

# FILOSOFÍA Y ESTILOS DE VIDA PARA NUESTRO PRESENTE

*Compilador*  
**MARIO GERMÁN GIL CLAROS**

**GRUPO DE INVESTIGACIÓN  
REDIPE: EDUCACIÓN,  
EPISTEMOLOGÍA Y FILOSOFÍA**



**EDITORIAL REDIPE**

# **Filosofía y estilos de vida para nuestro presente**

**Mario German Gil Claros**

**Compilador**

**Grupo de investigación Redipe: Educación, Epistemología y Filosofía**

Título original  
**Filosofía y estilos de vida para nuestro presente**

**Compilador:** Mario Germán Gil Claros  
**Autores Varios**

**ISBN:** 978-1-945570-89-6

Portada: Diego Burckardt

Primera Edición, Febrero de 2019

Editorial REDIPE  
Red Iberoamericana de Pedagogía  
Capítulo Estados Unidos  
Bowker - Books in Print, Estados Unidos.

**Editor**  
Julio César Arboleda Aparicio

#### **Consejo Académico**

Pedro Ortega. Coordinador Red Internacional de Pedagogía de la alteridad (Ripal- España).

José Manuel Touriñán. Pedagogo español, Coordinador Red Internacional de Pedagogía mesoaxiológica, Catedrático de la Universidad de Santiago de Compostela, España.

Mario Germán Gil, Coordinador Grupo Investogación Redipe: Educación Epistemología, Filosofía y diversidad.

Maria Ángela Hernández. Investigadora Universidad de Murcia, España.

Maria Emanuel Almeida. Centro de Estudios de las Migraciones y Relaciones Interculturales de la Universidad Abierta, Portugal.

Carlos Arboleda A. Investigador Southern Connecticut State University, USA.

Rodrigo Ruay Garcés. Pedagogo chileno.

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, la reproducción (electrónica, química, mecánica, óptica, de grabación o de fotocopia), distribución, comunicación pública y transformación de cualquier parte de ésta publicación -incluido el diseño de la cubierta- sin la previa autorización escrita de los titulares de la propiedad intelectual y de la Editorial. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual. Los Editores no se pronuncian, ni expresan ni implícitamente, respecto a la exactitud de la información contenida en este libro, razón por la cual no puede asumir ningún tipo de responsabilidad en caso de error u omisión.

Red Iberoamericana de Pedagogía  
[editorial@redipe.org](mailto:editorial@redipe.org)  
[www.redipe.org](http://www.redipe.org)

# Contenido

□	Prólogo.....	5
□	Introducción.....	15
□	Las artes de la existencia en los modos de ser. Una lectura a cuatro textos de Agamben. Autor: Mario German Gil Claros.....	16
□	De Sócrates a Foucault: una larga tradición de la filosofía como forma de vida y arte de vivir a la luz de Pierre Hadot y Alexander Nehamas. Autor: Santiago Borda-Malo Echeverri.....	30
□	Gómez Dávila y la filosofía como forma de vida. Autor: Alfredo Abad.....	62
□	El sabio, un amigo. Autor: Carlos Eduardo Peláez Pérez.....	76
□	Los autores.....	93

# Prólogo

**Filosofía y estilos de vida para nuestro presente**, es una publicación realizada por iniciativa del grupo de investigación **Educación, Epistemología y Filosofía de Redipe**, dirigido por el profesor **Mario Germán Gil Claros**, con quien hemos establecido desde Bellas Artes Institución Universitaria del Valle, y el grupo de investigación **Aisthesis Teoría y Creación**, de la Facultad de Artes Visuales y Aplicadas, los puentes para la colaboración en la investigación, toda vez que compartimos no solo los intereses sobre las estéticas contemporáneas, sino también la fortuna de contar con docentes que han contribuido de manera significativa a reunir investigadores y proyectos que se piensan, cómo desde la filosofía contemporánea podemos ampliar la comprensión de la vida diaria o por lo menos acercarnos a diferentes perspectivas que nos permitan dar cuenta de las afectaciones sobre nuestras formas de vida, nuestras relaciones y nuestros cuerpos. Estos modos de existencia y sus efectos, que son visibles desde las formas más sutiles de nuestra cotidianidad, en las construcciones culturales y la esfera de lo íntimo, hasta las relaciones de poder que impactan en lo social, lo político, lo cultural y lo ambiental, las vidas de millones de seres humanos y no humanos que habitan nuestro planeta.

Esta publicación se hace justamente esa pregunta: ¿Qué papel juega hoy la filosofía para tiempos tan complejos como los que afrontamos y cómo incide en los estilos de vida?

Los tres textos incluidos en esta selección dialogan entre sí, para dar cuenta de la importancia que una disciplina como la filosofía y sus abordajes

interdisciplinarios, puede servir como mapa/alimento/capa protectora, para sobrevivir en un mundo donde las certezas vienen desapareciendo y las doctrinas y sus reglas antes inquebrantables se desvanecen ante nuestros ojos.

Agradezco especialmente al profesor Mario Germán Gil Claros por su confianza y a los autores Santiago Borda- Malo Echeverri, Carlos Eduardo Peláez y Alfredo Abad por permitirme hacer parte de esta conversación. Espero que la interacción derivada de ello dé lugar al surgimiento de múltiples preguntas y con ello a nuevos proyectos que nos vinculen desde nuestros contextos.

En este primer texto, el lector encontrará el asunto central en el reconocimiento de las características que hacen de la filosofía y la práctica artística, así como de otras disciplinas, un terreno común.

Mario Germán Gil Claros en, **Logos, enunciación, palabra y decir como acontecimiento en los modos de ser**, nos recuerda el horizonte de acción que reúne a disciplinas como la filosofía y el arte en el reconocimiento del ser desde una perspectiva estética y política a la vez.

Desde la lectura de Agamben, Gil destaca la importancia del lenguaje en la construcción del ser y su realidad: la subjetividad. Con ello en mente puede afirmar que el lenguaje y desde esa perspectiva, la filosofía, puede hacer evidente todo aquello que constituye al ser, incluso lo que no es visible “La filosofía se centra en develar lo oculto a través de lo decible del logos que nombra al ser. En esta dirección, lo decible para Agamben es auténtica ontología, aquello que se habla del ser, pues es posible que lo decible coincida

con el ser.” Lo anterior le permite concluir la importancia del lenguaje en la naturaleza misma del ser, como la posibilidad que surge desde el acto de nombrar.

De allí que Gil concluya que la palabra tiene relación con los modos de vida que configuran la existencia: “la palabra se vuelve vital, construye morada, construye forma en la vida humana, le da una arquitectura a la estética, reflejada en los estilos de vida.”. Lo anterior le permitirá afirmar que no es solo el acto de enunciación, sino que es desde allí, donde surge la posibilidad estética del reconocimiento del ser, inescindible de lo político que lo constituye.

Su lectura de Agamben destaca la importancia del horizonte común de la práctica que filósofos y artistas tenemos: “La tarea política hoy es constitutivamente una tarea poética, en la cual es necesario que los artistas y los filósofos unan sus fuerzas”. (Agamben. 2017. P. 161).

En el siguiente capítulo se lanza un cordel/polea/lazo, para pensar las relaciones entre las estéticas y la vida misma como obra. “La voluntad de construir sus vidas como una liturgia integral e incesante”. (Agamben. 2013. P. 8)

Así, se pregunta: ¿Qué relación se da entre la estética y la vida monástica?

En **Vida monacal** plantea las paradojas de la ley y la vivencia en el contexto de la vida consagrada a una comunidad. Así en la vida monacal se plantea la disyuntiva sobre el cumplimiento de la norma o la vivencia auténtica y en libertad que supone la elección que hace indistinta la ley y el obrar estéticamente-políticamente desde una convicción. “La forma de vida es ese

pensamiento existencial que debe ser liberado de las signaturas del derecho y de su oficio”. (Agamben. 2013. P. 194).

Para finalizar reflexiona sobre lo central del concepto de amistad en la filosofía y por otra parte en el ser contemporáneo y sus implicaciones. En el capítulo, **La amistad y lo contemporáneo**, parte de la afirmación de Agamben según la cual “La amistad está tan inextricablemente vinculada a la definición de filosofía que puede decirse que sin ella no sería posible la filosofía”. Gil argumenta cómo la filosofía y en esta definición, la amistad, construye comunidad. A su vez define el ser contemporáneo como un desafío que implica el surgimiento de una actitud filosófica que permita vivir en consecuencia.

Por su parte Peláez entra en un diálogo íntimo con el concepto de la amistad como eje central de la ética como vida en virtud desde la *Ética a Nicómaco* y el concepto de la vida teórica: “de unión de las vidas, es en el fundamento de la parte política, esto es la amistad, donde podemos ver el enlace de la vida en grados de fines, que hace de la vida perfecta, una vida en sociedad”. Para el autor en concordancia con Gil, es la amistad la base de una vida feliz, la posibilidad de reunir vida contemplativa y vida práctica que desde la filosofía supone el surgimiento de unos lazos afectivos como fundamento de la vida política.

“La comunidad nace por un grupo de hombres unidos por una relación afectiva<sup>1</sup> llamada amistad y según sentimientos de concordia, paz, solidaridad, ocio, cooperación, tranquilidad”. Para Peláez , “La amistad es un elevamiento al ejercicio de la virtud”.

---

<sup>1</sup> Aristóteles. 2005, *philikon*: IV, 11, 1295b23.

Sin embargo para el autor esta amistad es solo posible, desde el amor por sí mismo que permite la sabiduría de extender naturalmente ese amor a los demás, es por tanto empresa difícil para aquel que se encuentra en constante lucha consigo mismo o aquel que no es su propio amigo.

“El término philetón, lo amable, nos conduce a esa doble posibilidad de toda la ética de sentir placer o dolor. El malo huye de sí mismo y el otro, es una forma de olvido de sus acciones pasadas. Su carácter está dividido, está en guerra consigo mismo y por ello busca del otro como instrumento que le permita lograr la huída, el olvido de sus males pasados. En su lugar el bueno, tiene pensamientos y los objetos (eúporei tê dianofía) que le proporcionen placer, porque su unidad la establece a partir de su propia naturaleza, es decir, se duele y se complace consigo mismo, es amigo de sí mismo y por tanto el otro es otro sí mismo<sup>2</sup>, el hombre bueno no tiene arrepentimiento, su actividad es un ir hacia lo otro: dios o el amigo.”

Es por tanto la amistad y su comunicación mediante los lazos afectivos una virtud propia del hombre sabio.

Este texto por tanto reúne consideraciones en torno a los estilos de vida como elección en libertad que implican siempre la voluntad, el coraje y la fortaleza para construir una vida coherente que desde la filosofía implica la observación del sujeto en un contexto estético - político. La lectura supone una invitación al lector para comprobar lo que Gramsci afirma cuando dice que “Todo es político,

---

<sup>2</sup> E.N. 1168 b; 1169b 6

también la filosofía o las filosofías, y la única filosofía es la historia en acto, es decir, la vida misma”<sup>3</sup>

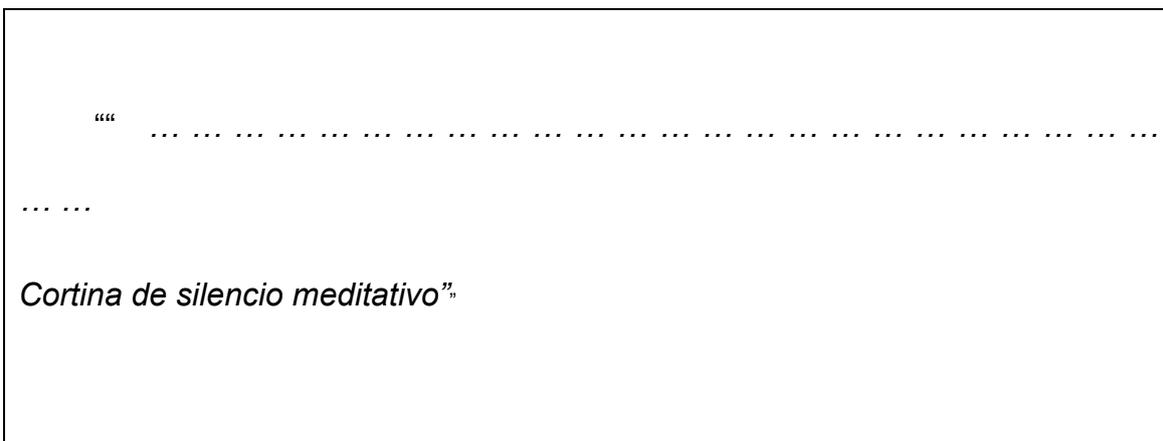
Por su parte Santiago Borda-Malo Echeverri en **De Sócrates a Foucault: Una Larga Tradición de la Filosofía como Forma de Vida y Arte de Vivir a la Luz de Pierre Hadot y Alexander Nehamas**, da cuenta de una arqueología en Hadot en *Ejercicios espirituales y Filosofía antigua* que permite hacer visibles valiosos aportes desde Sócrates y la Stoa hasta la filosofía contemporánea. En este recorrido actualiza la posibilidad de vivir en la filosofía, pasando por el pensamiento de los estoicos, hasta la apropiación de estos preceptos y su traducción en reglas de vida en el cristianismo y en ello nos permite ver cómo los planteamientos que Foucault desarrolla al respecto en las Tecnologías del yo, e Historia de la sexualidad entre otros, tienen en gran medida su inspiración en Hadot, como ocurre también con la consolidación del concepto de Parresía.

Borda – Malo nos muestra la profunda conexión entre los autores sobre la que se subraya en Hadot: *“la defensa de la filosofía como forma de vida”*. Adicionalmente establece una ruta para comprender cómo los **Ejercicios espirituales** representan en esta línea una escuela que desde los antiguos se actualiza pasando por la modernidad hasta los filósofos contemporáneos de talla internacional, o incluso cómo puede verse reflejada en los más destacados pensadores de nuestro contexto como Fernando González Ochoa y Gonzalo Arango, entre otros.

---

<sup>3</sup> Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Juan Pablos, Editor, México 1975, p. 32.

Borda- Malo subraya la influencia de su pensamiento citando al autor que *“la filosofía era ante todo una manera de vivir como lo muestra el Manual de Epicteto (2009: pp. 12, 97)”*, destacando en su producción el libro *La filosofía como forma de vida (Conversaciones con Arnold I. Davidson y Jeannie Carlier, original 2002, traducción castellana en 2009)*. Así Borda- Malo nos hace ver de qué manera Hadot, propone la elección de un estilo de vida que determina una filosofía. Lo plantea desde la filosofía estoica y desde Epicteto, quien propone en la observancia de los preceptos del manual en el Enquiridión, que la vivencia se transforme en fresco ramo de flores o “puñalito” (como guía/mapa/cordel/migas de pan en el camino), listo para ayudarnos a afrontar los embates y desafíos de la existencia, es decir que con ello la filosofía está viva y acompaña la vida misma.



Luego de esta bella pausa de meditación visual, Borda- Malo introduce su siguiente autor: Nehamas, quien desde la perspectiva socrática plantea la vida como las múltiples artes de vivir *“el arte de vivir no tiene reglas, hay sólo artes*

*de vivir, muchas artes*” (2005: p. 284), en el que el escultor responsable de ello es cada sujeto.<sup>4</sup> “*Seguir un particular modo de vida por razones morales es una obligación relacionada con el reconocimiento de su verdad. El bien y la verdad, como la virtud y el conocimiento, van juntos* (2005: p. 223).” En este punto conecta el pensamiento del autor sobre las últimas producciones de Foucault alrededor del cuidado de si como responsabilidad ética y de la Parresía como coraje de la verdad en el acto de vivir.

