

La pregunta va por delante. Resonancias de la concepción griega de la filosofía como interrogación problematizante

Lucas Soares / Universidad de Buenos Aires , Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Recibido el 11 de enero de 2017. Aceptado el 26 de octubre de 2017.

> Resumen

Se indaga en este artículo sobre el sentido fundamentalmente problematizador que los griegos le asignaron a la actividad filosófica, mostrando a su vez algunas de las diversas resonancias que la filosofía griega –especialmente la platónica y la aristotélica– tuvo en ciertos pensadores clave de la filosofía moderna y contemporánea, tales como Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Foucault y Badiou, herederos todos ellos –cada uno desde su respectiva plataforma conceptual– de la concepción griega de la filosofía como interrogación problematizante.

» *Filosofía griega, pregunta, problema, resonancia, Moderno, Contemporáneo.*

> Abstract

This article explores the fundamentally questioning nature of the Greek view of the discipline of philosophy, showing how the influence of the Greeks –especially Plato and Aristotle– has echoed throughout the history of philosophy, particularly in key figures in modern and contemporary thought such as Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Foucault and Badiou, all of whom are heirs –from their own distinct conceptual platform– of the ancient concept of philosophy as a discipline of questions.

» *Greek philosophy, question, problem, resonance, Modern, Contemporary.*

Y es a los griegos a quienes recurrimos
cuando estamos hartos de la incertidumbre,
de la confusión, de la cristiandad y sus consuelos,
de nuestra propia época.

Virginia Woolf (2012: 133)

En una entrevista que le hicieron en 2011 para el periódico *The Guardian*, Jean-Luc Godard proponía una ingeniosa receta para que Grecia sortee su profunda crisis financiera y la presión de sus acreedores:

Los griegos nos legaron la lógica. Y por eso los respetamos. Fue Aristóteles quien dio con la gran expresión: por lo tanto. Como en: “tú ya no me amas, por lo tanto...”. O bien: “Te encontré en la cama con otro hombre, por lo tanto...”. Usamos esta expresión millones de veces, para tomar nuestras decisiones más importantes. Y hace ya mucho tiempo que empezamos a pagar por ello. Si cada vez que usamos alguna de las siguientes expresiones: por consiguiente, por lo tanto, o en consecuencia, tuviéramos que pagar 10 euros a Grecia, la crisis terminaría en un solo día, y los griegos no tendrían que vender el Partenón a los alemanes. En Google tenemos la tecnología necesaria para rastrear todas esas expresiones. Cada vez que Angela Merkel les dice a los griegos: “Nosotros les prestamos todo ese dinero, por lo tanto, deben devolvérselo con intereses”, ella debe, por lo tanto, pagarles primero sus derechos. (2011).

Más allá de la locución adverbial “por lo tanto”, lo que me interesa abordar aquí, prolongando la intervención de Godard, es la pregunta por nuestra deuda –ya no económica sino filosófica– contraída con los griegos, y reflexionar sobre esta base en torno a uno de los tantos sentidos en que para ellos cabe pensar la actividad filosófica. Volver, en otras palabras, sobre el carácter fundamentalmente problematizador que los griegos le asignaron a la práctica filosófica, mostrando a su vez algunas de las diversas resonancias que la filosofía griega –especialmente la platónica y la aristotélica– tuvo en ciertos pensadores clave de la filosofía moderna y contemporánea, tales como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Hans-Georg Gadamer, Michel Foucault y Alain Badiou, herederos todos ellos –cada uno desde su respectiva plataforma conceptual– de la concepción griega de la filosofía como interrogación problematizante. Siguiendo un enfoque de lectura transversal, opuesto a los rígidos períodos a través de los cuales solemos abordar la historia de la filosofía, me interesa concluir que, en tanto el pasado filosófico griego constituye una fuente de inspiración para nuestro presente, dedicarnos al estudio de la filosofía griega supone también, de alguna forma, dedicarnos al estudio de la filosofía moderna y contemporánea.

> |

La actualidad de la filosofía griega es un tópico que puede decirse de muchas maneras. Cada intérprete de este período filosófico vuelve, en algún momento de su producción, sobre tal tópico a fin de preguntarse sobre la potencia contemporánea de los textos que lo conforman. No es un tema menor, por cuanto implica el hecho de que, cada tanto, el estudioso debe enfrentarse al interrogante acerca de cuál sería el sentido que puede tener hoy, tras milenios de distancia,

dedicarse al estudio de la filosofía griega. Una parte importante de esos intérpretes –ya sean éstos filósofos o historiadores de la filosofía– está de acuerdo en un punto fundamental: regresar a la filosofía griega es interesante *siempre y cuando* ello tenga algún tipo de vinculación e incidencia sobre nuestros actuales 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”, Friedrich Nietzsche resumía su parecer acerca de la historia con una cita de Goethe, con la que abre su escrito: “Por lo demás me resulta odioso todo lo que sólo me instruye, sin aumentar o animar inmediatamente mi actividad” (1998 [1873]: 25). Aquello que a Nietzsche en este ensayo le resultaba odioso estaba representado por la corriente historicista de su tiempo, cuya instrucción enciclopédica no se concedía para él con una activación en cuanto a la propia vida y a la acción, sino tan sólo con una sobresaturación de información. Para decirlo en palabras de su admirado Heráclito: mera polimatía contrapuesta a la inteligencia. Dice Nietzsche:

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. (1998 [1873]: 25).

Este parecer nietzscheano acerca de la disciplina histórica en general puede aplicarse bien al caso puntual de la historia de la filosofía griega, sobre todo cuando se la aborda en términos enciclopédicos, o sea, como “preciosa abundancia” y “lujo de conocimiento”, como si se tratara de una sala de museo en la que perdemos de vista la cuestión central, a saber: en qué medida su estudio se *activa* con –y *reactiva*– nuestros modos de pensar, de vivir y de actuar; en qué sentido esa filosofía supone –como quería Jean-Pierre Vernant– algo *ejemplar*, y no tan sólo un período filosófico para reverenciar e idealizar en términos de principio de autoridad:

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 (2002: 208).

