un proyecto filosófico anclado en la actualidad, como es el caso de ambos filósofos. Tal actitud implica asumir, como sostiene Agamben, que “el conocimiento del pasado es el único camino de acceso al presente, ya que es buscando comprender al presente que los seres humanos son obligados a interrogar al pasado”.⁶ Tal actitud implica pararse frente a la filosofía griega como ante un laboratorio de ideas cuyos ecos todavía resuenan en los debates filosóficos contemporáneos.

Sobre esta base, para pensar la cuestión de la actualidad de la filosofía griega en función de sus resonancias filosóficas modernas y contemporáneas, quisiera partir y prolongar una idea que sugiere Berti, para quien el grado de actualidad de dicha filosofía debe enfocarse a la luz del sentido que los griegos le imprimieron a la filosofía, entendida básicamente a partir de los conceptos-guía de “pregunta total” y “problematización pura”. La noción de “pregunta total” refiere, según Berti, a un tipo de pregunta que apunta a la totalidad de lo real, mientras que la de “problematización pura” procura expresar que la naturaleza de la filosofía estriba fundamentalmente en la detección de problemas y la consiguiente construcción de conceptos con vistas a clarificarlos. Más que en torno a la adquisición de una respuesta categórica acerca del asunto del que se trata, esta concepción griega de la filosofía se debate en el seno mismo de una pregunta total y de una problematización en estado puro. Y es justamente tal concepción la que tiene, a mi entender, una fuerte impronta en algunos de los planteamientos que leemos en ciertos filósofos modernos y contemporáneos, tales como Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein y Foucault, entre otros.

Pero ilustremos antes con algunos ejemplos esta concepción griega de la filosofía como pregunta total y problematización pura, cuya plasmación más emblemática la podemos encontrar en la figura del Sócrates platónico. Porque, más allá de la época en la que se

⁵ Derrida, J., “Nos-otros griegos”, en Cassin, B. (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Buenos Aires, Manantial, 1994, pp. 183-199.

⁶ Savá, G., “Entrevista a Giorgio Agamben”, *La Sicilia*, 15 de agosto de 2015, p. 35: http://www.sciclinews.com/documenti/1345076663_agamben_intervista.pdf

inscriban, algo que advertimos en la mayor parte de los diálogos platónicos es el despliegue de una concepción de la filosofía como un saber del no saber y del saber. Esto Platón lo desarrolla claramente en el *Cármides*, diálogo temprano donde la filosofía asume el tono de un saber, no de lo que sabemos, sino de lo que no sabemos; una mixtura de lo que conscientemente sabemos y no sabemos. Esta dialéctica entre saber y no saber se resuelve en los diálogos platónicos, como es sabido, a través de un incesante intercambio de preguntas, respuestas y refutaciones. Allí reside el corazón del *élenchos* socrático, regido por la máxima del conocimiento de sí y del cuidado del alma, máxima cuyo cumplimiento supone aquel saber de lo que se sabe y de lo que no se sabe (*Cármides* 166c-167b). Cabe señalar que Foucault en una de sus últimas obras, *Tecnologías del yo*, retoma estas cuestiones y vuelve justamente sobre esta concepción de la filosofía volcada en el *Cármides*. Lo que observamos, entonces, en el Sócrates platónico es una figura que básicamente dialoga planteando problemas. Y sabemos que muchos diálogos platónicos concluyen de modo aporético, es decir, que no terminan por dar respuesta a la cuestión de la que parten. Son diálogos que plantean un problema pero, estrictamente hablando, no terminan por resolverlo; a lo que llegamos a su término es a que lo que pensábamos respecto de la *areté*, lo pío, la valentía, entre otros valores, no es lo correcto, de modo que tenemos que seguir problematizando la cuestión hasta alcanzar un nivel de fundamentación epistémica más sólido y profundo. Porque, en términos socrático-platónicos, de lo que se trata en el fondo es de mejorar la pregunta; eso es lo que encontramos no sólo en los diálogos platónicos sino también en Epicuro, para quien en la discusión racional gana más, por todo lo que aprende, el que es vencido; al igual que en los diálogos de Platón, donde podríamos sostener que siempre gana más el interlocutor de turno refutado por Sócrates, aun cuando aquél no termine por ser consciente de ello.