**“como heterotopía u otro modo crítico y específico de ser, pensar (impensar), decir y vivir”.**

Así su trabajo nos invita a profundizar en el pensamiento de autores que como Hadot y Nehemas, han realizado aportes centrales y muy significativos desde la filosofía a esas artes del vivir, con una clara influencia en otros pensadores a quienes se ha dedicado mayor atención. Sobre ello cabe la posibilidad de abrir más puentes/caminos/canales para encontrar las conexiones que han permitido señalar esa posibilidad del ser humano en su elección de un modo de vida que

---

<sup>4</sup> Sobre el concepto de Escultura de la vida es imposible no pensar en Joseph Beuys, quien plantea el concepto de escultura social. En este planteamiento el artista desde lo plástico incide en la organización social, es al mismo tiempo educador y es al mismo tiempo político. Le atañe el bien común, el de cada hombre y el de la sociedad misma. Joseph Beuys elaboró el concepto de Escultura Social que se propone como una práctica artística incluyente que incorpora a diferentes actores teniendo en cuenta que el arte debe ser no solamente accesible para todos, sino que debe estar en la base de la estructura social, siendo el fundamento de todos los procesos educativos. Para Joseph Beuys el concepto de obra de arte incluía las prácticas pedagógicas en relación con lo epistemológico y la política. Su pensamiento está inspirado en la antroposofía de Rudolf Steiner que este mismo define como “La antroposofía es un sendero de conocimiento que quisiera conducir lo espiritual en el hombre a lo espiritual en el universo. Pueden ser antropósofos quienes sienten determinadas cuestiones sobre la esencia del hombre y del mundo como una necesidad tan vital como la que se siente cuando tenemos hambre y sed”. Steiner R: *Anthroposophical Leading Thoughts* (1924)

configure una filosofía trascendental en cuanto se encuentra inscrita en la vida del sujeto.

Borda- Malo establece así un recorrido sumamente valioso que nos permite establecer esas redes entre un pensamiento articulado a partir de diferentes momentos y contextos que desde una visión monádica podría reconocerse como un “uno” que reúne ética/física/lógica para la vida, en el marco de nuestra historia como humanidad. Su planteamiento es fundamental para comprender la necesidad de recuperar, ya no como dogma, sino como fuente, el pensamiento que nos precede a la luz de nuestra responsabilidad estética-política en la construcción de un pensamiento ético, crítico y situado, que como flecha/ramo/puñal nos permita hacer frente a la dura realidad local, nacional y del mundo que enfrentamos a diario.

Para finalizar esta publicación, Alfredo Abad abre la reflexión sobre el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila, reconocido filósofo colombiano que desde el pensamiento situado en el contexto de la alta sociedad colombiana, conservadora y católica de la primera mitad del siglo XX, da cuenta de la necesidad de emprender la filosofía como forma de vida en la línea del valor asignado al ocio, siguiendo la línea de Montaigne. Gómez Dávila construye su cuerpo teórico desde la distancia de la academia, lo cual marcará totalmente su obra y su vida, estableciendo una postura definitiva.

Su búsqueda se centra en relación con la filosofía en acto, como forma de vida coherente en tanto pensamiento y práctica, en la que Abad introduce una definición clave para comprender ese sentido práctico de la filosofía, como forma de vida:

“una manera de concebir la representatividad pragmática de un pensamiento que se liga a un enfoque del cual no debe nunca dejar de estar ligado: el desenvolvimiento en que teoría y praxis se unifican, se yuxtaponen, se ejecutan especularmente.”

En su texto, Abad da cuenta de un Gómez Dávila, marginado de las actividades académicas y de esta forma comprometido con la vivencia y su observación, como una vida centrada en el valor del tiempo libre para la reflexión y el reconocimiento de la autenticidad de su ejercicio desde la libertad:

“El “plan” de una filosofía como forma de vida definida a partir de la autenticidad del ocio y de lo inútil, en el sentido de la libertad que tal condición ofrece<sup>5</sup>.”

Abad señala la disyuntiva presente en la posición de Gómez Dávila frente a las exigencias contemporáneas y particulares de nuestro contexto en el marco académico, preguntándose por la posibilidad de una postura semejante en la actualidad. El autor señala la importancia de observar esta relación vital que permite el surgimiento de la filosofía y su observación en la vida de cada sujeto:

“La filosofía ha nacido en cada filósofo a partir de una orientación vital. Desdeñar esta condición entregándose a búsquedas respaldadas por motivaciones burocráticas y sustentadas por la exigencia de llenar formatos no es más que una vana actividad que desdibuja el trabajo libre y fecundo de quien piensa y dialoga desde

---

<sup>5</sup> Una muy buena reflexión sobre la representatividad de lo inútil en la obra gomezdaviliana y su compleja relación con la mentalidad moderna puede rastrearse en: José Miguel Serrano Ruiz Calderón. (2018). *El Valor de lo inútil: comentario sobre las Notas de Nicolás Gómez Dávila*. En Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila (Juan Fernando Mejía Ed.) (205-243). Bogotá: Universidad Javeriana.

sus propias motivaciones e impulsos. La contemplación, la búsqueda teórica, no puede marginar la imprescindible conexión con la orientación vital de donde surge.”

Se destacan las relaciones que Abad establece entre Gómez Dávila y Hadot, en la coincidencia de su presupuesto sobre la filosofía como acto de vida que reúne teoría y práctica y donde la elección de una forma de vida determinará el surgimiento de una filosofía:

“La opción de un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, es una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. (Hadot, 1998,13)

Su reflexión sobre la autenticidad del pensamiento generado desde esta postura, nos plantea un importante escenario para pensar las lógicas académicas y la coherencia de las búsquedas en la investigación académica enmarcada en unas dinámicas regladas y estructuradas, que exigen para el reconocimiento de la producción y del autor una aventura en la búsqueda de las mejores alternativas para por ejemplo, compartir la escritura con profesionales bien puntuados, grupos reconocidos y categorizados, editoriales reconocidas internacionalmente y puntuadas en los más altos niveles, revistas

indexadas y temas de investigación que se encuentren dentro de las líneas priorizadas por el sistema de investigación nacional en el que desde la vida académica participamos. La pregunta es relevante desde la posibilidad de elegir una vida coherente y auténtica que permita así el surgimiento de una filosofía que sirva para la vida, en tanto nutra lo que los contextos realmente demandan. Seguramente en este propósito el llamado no sería ya una marginación equivalente a la producción solitaria, sino todo lo contrario a encontrar desde las necesidades del contexto que habitamos, Abya-Yala/Colombia/ValledelCauca/Cali/comunas/, las referencias, las necesidades y la posibilidad de una producción incluso colectiva con nuestras comunidades.

Posiblemente esta elección tenga que ver más, con la auto- legitimación de otros mecanismos de circulación del conocimiento, alejados del enfoque ilustrado que dejó y sigue dejando por fuera saberes, formas de vida, maneras de hacer y con ello las posibilidades de otras filosofías. Este llamado precisamente sea quizá la oportunidad para implicarnos en una decolonización de la filosofía, en la posibilidad de agitar con acciones disensuales el pensamiento. En crear desde las estéticas contemporáneas y decoloniales un pensamiento –otro-.

Por otra parte, si la filosofía y la práctica artística constituyen una forma de vida, lo más importante entonces será que quienes circulamos en estos contextos académicos y comunitarios, o lideramos procesos desde la docencia, la investigación o incluso la administración en la educación, seamos los primeros ejemplos de cómo la filosofía, como lo decíamos al principio, puede ampliar la comprensión de la vida diaria o por lo menos aproximarnos a otras perspectivas y abordajes que nos inviten a la transformación.

Un pensamiento, unas acciones, una vida que implicaría el permanente reconocimiento de un “daño”, siguiendo la concepción de lo político en Rancière, como afectaciones sobre nuestras formas de vida, nuestras relaciones y nuestros cuerpos y desde allí la posibilidad de resistir( o re-existir como lo concibe el maestro Albán), la maravillosa opción de de-construir/des-aprender/des-identificarnos.

Algo que posiblemente permitirá agenciamientos múltiples, el surgimiento de un sentido de comunidad, la vivencia de la solidaridad, el afecto, la posibilidad de reconocer en el otro, como lo menciona Bifo, una extensión sensible de mí mismo, la transformación entonces de la mirada, de la palabra y del abrazo.

Elegir por tanto una forma de vida coherente, requiere ese coraje que Santiago Borda-Malo subraya, también la necesidad de un sentimiento de fraternidad y concretamente de la amistad (que es por supuesto un amor), como acto político posible en la filosofía que Mario Gil y Carlos Peláez exponen con tanta claridad, y la distancia, equivalente al valor para de cierta forma ser marginal, que Alfredo Abad reseña y que implicaría asumir una postura, ocupar y contemplar desde ese – otro- lugar, la posibilidad de transformar la vida en la medida en que se vive, y transformarse en la medida en que se comparte con otros ese sentipensamiento que modela la acción.

Que la filosofía o las filosofías entonces, sirvan para la vida, sean así opción de esculpir una forma de vida. La existencia física, como visión monádica de una lógica ética/estética/política.

## Breve introducción

Esta breve introducción del libro **Filosofía y estilos de vida para nuestro presente**, destaca el esfuerzo de tres miradas en torno al asunto, por tres estudiosos de la filosofía, interesados por la temática. ¿Qué papel juega hoy la filosofía para tiempos tan complejos como los que afrontamos y cómo incide en los estilos de vida? Los escritos recogen reflexiones que giran alrededor de esta pregunta. El primero, **Las artes de la existencia en los modos de ser. Una lectura a cuatro textos de Agamben**, recoge un llamado que aborda el significado de la filosofía y su impacto en los modos de ser contemporáneo. El segundo, **De Sócrates a Foucault: una larga tradición de la filosofía como forma de vida y arte de vivir a la luz de Pierre Hadot y Alexander Nehamas**, traza un arco histórico desde Sócrates a Foucault, pasando por Epicteto, según el cual el hilo conductor de la Filosofía es una forma integral de vida y/o arte de vivir y no una simple actividad especulativa académica. El tercero, **Gómez Dávila y la filosofía como forma de vida**, prepondera la importancia de la filosofía en su sentido práctico, íntimo y singular como compromiso de vida para nuestro momento.

Invitamos al lector a abordar estas lecturas filosóficas, tan necesarias para nuestro presente.

**Julio César Arboleda**

Dirección Redipe

# **Las artes de la existencia en los modos de ser.**

## **Una lectura a cuatro textos de Agamben**

**Mario German Gil Claros**

Sólo estéticamente hay una justificación del mundo

Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos. IV*

El presente escrito centra su atención en tres aspectos centrales de lo que son las artes de la existencia o una vida filosófica para nuestro presente. El primero destaca la íntima relación entre la aparición de la filosofía y el lenguaje en los modos de ser como acontecimiento. El segundo resalta la importancia de la vida monacal en comunidad y de su impacto estético. El tercero acentúa la importancia de la amistad filosófica y de la compleja relación de la filosofía y la estética frente a lo contemporáneo.

### **Capítulo**

#### **I**

### **Logos, enunciación, palabra y decir como acontecimiento en los modos de ser**

Así, el lenguaje de la filosofía es, <<como ya sabe todo lector atento de los grandes filósofos, un lenguaje técnico>>

Steiner, George. *La poesía del pensamiento del helenismo a Celan.*

¿Qué papel juega la filosofía en la vida humana? En relación con esta pregunta introductoria, vale destacar que la filosofía está signada por la amistad y por el amor hacia el hombre y hacia el conocimiento. Podemos decir que la filosofía, irrumpe como acontecimiento del logos a través del ser – humano; como aquel que habla, que señala y que busca el sentido de la vida en su conjunto, en comunidad o en sociedad; donde el habla se convierte en el arquitecto de la vida, asumida como estética; pues ella, está cargada de intencionalidad y de presuposición en relación con algo, con el Otro, con el mundo en el que habita, en el que construye morada. De modo que sólo se habla, cuando hay un sentido y un significado a través del nombrar. Precisamente, ese nombrar está en conexión al ser, el cual juega el papel central en el habla en el lenguaje como ritmo, que para Meschonnic, da el sentido al sujeto a través de la palabra, a la obra humana, pues el ritmo configura el sentido, construye la forma como disposición y organización del sujeto. Así, el sujeto en su obrar, es ritmo, es estética. “En la escritura, en el arte, un sujeto se vuelve su obra”. (Meschonnic. 2007. P. 94).

Pues bien, la filosofía teje alrededor del ser, por medio del habla, un universo que redundando en un hacer, en lo que sería una visión de mundo. ¿Quién habita dicho mundo? El sujeto y sus procesos de subjetivación. Al respecto dice Agamben: “Con el término “presupuesto” aquí designamos al “sujeto” en su significado original: el *sub-ietum*, el ser que, yaciendo antes y en la base, constituye aquello sobre lo que – sobre cuya pre-su-posición- se habla, se dice y que a su vez no puede decirse sobre nada (la *peri ousia* o el *hypokeímenon* de Aristóteles)”. (Agamben. 2017. P. 13) El sujeto como lo presupuesto, es lo que yace en todo predicar, en todo hablar. De este modo, el predicar pone en visibilidad al ente, como lo particular, como lo concreto del ser. “El ser es lo que se presupone al lenguaje (al nombre que lo manifiesta), aquello sobre cuya presuposición se dice lo que se dice”. (Agamben. 2017. P. 13) Lo que argumenta Agamben es la relación entre el lenguaje y el ser, entre los nombres y las cosas (Platón. *Cratilo*. 1979); que da nacimiento a lo que se dice acerca de la existencia. Justamente, el lenguaje da forma, da rostro al ser, a través del ente, por medio del ser-humano.

Vistas las cosas, el lenguaje es lo que se dice del ser, lo que interpreta del ser, de lo que sabe del ser, de lo que se conoce del ser, de lo que es el sujeto, de lo que es la existencia. “De hecho, cada vez que el viviente se encuentra con el lenguaje, cada vez que dice “yo”, nace una subjetividad”. (Agamben. 2017. P. 22). Precisamente, la filosofía nace gracias al lenguaje que conoce, que interpreta, que nombra al ser a través del ente en el mundo. El lenguaje sale al mundo con el ser/ente, como aquel que habla. “Se comprende, entonces, por qué el lenguaje humano está atravesado desde su origen por una serie de escisiones que no aparecen en ningún lenguaje animal”. (Agamben. 2017. P.27). El hombre es el animal que habla, es el del sonido intencional que emite como ser viviente, recurriendo a Aristóteles. Este ser anónimo, vivo, que habla, es aquel que está acompañado de imaginación, de sentido y de significado, que se expresa semánticamente por la letra que captura la voz y el pensamiento en su mundanidad, el cual interpreta e interroga. Exactamente, es lo que hace la filosofía, interroga a ese ser hablante. De modo que la filosofía por medio del poetizar (presocráticos), se encarga de ese ser que habla.