Otro filósofo que va a insistir en esta línea de rescate del legado filosófico griego es Michel Foucault, quien caracteriza su proyecto filosófico como una “ontología del presente”, cuyo eje pasa por una interrogación crítica de la actualidad (1983: 68-70, 82). Si bien su proyecto apunta a una problematización de *ese nosotros que somos*, ello no se contrapone con la apelación a textos del pasado griego y romano de los siglos IV a. C. al II d. C., de los que Foucault se sirve para reflexionar, entre otras cosas, sobre el tipo de incidencia que tales textos pueden llegar a ejercer sobre nuestras posibilidades vitales y, más concretamente, para hallar –como señala Deleuze– “aquello en lo que nosotros no somos griegos, no somos cristianos, el punto en el que nos convertimos en algo distinto” (2002: 110). El enfoque foucaultiano basado en una investigación filosófica en la historia no es sino así un efecto de su interrogación teórica del presente. Volver sobre esos textos del pasado permite percibir mejor las modalidades que asumen nuestros procesos de subjetivación; comprender, en una palabra, cómo llegamos a ser aquello que somos. Al respecto, Foucault afirma en el segundo volumen de *Historia de la sexualidad*:

No soy ni helenista ni latinista. Pero me pareció que, con la condición de aplicarse al trabajo, de 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 de ese alejamiento que nosotros profundizamos sin cesar (1984: 11, n. 1).

Este último aspecto paradójico es central: si bien al apelar a los filósofos griegos y romanos podemos reconocernos en sus pensamientos, en ese mismo gesto reconocemos –y al reconocer patentamos– aquella *distante cercanía* que se abre entre tales pensamientos y nosotros. De modo que en esa apelación operan, simultáneamente, fenómenos de familiaridad y extrañamiento, de proximidad y lejanía. Desde un enfoque similar, Jacques Derrida escribió un texto llamado “Nos-otros griegos” (1994: 183-199), donde ya desde el mismo título se advierte el guion que separa al “nos” de “otros”, a fin de enfatizar que los griegos son parte de *nosotros*, pero al mismo tiempo siempre serán *otros*. Este escrito de Derrida también viene a poner de relieve aquella tensión foucaultiana entre familiaridad y extrañamiento, y de alguna manera también viene a decirnos que cabe seguir apelando al *corpus* filosófico griego y romano, sin que ello vaya en detrimento de un programa filosófico basado en una indagación de la actualidad. Tal actitud implica asumir, como sostiene Giorgio Agamben prolongando la senda abierta por el mismo Foucault, 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” (2015). Se trataría así de una interrogación que, desde el presente, se proyecta hacia textos del pasado filosófico griego, y que, desde estos últimos, se proyecta a la vez sobre el presente para que a partir de esa simultaneidad interrogativa lleguemos a comprender un poco mejor el tiempo que nos toca vivir.

Para pensar la actualidad de la filosofía griega desde tales resonancias, es interesante traer a colación una idea que sugiere el historiador y filósofo italiano Enrico Berti (2002), para quien el grado de actualidad del legado filosófico griego puede medirse por el sentido que los griegos le imprimieron a la actividad filosófica, entendida básicamente por él a la luz de los conceptos-guía de “pregunta total” y “problematización pura”. La noción de “pregunta total” refiere, según Berti, a un tipo de interrogación que apunta a la totalidad de lo real, mientras que la de “problematización pura” busca expresar que la filosofía estriba fundamentalmente en el descubrimiento de problemas y en la correlativa invención de conceptos para abordarlos. Siguiendo en parte esta línea de lectura abierta por Berti, quisiera ahondar en esta concepción griega de la filosofía, la cual a mi entender gira más alrededor de una interrogación problematizante que en torno a la adquisición de respuestas categóricas sobre los asuntos tratados; la cual se apoya en la idea de que la pregunta, como sostiene Hans-Georg Gadamer, va siempre por delante. Y es justamente esta concepción griega de la filosofía como interrogación problematizante la que tiene, como veremos, una clara resonancia en diversos planteamientos filosóficos modernos y contemporáneos.

Pero antes de abordar esta última cuestión, veamos a partir de algunos ejemplos dicha concepción griega de la filosofía, cuya plasmación más elocuente la podemos encontrar en la figura del Sócrates platónico. En efecto, lo que se advierte 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, idea que Platón desarrolla claramente ya desde el *Cármides*, diálogo temprano donde la actividad filosófica asume el tono de una mixtura entre lo que conscientemente sabemos y no sabemos. Como es sabido, esta dialéctica entre saber y no saber se resuelve en los diálogos mediante un incesante intercambio de preguntas, respuestas y refutaciones. Allí reside el corazón del *élenchos* socrático, regido por el imperativo del conocimiento de sí y del cuidado del alma, cuyo cumplimiento presupone aquel saber de lo que se sabe y de lo que no se sabe (*Cármides* 166c-167b). Es precisamente en ese saber que no hace más que problematizarse a sí mismo, en ese no saber sabiendo, donde el Sócrates platónico termina por labrar su propia concepción de la filosofía. Lo que observamos así en esta figura es a alguien que básicamente dialoga *planteando(se)* problemas; alguien para el cual llegar a ser consciente del problema es la mitad del problema, ya que sólo de esa autoconsciencia puede extraerse la potencia para dar con la pregunta adecuada. Y sabemos que muchos diálogos platónicos concluyen de modo aporético, esto es, que no terminan por ofrecer una respuesta al problema del que parten. Pero a lo que sí arribamos a su término es a la *comprensión* del problema; a la autoconsciencia de que lo que creíamos acerca de un determinado valor ético, estético o religioso (la *areté*, lo bello, lo pío, etc.) no es lo correcto; a la demolición de las presuntas certezas que teníamos sobre la cuestión tratada. “Sócrates –como bien señala Kierkegaard– fue grande precisamente porque distinguía entre lo que comprendía y lo que no comprendía” (2007: [1844]: 37). Si cabe hablar de un grado de certeza en los diálogos, en muchos casos se trata de la certeza de no saber, cuya conciencia es, para el Sócrates platónico, preferible a una certidumbre infundada. De modo que, desde la asunción de tal certeza, se debe seguir profundizando en el camino de la interrogación problematizante a fin de alcanzar saberes que puedan fundamentarse a sí mismos.