Se tiende a pensar, y así lo hacen algunos de los interlocutores de Sócrates, que quien es refutado se va humillado; pero básicamente lo que uno encuentra en el Sócrates platónico es la idea de que refutar al otro no es sino una forma de conocerse mejor a uno mismo (**citar pasaje**). Porque, en el fondo, sabemos que para los griegos la *sophía* es, en rigor, patrimonio exclusivo de los dioses, mientras que los mortales sólo pueden a lo sumo aspirar a su infinita persecución. Tal es la famosa distinción que traza Platón en el *Banquete*: el filósofo no es el *sophós*, el sabio, sino que es el que está en un lugar intermedio (*metaxý*), desde el cual apunta

su mira a la *sophía* impulsado por su falta. Es justamente la carencia de sabiduría lo que lo motoriza su eventual conquista, si es que ello fuera posible para un ser humano.

Otro ejemplo interesante donde se advierte la naturaleza esencialmente crítico-problemática que la filosofía tiene para los griegos lo hallamos en el *Protréptico* de Aristóteles, obra concebida en la fase académica del Estagirita. Se trata en ella de una exhortación a la vida filosófica o, lo que es lo mismo, a la vida del intelecto. Veamos un pasaje que me parece clave al respecto:

Si se debe filosofar, hay que filosofar, y si no se debe filosofar, hay que filosofar: luego, en cualquier caso, hay que filosofar. Efectivamente, si existe <la filosofía>, estamos obligados a filosofar sin ninguna duda, puesto que existe, y si no existe, también en esa circunstancias estamos obligados a investigar por qué no existe la filosofía, pero, al investigar, filosofamos, puesto que la investigación es causa de la filosofía (*Protréptico* 2d).

Lo que aquí señala Aristóteles es que la filosofía implica un registro discursivo cuyo rasgo distintivo estriba en la problematicidad en estado puro, hasta el punto de llegar a ponerse en cuestión a sí misma a fin de lograr justificarse a sí misma como actividad. De modo que se da una especie de círculo donde la filosofía sería una especie de pensamiento problematizador sobre nuestras formas de pensar. “Pensamiento del pensamiento” (*nóesis noéseos*): así define Aristóteles la actividad del primer motor, cuya actividad intelectual de pensarse a sí mismo constituye un modelo a imitar para la limitada sabiduría humana. Y así también define al pensamiento Dedalus, uno de los personajes principales del *Ulises* de Joyce: “El pensamiento es el pensamiento del pensamiento”.⁷ Tal es, a mi criterio, una de las mejores definiciones de la actividad filosófica. No es casual, por lo demás, que en ese pasaje del *Ulises* haya diversas referencias a Platón y Aristóteles.

Me interesa, pues, enfatizar este aspecto en el que la filosofía descansa en parte para los griegos sobre todo dicho carácter problematizador o anticipadamente deconstructivo, como diríamos hoy, ya que en muchos casos se trata, como por ejemplo en el *Teeteto* de Platón, de una deconstrucción de lo que entendemos por “conocimiento”, en el sentido de que para alcanzar un conocimiento bien fundado debemos primero deconstruirlo sobre sus propias bases. Ello es lo que puede leerse en gran parte de la obra dialógica de Platón, donde Sócrates, antes de pretender alcanzar dialéctica e intersubjetivamente un saber bien fundado, comienza

⁷ Joyce, J., *Ulises*, Barcelona, Tusquets, p.

por el *élenchos* del “creer saber” encarnado en los supuestos expertos de su época; así como también puede leerse ese carácter problematizador en la naturaleza diaporemática que la filosofía asume para Aristóteles, en el sentido de un saber que avanza a partir del relevamiento y despliegue de aporías con vistas a dar con una solución adecuada (*euporía*), que en muchos casos no es otra cosa más que un aporía reformulada o alumbrada desde otra perspectiva. De hecho, tal es uno de los sentidos que adquiere el término “euporía” en el contexto de la formulación de dicho método en *Metafísica* (VII 1, 1028b2-4; XIII 1, 1076 b10-16). Porque alrededor de ciertas cuestiones, como por ejemplo la del sentido de “lo que es”, nunca vamos a poder arribar a una solución definitiva. Por eso Aristóteles apunta en aquel famoso pasaje de *Metafísica* VII 1, 1028 b 2-4: “la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es ‘lo que es’”. Desde el Estagirita a Heidegger, pasando por las ideas metafísicas de la razón kantiana, relativas al problema de dios, del alma y del mundo, tenemos ríos de reflexiones discrepantes en torno al problema del ser, donde siempre la posibilidad de dar con una *euporía* no va a ser más que dar con una aporía reformulada. En torno a estas cuestiones, como también acerca de algunos problemas de filosofía práctica, la *euporía* estriba justamente en advertir que, a partir de la nueva reformulación de la *aporía* inicial, nos hallamos en una posición epistémica más favorable que al comienzo de la investigación, puesto que dejamos un problema difícil en estado menos malo de lo que se lo encontró. Este sentido de *euporía*, pues, entronca bien con el carácter problematizador de la filosofía que venimos destacando, en tanto supone una concepción de la filosofía como repetición incansable, fecunda y creativa, de las mismas aporías; una concepción donde filosofar es equivalente a problematizar, y problematizar sinónimo de redescubrir o repreguntar. Como al respecto señala Levi-Strauss al principio de sus *Mitológicas*, en un pasaje muy similar a muchos de los que brinda el Estagirita a lo largo de en su *corpus*:

En disciplinas como la nuestra el saber científico avanza a paso inseguro bajo el látigo de la contención y la duda, deja a la metafísica la impaciencia del todo o nada. Para validar nuestra empresa no es preciso a nuestros ojos que esté asegurado el disfrutar durante años y en sus menores detalles una presunción de verdad. En nuestra área basta que se le reconozca el modesto mérito de haber dejado un problema difícil en estado menos malo de lo que se lo encontró.

Por supuesto que, independientemente de que aquí pongamos todo el énfasis en su dimensión esencialmente problemática, la filosofía implica para los griegos un saber cuya

mira apunta en última instancia hacia la adquisición de respuestas, aun cuando estas, como sabemos, nunca sean definitivas sino siempre reformulables. Pero incluso teniendo presente esa mira, si hay filósofos, si hay una historia de la filosofía, es justamente porque los pensadores que la protagonizan creyeron en su momento que las respuestas formuladas por los filósofos precedentes fueron insuficientes, insuficiencia que por lo general tiene su raíz en el hecho de que las preguntas de las que estos partieron no estuvieron bien planteadas. En este sentido, es interesante la definición del término “problema” que brinda Flaubert en su *Diccionario de lugares comunes*: “problema es aquello que si se formula bien, ya está resuelto”. Por aquí pasa, pues, la dimensión crítico-inventiva inherente al registro filosófico. Gracias a ella arribamos a la idea de que las cosas (por ejemplo, nuestras concepciones acerca de lo justo y de lo bello) podrían, aunque nos parezcan evidentes, ser diferentes de lo que son. Porque, como sostenía Deleuze, filósofo que, como es sabido, se encargó de explicitar los aires de familia entre la práctica artística y la filosófica, en filosofía plantear un problema no es simplemente descubrir, sino también y fundamentalmente, inventar. Desde esta perspectiva, hacer arte, como hacer filosofía, no sería otra cosa que saber crear ciertos problemas.

A partir de lo que venimos examinando, se desprende que uno de los ejes más interesantes y fecundos para pensar la actualidad de la filosofía griega pasa por la noción de problematicidad en sentido fuerte. Bajo esta óptica, podemos encontrar en algunos pensadores contemporáneos lo que podríamos llamar “resonancias” o “radiaciones” de la filosofía griega, en la medida en que éstos recuperan en sus planteos filosóficos dicha concepción griega de la filosofía como pregunta total y problematicidad pura. Me voy a limitar a Wittgenstein y Heidegger, por nombrar sólo dos casos representativos. En *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, el primero afirma:

Siempre es bueno en filosofía plantear una pregunta en lugar de dar una respuesta a una pregunta, pues una respuesta a una pregunta filosófica fácilmente puede resultar incorrecta, no así su liquidación mediante otra pregunta.

Más que con la respuesta, lo importante en filosofía se identificaría para Wittgenstein con el planteamiento correcto de la pregunta, algo que coincide con los planteos heideggerianos. En efecto, *Ser y tiempo*, que culmina con una pregunta (“¿Se revela el *tiempo* también horizonte del *ser*?”), puede abordarse como una obra donde lo más importante, tras su fase destructiva-deconstructiva, pasa principalmente por la formulación de la pregunta que interroga por el