Ahora bien, si la filosofía poetiza al ser que habla, gracias a la memoria, ésta se vuelve una exigencia para el pensar. Por tanto, la filosofía se centra en develar lo oculto a través de lo decible del logos que nombra al ser. En esta dirección, lo decible para Agamben, es auténtica ontología, aquello que se habla del ser, pues, es posible que lo decible coincida con el ser. Por tanto, lo que se piensa sobre las cosas, está mediado por el ser, en el que habita lo decible (lékton). Así, en el decir se recoge al ser; que es el ser-humano, el cual modifica y transforma el mundo, siendo lo más cercano al ser, tal como lo argumenta Heidegger en su metafísica. Pues el ser, es lo que se dice de sí mismo, como dice de sí mismo el hombre y la filosofía, no sólo de las cosas, sino del hombre mismo. Entonces, de lo que se dice de sí mismo, se dice de lo que somos, que es el ejercicio y la pregunta de la filosofía a través de los modos y estilos de vida. Es decir, señala lo que somos y como somos. De modo que el nacimiento de la ontología se da con el surgimiento del nombrar, del decir, como experiencia mundana, como acontecimiento, como anuncio, que va a ocupar un lugar, manifestado en un modo de vida filosófico, que anuncia lo que no es enunciado en el expresar de todo aquello que contempla. “En todo caso, lo que

se contempla es lo no dicho, la despedida de la palabra coincide con su anuncio”. (Agamben. 2017. P. 146). Igualmente, ese ser que se anuncia al mundo como substancia, se da por medio del nombrar y de su forma.

¿Qué podemos decir de la enunciación filosófica para nuestro presente? Para Agamben, en concordancia con filósofos como Schopenhauer, Nietzsche o el mismo Cioran, entre otros, dice: “La filosofía hoy sólo puede darse como una reforma de la música. Si llamamos música a la experiencia de la Musa, es decir, la experiencia del origen y del tener lugar de la palabra, entonces en una sociedad determinada y en un época determinada la música expresa y gobierna la relación que los hombres tienen con el acontecimiento de la palabra”. (Agamben. 2017. P. 147). O sea, una filosofía de la enunciación surcada por la estética, por los sentimientos que despierta la sonoridad musical, que confluye en los seres – humanos a través de sus emociones, cruzadas por los estados de ánimo, tal como se da en los grandes conciertos, donde la palabra va más allá de la mera racionalidad. Aquí la palabra se encuentra hermanada musicalmente, lo cual genera estados de ánimos indescriptibles, asumidos como estilos de vida en vastas generaciones de hombres y mujeres, tanto jóvenes como adultos, los cuales buscan dar forma a sus existencias, como un problema que inquieto a los artistas más destacados del siglo XX. Es lo que Foucault con Boulez dice: “La pregunta por la forma, centro de preocupaciones de Cézanne y de los cubistas, de Schönberg y también de los formalistas rusos y de la escuela de Praga”. (Foucault-Boulez. 1989. P.19).

De acuerdo con lo anterior, la palabra se vuelve vital, construye morada, construye forma en la vida humana, le da una arquitectura a la estética, reflejada en los estilos de vida. “Hay música, el hombre siente la necesidad de cantar y no de limitarse a hablar, porque el lenguaje no es su voz, porque demora en el lenguaje sin poder convertirlo en su voz. Cantando el hombre celebra y conmemora la voz que ya no tiene”.\* (Agamben. 2017. P. 150). En este sentido, no dejamos de ser emotivos en nuestros pensamientos, no dejamos de ser artistas de nuestras acciones más sublimes y en nuestros

---

\* Pues la música es un acto de liberación. Nietzsche nos dice: “Del hecho de que la música misma prescindiera de la palabra, del concepto e incluso de la imagen”. (Nietzsche. 2008. P. 392)

decires. Qué mejor experiencia que la música que afecta nuestros sentires y nos eleva a planos inimaginables, que, como experiencia sella nuestro derrotero; al igual que el lenguaje, es principio aglutinador de lo humano, pues el decir, el nombrar, entre otros, despierta en algunos el asombro, la turbación, lo radicalmente nuevo, ya que la palabra como trueno que sacude nuestros espíritus, se asume como acontecimiento que sacude nuestras vidas. “A través del lenguaje, los hombres se unen y organizan las constituciones de sus ciudades, pero al mismo tiempo la experiencia del lenguaje –en tanto no es posible afirmar y dominar su origen- está desde siempre musicalmente condicionada”. (Agamben. 2017. Pp. 153-154). De este modo, el lenguaje es una acción musical que prepara al hombre para la ciudad, para lo político, que por su fuerza seduce y permite dominar y controlar a un auditorio, no sólo en los espacios familiares, sino en los grandes conciertos que atrapan a masas enteras; no sólo en la privacidad, en la intimidad, sino en lo público y en lo político, ya que toca y despierta lo más profundo de las emociones y los estados de ánimo. Es aquí que el arte para Agamben, condiciona la política. Igualmente, siguiendo el modelo de la música, una buena pieza musical es fiel reflejo de una buena política, una mala pieza musical es el fiel reflejo de una mala política; como le sucede a nuestro mundo contemporáneo, atravesado por una mala política. Pues el arte educa al hombre para la política, forma su sensibilidad y su estilo en un modo de vida específico, como lo es la filosofía. De esta manera, el arte, en nuestro caso, la música, cultiva la virtud, cultiva al ser – humano en el êthos, que influye en el alma, en el espíritu, en la psique, en el yo, como se le quiera llamar.

Como vemos, la vida filosófica está antecedida por la palabra a través del decir, pero también por el arte que le acompaña en la producción del logos, donde el deseo, lo erótico, da fuerza para la creación de todo pensar, que ha de impactar en el estilo de vida de todo aquel amante al saber. Así que, la palabra, el decir, el enunciar, el nombrar como acontecimiento mundano, transforma filosóficamente al ser en su modo de existir por medio de lo humano, el cual a través de la erótica, cultiva estos modos de ser en una estética de la existencia; pues la voz y lo enunciado en su construcción de mundo, es una estética que se da por medio de unas artes de la existencia, que pertenecen al ser de las

cosas, nacen y mueren con ellas, ya que la palabra y lo enunciado, revelan al ser en el mundo, que cuesta llamarlo políticamente por su nombre, ocultado bajo el velo de la apariencia. Esto último nos lleva a concluir con Agamben: “Es en este sentido que la filosofía hoy sólo puede darse como una reforma de la música. Dado que el eclipse de la política es inseparable de la pérdida de la experiencia de lo musaico, la tarea política hoy es constitutivamente una tarea poética, en la cual es necesario que los artistas y los filósofos unan sus fuerzas”. (Agamben. 2017. P. 161).

## Capítulo

### II

#### Vida monacal

Si Dios no existe, no existe la virtud o, por lo menos, no sirve para nada.

Dostoievsky. *Los hermanos Karamazov*

Del anterior capítulo podemos preguntarnos: ¿Qué relación se da entre la estética y la vida monástica? Agamben en *Altísima pobreza* (Agamben. 2013), destaca la estrecha correspondencia de la vida monacal en la constitución de su estética, la cual germina en el campo de la regla y de la vida como dispositivo, que sirve para llevar a cabo este ideal de existencia dada en comunidad, donde el trajinar monacal se centra obstinadamente en su realización. “La gran tentación de los monjes no fue la que dejó fijada la pintura del siglo XV en las figuras femeninas semidesnudas y en los monstruos informes que asedian a Antonio en su ermita, sino la voluntad de construir sus vidas como una liturgia integral e incesante”. (Agamben. 2013. P. 8). Que, como forma de vida, persiste en modelar al ser en su actuar entre lo divino y lo humano en el acto litúrgico. La clave para Agamben, está en el mensaje franciscano de esta toma de postura o forma de vida. “Cómo pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación”. (Agamben. 2013. P. 10).

Este modo de vida, a diferencia de la vida de los filósofos, persiste en su manera de gobernarla en la costumbre, en lo singular y en lo colectivo, sin que, como ya se dijo, el derecho la determine. Vida y regla van de la mano en este tipo de conducta monástica, puesta en común como *cenobio*, que es la unidad de comportamientos, modos de comer, de vestir, de hablar, manifestados en unos modales del ser en su interior. Así: “el hábito hace al monje”. Ejemplo de vida moral. “Hablar juntos significa, pues, para los monjes, no simplemente compartir un lugar y una vestimenta, sino sobre todo compartir *hábitos*; y el monje es, en este sentido, un hombre que vive en el modo de “habitar”, es decir, siguiendo una regla y una forma de vida”. (Agamben. 2013. P. 30). En el que el hábito y la forma de vida se integran en una sola expresión, no hay diferencia.

Ahora bien, este estilo de vida monástico, se encuentra íntimamente asociado al tiempo, a su división, a sus reglas, que cultivan una existencia pura, entregada a Dios. “En este sentido, el cenobio es sobre todo una división horaria integral de la existencia, en la que a cada momento le corresponde su oficio, ya sea de oración y de lectura, ya sea de trabajo manual”. (Agamben. 2013. P. 38). Como vemos, este talante de vida religiosa se transforma en un oficio, en una técnica, en un arte, los cuales están presentes a lo largo del día, al pie del reloj. El rezo, la escritura, la pedagogía. “No podría decirse en forma más clara que el ideal monacal es el de una movilización integral de la existencia a través del tiempo”. (Agamben. 2013. P. 40). Ya que lo que se cultiva es la espiritualización del monje en su actividad diaria, pues a lo que se aspira es a una santificación de la vida a través del tiempo; en el que la meditación, el silencio, son parte esencial de esta vida espiritual.

¿Cómo seguir estas reglas espirituales, que se vuelven vitales? Veamos los cuatro pasos a seguir en la mirada de Agamben. (Agamben. 2013. P. 45).

1. *La lectura* (lectio). La cual se hará en silencio.
2. *La meditación*. Que es la interiorización.
3. *La oración* (oratio). Que es el proceso de interiorización.
4. *La contemplación*. Que es el mirar interior, la dulzura y el gozo.

Lo anterior nos lleva a la pregunta que Agamben formula: ¿las reglas monásticas tienen una naturaleza jurídica? Lo que hay que decir, es que la norma jurídica no se refiere a la vida, sino a la personalidad jurídica estatuida a diferencia de la biográfica. De ahí que la vida monástica con sus reglas, sus detalles, su indumentaria, su dieta, sus oraciones, no tienen que ver con la tradición jurídica y con el derecho. Aunque otros sustenten que este tipo de vida permitió la constitución del objeto jurídico. Una vida monástica es un ejemplo a seguir y no una legislación en su propósito inicial. “No podría decirse de forma más clara que los preceptos que el monje debe observar se parecen más a las reglas de un arte que a un dispositivo legal”. (Agamben. 2013. P. 53). Es la diferencia que se da entre arte y legislación, entre ética y derecho, entre la vida cual obra de arte y la vida como objeto jurídico. “En este sentido, el monasterio es tal vez el primer lugar donde la vida misma – y no sólo las técnicas ascéticas que la forman y reglan- fue presentada como un arte. Sin embargo, esta analogía no debe entenderse en el sentido que parece haber tenido en mente Michel Foucault en sus últimos escritos, de una definición de la propia vida en relación con una práctica incesante”. (Agamben. 2013. P. 54).

Las prácticas monásticas van a definir unos modos de vida, que de una u otra forma dan el perfil de una vida cristiana, que busca la pureza del alma, que con el tiempo plantea el conflicto entre regla y ley, en el que ésta pretende quitar a la primera su espiritualidad, su vitalidad, en la profesión de fe. “El cristiano como Pablo, está “muerto para la ley” (*nómoi apéthanon*) (Gál, 2, 19) y vive en la libertad del espíritu”. (Agamben. 2013. P. 73). Una vida así construida, escapa a cualquier constitución política, pues es una vida en franco retiro, como otra manera de asumirla.

¿Se puede vivir sin el artificio del derecho, de las leyes, del Estado? Sí se puede, pues a lo largo de la historia humana se han dado experiencias que nos dice que sí es posible, si no miremos la filosofía y los filósofos. Posiblemente sea otra forma de política, otra forma de abordar los asuntos de la existencia, frente a una excesiva racionalización e institucionalización de la misma, como una condición de “dirigir la propia forma de vida”. (Agamben. 2013. P. 85). En otras palabras, se vive no prometiéndole la regla, sino según la regla, que es lo que compromete la vida espiritual, que se ha de cultivar por medio del hábito,

que religa la norma y define una conducta de vida en comunidad. “A través del concepto se “forma”, regla (*forma regulae*) y vida (*forma vivendi*) entran en la praxis del monje en un umbral de indistinción”. (Agamben. 2013. P. 92).

En consecuencia, se va más allá de la mera formalidad de la regla, se va a la inseparabilidad entre la regla y la vida en su forma, que trasforma la existencia humana. De esto se concluye: “[la fe no se deduce de la regla, pero de la fe resulta cuál es la regla]”. (Agamben. 2013. P. 101). Así, la regla se hace vida y la vida se hace regla, toma cuerpo y presencia como forma (estética) y como acción (praxis), en la manera de vivirla, que se guía a un mundo mejor y de salvación de sí mismo; que en el caso de la vida monacal sigue cotidianamente las reglas de la vida espiritual ligada a la liturgia. “Con toda certeza, el monaquismo fue el intento tal vez más extremo y riguroso de realizar la *forma vitae* del cristianismo y de definir las figuras de la praxis en las que esta se resuelve”. (Agamben. 2013. P.124). Tal como lo destaca Agamben, son formas de vida que no tienen que ver con problemas teológicos, dogmas, artículos de fe o de interpretación de las escrituras, “sino con la vida y el modo de vivir”. (Agamben. 2013. P.130). Es la vida apostólica: vivir como cristo, para poder alcanzar la perfección misma en el evangelio. Por tanto, el problema se centra en los modos, en las normas y técnicas que han de regular la vida, en la que no aparece o media derecho o norma jurídica alguna en el alcance de la santidad. Lo que se busca es reivindicar la vida y no la regla como tal, la forma de vida y no un sistema de doctrinas. En otras palabras, vivir una vida y no un régimen de ideas, pues la regla es la propia vida monástica. “No se trata tanto de aplicar una forma (o una norma) a la vida, sino de *vivir* según esa forma, o sea, de una vida que, en la secuela, se hace forma ella misma, coincide con ella”. (Agamben. 2013. P. 141).

Vivir según la forma se convierte en un modelo, o en un paradigma, o en un ejemplo. Igualmente, la palabra y la acción se conjugan en la forma de una vida cual obra de arte, que se extiende a las cosas mismas, pues no hay un derecho sobre ellas, sino un uso de las mismas, inconcebible para nuestro tiempo presente. Este uso se complementa con lo que dice Agamben: “Ockham, como antes ha hecho Bona gratia, parte del principio presente ya en el derecho romano (la *lex rodia de iactu*), según el cual, en caso de extrema necesidad

(*pro tempore necessitatis extremae*), todos tienen por derecho natural la facultad de usar las cosas de los otros”. (Agamben. 2013. P. 162).\*

Como conclusión de este breve capítulo, el filósofo, el monje, se reconocen por su forma de vida, no por su erudición, ni por su vestimenta. Es una vida ligada a la estética como uso, ya que es algo que no tiene que ver con propiedad alguna, tal como lo vivieron los primeros franciscanos; pues lo que en últimas se ha de fortalecer, es la existencia misma, desde un *êthos* cargado de plasticidad. “La forma de vida es ese pensamiento existencial que debe ser liberado de las signaturas del derecho y de su oficio”. (Agamben. 2013. P. 194). Aquí está la clave de un estilo de vida signado por la filosofía o cualquier otro tipo de pensamiento análogo, que quiebra nuestro presente, con un potente martillazo, su estructura racional dominante, para emerger del letargo (*Oblovov*) (Goncharov. 1985) en el que hemos caído y poder construir una vida en libertad y creativa, que tanto falta a nuestro presente sumido en la repetición. De modo que una vida cual obra de arte, está mediada por la ética en su problematización, en el cuidado de sí mismo, que es una relación consigo mismo como experiencia constitutiva, como sujeto ético.