Se tiende a pensar –y así lo hace la mayor parte de los interlocutores de Sócrates– que quien es refutado se va humillado y con las manos vacías de una discusión; pero contrariamente a ello lo que se desprende del proceder socrático es la idea de que refutar al otro no es sino una forma mejor de conocerse a uno mismo. Algo similar observamos en un filósofo como Epicuro, para quien, en el marco de una investigación conjunta, obtiene más provecho el que es “vencido”, precisamente a causa de lo que aprendió en el proceso refutativo (*Gnomologio vaticano* 74). Incluso en las *Leyes*, su último diálogo, Platón afirma bajo la máscara del personaje del ateniense: “más bien hablaré planteando problemas” (*Leyes* I 635b3). Es justamente este *hablar problematizador* el que para tales filósofos griegos se revela como la llave de acceso para poder alcanzar un tipo de respuesta bien fundamentada. No es casual, en este sentido, que Sócrates haya sido caracterizado por Platón como un “pez torpedo”, esto es, alguien que no hace más que *crearse problemas* y *problematizar* con preguntas a los demás (*Menón* 80c8-d1). Una figura que, al reconocerse como absolutamente problematizada, no se halla tanto en disposición para enseñar como para aprender junto con su interlocutor la capacidad de problematizar; y donde la situación aporética puede llegar a ser no sólo el punto de partida sino también el punto de llegada del camino que Platón nos propone transitar en sus escritos, a fin de que, tras haber recorrido las diversas perspectivas contrapuestas respecto de una determinada cuestión, nos hallemos en mejores condiciones que antes para juzgar sobre su resolución. Tal es la lengua en la que –podría decirse– habla la filosofía griega: una lengua atravesada por la omnipresencia que el par filosófico Sócrates-Platón ocupa, tal como afirma Derrida, en la historia de la filosofía:

¿Se dará cuenta la gente (no hablo de los “filósofos” ni de los que leen a Platón) de hasta qué punto ese viejo par ha invadido nuestra domesticidad más íntima, metiéndose en todo, participando en todo, y haciéndonos asistir desde hace siglos a sus anaparálisis colosales e infatigables? ¿Uno en el otro, uno ante el otro, uno tras el otro, uno detrás del otro? (2001: 27).

Destacando asimismo la primacía que el rol de la pregunta detenta en la filosofía griega, Gadamer es otro filósofo contemporáneo que interpreta que en el modelo platónico la problematización siempre va por delante:

Uno de los más importantes descubrimientos que aporta la presentación de Sócrates por Platón es que, contrariamente a la opinión dominante, preguntar es más difícil que contestar. Para poder preguntar hay que querer saber, esto es, saber que no se sabe. Y en el intercambio cuasicómico de preguntas y respuestas, de saber y no saber que muestra Platón, se puede reconocer que para todo conocimiento y discurso que quiera conocer el contenido de las cosas *la pregunta va por delante*. Una conversación que quiera llegar a explicar una cosa tiene que empezar por quebrantar esta cosa a través de una pregunta (1977: 439-440).

Lo que de alguna manera vendría a hacer la interrogación problematizante es perforar aquello que en los diálogos platónicos aparece tipificado como el “creer saber”, encarnado por lo general en los presuntos “expertos” de la época. Porque lo que más le molesta al Sócrates platónico no es tanto la persona genuinamente ignorante como la que “cree saber”; ésta, en rigor, encarna la forma de ignorancia más grande, difícil y temida (*Sofista* 229c1-6), ya que tal posición obtura la posibilidad de búsqueda de un saber bien fundado. De allí que la problematización socrática incomode y desacomode existencialmente al interlocutor de turno, que con frecuencia no alcanza a reconocer de buen grado que sólo la plena conciencia del no saber es la única vía posible para poder avanzar en el conocimiento, y para pretender obtener intersubjetivamente niveles de fundamentación epistémica más sólidos. Como apunta la cantante Patti Smith respecto de la relación con Robert Mapplethorpe, su amigo fotógrafo: “De él aprendí que, a menudo, la contradicción es el camino más diáfano para llegar a la verdad” (2010: 219). Se trata así de concebir el proceso de conocimiento como un pasaje del error al no-error, y, en este sentido, la pedagogía socrático-platónica de la interrogación problematizante sería, al mismo tiempo, una pedagogía del error y del riesgo. En efecto, una gran parte de la filosofía que se desprende de los diálogos platónicos gira en torno a la cuestión sobre qué significa interrogar y, más precisamente, alrededor de los requisitos básicos que permiten distinguir una buena de una mala interrogación. Y ello no a la manera de un juego intelectual con la pregunta, o de una “burocratización del acto de preguntar”, como diría Paulo Freire (2013: 75-76), sino para incorporar un modo de vida al servicio del autoexamen y la problematización; para llevar hasta las últimas consecuencias el anudamiento entre el asombro, la problematización y el riesgo del error.

Desde el punto de vista socrático-platónico, el camino dialógico no es tanto un medio para conocer al otro como sobre todo una forma de problematización de nuestros modos de vida a fin de provocar torsiones y nuevas posibilidades epistémicas y existenciales. Ya Gadamer reconocía a propósito, en un pasaje autobiográfico de su obra: “Así aprendí, mucho más que cualquier otra idea filosófica, que el diálogo platónico nos enseña que no es otro sino uno mismo a quien cuestionamos a través de los otros” (1990: 152-153). Sabemos, en el fondo, que para los griegos

la *sophía* es, en rigor, un patrimonio exclusivo de los dioses, y que a los mortales sólo les queda aspirar a su infinita persecución (*Banquete* 204a1-c6). Tal es la trágica distinción que establece Platón en el *Banquete*: el filósofo no es el *sophós*, sino quien, ubicado en un lugar intermediario (*metaxý*), apunta desde allí su mira hacia la *sophía*, impulsado por su falta; y es justamente esta carencia de sabiduría la que motoriza su eventual conquista, si es que ello fuera posible para un ser humano. Los filósofos griegos descubrieron así que lo más importante no reside tanto en la revelación del sentido último de lo discutido como por llegar a instalarnos en el espiralado camino de una interrogación problematizante. Porque es allí donde, en el marco de una búsqueda dialógica intersubjetiva, se labra la secuencia filosófica de la interrogación-problema-respuesta-acción. Es en el aprender a interrogar y problematizar bien donde hallamos, en mi opinión, uno de los nervios centrales que vertebraba la actividad filosófica para los griegos. De este aprender a formular y a reformular mejor las preguntas esenciales los filósofos griegos extraen una pedagogía de la autonomía del pensar, y la correlativa posibilidad de dar con respuestas fundamentadas.