sentido del ser, ya que la “respuesta” a dicha pregunta es en Heidegger siempre elusiva, en tanto que el ser se relaciona con el misterio, o sea, con lo que, como dice en la conferencia “Serenidad”, “se muestra y al mismo tiempo retira”: la co-presencia de ocultamiento y desocultamiento, de presencia y ausencia. De modo análogo, en Wittgenstein no es la respuesta la que nos ilumina, sino la pregunta, y el filósofo sería quien proporciona las preguntas adecuadas. Ello no quiere decir –insisto– que los filósofos griegos no se ocupen de plantear en sus escritos, a la par de los problemas tratados, diversas estrategias de resolución acordes en función de estos, sino que lo más importante, a mi entender, reside en este énfasis problematizador que tales pensadores le imprimieron a la actividad filosófica. De hecho, el Sócrates platónico podría hacer perfectamente suyas estas palabras con la que Foucault definía su investigación filosófica en la historia: “Yo diría que lo que hago es la historia de las problematizaciones. Es decir, la historia de la manera en que las cosas se vuelven problemas”. O dicho al revés: el cariz socrático que la filosofía tiene para Foucault pasa por rastrear la historia de la manera en que las cosas (nuestras formas de pensar, de sentir y de actuar) se devienen problemáticas.

A propósito de esta cuestión, en su ensayo “El origen de la obra de arte”, Heidegger arranca su reflexión sobre la obra de arte con una pregunta en torno a su origen-esencia. No obstante, al llegar al “apéndice” del trabajo, leemos lo siguiente: “Que sea el arte es una de esas preguntas a las que no se da respuesta alguna en este ensayo. Lo que parece una respuesta es una mera serie de orientaciones para la pregunta” (p. 73). Aquí podemos escuchar un eco de aquella naturaleza esencialmente problemática que la actividad filosófica tenía para los griegos, donde más que la respuesta lo que importa son las orientaciones argumentativas tendientes a dar con una adecuada problematización de la cuestión tratada. Porque es tal problematización la que, como en el caso del esclavo del *Menón* tras la mayéutica socrática, hará nacer en nosotros la búsqueda esforzada de un saber bien fundado; es la problematización la que, en una palabra, constituye el camino más diáfano para llegar a la verdad. De alguna forma en esa frase de Heidegger se halla cristalizada la esencia de su pensamiento y al mismo tiempo la recuperación de uno de los sentidos primordiales de la actividad filosófica para los griegos, puesto que en ambos casos se trata, con sus claras diferencias, de dimensionar el potencial que anida en la pregunta, es decir, de desplegar las posibilidades mentales y vitales que ella abre:

Mucho de lo que diremos a continuación les resultará a ustedes conocido. Pese a lo cual en el campo de la meditación y la reconsideración, en el campo del preguntar reconsiderativo, en el campo del preguntar sobre lo que ya creíamos saber, nunca hay nada conocido. Todo lo que parece conocido se convierte al punto en cuestionable, es decir, en repensable.⁸

Creo que este potencial interpelador del problema es uno de los legados más interesantes y fecundos para pensar el tópico de la actualidad de la filosofía griega, y, sobre la base de tal legado, reflexionar acerca de las continuidades y discontinuidades que tal filosofía guarda con nuestro presente. Nos guste o no, en muchos de los debates filosóficos contemporáneos seguimos prolongando, ya sea para rectificar y/o complementar, algunas de aquellas problematizaciones que los filósofos griegos llegaron a sistematizar con suma precisión. Al servirnos, consciente e inconscientemente, de muchos de los esquemas conceptuales acuñados por ellos, seguimos interrogando –para volver sobre las palabras de Foucault del comienzo– “la diferencia que nos mantiene a distancia de un pensamiento en el que reconocemos el origen del nuestro y la proximidad que permanece a pesar del alejamiento que nosotros profundizamos sin cesar”. Presentificar a los filósofos griegos, es decir, hacerlos presentes en nuestro tiempo, no implica seguirlos punto por punto, sino atender a su legado en los términos de –para poner una metáfora musical– variaciones sobre su partitura filosófica; en los términos de un diálogo crítico y abierto con esa tradición, consumando lo que Heidegger llamaba “el paso atrás”, movimiento basado en la idea de que en filosofía, yendo hacia atrás, se avanza. De alguna forma, a partir de este relevamiento que hicimos de algunas de las resonancias que el carácter problematizador de la filosofía griega tiene en ciertos representantes de la filosofía moderna y contemporánea me interesa, como decía al inicio, sostener una concepción no progresiva ni rectilínea sino transversal de la historia de la filosofía, según la cual al adentrarnos en el estudio de la filosofía griega nos adentramos también en el estudio de la filosofía moderna y contemporánea.

⁸ Heidegger, M (1962), “Lenguaje tradicional y lenguaje técnico”, Dossier Martin Heidegger, Imago Agenda, N° 191, junio-julio 2015, pp. 58-59.