## Capítulo

### III

#### La amistad y lo contemporáneo

El *bios* no es una realidad biológica, no es el cuerpo: es el estilo que uno da a su existencia, a su vida; es una cuestión de elección, de libertad.

Foucault, Michel. *Discurso y verdad*

¿Qué es la amistad? Es lo fundamental para toda vida filosófica, es la que se encuentra ligada a su definición, al amor que primordialmente se da, no sólo hacia el saber, sino en sus relaciones con los más cercanos y confiables, como el maestro con su discípulo. Aunque puede darse una amistad cívica, la cual

---

\* Recomiendo el interesante libro de Esteban Peña Eguren, titulado *La filosofía política de Ockham* (2005), en el que se recoge el debate en torno a la postura franciscana alrededor del uso de las cosas y de la pobreza cristiana.

tiene otras características que no abordaremos aquí. Al respecto, Agamben es claro: “1. L’amitié est si étroitement liée à la définition de la philosophie que l’on peut dire que sans elle la philosophie ne serait pas possible”. (Agamben. 2007. P. 7). Ya de por sí el amor y la amistad, forman una unidad profunda y estrecha. ¿Qué hace este tipo de amistad, que Aristóteles reflexionó en su ética? Construir modos de vida centrados en el saber como en ella misma, donde prima la parresia entre quienes la construyen. En consecuencia, la filosofía, además de ser un modo de vida, es una cuestión de relación, de amistad, es un tratado entre amigos. En otras palabras, la filosofía no es una maltrecha profesión universitaria, ni laboral; aunque hoy todavía se pueda vivir de ella.

La amistad filosófica, a diferencia de otras amistades descritas por Aristóteles (Aristóteles. 2001), es su cultivo a partir de lo que la filosofía propone y despierta en ella entre dos o más sujetos, pero nunca un número excesivo. De modo que: “L’amitié n’es pas la propriété ou la qualité d’un sujet”. (Agamben. 2007. P. 21). Lo cual nos lleva a decir, siguiendo a Agamben, que es imposible vivir sin amistad. Ésta hace a la sociedad, pues el animal político que hay en nosotros, está previamente mediado por el principio de amistad, la cual es un sentir y un pensar que permite construir comunidad.

La amistad nos conduce a amar la existencia como un bien en sí mismo, este amor a la vida, a lo viviente, nos transporta desde la filosofía, a un cultivo de la misma, en lo que vendría a ser una estética de la existencia; pues como lo retoma Agamben de Aristóteles, esta sensación de existir es placentera, dulce, pues el ser siente que vive, el ser siente que existe. ¿Cuál es la única experiencia valiosa que podamos tener y que el mundo contemporáneo olvida? La experiencia de vivir. La cual es un bien en sí mismo, cultivado a través de la amistad con nuestros semejantes más próximos y con la ciudad que amamos. “L’amitié est cette désobjectivation au coeur même de la sensation la plus intime de soi”. (Agamben. 2007. P. 35). Sin la amistad, ontológicamente es imposible soportar la existencia. Una amistad es el principio y el accionar de la política, de la comunidad. “L’amitié comme consentement au por fait d’exister”. (Agamben. 2007. P. 40). Ella es ante todo, experiencia, es la democracia.

¿Qué importancia y qué significado tiene lo expuesto para nuestro mundo contemporáneo? ¿Qué significa ser contemporáneo? Agamben se apoya en las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche (Nietzsche. 2000) en la que nos da una relación con lo contemporáneo, en una desconexión con el mismo, en el que nos sentimos fuera de él, en el que somos inactuales, pero que somos capaces de percibirlo y de afirmarlo. (Agamben. 2011). Pues, en este caso, Hegel ya lo había dicho, no escapamos a nuestro tiempo presente, lo cual no impide ser inactual, pensarlo y vivirlo de otra forma, como lo llegó a argumentar Foucault.

Lo contemporáneo es la relación que tenemos singular y colectivamente en vivirlo, como parte primordial de la vida de todo aquel que le da carácter. ¿Quién mejor para establecer esa postura inactual frente a lo contemporáneo, que el filósofo esteta, que el poeta, que el músico, que el artista? Ya que para ellos lo contemporáneo, la época, lo actual, lo presente, se vuelve incómodo en su vivir. ¿Qué mejor construir una vida cual obra de arte como alternativa frente a lo contemporáneo? Es la actitud filosófica que cruza a estos seres inactuales, que viven su presente como tiempo vivido, aquel o aquellos que dan forma y recomponen lo vivido, tal como lo hacen y viven los poetas y los músicos en sus obras, como creación inactual o al margen. Se es inactual, pero se fija la mirada y la acción en nuestro tiempo, en nuestro mundo actual. ¿Qué vemos y qué hace que seamos inactuales desde una vida asumida como obra de arte? Vemos la fractura del presente, vemos su homogeneidad marcada por la tragedia y la miseria espiritual o su propia belleza ignorada. (Baudelaire. 1995). Es decir, tenemos fija nuestra mirada en el tiempo.

Por último, lo anterior nos lleva a decir con Agamben: "Contemporáneo es, precisamente, aquel que sabe ver la oscuridad". (Agamben. 2011. P. 21). Esta oscuridad es lo inactual, la fractura, lo que no vemos, pero que el filósofo esteta, el hombre de arte, el artista, ven. Ser contemporáneo es no dejarse enceguecer por el presente; en nuestro momento actual, el consumismo enfermizo en sus diversas manifestaciones, incluyendo las nuevas tendencias saludables que no escapan al mercado. Ser contemporáneo exige coraje, fortaleza, voluntad de poder, una actitud filosófica que toma distancia ante el presente.

En conclusión, podemos decir que llega un momento de la vida en que la filosofía no se lee, ni se comenta, se la vive.

### **Bibliografía**

Agamben, Giorgio. *L'amitié*. (2007). Paris, France. Payot & rinages.

Agamben, Giorgio. *La desnudez*. (2011). Buenos Aires, Argentina. Adriana Hidalgo.

Agamben, Giorgio. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. (2013). Buenos Aires, Argentina. Adriana Hidalgo.

Agamben, Giorgio. *¿Qué es la filosofía?* (2017). Buenos Aires, Argentina. Adriana Hidalgo.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. (2001). Madrid, España. Alianza.

Baudelaire, Charles. *El pintor de la vida moderna*. (1995). Bogotá, Colombia. El Áncora.

Dostoievski, Fedor M. *Los hermanos Karamazov*. (2004). México. Mexicanos Unidos.

Eguren Peña, Esteban *La filosofía política de Ockham* (2005). Madrid, España. Ediciones Encuentro.

Foucault, Michel. *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. (2017). Buenos Aires, Argentina. Siglo Veintiuno.

Meschonnic. *La poética como crítica del sentido*. (2007). Buenos Aires, Argentina. Izquierdo Editores.

Nietzsche, Friedrich. *Consideraciones intempestivas*. (2000). Madrid, España. Alianza.

Platón. *El Cratilo*. (1979). México. Porrúa.

Foucault. *Foucault-Boulez*. (1989). Bogotá, Colombia. Magazín dominical. # 311. El Espectador.

Goncharov, Ivan A. *Oblomov*. (1985). Madrid, España. Planeta.

Steiner, George. *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*. (2016).  
México. F.C.E/Siruela.

# **DE SÓCRATES A FOUCAULT: UNA LARGA TRADICIÓN DE LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA Y ARTE DE VIVIR A LA LUZ DE PIERRE HADOT Y ALEXANDER NEHAMAS.**

**Santiago Borda-Malo Echeverri**

## **INTRODUCCIÓN**

El objetivo de este capítulo es delinear la larga tradición de Sócrates hasta Foucault –pasando por Epicteto- que trata de justipreciar la filosofía como forma de vida y arte de vivir a la luz de los pensadores contemporáneos Pierre Hadot y Alexander Nehamas. En el apartado final elaboramos para el lector un texto praxeológico del Arte de vivir de Epicteto, citado en numerosas ocasiones por Michel Foucault en su trilogía final de Cursos en el Collège de France (1981-84): *La hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, tríada de meditaciones sobre la Parresía o veridicción (Borda-Malo, 2018: Tesis doctoral intitulada “*La Parresía como heterotopía en el último Foucault: Otro modo de ser, pensar (impensar), decir y vivir*”). También evocaremos las citas foucaultianas en sus dos últimos libros de *La historia de la sexualidad: El uso de los placeres* y *El cuidado de sí* (volúmenes 2 y 3).

## **EL APORTE SIGNIFICATIVO DE PIERRE HADOT Y ALEXANDER NEHAMAS A LA FILOSOFÍA ESTILO DE EXISTENCIA Y/O ARTE INTEGRAL DE VIVIR**

Sin duda, aunque no haya sido tan destacado por los investigadores foucaultianos, Pierre Hadot (1922-2010) -contemporáneo y coterráneo de Foucault-, influyó notoriamente en su última etapa existencial y filosófica, y es citado cinco veces en *Del gobierno de los vivos* y en veintidós ocasiones in

creciendo en *La hermenéutica de sí*, así como su esposa filósofa Ilsetraut Ergo, él ayudó a permear el tema de la *parresía*. Esto lo reconoce Edgardo Castro en su *Diccionario*:

Foucault contó con los consejos valiosísimos de Pierre Hadot, que influyeron en *La hermenéutica del sujeto* y en los volúmenes II y III de *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*. Foucault se interesó particularmente en su libro *Ejercicios espirituales y filosofía*; con él se replanteó la cuestión de las *técnicas de sí* como una perspectiva esencial para la lectura de la producción filosófica de la antigüedad (2011: p. 183).

En efecto, Foucault y Hadot se conocieron en 1980 y de alguna manera este último fue el relevo del primero en el Collège de France, donde será profesor -postulado por Foucault- desde 1982-1991 como especialista en Filosofía antigua grecorromana. Su lección inaugural en febrero de 1983 versó sobre *La historia de la filosofía helenística y romana como forma de vida*, tema que sobrecogió al Foucault del último trienio, cuando ya exploraba su tema de la *parresía*. Su esposa alemana Ilsetraut había realizado una tesis doctoral sobre Séneca (1969), filósofo a quien profundizó después en estudios como *Séneca: dirección espiritual y práctica de la filosofía*. La pareja bebía de la misma fuente griega, aplicándola a su vida.

Hadot fue un presbítero católico que dio un viraje en su vida hacia la investigación filosófica antigua, y escribió varios libros que trazaron un itinerario praxeológico en el ámbito filosófico: sólida fundamentación teórica pero aplicada a la vida diaria. Efectivamente, empezó su texto *¿Qué es la Filosofía antigua?* (*La philosophie comme manière de vivre*, 1998), rescatando la *Paideia* o formación griega (1998: p. 23), el filosofar como búsqueda de *Sophia*, Sócrates como el valor absoluto de la intención moral, y *el cuidado de sí y de los otros* (1998: p. 48). Su tema nuclear fue la filosofía -desde Platón y en la línea socrática- como modo de vida (1998: p. 67), y los *ejercicios espirituales* de cuerpo y alma (1998: pp. 79, 197): conformidad consigo mismo y la concentración del yo (1998: pp. 207-208), la armonía con el cosmos y con el otro, y la expansión del yo. Asimismo, reasumió el cristianismo como filosofía

revelada y, en todo caso, resaltó la permanencia de la concepción de la filosofía como estilo integrador de vida (1998: p. 283 ss.).

En síntesis, sostenía Hadot que la elección de una forma de vida determina el discurso filosófico, y no necesariamente lo contrario, máxime cuando hoy tiende a acrecentarse la brecha entre sabiduría y filosofía. Es que consideraba él que a partir de la Edad Media la filosofía pasó a ser una actividad puramente teórica, y apenas se trató de recuperar su identidad hasta en el Renacimiento. Citó él en este libro en tres ocasiones a Foucault, evocando cuando le compartió su artículo *Ejercicios espirituales y Filosofía antigua*, que influyó notoriamente en la *cultura de sí mismo* propuesta luego por Foucault (1998: p. 17). Asimismo, lo mencionó al referirse al examen de conciencia escrito fomentado por san Antonio Abad (*L'Écriture de soi*, 1998: p. 264), y al coincidir con Foucault en el trabajo sobre sí para conocer la verdad, pero evitando el riesgo de sustituir la ascesis por la evidencia teórica, si se siguen los pasos de Descartes (1998: p. 285).

Ahora bien, más que nada, impactan sobremanera los ocho epígrafes hadotianos, a manera de médula o flor y nata del libro *-leit motiv-*, y además aforismos - lineamientos intencionales de su influyente pensamiento en el último Foucault:

- + No se trata de especular constantemente sino de pensar de una vez en la aplicación. Pero hoy día se considera soñador a quien procura vivir de una manera conforme a lo que enseña (Kant, *Obras completas*, XXIX).
- + ¿Qué lugar ocupará el filósofo en la *polis*? Será el de un escultor de hombres (Simplicio, *Comentario del Manual de Epicteto*, XXII, 163)
- + Considero que nadie prestó peor servicio a la Humanidad que aquellos que enseñaron la filosofía como un oficio mercenario (Senéca, *Carta a Lucilio* 108).
- + Platón y Aristóteles no eran sabihondos de toga, sino hombres honrados, cuyo estilo filosófico era vivir simple y armónicamente (Blas Pascal, *Pensamientos*, 331).

+ Si las teorías filosóficas te seducen, siéntate y dales vueltas en ti mismo. Pero jamás te autodenomines filósofo ni toleres que otro te asigne ese nombre (Epicteto, *Coloquios* III, 21,23).

+ En nuestros días hay muchos profesores de filosofía, pero no auténticos filósofos (H. D. Thoreau, *Walden o la vida en el bosque*).

+ ¡Sin virtud, Dios y la filosofía no son más que palabras! (Plotino, *Enéadas* V, 6).

+ No hice nada este día... - Pero, ¿acaso no vivió usted? Tal es no sólo la más fundamental, sino la más ilustre de tus ocupaciones: Vivir profundamente (Montaigne, *Ensayos* III, 13). (1998: pp. 9-10)

En coherencia con este libro, en otro intitulado *Plotino o la simplicidad de la mirada* (2004), Hadot recalcó su anterior *defensa de la filosofía como forma de vida*, idea que influyó profundamente en Foucault desde que se conocieron en vivo. Para Hadot la filosofía era una forma de estar de lleno presente en la vida, intentando la auto-transformación como vida nueva. Postuló las prácticas filosóficas como ejercicios vividos, según su amigo -y puente entre Foucault y Hadot-, Arnold I. Davidson (*Philosophy as a Way of life*, 1995; cf. su ideograma No. 5): *No ceses de esculpir tu propia estatua (...) Regresa a ti mismo y mira*, eran algunas de sus consignas aforísticas. *Cada persona es y se convierte en lo que contempla* (2004: pp. 15, 25). La propuesta hadotiana apuntaba entonces hacia la Presencia y los niveles del Yo profundo, a tenor del apotegma de Blas Pascal: *No me buscarías si no me hubieses ya encontrado* (2004: p. 73). Hadot no tuvo miramientos humanos para reivindicar las virtudes en la actualidad ya posmoderna. Para este francés que alcanzó el siglo XXI con su filosofía griega, *la soledad es huir hacia el Único* (2004: p. 165). En esta tónica fue de los primeros re-descubridores de Wittgenstein –junto con la circunspecta Elizabeth Ascombe-: *Hay un inexpresable: es Aquello que se muestra, pero sin poderse expresar: esto es lo místico* (*Tractatus lógico-philosophicus*, cit. en Hadot, 2004: pp. 128, 192). Proverbio que reiteró Hadot en todas sus obras.