La filosofía griega descansa, en gran medida, sobre este carácter de interrogación problematizante, un carácter –como diríamos hoy– anticipadamente deconstructivo, puesto que en muchos casos se trata, como por ejemplo en el *Teeteto*, de una deconstrucción de lo que entendemos por “conocimiento” (*epistémé*). En efecto, en ese diálogo tardío, antes de arriesgar una sólida definición sobre tal noción, Platón propone hacer foco y desmontar tres ideas preconcebidas que circulan acerca del conocimiento (como percepción, como opinión verdadera, y como opinión verdadera acompañada de una explicación), concluyendo el diálogo sin definirnos la noción de “conocimiento”, pero enfrentándonos a lo que se desprende de su radical problematización, a saber: la refutación de nuestro “creer saber” encarnado en aquellas definiciones corrientes de “conocimiento”. Destaco este gesto platónico anticipadamente deconstructivo, ya que a través de tal operación puede, desde otro ángulo, advertirse que la actividad filosófica tiene con frecuencia para los griegos más que ver con una estrategia de deconstrucción de lo que entendemos por conocimiento que con la posesión de la anhelada sabiduría que suele operar como meta. Porque es en ese tránsito deconstructivo hacia el “verdadero” conocimiento, en ese estar atentos a lo que acontece *en y desde* la interrogación problematizante, donde más podemos enriquecernos. Al fin y al cabo la filosofía antigua, como insiste Pierre Hadot (2006: 235-249) a lo largo de su obra, pasaba más por la práctica de ejercicios espirituales que por la construcción de “sistemas”.

Otro caso interesante donde puede advertirse el carácter de interrogación problematizante que la filosofía tiene para los griegos lo encontramos en el *Protréptico* de Aristóteles, obra concebida en la fase académica del Estagirita. Se trata allí de una exhortación a la vida filosófico-teorética o, lo que es lo mismo, a la vida del intelecto. En un pasaje clave de esa obra, Aristóteles señala, según el testimonio de Elías, que la filosofía es una actividad cuyo rasgo distintivo pasa por la problematización en estado puro, hasta el punto de llegar a ponerse en cuestión a sí misma a fin de lograr justificarse como actividad:

O también como dice Aristóteles en su obra titulada el *Protréptico*, en la que exhorta a los jóvenes a la filosofía. Pues dice así: 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 circunstancia 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).¹

De modo que al filosofar nos enfrentamos con un círculo donde la práctica filosófica se traduce en una especie de interrogación problematizante relativa a nuestras formas de pensar. “Pensamiento del pensamiento” (*nóesis nóeseos*, *Metafísica* XII 9, 1074b34): así define Aristóteles la actividad del primer motor inmóvil, cuyo acto intelectual de pensarse continuamente a sí mismo se erige como modelo de referencia para nuestra limitada sabiduría humana. Y así también caracteriza al pensamiento Dedalus, uno de los personajes centrales del *Ulises* de Joyce: “Pensamiento es el pensamiento del pensamiento” (1994 [1922]: 94). Tal sería, aristotélicamente hablado, una de las mejores definiciones de la filosofía: el pensamiento del pensamiento. Y no es casual que en aquel tramo del *Ulises* haya diversas referencias a Platón y Aristóteles. Desde este punto de vista, la actividad filosófica comprometería así un tipo de pensar que problematiza acerca de las maneras en que pensamos, y que sobre todo se interroga por los modos más adecuados para dar cuenta de aquéllas.

Este gesto fundamentalmente problematizador se revela asimismo en el carácter *diaporemático* que caracteriza, según Aristóteles, a la filosofía, en el sentido de que se trata de un saber que avanza a partir del relevamiento y despliegue de aporías, con vistas a dar con una “solución adecuada” (*euporía*), la cual, sobre todo en el campo metafísico, no es más que una aporía reformulada o un problema visto desde otra perspectiva. Tal es uno de los posibles sentidos que adquiere el término “*euporía*” en el contexto de la formulación del llamado procedimiento diaporemático en *Metafísica*. En efecto, en torno a ciertas cuestiones, como por ejemplo la del “ser” o “lo que es”, nunca vamos a poder arribar a una “solución adecuada”, de allí que Aristóteles afirme: “Conque la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es «lo que es», viene a identificarse con ésta: «¿qué es la entidad?»” (*Metafísica* VII 1, 1028b2-4). Desde Aristóteles a Heidegger, pasando por las ideas metafísicas de la razón kantiana relativas al problema de dios, del alma y del mundo, tenemos ríos de tinta discrepantes respecto del problema del ser, donde siempre los intentos por dar con una *euporía* desembocan más bien en una *reformulación* de la aporía que disparó la investigación. Alrededor de estas cuestiones metafísicas, como también acerca de algunos problemas de filosofía práctica, la *euporía* residiría justamente en poder advertir que, a partir de aquella reformulación de la aporía inicial, nos hallamos en una posición epistémica más favorable que al comienzo de la investigación, dado que dejamos un problema difícil en un estado menos malo del que se lo encontró.² Este sentido de *euporía* entronca bien con el carácter problematizador de la filosofía que venimos enfatizando, en cuanto supone una concepción de la actividad filosófica como repetición incansable, fecunda y creativa de las mismas aporías fundamentales; una concepción donde filosofar es equivalente a problematizar, y problematizar sinónimo de repreguntar sobre lo que no se pensó lo suficientemente bien. Como al respecto apunta Claude Lévi-Strauss, en un pasaje de tono similar a muchos de los que pueden leerse en las obras de Platón y Aristóteles:

¹ Seguimos la traducción de Vallejo Campos (2005: 139-140).