Ciñéndonos al itinerario cronológico de su obra, en 2006 apareció traducido al castellano su estelar libro *Ejercicios espirituales y Filosofía antigua*

-original de 2002, con prólogo del citado Arnold Davidson-[1]: Hadot nos motivó a *aprender a vivir, a dialogar, a leer y a morir* (2006: pp. 23-58), conjugando la Belleza (*kalos*) y el Bien (*agathón*). En esta obra que tanto impactó a Foucault vemos las figuras de Sócrates, su rostro y su rastro (2006: pp. 79-102), Marco Aurelio, Epicteto y los tres *topoi* filosóficos de los dos estoicos (2006: pp. 113-151), la *conversión o metánoia* como vuelta sobre sí (2006: pp. 177-188), *La filosofía como forma de vida* (2006: pp. 235-249), y *El diálogo interrumpido con Michel Foucault: acuerdos y desacuerdos* (2006: pp. 251-256), acápiteme donde Hadot evocó como epígrafe un lapidario aforismo de Foucault: (...) *Si la filosofía fuera al menos en la actualidad tal como era antaño, es decir, una 'ascesis'* (UP, 1984, p. 15). Y a renglón seguido enalteció *la extraordinaria disposición personal y al mismo tiempo la maravillosa receptividad que caracterizaban el espíritu de Michel Foucault* (2006: p. 251).

Culminó Hadot su aporte desarrollando el tópico *El yo y el mundo: El concepto 'cultivo del yo'* (2006: pp. 265-274), puntualizaciones que permiten inferir que los **Ejercicios espirituales** constituyeron una antiquísima tradición helénico-romana que preconizó las tareas del yo en relación con el propio yo, y en parte fue opacada por los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola, fundador de los jesuitas, como una implementación contra-reformista de reconocido acento ascético-místico. Recapituló su argumentación evocando a Henry David Thoreau, el disidente norteamericano que inspiró a Gandhi: *En la actualidad hay profesores de filosofía, pero no filósofos* (2006: p. 275). Hoy cruda realidad difícil de controvertir.

En el ámbito filosófico parresiástico que nos ocupa, tales *Ejercicios* constituyeron una escuela replicada en la Modernidad por pensadores como Montaigne, Descartes, Kant, Michelet, Bergson, Friedmann, Foucault y neocínicos como Sloterdijk, y otros que se quedan en el tintero -es preciso mencionar de paso al citado a Pascal, a Mounier, Wittgenstein, Anscombe, Zubiri, Unamuno, María Zambrano, Arnold Davidson, Lanza del Vasto, incluso diríamos que Cioran y Gandhi, y en nuestro medio Fernando González Ochoa, Gonzalo Arango y otro etcétera). *Ejercicios* reivindicados y recuperados por Hadot, que pueden hoy continuar practicándose según este pensador marginal. Desde luego, cabría re-plantearse con este pensador un serio problema

filosófico actual: *¿No sería entonces lo esencial de la filosofía ese constante cuestionamiento de nuestra relación con nosotros mismos, con el otro y con el mundo?* (2006, contracarátula).<sup>[2]</sup> Y añadimos sin respetos humanos: *¿Y cuestionarnos también frente a Dios, con sentido ecuménico e incluso interreligioso hoy, que incluya cristianos de muchas denominaciones: budistas, musulmanes, hinduistas, pero también agnósticos, escépticos y ateos? Son 'signos de los tiempos'.*

En 2007 Hadot se convirtió en el primer francés en introducir de fondo la filosofía de Wittgenstein en su país (Cf. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*). Aquí ratificó que *la filosofía y su lenguaje deberá ser comprendida en la perspectiva de un ejercicio espiritual*. Reiteró y se apropió así la frase del austríaco: *Se trata de sentir el mundo como un todo limitado; he ahí lo místico, lo indecible o inefable (...) De lo que no se puede hablar, mejor es callarse* (2007: pp. 22, 51-52). Y también evocó a Jaspers: *La marca última de la Trascendencia es el silencio* (2007: p. 55). *El éxtasis místico* –es para Wittgenstein- *la salida de los límites del mundo y del lenguaje* (2007: p. 74). Textos desconocidos del gran pensador de *Investigaciones filosóficas*. Irrumpió así en el ámbito filosófico la *conciencia aporética: mostrar en la aporía lo inexpressable. Y es en la posibilidad de la no-respuesta donde reside la eminente posibilidad filosófica del lenguaje* (H. Wein, cit. en Hadot, 2007: p. 118). Al respecto, es interesante la carta de la citada filósofa británica Elisabeth Anscombe a Pierre Hadot (1959, pp. 121-123), que además permitiría entablar un puente enriquecedor entre Wittgenstein y Foucault. El libro de Hadot culminó planteando un válido interrogante: *¿Quién duda de que la filosofía no solamente tiene que ver con el conocimiento y la teoría de la ciencia, sino también con la sabiduría?* (Gottfried Gabriel, cit. en Hadot, 2007: p. 141).

Asimismo, Hadot nos ha compartido su opúsculo intitolado *Elogio de Sócrates* (2008, 113 p.), abordando el misterio del *parresiasta* griego y su emblemático ejemplo de cuidado de sí. Después llegó la obra que más nos interesa en este contexto: *La filosofía como forma de vida (Conversaciones con Arnold I. Davidson y Jeannie Carlier, original 2002, traducción castellana en 2009)*. Aquí Hadot nos espoleó en la misma línea investigativa: *Para los antiguos, la filosofía era ante todo una manera de vivir como lo muestra el*

*Manual de Epicteto* (2009: pp. 12, 97). Efectivamente, ella fue tabla de salvación cuando la razón de Estado y la razón de Iglesia sucumbieron a la hipocresía (2009: p. 55). Al autor le sobrecogió el aforismo de Agustín de Hipona: *En el hombre interior habita la verdad*, inspirado en la epístola a los Efesios 3:15 (cit. en 2009: p. 117), así como la *epojé* del mundo y elementos rescatables del yo trascendental de Husserl, sin por ello contradecirse y retractarse de sus primeras percepciones pre-parresiásticas (2009: p. 118). De ahí que Hadot plantease que la vida filosófica era una experiencia unitiva. El discurso filosófico es ante todo un *ejercicio espiritual* (2009: p. 137). De hecho, el *epilegein* de Epicteto implicó la formación paidética (2009: p. 142), que después asumirá el rol de formación cristiana (2009: p. 163), e implicará *añadir un discurso interior a la situación coyuntural* (2009: p. 138). Insistió él con recurrencia que la filosofía es fundamentalmente un estilo de vida y de búsqueda de la sabiduría (2009: p. 151).

Con clarividencia, uno de sus diálogos con sus dos mencionados interlocutores (Davidson - Carlier) lo bautiza *De Sócrates a Foucault: una larga tradición* (2009: pp. 183-214, que hemos escogido para designar este acápite con realce). Recogió aquí apotegmas lapidarios: *Filosofar es aprender a morir* (Montaigne), y esto le impactó mucho al último Foucault. *La simplicidad y la lucidez constituyen una obligación moral* (2009: p. 195). En consecuencia, los dos pensadores coetáneos –Foucault y Hadot- hacen converger (2009: p. 202), sus divergencias y malentendidos, que nunca han faltado entre los grandes seres humanos. Autores como Séneca les aportaron la *cultura de sí* y la *estética de la existencia*. Diríamos que las diferencias fueron más tangenciales: Hadot cuestionó las traducciones poco confiables que usó Foucault, así como interpeló la noción foucaultiana de placer, deslindándola de la alegría. En cuanto a las *prácticas de sí*, Hadot superó la visión de Foucault proyectándola hacia la toma de conciencia de la pertenencia al Todo cósmico, y la integración a la comunidad humana como superación de sí –del yo parcial y pasional- en una perspectiva más holística. También se atrevió a objetar que el enfoque de Foucault se podría convertir en una nueva forma de *dandismo* de moda (2009: pp. 203-204). Para nuestro entender un ligero prejuicio mantenido en él incluso durante el póstumo *I Simposio foucaultiano* (París 1988, *passim*), pues hasta

hoy no hemos conocido en Hadot un merecido detenimiento en el impresionante tema foucaultiano de la *parresía*, que despeja con su solidez estas dudas al respecto. Lo del dandismo reclamaba una argumentación de fondo, que curiosamente no la hubo en Hadot durante un lapso de diez y más años que le sobrevivió.

Por su parte, la posición hadotiana realza el presente -el instante o momento actual, la *salud del momento*- como anclaje de la posible felicidad humana y no en el pasado ni en el futuro, privilegiando temas como la meditación y la muerte (2009: p. 239), *la mirada desde lo alto* que conduce a una visión cimera y trascendente, conclusión que sedujo al *Foucault parresiástico*, ayudándole a reencauzar de alguna manera su vida: *Hay algo extraño y misterioso en la existencia del mundo. Este estremecimiento sagrado se produce voluntariamente, pero, en las ocasiones en que nos sobrecoge, no hay que sustraerse a él, porque nos aporta el coraje para afrontar el indecible misterio de la existencia* (2009: p. 256).

Finalmente, en otro libro intitulado '*No te olvides de vivir*': *Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales* (original de 2002, traducido en 2010, justamente cuando fallecía Hadot), el autor persistió en la línea filosófica *sui generis* y a contrapelo de las modas contemporáneas y contemporizadoras con la decadencia humana: La vida filosófica según los estoicos Epicteto, Séneca y Marco Aurelio, no es palabra y escritura retóricas sino ante todo acción personal, comunitaria e incluso social. Argumentó y ratificó en este libro que la tradición filosófica occidental brotó en el contexto de los *ejercicios espirituales*, inspirándose ante todo en la Filosofía Antigua asumida como práctica cotidiana, mediante la cual la persona se esfuerza en transformar su manera de ver el mundo (cosmovisión), a fin de transformarse luego a sí mismo.

Hadot apuntaló que -en materia filosófica- no se trata de informarse, sino de formarse y transformarse a sí mismo. Los temas de este libro final - especie de testamento- son reiterativos: La Presencia (2010, pp. 17-20); la experiencia filosófica del presente (pp. 29-38); presente como instante en que se encarna el *ser-ahí*, contexto en que Goethe situó el *arte de vivir* (2010: pp. 40-50). La *mirada desde lo alto* es también un punto iterativo (pp. 51-52, *passim*), que fue avalado por los filósofos antiguos, por ejemplo Pascal (2010:

pp. 56-63). La expresión hadotiana es muy significativa: *las cumbres de montaña y experiencias de renovación* (2010: p. 67), donde confluyen la experiencia cósmica y la poesía auténtica de cara a la contemplación de alto bordo y hondo calado, sentimiento arcaico y oceánico de comunión con el Todo (2010: p. 88, criterio no identificable con un fácil panteísmo), que permite desplegar *las alas de la Esperanza (elpís, 2010: p. 91)*. Vistas así las cosas, el filósofo –cuyo rostro enjuto impacta al verlo en fotografías de la red cibernética– se enrutó hacia un sí al devenir y a lo aterrador del misterio (2010: pp. 131-143), que suscita una actitud de maravillamiento y exalta tres elementos de Goethe:

- “La realidad es un actuar eterno y vivo” (Cf. Poema *Uno y Todo* del poeta alemán), que incluye una premisa filosófica: *En el comienzo fue la praxis*.[\[3\]](#)
- *Memento mori* y *Memento vivere*; este último plenifica el axioma estoico (Epicteto, Séneca y Marco Aurelio).
- “Vivir es actuar en el presente, plasmando la tarea cotidiana con una actitud de compromiso en el *actuar eterno y vivo* (2010: pp. 143-145).

Foucault en su trilogía final -*La hermenéutica del sujeto, El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, tríada-pilar de esta Tesis-, sobre todo en el primero de esos cursos (HS), refirió que compartió la inquietud de la *parresía* con Hadot, quien pensó realizar una traducción del texto *Peri parrhesias* de Filodemo de Gadara, proyecto que nunca realizó. Dato interesante, pero truncado... Post mortem, los editores de Foucault han citado en varias ocasiones la obra de Hadot intitulada *La citadelle intérieure (La ciudadela interior: Introducción al pensamiento de Marco Aurelio, 1992, traducida al castellano hasta 2013)* para corroborar criterios del filósofo de Poitiers. Pero el tema y problema filosófico tan capital como la *parresía* se quedó en el tintero...

Asimismo, consideramos pertinente citar de Hadot *Aprender a filosofar desde la antigüedad: La enseñanza del Manual de Epicteto* (2004, escrito junto con su esposa Ilsetraut, y el texto suyo más recientemente traducido como *Manual para la vida feliz, 2015a*, con trivial título de ‘auto-ayuda’ o ‘Nueva Era’,

que no falta por parte de los editores como ‘ganchos’ comerciales, en detrimento de los autores serios). En este contexto *ético-parresiástico* tan valorado por Foucault en el pensador estoico –Epicteto es un autor obsesivo en su último trienio vital-,<sup>[4]</sup> Hadot ratificó que la filosofía antigua no era otra cosa que un *arte integral de vivir*: una certera guía para que cada quien realice su propia elección vital y así configure una existencia plena y, por ende, dichosa. En esto consiste el imperecedero *Manual de Epicteto*: un modelo filosófico de conducta cotidiana en pos de una vida feliz y serena –dentro de las coordenadas precarias de esta existencia- para responder a la perenne inquietud metafísica: *¿Cómo mantener una mirada filosófica y gozosa ante aquello que la vida nos depara?* En este valioso libro (que no falta profesores que lo consideran un manual moralista o de urbanidad y no filosófico), Hadot transcribió los 53 aforismos básicos del Manual epictetiano (2015a: pp. 7-48) para proceder luego a realizar una aguda re-lectura del texto (2015a: pp. 49-246): perfil de Arriano de Nicomedia, su compilador, la figura de Epicteto como esclavo convertido en filósofo liberto, las *Disertaciones* y el *Manual* deslindados y desglosados en sus enseñanzas praxeológicas: la *diairesis* o discernimiento de las dualidades de la vida, la *prohairesis* o elección vital de la persona, el uso de las representaciones –tema que caló tanto al último Foucault- y sus implementaciones en la trilogía *juicio – deseo - acción*, el estilo de vida filosófico y los reconocidos lectores del *Manual*: Marco Aurelio, el neoplatónico Simplicio, los monjes y Padres de la Iglesia, los chinos a través de la traducción del jesuita Matteo Ricci, Montaigne, Pascal, Descartes, Shaftesbury, Leopardi e incluso Nietzsche, quien -para nuestra sorpresa- lo practicaba.

A modo de sumario, rescatamos algunos elementos destacados por Hadot, que impactaron mucho al *último Foucault*:

En toda circunstancia, ten presente y bien a mano estos versos de Eurípides: *Guíame, Zeus, y tú, Destino, / al lugar, sea el que sea, al que decidiste llevarme, / que yo os seguiré solícito; y si rehusara, / devenido infame, no menos deberé seguirte. // Aquel que consiente, como debe, a la Necesidad, / es un sabio a nuestros ojos y conoce los asuntos divinos. // Si así complace a los dioses, Critón, ¡que así ocurra! // ¡Pueden condenarme a muerte, pero no pueden perjudicarme!* (Apología, plegaria

última de Sócrates) (Remate áureo del *Manual de Epicteto*, 2015a: pp. 47-48).

He aquí las conclusiones hadotianas y resonancias de Epicteto que tanto incidieron en la última concepción foucaultiana de la filosofía como *forma de vida y autocuidado*, sobre las que nos explayaremos al final de la Tesis, postulando la *parresía* como *heterotopía* u **otro modo crítico y específico de ser, pensar (impensar), decir y vivir**; como su núcleo innovador que aporta un conocimiento nuevo –y apenas hoy en proceso de indagación– sobre la obra de Foucault:

La filosofía no consiste realmente en simples conceptos y teorías, sino en la aplicación concreta y práctica de tales principios a la cotidianidad. Filosofar no consiste en discursar de filosofía, sino en *vivir la filosofía*. Cambiar de actitud para *ser y actuar* sin caer en la palabrería, y privilegiando el amor puro y desinteresado al Bien, más allá de los aplausos de los espectadores (...) Tales son los signos distintivos del aspirante a filósofo, pues filosofar no significa tanto hacer la exégesis de los discursos de los grandes pensadores, sino procurar *vivir en armonía con ellos*: la verdadera tarea consiste en la acción sobre sí mismo y no en el simple cultivo de la enseñanza teórica; firmeza en la acción sin preocuparse por las opiniones ajenas, ante todo cambiando de *forma de vida*. Decidirse por fin a progresar en la *vida de estilo filosófico* desde hoy mismo, apropiándose ejemplos como Sócrates y Diógenes *el Cínico* (...) No basta con saber lo que es una demostración lógica, lo importante es aplicar y replicar las máximas en la vida, mediante sentencias que es preciso meditar: el poder psicagógico o educación y conducción del alma... Seguir ese camino que conduce a la libertad: la parenética o praxis moral (2015a: pp. 204-218, cursivas nuestras).

En efecto, *Enquiridion* –nombre asignado a una parte de la obra de Epicteto– traduce en griego flecha o puñal destinados para dar en el blanco. A nuestro parecer también podría traducirse en clave foucaultiana como arsenal o *caja de herramientas* (carcaj donde porta las flechas un arquero) que, como afirma Hadot, genera *esa disposición fundamental a la que está obligado el*

*filósofo, recuperando así su mirada filosófica de las cosas* (2015: p. 223). Creemos entonces à pie juntillas que el *Manual de Epicteto* perfila un *filósofo específico* –también con expresión foucaultiana- que da a luz una ontología de sí mismo en el presente desde el ‘no-poder’, y termina identificándose con el *parresíastés* u hombre de la veridicción, que asume la *vida filosófica* hasta sus últimas consecuencias. No obstante o sí obstante –antinómicos conectores válidos en esta coyuntura-, nos quedan serias reservas cuando al final Hadot exalta sobremanera la filosofía estoica de Marco Aurelio, pues sabemos que muy desafortunadamente este emperador procedió violentamente contra cristianos como el mártir san Justino –considerado como el primer pensador cristiano-, sacrificado bajo su régimen, ratificando que la filosofía en el poder se convierte en ‘razón violenta o disruptiva’, aspecto que se atrevió a denunciar con énfasis y audacia Foucault. He aquí incoherencias de que adolecemos siempre como pensadores...

Remate sobre Hadot: En su último y erudito libro *El velo de Isis: Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza* (también traducido en 2015b), se nos presenta un Hadot que abordó *la verdad, hija del Tiempo* (2015b: pp. 220-240), *el estudio de la Naturaleza como ejercicio espiritual*, a la luz de estudiosos como el dominico A.-J. Festugière -puente amistoso entre Foucault y Hadot, citado ya numerosas veces (Cf. Bibliografía)-. Hadot aquí también evocó a Epicteto (2015b: p. 106) y se proyectó con maravillamiento y estupor ante la existencia del mundo y del hombre (2015b: p. 399); la totalidad de lo real que le impelió a exclamar con Pascal: *El silencio eterno de los espacios infinitos me espanta* (*Pensées*, No. 296, cit. en Hadot, 2015b: p. 356). Esta evocación de los clásicos greco-romanos también le permitió al autor expresar con Nietzsche: *¡Ay, los griegos! Ellos sabían vivir* (*Gaya ciencia*, cit. en 2015b: p. 367), y reiterar de nuevo *lo místico* con Wittgenstein (cit. en 2015b: p. 391)... La conclusión es contundente, y en la que se encontraron con creces Foucault y Hadot para vibrar ya al unísono: *Los mejores medios para conocer la Naturaleza serán la aproximación filosófica o la estética, el discurso racional y el arte (...)* *Al lado de la verdad científica habrá que admitir así una verdad estética que procura un auténtico conocimiento de la Naturaleza* (2015b: p. 397).

Y Hadot puede cantar entonces al final con el gran poeta Hölderlin: *Ser uno con todas las cosas vivas, / retornar, por medio de un radiante olvido de sí, / al Todo de la Naturaleza*. Y de nuevo con Nietzsche cierra con broche de oro: *Ir más allá de mí mismo y de ti mismo. Experimentar de una manera cósmica* (2015b: p. 399). Ideal en que Foucault, en apariencia –porque sí existen textos oceánicos poco explorados, que intentamos bucear y balbucear en esta Tesis-, quedó corto, según el riguroso juicio de Hadot.[\[5\]](#)

Por otra parte, en lo concerniente a la profundización del cristianismo por parte de Foucault, cabe citar en este recodo el meritorio pero aún no traducido trabajo investigativo de Philippe Chevallier (n. 1974) en su tesis doctoral intitulada: *Michel Foucault et le christianisme (= M. F. y el cristianismo, 2011a)*, y en artículos como *Foucault et les sources patristiques (= Foucault y las fuentes patrísticas, 2011b)*, apasionantes textos de índole teológica que desde ya nos comprometemos a investigar pos-doctoralmente...[\[6\]](#) Al respecto, también es plausible reseñar el citado libro de Santiago Castro-Gómez (2016, capítulo 2: *La singularidad del cristianismo*, pp. 89-161), sobre el cristianismo en Foucault: *decir la verdad sobre sí mismo* (2016: pp. 89-104) –vista como una **protoparresía**- con todo y tantas tergiversaciones y abusos posconstantinianos de la nefasta cristiandad erigida en teocracia, implementando una casuística que rayó tanto en el ridículo como en la barbarie. Contexto en el que Castro G. cita a Chevallier y sus profundizaciones de la confesión sacramental y el poder pastoral pervertidos. Se abrió paso el “*darse a sí mismo un tipo de verdad diferente: el sujeto ‘debe decirse a sí mismo’ de otro modo*” (2016: p. 103).

Asimismo, Castro-Gómez desglosa el binomio *Aleturgia y gobierno de sí* (2016: pp. 104-105). Se trata con la primera de otro anticipo de la *parresía*, pues la *aleturgia* es la manifestación de la verdad como régimen de la *veridicción*, que desafortunada y confusamente se mezcló con el bautismo, la penitencia y la dirección de conciencia. En este contexto –hacemos unas precisiones-, cabe aclarar que Tertuliano o el filósofo san Justino no se consideran estrictamente como Padres de la Iglesia sino como incipientes Apologistas que dieron lugar a interpretaciones teológicas erróneas. De ahí que *El giro tertuliano* que cita Castro-Gómez (2016: pp. 115-125) se presta para

no pocos equívocos teológicos –como el relativo a la *metánoia* o conversión (p. 120)- en que cayó el mismo Foucault (atribuirle, por ejemplo, a Tertuliano la ‘invención’ del pecado original, que fue emanado de san Pablo, epístola a los Romanos 5: 12 ss., *passim*, alusión hecha en el capítulo 1 de esta Tesis, al desglosar *Del gobierno de los vivos*, GV, 1979-1980). Tampoco se deben identificar la *Didaché* o predicación apostólica primitiva con la carta apócrifa de Bernabé, pequeños gazapos o erratas que a todos se nos infiltran...

De manera que las relaciones *Sujeto - Verdad* se vieron permeadas por *La teatralización de la verdad* (2016: pp. 125-136): escenario en que saltan de nuevo a la palestra la *exomológesis* y la *exagoreusis*. La primera dramatiza hiperbólica y performativamente la confesión del pecador –con énfasis penitencial-, y la segunda como dispositivo monacal retórico según el cual el sujeto manifiesta la verdad de sí mismo (2016: pp. 136-152; *passim*, capítulo 1 de esta Tesis). Asistimos a un oxímoron o paradoja extrema: morir para vivir, la nada produciendo el todo (*kénosis* que conduce a la *apoteosis* en la dialéctica de la pascua cristiana)... Consideramos exagerado afirmar que “el dispositivo monacal generó la subjetividad moderna, y el dispositivo pastoral da lugar al nacimiento del Estado moderno”, según Castro-Gómez (2016: p. 137). Convendría explicitar que fueron factores, entre otros, y obedecieron a distorsiones y flagrantes traiciones del espíritu evangélico, cimentado originalmente en el no-poder y la no-violencia, pero tergiversados en no pocas instituciones eclesíásticas. Se reacciona –con mucha razón- contra una a veces generalizada distorsión de la espiritualidad cristiana, mantenida siempre por una minoría fiel (*anawim* o desfavorecidos siervos de Yahvé los denominaban los profetas como Sofonías en el Antiguo Testamento). Es que –en nuestro parecer- las *tradiciones* suelen perder la ‘d’ y degradarse a vulgares *traiciones*. Tal sucedió con el oscurantismo medieval, las Cruzadas y la aberrante Inquisición que condujo a la hoguera a Giordano Bruno, para después levantarle estatuas... ¡Tantos insucesos pseudocristianos sobre los cuales hay mora todavía de aplicarles la drástica *parresía*! Con qué razón Nietzsche dismanteló y desmontó e incluso mató ese falso dios medieval tan execrable (Cf. *Genealogía de la moral*). ¡Ante ese falso y aberrante dios o ídolo cualquiera se vuelve con toda razón ateo!

Ahora bien, por todo esto es que se fue abriendo paso la incontenible *parresía*. Habría que reivindicar a Clemente de Alejandría –maestro de Orígenes (Cf. *El pedagogo*, *passim*)-, a quien la misma Iglesia ha marginado de la Patrística por aunar el conocimiento de sí y de Dios, poniendo en diálogo filosofía y teología, al parecer acusado de gnóstico por ser maestro de Orígenes. Fue borrado del santoral, por lo menos occidental, así como sucedió con Juan Casiano, ambas fuentes validadas y obligadas –con poderosas razones- para el laico Foucault. Acusados los dos primeros de influencias gnósticas ‘heréticas’ (Cf. 2016: p. 145)... Al respecto, nos atrevemos a recomendar el estudio del monacato por el benedictino García M. Colombás, [7] investigación en que demostró que el monacato (con los denominados Padres del Desierto a la cabeza) fue un verdugo del constantinismo triunfalista y contaminado de poder feudalista, lacra medieval que empezó a echar a pique la Iglesia. A todas luces, las figuras del monje y del filósofo se fusionaron misteriosamente en una coyuntura neocínica que captó muy a fondo el último Foucault. Empero, no se pueden negar excesos en la obediencia y la dirección de conciencia, pero es preciso apuntar hacia fuentes referenciales confiables como los Padres Capadocios (Basilio Magno, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa). Consideramos que en estas delicadas materias supraacadémicas – porque reclaman discernimiento de lo alto-, la excepción no puede erigirse como la regla.

Por ejemplo, Castro-Gómez reconoce que “la *inversión de las jerarquías* es una señal de virtud” (2016: p. 151, cursivas del autor refiriéndose al monacato), en nuestra opinión uno de los válidos argumentos a favor del no-poder en la Iglesia antigua, por lo menos pre-constantiniana. Quienes hemos tenido experiencia monástica de primera mano –no sólo cenobítica sino eremítica- podemos dar fe pública de estos delicados aspectos que involucran negativamente a la Iglesia católica. Finaliza este capítulo 2 el pensador colombiano explicitando el tópico de *La hermenéutica del sujeto* (2016: pp. 152-161): la *exagoreusis* está aquí desglosada como examen-confesión (p. 154). Según nuestro enfoque, se trató de una infortunada corrupción de la *parresía* teológica en la era posconstantiniana: examinarlo y decirlo todo pero con fines no pocas veces manipuladores que violaban mínimos derechos humanos de

intimidad inalienable. Concluye entonces Castro destacando la importancia del estudio del cristianismo dentro de la obra foucaultiana, y de paso nos sentimos acreditados en el enfoque que hemos dado al capítulo 1 sobre la *ontología crítica de nosotros mismos en el presente*, hacia el cual apuntaba el *otro modo de ser* foucaultiano:

A través de una genealogía de las técnicas de subjetivación y de una arqueología de los modos de problematización desplegados por el cristianismo antiguo, Foucault esperaba dar cuenta del modo en que nuestra conducta es gobernada hoy. *El gobierno de los vivos* (GV) funciona como una ‘ontología del presente’ que ofrece una respuesta *diferente* a los cursos anteriores (...) Pero a partir del curso de 1980, una vez descubierto que el concepto de gubernamentalidad puede orientarse con buen éxito hacia el análisis de las ‘técnicas de sí’, Foucault empezará a remontar sus estudios histórico-filosóficos hacia épocas cada vez más atrás en el tiempo, hacia épocas *anteriores* al cristianismo (2016: p. 161, cursivas del autor).

A nuestro *otro modo crítico y específico de ver*, a Foucault lo estaba esperando –como su máxima clave hermenéutica- en un recodo insospechado de su búsqueda, la refulgente **parresía**.

.....  
...

Cortina de silencio meditativo... Por otra parte, en cuanto al significativo aporte de Alexander Nehamas –par académico con Hadot de este apartado-, el libro que referencio es *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault* (1998) (= *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, versión castellana 2005)[8]. El epígrafe es impactante:

-¿Cuándo vas a empezar a vivir virtuosamente?,  
le preguntó a un anciano que le había mencionado  
que estaba asistiendo a una serie de conferencias sobre la virtud.

-No se puede especular toda la vida.

En algún momento hay que empezar a pensar sobre cómo llevar a la práctica nuestras teorías.

Sin embargo, hoy por hoy concebimos a los que viven según lo que predicán como ilusos.

(Kant, *La enciclopedia filosófica*, cit. en Nehamas, 2005: p. 9, compartida con Hadot, 1998).

Este pensador greco-norteamericano emblemático en su nacionalidad – como síntesis historiográfica-, se detiene en la *ironía socrática* y luego *platónica*, convertida en paradigma por Sócrates como uno de los cimientos del arte de vivir (2005: pp. 33 s., 75 s., 113 s., *eirôneia*), cuyos referentes puntuales eran las virtudes morales cardinales como modelo de vida (Apología 38a5): *justicia, sabiduría, coraje y templanza –la principal preocupación de Sócrates– ... ejercicio personal y arduo, todo un modo de vida (...)* *La filosofía no es aquí sólo el conocimiento de los libros, es toda una forma de vida, un arte de vivir socrático. Incluso aquellos que lo niegan se ven obligados a perpetuarlo* (2005: pp. 69-70, 73-74). En efecto, *lo que Sócrates considera la acción correcta es muy diferente de lo que se consideraba bueno en su época. Él inició un nuevo conjunto de costumbres, un nuevo arte de vivir (...) una práctica del arte de vivir filosófico* (2005: pp. 152, 156). Esta razón de Sócrates cautivó a Montaigne (Cf. 2005: pp. 157 ss., *Del ejercicio*, 63, en *Ensayos*, 1580), que tuviese *por interés principal el cuidado de sí mismo*, sin pretensiones de ser *maestro de nadie* (2005: pp. 184-185):

Ahora bien, es preciso captar la diferencia, pues no se trata de una imitación servil: Seguir tal ejemplo es tratar de *ser diferente a él*; es tratar de llevar a cabo una nueva y diferente posibilidad. Cualquier cosa menos que eso es simple plagio. Así es como funcionan los ejemplos en el linaje individualista del *arte de vivir (...)* Y detrás de todos los *artistas del vivir*, incluyendo a Montaigne, está la figura de Sócrates, paradójicamente rechazado cuando se le sigue y, seguido, cuando se le niega (2005: p. 196, cursivas nuestras).