² Véase, en este sentido, *Metafísica* XIII 1, 1076a10-16: “Ahora bien, puesto que investigamos si aparte de las entidades sensibles hay o no hay alguna inmóvil y eterna, y si la hay, cuál es, hemos de comenzar considerando las cosas que han sido dichas por otros a fin de que, si exponen algo erróneamente, no seamos nosotros reos de los mismos errores, y si compartimos con ellos alguna doctrina, a título particular no nos disgustemos por ello. Suficiente es, en efecto, si uno alcanza a explicar una cosas mejor y otras no peor”. Seguimos la traducción de Calvo Martínez (1994).

En disciplinas como la nuestra el saber científico avanza a paso inseguro, bajo el látigo de la contención y de la duda. Deja a la metafísica la impaciencia del todo o nada. Para validar nuestra empresa no es preciso a nuestros ojos que esté asegurada de disfrutar, durante años y hasta en sus menores detalles, de una presunción de verdad. Basta que se le reconozca el modesto mérito de haber dejado un problema difícil en estado menos malo que como lo encontró. No olvidemos tampoco que para la ciencia no puede haber verdades adquiridas. El sabio no es el hombre que suministra las respuestas verdaderas: es el que plantea las verdaderas preguntas (1968: 16-17).

Desde la perspectiva aristotélica, lo que la filosofía vendría a hacer es situarnos en una red de nudos problemáticos, a fin de que, siendo conscientes de tal anudamiento, podamos encontrar la mejor manera de desatarnos, es decir, de dar con una respuesta adecuada: “Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate” (*Metafísica* III 1, 995a29-30). Cabe leer un eco de esta perspectiva en Gilles Deleuze y Félix Guattari, quienes al respecto no sólo insisten en que debemos atravesar filosóficamente el caos para poder vencerlo a través de la creación de conceptos, sino también en la necesidad de diferir las respuestas hasta tanto no se toque el fondo del problema sobre el cual se indaga:

La filosofía, la ciencia y el arte quieren que desgarremos el firmamento y que nos sumerjamos en el caos. Sólo a este precio le venceremos. El pensamiento filosófico no reúne sus conceptos dentro de la amistad sin estar también atravesado por una fisura que los reconduce al odio o los dispersa en el caos existente, donde hay que recuperarlos, buscarlos, dar un salto. Es como si echara una red, pero el pescador siempre corre el riesgo de verse arrastrado y encontrarse en mar abierto cuando pensaba llegar a puerto. Las tres disciplinas proceden por crisis o sacudidas, de manera diferente, y la sucesión es lo que permite hablar de “progresos” en cada caso (1993: 203-204).

Aquí reside, pues, uno de los aspectos que hace a la filosofía griega sumamente actual, en tanto ésta compromete la idea de una práctica discursiva y vital que, ya desde sus orígenes, extrae gran parte de su potencia del encuentro cara a cara con la forma en que las cosas devienen problemáticas, o, lo que es lo mismo, de la incomodidad existencial que resulta de una interrogación problematizante. La filosofía griega nace, de hecho, como una problematización de la más elemental de las cuestiones: el “es” de “lo que es”. Porque justamente para los primeros filósofos griegos –pensemos en Parménides– aquello que llamamos el “es” de “lo que es” comienza a ser visto como *el* problema. El objetivo de cualquier arte –afirma Andréi Tarkovski– consiste en explicar por sí mismo y a su entorno el sentido de la vida y de la existencia humana: “Es decir: explicarle al hombre cuál es el motivo y el objetivo de su existencia en nuestro planeta. O quizá no explicárselo, sino tan sólo enfrentarlo a este interrogante” (1991: 59-60). De una forma similar a la propuesta por Tarkovski, podría decirse que uno de los sentidos más eminentes que supone la filosofía griega pasa por el enfrentamiento con interrogaciones problematizantes, y sobre todo por hacernos dimensionar la complejidad de un determinado problema a fin de llegar a formularlo adecuadamente; pues, como señala Flaubert en su *Diccionario de los lugares comunes*: “Problema es aquello que si se formula bien, ya está resuelto” (2004 [1911]). La dimensión problematizante resulta así una dimensión *inventiva*, en el sentido de que formular adecuadamente un problema no implica sólo un descubrirlo, sino también un inventarlo. Para Paul Valéry (2015: 34) lo más notable del trabajo artístico estriba en que se trata de una empresa esencialmente indeterminada, en la que la parte más laboriosa de la tarea consiste en crear un problema más que resolverlo, lo cual se condice con el trabajo filosófico tal como es conceptualizado en muchos textos griegos fundamentales.

A la luz de estos ejemplos, podemos decir que los filósofos griegos nos exhortan a que prestemos atención al valor que detenta la interrogación problematizante como antídoto contra toda pretensión infundada de saber; y en muchos de sus textos tal antídoto es, a veces, más importante y determinante que la pretensión misma de respuestas o soluciones. “La filosofía –como señala en este sentido Jean Pierre Vernant– es el arte de construir un discurso para resolver los problemas. Es un sistema de razonamiento donde la solución reside ya en las premisas” (2002: 218). Independientemente de que aquí resaltemos dicho valor, es claro que la filosofía supone también para los griegos una actividad cuya mira apunta, en última instancia, a la adquisición de tales respuestas, aun cuando éstas nunca sean “últimas” sino siempre reformulables. Pero incluso teniendo presente tal mira, la pregunta siempre, de alguna manera, va por delante, puesto que 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 erradas y/o insuficientes, y ello debido a que las preguntas de las que éstos partieron no estuvieron bien planteadas.