En esta secuencia de ideas –clave hermenéutica sobre la unicidad de la experiencia ética y parresiástica-, es que Nehamas nos delinea un *arte de vivir* que cada quien debe construir según su historia personal. *Seguir un particular modo de vida por razones morales es una obligación relacionada con el reconocimiento de su verdad. El bien y la verdad, como la virtud y el*

*conocimiento, van juntos* (2005: p. 223). Finalmente, este pensador aborda el tema puntual de *Foucault y el cuidado de sí*, a partir de un epígrafe de *El coraje de la verdad (CV): En la muerte de Sócrates se capta una naturaleza específicamente no política, y una forma de discurso que se ocupa principalmente del cuidado de sí* (15 de febrero de 1984, cuatro meses antes de morir). Contexto en que entroniza el tema de la *parresía*, que reclama apretada citación *en extenso*:

La interpretación de Sócrates expuesta por Foucault es tan sugestiva como importante, y más que su propia concepción de la filosofía: lo coloca en una posición sólida dentro de la tradición del *arte de vivir*, debe ser central a nuestro propio entendimiento de las posibilidades futuras de esta disciplina. (...) La principal tarea de la filosofía es lograr la cura a través del proceso de cuidarse a sí mismo (*epiméleia heautóu*). (...) El *cuidado de sí* fue el tema central de las conferencias finales de Foucault. Sócrates no tenía miedo de arriesgar su vida por causa de su búsqueda de la conducta correcta. Su misión es una empresa totalmente nueva dentro del mundo ético e intelectual de Atenas, uno de cuyos rasgos centrales fue *decir siempre la verdad (Apología y Laques)*, *parresía* que Foucault estudió con ahínco en sus últimos años: decirlo todo... verdades difíciles de aceptar, convertida de categoría política a la comunicación entre individuos, importante verdad que no es bien recibida (...) Filosofía primariamente como *modo de vida* y no una actividad sólo teórica expresada por Pierre Hadot, quien tuvo una considerable influencia sobre el propio pensamiento de Foucault. (...) Esta *parresía* filosófica de Sócrates asumió tres rasgos: surgía del oráculo délfico, se sometía al examen, y se convirtió –según Foucault– en piedra de toque (*básanos*) por la cual el valor de las almas era probado. Además, su rasgo crucial fue el riesgo de muerte (*Apología* 28d8-10).

Este pensador aporta otros enriquecedores sesgos exegéticos de Foucault, tales como su apropiación final del paradigma socrático:

Por eso Foucault redefine la *parresía* como *el coraje de la verdad*. Por tanto, la *parresía* se convierte en el rasgo central de la misión de Sócrates, sobre la base del *cuidado de sí mismo*, pero también implica

decirles la verdad a los gobernantes y a los conciudadanos. Según Foucault, la voz divina de Sócrates inaugura la práctica de la filosofía. (...) La *parresía*, forma directa y literal de decir la verdad, es un modo de descubrir quién es uno, y Foucault arguye que es la meta del cuidado de sí. (...) Significativamente, sorprende que **Foucault se apropió el rol de Sócrates como si debiera –como él- exhortar a sus allegados al cuidado de sí.** Y asumió sus obras últimas, su escritura como parte de la filosofía entendida como el *arte de vivir* para los excluidos (...) Aunque le tomó la mayor parte de su vida llegar a pensarse a sí mismo como un filósofo que siempre había estado interesado en el *cuidado de sí* (...) Fue un maestro para exhibir la emergencia de objetos radicalmente nuevos – la locura, la enfermedad, la individualidad humana- (...) La *ética* es el esencial cuidado de sí y éste produce un nuevo modelo de cómo la vida puede ser vivida, un *nuevo arte de vivir*. (...) Pero este giro esteticista en su vida y obra no fue un abandono de la política, sino el giro hacia el yo por vivir de una manera coherente con sus ideas (2005: pp. 249, 252, 253-262, 277, 279, 283, cursivas y negrillas nuestras, que hablan por sí mismas y sin necesidad de glosas).

Insiste, eso sí, hasta la santidad Nehamas en que *el arte de vivir no tiene reglas, hay sólo artes de vivir, muchas artes* (2005: p. 284). No existe una camisa de fuerza, un estereotipo prefijado y estandarizado, como hoy se pretende en todos los ámbitos con la globalización estandarizante. No se trata de una panacea ni de recetarios -hemos insistido- para quienes ven esto como un ideal romántico y volátil, diletante y *light*. *Es una forma de autocreación - autopoiesis la denominan hoy-, de convertirse en lo que uno es, del cuidado de sí* (2005: p. 287). Y apuntala el autor greco-estadounidense: *El arte de vivir no acepta reglas que sean a la vez generales e informativas (...) porque se trata de convertirse no en una persona de cierto tipo sino en uno mismo (...) El arte de vivir viene bajo muchas modalidades, y el seguimiento de los reflejos de Sócrates y de las reflexiones sobre él es uno de ellos* (2005, pp. 288-291).

A modo de recapitulación de este apartado, es factible concluir que existe un inmenso arco de Sócrates hasta Foucault de 2500 años: una larga tradición de *la filosofía como forma de vida y arte de vivir* que, a la luz de Pierre Hadot y

Alexander Nehamas, experimenta un enriquecimiento muy significativo y apenas explorado –y aún por explotar- en estas primeras década del siglo XXI y III Milenio, enfoque al cual esta Tesis quiere dar un empuje significativo mediante la novedad insospechada de la *parresía*, hilo conductor e incluso columna vertebral –piedra de toque (*básanos*) con lenguaje foucaultiano- de la historia del pensamiento filosófico, que durante mucho tiempo estuvo relegado a un plano muy secundario.

A modo de conclusión capitular, hemos resaltado aquí la *parresía* retrospectiva y prospectivamente, para concentrarnos en su alteridad *heterotópica* con relación al cuidado de sí como su núcleo, pivote y catalizador, recapitulando y retroalimentando sus alusiones en la trilogía final (HS, GSO y CV, con Edgardo Castro), y destacando esta selecta tríada de autores y reivindicadores de la *filosofía de la vida* (Schmid, Hadot y Nehamas), el arte de vivir integral que es el *éthos*. Hemos entonces intentado responder así al cuarto énfasis de este capítulo, que recalca el *otro modo de vivir* parresiástico (Cf. Anexo: Ideograma sobre la hoja de ruta foucaultiana).

## **EL ARTE DE VIVIR EPICTETIANO EN FOUCAULT**

"Vedme: carezco de abrigo, de patria, de recursos, de servidumbre.

Duelmo en el suelo. No tengo ni mujer, ni hijos, ni palacio de gobernador,  
sino la Tierra sola y el Cielo, y un viejo manto.

... ¿Y qué me falta? ¿No carezco acaso de penas y temores,  
luego soy libre?"

("Manual": Libro III, Disertaciones 22,47-48, citado por Michel Foucault, 2010:  
pp. 182,185)

"Dios ha puesto junto a cada hombre, como custodio, un genio particular  
que no se deja engañar: Dios está adentro y tú eres una chispa de Él (...)

Llevas en ti ese Dios, pero puedes opacarlo con tus  
pensamientos impuros y tus acciones perversas!"

('Diatribas' Libro I, 14 y Libro II, 8, citados por Michel Foucault, 2010: pp. 265).

"Quienes saben ocuparse de sí mismos pasan una vida exenta de penas,  
temores, tribulaciones, saneando todas sus relaciones humanas  
interpersonales...

Retornad a vosotros mismos ('epistrepsate autoi');  
si regresas o te conviertes a ti mismo y situas los acontecimientos,  
discernirás si ellos son independientes o dependientes de vosotros ('Diairesis' y  
'Proairesis').

Al apartarse de los objetos exteriores, uno concentra sus esfuerzos en su  
propia persona ('proairesin')  
y capacidades... Si vuelves y te consagras a ti mismo ('epistrepthes')  
alcanzarás la Paz.

Hay que meditar ('meletan'), escribir ('graphein') y entrenarse ('gymnazein')  
en la realidad, asumir la prueba y el examen de lo real:

Quiera la muerte apoderarse de mí mientras medito, escribo y leo estos sabios  
proverbios.

Conversa contigo mismo y mantén esos pensamientos noche y día a tu alcance  
(*'prokheira'*),

ponlos por escrito y reléelos, rúmialos constantemente.

Toma notas de las cosas dichas ('hypomnemata') y consévalas para ti mismo  
como equipamiento o viático ('paraskeue') en las adversidades de la vida:

*'Dianoia kai Parrhesia'* = 'pensamiento y libertad plena de palabra'...

Para luchar contra la ira, procura no alimentar el hábito de la irascibilidad;  
apacigua la primera manifestación;

es preciso comprometerse a no encolerizarse progresivamente  
y al final de tu combate victorioso ofrece un sacrificio a Dios.

En cuanto a la pasión sexual, procura ni siquiera representarte ('anazographo')

las imaginaciones; no basta con la abstención externa, es preciso afrontar la  
situación

mediante un trabajo del pensamiento sobre sí mismo que nos autorregule y  
refrene,

canalizando nuestra pasión ('pathos');

evitemos el desahogo ('diakhysis') que pierde el control,

viviendo hacia el ser querido: '¡Mañana morirás!'

(...) Las dificultades revelan a los hombres. Por eso, cuando sobrevenga la  
prueba,

recuerda que Dios, cual entrenador te temple para alcanzar la corona.

Y te envía luego como explorador probado para anunciar la Verdad  
( 'parresiasta' )

sin dejarte paralizar por el temor; puedes sacar provecho de todas las  
dificultades y tribulaciones:

incluso quien me insulta ejercita mi paciencia, mi calma, indulgencia y  
moderación.

Deberías cantar en toda ocasión, y elevar un himno solemne por la facultad con  
que Dios te dotó:

la de descubrir y comprender estas perlas e implementarlas con método  
( 'hodos' ).

Así como Dios vive para sí mismo, también nosotros podemos conversar con  
nosotros mismos

y saber prescindir de los otros, no perturbarnos con la manera de ocupar  
nuestra vida

frente a todos los acontecimientos positivos o negativos.

(...) Si quieres ser crucificado, no tienes más que esperar.

La *cruz* vendrá sola si parece razonable aceptarla; y si resulta oportuno,  
habrá que tomarla y tu integridad se mantendrá incólume.

(...) Vivir consigo mismo; descansar en sí mismo en un estado de armonía  
(*'apatheia'*);

meditar en la Razón (*'Logos'*) de Dios sobre todas las cosas,  
y alimentarse de pensamientos dignos de sí mismo.

He aquí cuatro criterios y pautas que caracterizan al docto que ha alcanzado la  
Sabiduría

para vivir con toda independencia.

¿No sabes que enfermedad y muerte vendrán a apoderarse de nosotros en  
cualquier momento?

¿En cuál circunstancia quieres que te sorprendan?

¡Si quieres que sea en una mejor ocupación que la presente, ejércela!

Controla insistentemente tus representaciones o fantasías...

El hijo de alguien ha muerto. Responde: eso no depende del ser humano, luego  
no es un mal.

El padre de alguien lo ha desheredado. Tampoco depende de nosotros, luego  
no es un mal.

Se afligió por eso... ¡Eso sí depende de uno, luego sí es un mal!

(...) Has venido aquí cual discípulo a una clínica,  
para que te atiendan y sanen...

Y cuando retournes a tu casa (interior) no lo harás simplemente  
como un académico diestro, sino como una *Persona cabal*  
que ha sido sanado radicalmente (...)

El sabio -en el tejido de la Humanidad-  
debe ser como el hilo rojo que asegura el lustre

y el esplendor del género humano, su plus y punta de lanza

(...) El auténtico filósofo ético es como el sol, cumple su revolución

todas las cosas, las más pequeñas y las más grandes.

(...) debe refugiarse en su reserva ('aidós'), relación profunda consigo mismo

En virtud de la cual se respeta sin tener nada qué ocultar

y, en consecuencia, sin ocultar nada de sí mismo; se trata de un estado de  
transparencia;

allí se atrinchera el sabio 'cínico', desnudo de mentira, a plena luz del día.

He aquí su casa, su puerta, su recámara, su aposento...

Vive a la vista de todos cual Hombre libre.

Es un explorador que anuncia la Verdad sin dejarse paralizar por el miedo

al extremo de señalar como enemigos a quienes no lo son,

ni dejarse perturbar o enturbiar la mente de ninguna representación  
engañosa...

Tal es su servicio a la Humanidad entera, marginado de los asuntos muy  
públicos,

aunque sostiene su verdad con convicción sobre la genuina felicidad y la  
desdicha,

la buena y la mala fortuna, la esclavitud y la Libertad...

¡Este es el cargo '*parresiástico*' más noble que está ejerciendo!

(...) Examina todo con la mayor seriedad, conócete a ti mismo, interroga a la  
Divinidad,

¡y sin Dios no intentes ninguna empresa!

Comienza por tomar un espejo y contemplarte y asumirte

en cuerpo y alma: debes cambiar por completo tu manera actual de obrar

no acusar a Dios ni al hombre, suprimir de raíz tus vanos deseos,

no procurar evitar sino lo que depende de ti,  
extirpar la ira y la envidia, mantener cerrada tu puerta al mal.  
Retoma tu casa y tu puerta con los guardias de tus aposentos  
en medio de tus tinieblas (...)

Controla tu precario cuerpo y no tema al exilio,  
porque allí donde vayas estarán el sol, la luna, los astros, los sueños,  
las profecías y el coloquio con Dios.

Eres un explorador e investigador de todo para luego anunciar  
la Verdad, sin dejarte paralizar por el temor (...)

Retorna a tu Casa interior  
porque la guerra espiritual incumbe a todos los hombres,  
y especialmente a ti...

Si Dios te adentra en este Camino no es para que te asesten golpes,  
sino para llegar a la Plenitud:

Cuando estos te lleguen, en todos los sufrimientos que soportes,  
Dios te ejercitará:

Resiste con temple y reciedumbre...

Golpeado como un asno, incluso llegarás a amar  
a quien te golpea, como padre y hermano de todos (...)

Por eso, procura mantenerte al margen de todo lo que pueda distraerte;  
permanece íntegramente al servicio de Dios,  
sin dejarte encadenar por nada ni por nadie,

haciendo tu ronda como un médico y tomando el pulso a todo el mundo (...)

Presta este *Mayor Servicio* ('Diaconía') a las personas,

ejerciendo la vigilancia ('*episkopountes*'),  
discerniendo y discutiendo a veces sobre la dicha y la desdicha,  
la buena y la mala fortuna, la servidumbre y la Libertad verdaderas...

Y dormirás cada jornada con el corazón puro,  
sabiendo que todos tus pensamientos son los de un amigo y servidor de Dios,  
asociado a su Providencia, auténtico militante filosófico  
que aspira a cambiar en algo el mundo ('*catástasis*'),  
en combate espiritual abierto y permanente...