> ||

De lo anterior se desprende que uno de los ejes más interesantes y fecundos para pensar la actualidad de la filosofía griega reside en la noción de problematicidad en sentido fuerte o, más concretamente, en la concepción de la actividad filosófica como interrogación problematizante. Desde esta óptica, cabe rastrear en algunos planteos filosóficos modernos y contemporáneos resonancias de tal concepción reconocida en los filósofos griegos relevados. Me voy a limitar someramente a los casos de Wittgenstein, Heidegger, Foucault y Badiou, por tomar sólo algunos planteos representativos.

En el libro *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, Wittgenstein afirma:

Siempre es bueno en filosofía plantear una *cuestión* en lugar de dar una respuesta a una cuestión. Pues una respuesta a una cuestión filosófica fácilmente puede resultar incorrecta; no así su liquidación mediante otra pregunta (1987 [1956]: 121).

Más que con la respuesta, lo importante en filosofía se identificaría para Wittgenstein con el planteamiento correcto de la pregunta, algo que concuerda, en parte, con la perspectiva de Heidegger. 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 central, tras su fase destructiva-deconstructiva, pasa principalmente por la reformulación de la pregunta por el sentido del ser, ya que la “respuesta” a dicha pregunta es para Heidegger siempre elusiva, en tanto el ser acontece como misterio, esto es, como lo que se muestra y al mismo tiempo se retira; en otras palabras, como la co-presencia de ocultamiento y desocultamiento. De modo aproximado, en Wittgenstein no es la respuesta la que nos ilumina sino la pregunta, y por ello la actividad filosófica debe limitarse a proporcionar las preguntas adecuadas. La historia de la filosofía puede ser pensada así como una historia de *liquidaciones de respuestas a través de nuevas preguntas*, o como la historia de

la incansable reformulación de un elenco estable de nociones básicas (ser, verdad, idea, razón, Dios, entre otras); una historia que se pierde, se reencuentra y se corrige indefinidamente a sí misma. Esto no quiere decir –insisto– que los filósofos griegos, modernos y contemporáneos mencionados se desentiendan de proponer en sus escritos diversas estrategias de resolución en función de los problemas tratados, sino más bien que lo más determinante para ellos residiría en el carácter de interrogación problematizante de la actividad filosófica.

A propósito, en su ensayo “El origen de la obra de arte”, Heidegger da inicio a su reflexión sobre la obra de arte con una pregunta en torno a su origen-esencia. Pero al llegar al “apéndice” del texto leemos, no obstante, lo siguiente: “Qué 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” (1995 [1935-1936]: 73). Aquí también puede oírse un eco de aquel carácter que la actividad filosófica reviste para los griegos, donde lo medular pasa por las orientaciones interrogativas tendientes a dar con una adecuada problematización de la cuestión tratada. Porque es a partir de tales orientaciones que, como en el caso del esclavo del *Menón* tras la mayéutica socrática, puede nacer en nosotros el deseo de alcanzar algún tipo de certidumbre. De alguna forma en esa frase de Heidegger se halla cristalizada una de las claves de su pensamiento, al mismo tiempo que la recuperación de uno de los sentidos primordiales que la práctica filosófica tiene para los griegos. Puesto que en ambos casos se trata, con sus claras diferencias, de insistir en el potencial que anida en la interrogación problematizante, y de desplegar sus variadas posibilidades epistémicas y vitales: “El título nombra el intento de una meditación que se queda en la pregunta. Las preguntas son caminos para una respuesta. Ésta consistiría –en el caso de que alguna vez se accediera a ella– en una transformación del pensar, no en un enunciado sobre un contenido” (Heidegger, 1999 [1969]: 77). Heidegger no hace otra cosa más que prolongar *en otras direcciones* la problematización sobre el ser abierta en el alba de la filosofía presocrática (puntualmente en Anaximandro, Heráclito y Parménides), algo que de hecho él exigía cuando se le preguntaba si debía repetirse su pensamiento: “Es necesario, o bien prolongar mi problemática en otras direcciones, o bien contradecirme” (1969: 20-26). El filosofar se revela así para Heidegger como una forma de *mejorar el preguntar*:

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 (2015 [1962]: 58- 59).

Este “preguntar reconsiderativo” se halla en consonancia con su idea de la actividad filosófica como un pensar *a modo de prueba*. Refiriéndose, en efecto, a la impresión de arbitrariedad sin ley que pueden llegar a suscitar sus ensayos, Heidegger le responde a un joven estudiante que, lejos de un responder con apoyo en los hechos, lo suyo apunta a un pensar *en la errancia*, el cual, salvando las distancias, se toca con el tipo de pensar que, tal como vimos, se desprende de ciertos diálogos platónicos y de algunos pasajes aristotélicos:

No le puedo proporcionar a usted –cosa que usted tampoco pide– ninguna tarjeta de identidad con ayuda de la cual lo que he dicho podría ser legitimado cómodamente en todo momento como algo que “concuera con la

realidad". Aquí todo es camino del corresponder que oye a modo de prueba. El camino está siempre en peligro de convertirse en un camino errado. Andar estos caminos requiere práctica en la marcha. La práctica requiere oficio. Permanezca usted en camino en la auténtica penuria y, sin-salir-del-camino, pero en la errancia, aprenda usted el oficio del pensar (1994 [1950]: 162).

Un tercer caso de resonancia podemos encontrarlo en Foucault, para quien la labor filosófica consiste básicamente en un "trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo", tarea cuya meta no reside tanto en un legitimar lo que ya se sabe como en "emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto" (1984: 12). Se trata de una definición de la práctica filosófica similar a la que encarna el Sócrates platónico, pues al fin y al cabo éste, tras instalarnos a través del diálogo en el terreno de la interrogación problematizante, nos abre la posibilidad de aprender a pensar distinto respecto del tópico tratado. En efecto, en dos diálogos tardíos Platón define al pensamiento (*diánoia*) como el diálogo que el alma entabla consigo misma respecto de las cosas que somete a consideración.³ La apertura de este diálogo problematizador, interior y silencioso del alma consigo misma se traduce en un intercambio dialógico de pensamientos con otras almas. Allí empieza el camino dialógico intersubjetivo en el que consiste la filosofía para Platón. No es casual que, para poner en práctica aquel "saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto", Foucault se apoye, en sus últimos escritos, sobre el legado filosófico griego y romano, en busca de documentos que proponen una interrogación problematizante respecto de la propia condición y conducta humanas. El Sócrates platónico podría así hacer suyas estas palabras con la que el propio Foucault definía su programa filosófico: "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" (2003). O dicho al revés: el cariz socrático que la tarea filosófica asume para Foucault pasa justamente por la idea de la filosofía como una historización problematizante, es decir, por un saber que trata sobre la manera en que las cosas –nuestra relación con los saberes, los poderes y con nosotros mismos– devienen problemáticas.

Otro caso interesante es, por último, el de Badiou, para quien la filosofía contemporánea –de Nietzsche en adelante caracterizada por un ferviente antiplatonismo– debe asumir imperiosamente un gesto platónico. Badiou, de hecho, define su propia filosofía como un "platonismo de lo múltiple", lo cual supone la creencia en un ser de la verdad como un "múltiple genérico" (*i.e.* verdad científica, verdad artística, verdad política y verdad amorosa), un tipo de verdad contrario a la concepción tradicional unitaria (Verdad-Uno). Así, la columna vertebral de su filosofía descansa sobre la articulación entre dos lógicas: la del ser y la del aparecer. Pero más allá de estas diferencias con Platón, se trata para Badiou de sostener que, en la actualidad, la actividad filosófica debe seguir girando en torno a las cuatro "condiciones" o "procedimientos genéricos" que aquél estableció para la filosofía en su momento, a saber: la política, el arte, el amor y la ciencia. Condiciones "platónicas" que operan, para Badiou, como campos de la creación, en cuyo seno la vida humana puede llegar a extraer todas las consecuencias de un "acontecimiento", esto es, de una ruptura en el orden ordinario de las cosas:

Levantar acta del final de una edad de los poetas, convocar como vector de la ontología las formas contemporáneas del matema, pensar el amor en su función de verdad, inscribir las vías de un comienzo de la política: estos cuatro rasgos son platónicos (1990: 69).

³ Véase especialmente *Teeteto* 189e7-190a2, y *Sofista* 263e3-5, 264a1-2.

A contramano, por tanto, del antiplatonismo que caracteriza la filosofía contemporánea del lenguaje (una “gran sofística moderna”),⁴ Badiou se inclina por una recuperación del platonismo: “En cuanto a su *forma*, el gesto filosófico que propongo es platónico” (1990: 67).⁵ Ello explica su reciente empresa de recreación filosófico-literaria de la *República*, a fin de hacer brillar la potencia contemporánea inherente a ese diálogo: “Podemos, debemos, escribir para nuestros contemporáneos obras como *La república* o *El banquete*” (2013: 15).

> III

Llegados a este punto, ¿cómo entender que el pasado filosófico griego pueda llegar a ser novedoso para nuestro presente? Para esbozar una respuesta, cabe servirnos del eje de la interrogación problematizante como uno de los legados más destacables de la filosofía griega y, sobre esa base, reflexionar acerca de las continuidades y discontinuidades que tal filosofía guarda con la presente. La filosofía griega, en efecto, forjó gran parte del tablero de problemas sobre el que los filósofos posteriores –medievales, modernos y contemporáneos– han vuelto, ya sea disponiendo de sus mismas fichas conceptuales o creando otras, a fin de plantear nuevas jugadas que prolongan, rectifican y/o complementan tales problemas. “Somos herederos –como dice Derrida–, eso no quiere decir que decidamos esto o aquello, que tal herencia nos enriquezca un día con esto o aquello, sino que el ser de lo que somos es, ante todo, herencia, lo queramos y lo sepamos o no” (1995: 68). Al valernos de muchos de los esquemas conceptuales y recursos argumentativos ideados por los filósofos griegos, seguimos, consciente e inconscientemente, interpelándonos sobre –para volver a las palabras de Foucault del comienzo– las vinculaciones con 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 así a los filósofos griegos, hacerlos presentes *en y para* nuestro tiempo, supone ir hacia ellos no como si se hallasen en una sala de museo, sino más bien en un laboratorio de ideas cuyas resonancias todavía se perciben en muchos de los planteos filosóficos modernos y contemporáneos. Esta operación de presentificación no implica, por lo demás, seguirlos punto por punto, sino más bien atender a su legado en los términos de –para usar una metáfora musical– *variaciones* sobre la base de sus partituras filosóficas, lo cual exige la puesta en práctica de lo que aprendimos de tales filósofos, o sea, su “espíritu crítico”, aquello que para Oscar Wilde constituía su aporte fundamental:

Mi querido Ernesto, aun cuando ni un solo fragmento de crítica de arte nos haya llegado de los tiempos helénicos, no es menos cierto que los griegos eran una nación de críticos de arte e inventaron la crítica de arte, así como inventaron la crítica de todas las cosas. Porque, después de todo, ¿cuál es nuestra principal deuda con ellos? Simplemente, el espíritu crítico (2005 [1891]: 213).

4 “La filosofía contemporánea del lenguaje toma partido por los sofistas contra Platón. El siglo y Europa deben imperativamente sanar del antiplatonismo” (Badiou, 1990: 70, 72).

5 Cf., en la misma, línea Badiou (2003: 71-73).

Tal diálogo crítico con la tradición filosófica griega sería, en términos heideggerianos, una forma de consumir aquel “paso atrás” basado en la idea de que en filosofía, yendo para atrás, se avanza. Un paso que exige cierto corrimiento respecto de la actual coyuntura filosófica, a fin de poder iluminarla por medio de haces filosóficas provenientes del pasado, y llegar a vislumbrar así, como sugiere Agamben, la parte de sombra de nuestra época, o la oscuridad inherente a sus luces:

Pertenece en verdad a su tiempo, es en verdad contemporáneo, aquel que no coincide a la perfección con éste ni se adecua a sus pretensiones, y entonces, en este sentido, es inactual; pero, justamente por esto, a partir de ese alejamiento y ese anacronismo, es más capaz que los otros de percibir y aferrar su tiempo. [...] Contemporáneo es aquel que mantiene la mirada fija en su tiempo, para percibir, no sus luces, sino su oscuridad. [...] Es como si esa luz invisible que es la oscuridad del presente proyectase su sombra sobre el pasado y éste, tocado por ese haz de sombra, adquiriese la capacidad de responder a las tinieblas del ahora (2011: 18, 21, 29).

Justamente una de las cuestiones más difíciles de advertir para nosotros es comprender en qué medida somos hijos de nuestra época. Por eso, al ir a contramano de ésta, los filósofos griegos pueden permitirnos –a veces incluso más que los contemporáneos– interrogar los claroscuros del presente. Ello supone reinstalar, de alguna manera, el gesto nietzscheano del *actuar inactual*: de ese actuar *contra* la época y por lo tanto *sobre* la época; de ese actuar que apunta a su decodificación desde el desfase y cierto anacronismo, procurando comprender, por un lado, cómo los filósofos griegos crearon y bordearon determinados problemas, y, por otro, la manera en que éstos pueden llegar a enriquecerse en nuestro escenario, tras variar sus condiciones y ser conectados con otros asuntos. A partir de este relevamiento de algunas de las resonancias que la concepción griega de la filosofía como interrogación problematizante tuvo en ciertos filósofos más actuales, me interesa, como señalaba al comienzo, destacar un enfoque de lectura no progresivo sino más bien transversal de la historia de la filosofía, desde el cual al adentrarnos en el estudio de la filosofía griega podemos, a la vez, introducirnos en el estudio de la filosofía moderna y contemporánea. Porque al fin y al cabo, como pedía Nietzsche: “¿No debemos transformar a lo antiguo en algo nuevo para nosotros y poner orden en *nosotros* dentro de él?” (1990 [1887]: 82).

> Bibliografía

- » Agamben, G. (2015). “Entrevista a Giorgio Agamben”, disponible en http://www.sciclinews.com/documenti/1345076663_agamben_intervista.pdf
- » Agamben, G. (2011). “¿Qué es lo contemporáneo?”, en *Desnudez*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, pp. 17-29.
- » Badiou, A. (2013), *La república de Platón*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Badiou, A. (2003). “Definición de la filosofía”, en *Condiciones*, México: Siglo XXI, pp. 71-73.
- » Badiou, A. (1990). *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- » Berti, E. (2002). “¿Qué sentido tiene estudiar hoy filosofía antigua?”, en *Lecturas sobre presocráticos II*, Buenos Aires: OPFyL, pp. 5-20.
- » Burnet, J. (1900-1907). *Platonis Opera*, Oxford: Clarendon Press, 5 vols.

- » Calvo Martínez, T. (1994). *Aristóteles, Metafísica*, Madrid: Gredos.
- » Deleuze, G., Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama.
- » Deleuze, G. (2002). *Conversaciones*, Madrid: Editora Nacional.
- » Derrida, J. (1994). “Nos-otros griegos”, en Cassin, B. (ed.) *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Buenos Aires: Manantial, pp. 183-199.
- » Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta.
- » Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, México: Siglo XXI.
- » Flaubert, G. (2004 [1911]). *Diccionario de los lugares comunes*, Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- » Foucault, M. (1983). *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: La Piqueta.
- » Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*, México: Siglo XXI.
- » Foucault, M. (2003). “Michel Foucault por sí mismo”, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=wEsYlr5DQM>
- » Freire, P., Faundez, A. (2013). *Por una pedagogía de la pregunta. Crítica a una educación basada en respuestas a preguntas inexistentes*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Gadamer, H-G. (1977). *Verdad y método I*, Salamanca: Sígueme.
- » Gadamer, H.-G. (1990). “La misión de la filosofía”, en *La herencia de Europa. Ensayos*, Barcelona: Península, pp. 151-156.
- » Godard, J.-L. (2011). “Entrevista a Jean-Luc Godard”, disponible en <https://www.theguardian.com/film/2011/jul/12/jean-luc-godard-film-socialisme>
- » Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela.
- » Heidegger, M. (1969). “Entretien avec Heidegger”, *L'Express*, nº 954, pp. 20-26.
- » Heidegger, M. (1994 [1950]). “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Del Serbal, pp. 143-162.
- » Heidegger, M. (1995 [1935-1936]). “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, pp. 11-74.
- » Heidegger, M. (1999 [1969]). “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, pp. 77-93.
- » Heidegger, M. (2015 [1962]). “Lenguaje tradicional y lenguaje técnico”, *Imago Agenda*, nº 191, pp. 58-59.
- » Joyce, J. (1994 [1922]). *Ulises*, Barcelona: Tusquets.
- » Kierkegaard, S. (2007 [1844]). *El concepto de angustia*, Madrid: Alianza.
- » Lévi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México: Fondo de Cultura Económica.
- » Nietzsche, F. (1990 [1887]). *La ciencia jovial*, Caracas: Monte Ávila.
- » Nietzsche, F. (1998 [1873]). *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba: Alción.
- » Smith, P. (2010). *Éramos unos niños*, Barcelona: Lumen.
- » Tarkovski, A. (1991). *Esculpir en el tiempo*, Madrid: Rialp.
- » Valery, P. (2015). *Notas sobre poesía*, Buenos Aires: Hilos editora.
- » Vallejo Campos, Á. (2005). *Aristóteles: Fragmentos*, Madrid: Gredos.

- » Vernant, J.-P. (2002). *Entre mito y política*, México: Fondo de Cultura Económica.
- » Wilde, O. (2005) [1891]. “El crítico como artista”, en *De Profundis y ensayos*, Buenos Aires: Losada, pp. 201-284.
- » Wittgenstein, L. (1987 [1956]). *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, Madrid: Alianza.
- » Woolf, V. (2012). “Por no saber griego”, en *Freshwater. Una comedia y textos breves sobre teatro*, Buenos Aires: El cuenco de plata, pp. 115-133.