Debemos avanzar hacia la perfección por medio de la *palabra de Verdad* y la  
*enseñanza*:

Escuchar el '*Logos*' y recibir la '*Paradosis*', y *asumir una 'lexis' o estilo veraz de hablar,*

*el arte ('tekne') vendrá después, mediante la experiencia ('empeiria') y la práctica asidua ('tribe')...*

Ora: 'Condúceme, oh Dios, y tú, Designio divino',

y experimentar que nada te falta,

pues careces de pesar y temor, ¿no eres acaso plenamente libre?

Por eso en tu rostro no hay indicio de tristeza...

Sino de soberanía y realeza divina,

y el coraje de anunciar y decir la Verdad ('*parrhesiázesthai*'),

cual ángel de la veracidad que testifica las cosas ciertas (veridicción)...

Puedes demostrar que siendo honesto y bueno, llevando una vida simple,

frugal y al aire libre que mantiene el cuerpo rebosante de salud.

De hecho, la materia prima de tu trabajo es tu alma,

vigilando sobre el movimiento de las representaciones:

tendrás clarividencia con tus múltiples ojos:  
controlarás asentimientos precipitados, propensiones desconsideradas,  
deseos insatisfechos y fobias caprichosas (...)

¿Por qué entonces no tener el coraje de hablar con toda libertad  
a todas las personas, privilegiando la mirada sobre sí mismo  
y las propias falencias ('cuidado de sí mismo')?

Lo cual no impide reprender y censurar (mediante la *Diatriba*)  
la ceguera de quienes pierden el norte moral...

Tal es el Arte de vivir filosófico y moral (del '*Ethos*' o ser auténtico)...

La '*Parresía*' o transparencia de la Verdad es el modo de relación consigo  
mismo,

con la Madre Naturaleza, con los prójimos y con Dios mismo" (...)

('Diatribas', Libro I, 1.4.16.18.24-25; II, 14.18.23; 2, 20; III, 5.11.8.13.20.22.24-25.39; IV,4, 8-18 y 6, 11-17, citado por Michel Foucault, 2009, 2010, 2011: pp. 284-285 y 303-332; pp.196, 205, 209, 242, 322-323, 341-342, 350, 404-405, 410-412.419-420, 434-436.455.477; 352-353; 1986: p. 21 –'Pláticas'-; 1987: pp. 46, 50, 55, 56, 57, 62, 63, 64, 82, 84, 88, 89, 145,147,148,156,159,160).

## **A MODO DE CONCLUSIÓN**

Hemos trasegado deleitosamente por la larga tradición que conecta a Sócrates con Foucault, en un arco de 2500 años, pasando por el refulgente Epicteto y su siemprevivo *Arte de vivir*. Para tal cometido de reivindicar la Filosofía como un estilo integral de existencia y no un simple ejercicio academicista centrado en la especulación cerebral, apelamos a los grandes pensadores contemporáneos Pierre Hadot y Alexander Nehamas.

Consideramos muy importante –al final- evocar un texto praxeológico del inmortal *Manual de vida* de Epicteto, citado recurrentemente por el último Foucault.

Asimismo, no podemos también menos que mencionar intentos tan significativos como el del pensador colombiano Mario Germán Gil Claros: *Las artes de la existencia: Un asunto de orden pedagógico y político* (Madrid, 2012), que generosamente nos compartió y que meditamos con avidez de cara a la publicación de este nuevo libro grupal. Como él, reivindicamos sin ambages la *Psicagogía* o formación del alma humana como una prioridad inaplazable e ineludible hoy (Gil Claros, cap. 1), de cara a una *Ética liberadora* (cap. 2); conocerse a sí mismo continúa siendo un ejercicio hermenéutico del sujeto, máxime en nuestra época de tanto ruido y banalidad (cap. 3). Vistas así las cosas, urge una “conversión filosófica” (cap. 4), a partir de la inquietud y el cuidado de sí, hoy tan descuidados. Se trata de rescatar una “Filosofía espiritual” y práctica (*praxeológica* la denominamos en este capítulo), si queremos forjar un “sujeto político” que postule una *Parresía* o ejercicio crítico del pensamiento (cap. 5).

Nos queda entonces un juicioso compromiso en nuestro país en la compleja problemática actual denominada con tanta ambigüedad como ‘posconflicto’, mejor apenas ‘pos-acuerdo’... Cómo tratar de implementar pedagógicamente una Filosofía como ‘arte de vivir’, ‘estética de la existencia’ no cual otra moda más sino como un referente axiológico para las jóvenes generaciones ahítas de una filosofía desencarnada y lejana a sus inquietudes críticas e incluso válidamente pro-vocadoras.

### **Bibliografía**

Borda-Malo Echeverri, Santiago (2014-2018). “La Parresía como heterotopía en el último Foucault: Otro modo de ser, pensar (impensar), decir y vivir”. Bogotá : USTA. Tesis doctoral. 300 pp.

Epicteto (1957/1963). "Pláticas por Arriano" (Texto bilingüe griego-castellano). Barcelona : Alma Mater. 2 Volúmenes.

\_\_\_\_\_ (1995). "El Arte de vivir: Manual de Vida". Bogotá : Norma.

Epicteto y Hadot, Pierre. (2015). “*Manual para una vida feliz*”. Madrid : Errata naturae. 246 p.

Foucault, Michel (1986). "El uso de los placeres (Historia de la sexualidad II)". México : Siglo XXI. 238 p.

\_\_\_\_\_ (1987). "La inquietud de sí (Historia de la sexualidad III)". México : Siglo XXI. 232 p.

\_\_\_\_\_ (2009). "El gobierno de sí y de los otros I". Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica. 429 p.

\_\_\_\_\_ (2010). "El coraje de la Verdad: El gobierno de sí y de los otros II (Testamento de la Parresía)". Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica. 402 p.

\_\_\_\_\_ (2011). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica. 539 p.

Gil Claros, Mario Germán (2007). *Encuentros coloquiales de filosofía práctica con Michel Foucault*. Cali : Universidad Santiago de Cali. 117 pp.

\_\_\_\_\_ (2012). *Las artes de la existencia: Un asunto de orden pedagógico y político (Lecturas para una Filosofía de la Educación)*. Madrid : S&S Editores. 138 pp.

Hadot, Pierre (1998). *¿Qué es la Filosofía antigua?* México : Fondo de Cultura económica.

\_\_\_\_\_ (2006). *Ejercicios espirituales y Filosofía antigua*. Madrid : Siruela ('Biblioteca de Ensayo'). 383 pp.

\_\_\_\_\_ (2007). *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Valencia : Pre-Textos. 141 pp.

\_\_\_\_\_ (2008). *Elogio de Sócrates*. Barcelona : Paidós. 113 pp.

\_\_\_\_\_ (2009). *La filosofía como forma de vida (Conversaciones con Arnold I. Davidson y Jeannie Carlier)*. Barcelona : Alpha Decay. 266 pp.

\_\_\_\_\_ y Epicteto. (2015a). *Manual para una vida feliz*. Madrid : Errata naturae. 246 pp.

\_\_\_\_\_ (2015b). *El velo de Isis: Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*. Barcelona : Alpha Decay. 415 pp.

Nehamas, Alexander (2005). *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault* (*The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, 1998). Valencia : Pre-Textos. 406 pp.

## NOTAS DEL CAPÍTULO:

[1] Cf. Pierre Hadot. *Ejercicios espirituales y Filosofía antigua*. Madrid: Siruela (*Biblioteca de Ensayo*), 2006. 383 pp.

EXCURSO 1: Hadot (1922-2010) fue un filósofo francés que ha descollado como historiador de la filosofía, especializándose en filosofía antigua grecorromana, junto con su esposa alemana Ilsetraut. Excura, fue postulado por Foucault para el Collège de France, donde enseñó durante casi diez años, hasta 1991. Reivindicó los *ejercicios espirituales* como una práctica de la filosofía antigua, en especial la neoplatónica y la estoica (Porfirio, Plotino y Marco Aurelio). Su esposa se hizo experta en Séneca, a partir de su doctorado. Influyó notoriamente en el último Foucault. Entre sus innovadoras obras: *¿Qué es la filosofía antigua?* (1998), *Plotino o la simplicidad de la mirada* (2004), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (2006), *Wittgenstein y los límites del lenguaje* (2007), *Elogio de Sócrates* (2009), *La Filosofía como forma de vida* (2009), *Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales* (2010) y *Manual del arte de vivir de Epicteto* (2015, póstumo).

[2] Cf. Michael Chase. “Pierre Hadot y Michel Foucault: desde los Ejercicios Espirituales a las prácticas de sí”, 2011, valioso artículo recuperado de la red informática en septiembre de 2016, 11 pp.

[3] Hemos postulado la *praxeología* en esta Tesis como principio fenomenológico, inspirados en el filósofo zubiriano Antonio González Fernández (Cf. Glosario foucaultiano final).

[4] Cf. S. Borda-Malo E. *El arte de vivir con Parresía de Epicteto*. USTA, 2015. 50 pp. Trabajo aledaño en que resaltamos las cerca de 300 citas que hizo Foucault de Epicteto en su trilogía final. Texto de Ética referencial que implementamos con nuestras clases a estudiantes de USTA, hace casi 20

años. Lo consideramos un anexo de esta Tesis, no publicable por simplistas ‘razones de extensión’...

[5] Cf. Fernando Fuentes Megías, Ph. D. *Una educación filosófica: Arte de vivir, experiencia y educación*. Tesis doctoral de Pedagogía y Ciencias de la Educación en Universidad Complutense de Madrid, 2015, *Op. cit.* Desglosa este autor la filosofía como forma de vida y el arte de vivir griego (pp. 40-56); la filosofía como arte de vivir y la psicagogia en Pierre Hadot, la filosofía como ejercicio espiritual (pp. 110-119). El magisterio de Sócrates, el parangón Foucault-Hadot con sus convergencias y divergencias (pp. 170-232) y, finalmente, *La modulación parresiástica de la psicagogia en Foucault* (pp. 231-386): el sujeto descifrándose; enseñar a pensar el presente; la psicagogia parresiástica (pp. 339-382); *La lección de Foucault* (pp. 383-386); *la educación filosófica como resistencia* (pp. 388-392). Concluye: *Foucault fue un maestro sin discípulos, un maestro sin lección, criptopedagogo, psicagogo de una ethopoietica* (pp. 383-386). Cf. Sus muy interesantes ideogramas.

[6] Cf. Philippe Chevallier. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS, Colección *La Croisée des Chemins*, 2011. También: “Foucault et les sources patristiques”. En *Magazine L’Herne*, Colección *Cahier de L’Herne*, 2011, No. 95, pp. 136-141.

EXCURSO 2: Este autor aún no traducido al castellano –citado por Castro Gómez en su último libro (2016)- aborda importantísimos tópicos foucaultianos tales como el cristianismo cual *gubernamentalidad* y ‘régimen de verdad’, la historia pastoral; la singular lectura de la Patrística por parte de Foucault, la confesión como práctica coercitiva, la propuesta de una *anarqueología del cristianismo* y su Oriente perdido, el monaquismo y el necesario deslinde *monjes / laicos*, la historia estratégica del cristianismo por parte de Foucault... Ya empiezan a aparecer estudios aledaños como el de Arnaud Fossier: *Pecado en el cristianismo medieval y su influencia en el desarrollo de la biopolítica* (2011, recuperado de la red, septiembre de 2016, 16 pp.).

[7] Cf. García M. Colombás, O. S. B. *El monacato primitivo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1974. 2 vols. 785 pp.

[8] Cf. Alexander Nehamas. *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-Textos, 2005. 406 pp.

EXCURSO 34: Nacido en Grecia (Atenas, 1946), doctor de la Universidad de Princeton (EE.UU., con tesis sobre Platón, 1971), es profesor de Ética y Humanidades en las universidades de Pittsburgh y Pennsylvania. Ha postulado también *la filosofía como una forma de vida desde Platón hasta Foucault*, y ha escrito *Virtudes de la autenticidad: Ensayos sobre Platón y Sócrates* (1999). Constituye un trinomio significativo junto con Wilhelm Schmid y Pierre Hadot, en una línea filosófico-praxeológica que desafortunadamente hoy pareciera 'en vías de extinción'. Con Schmid ambos han trabajado recientemente, por separado pero en valiosa convergencia, el valor filosófico de la *amistad* (2016).

# GÓMEZ DÁVILA Y LA FILOSOFÍA

## COMO FORMA DE VIDA

**Alfredo Abad**

*Filosofía como forma de vida* parece ser hoy un concepto más acerca del cual pueda la academia fomentar su labor investigativa. Si esta afirmación recibiera del todo una aprobación y un respaldo inequívoco tendría ante todo que replantearse el sentido de lo que se enuncia con el título y más, con el aspecto decisivo que formula. En realidad, de ninguna manera puede establecerse y asimilarse el hecho de subsumir esta idea a un concepto filosófico más. Atribuirle tan sólo una especificación teórica contradice el manifiesto práctico al cual se dirige y también de donde nace. En efecto, al subrayar la expresión se destaca precisamente el sentido práctico hacia donde apunta la filosofía. *Forma de vida* es entonces una manera de concebir la representatividad pragmática de un pensamiento que se liga a un enfoque del cual no debe nunca dejar de estar ligado: el desenvolvimiento en que teoría y praxis se unifican, se yuxtaponen, se ejecutan especularmente.

Este ideal proviene de una interpretación de lo que vitalmente representa la filosofía. Por eso, se puede destacar en la medida de proceder a partir de lo que se estableció en la antigüedad griega, sin que por ello haya perdido vigencia en absoluto para el mundo actual. Todo lo contrario, nada tan actual como las apreciaciones que los filósofos griegos estimaron en relación a asuntos que nunca han dejado de apremiar las disquisiciones del hombre. La vigencia pues, la precisa importancia de examinar las implicaciones de una filosofía ligada al ámbito vital y práctico se establece en la medida de concretar el pensamiento hacia una acción, ética, moral, política, pero principalmente íntima. Ahora bien, ¿de qué se habla específicamente al destacar una acción que se cataloga como íntima? Puede muy bien entenderse la especificidad ética o política de una filosofía práctica, pero, ¿íntima? Sí, en la medida de manifestarse a través de ella una idea estrictamente personal, un estatuto en el que se disponga principalmente una consideración cuyo enfoque no margine la

principal disposición del filosofar: la constitución de un cuestionamiento que nace en nuestra propia intimidad y singularidad.

Durante las últimas décadas, principalmente a partir de las consideraciones hechas por Pierre Hadot, los estudios acerca de la naturaleza de la filosofía en el pensamiento clásico se han concentrado en destacar el campo práctico y vital que la envolvía. De esta manera, se intenta resaltar una particularidad, pues la filosofía recupera el enfoque que la consolida como la indistinguible relación entre pensamiento y vida. Aprisionada muchas veces en los muros de la academia, la filosofía ha perdido su orientación vital, práctica. De ninguna manera puede llegar a caricaturizarse esta condición, indicando que toda filosofía nacida en el ámbito académico esté definida a través de este patrón, consideración que se da a veces de manera bastante acrítica.

Sería inexacto asumir que sólo a través de estos abordajes la filosofía ha recuperado su opción práctica y vital. No la ha perdido, a partir de ciertos autores la filosofía ha identificado la necesidad de involucrar su motivación práctica. La encontramos en Schopenhauer, en Nietzsche, en Cioran, en Wittgenstein, en el mismo Heidegger<sup>6</sup>. La encontramos en quienes no han hecho de la filosofía un simple ejercicio especulativo sino un compromiso de vida en el cual el pensamiento y la praxis vital juegan recíprocamente.

### **Filosofía como forma de vida:**

Por supuesto, no sólo en los autores citados se puede enfocar el compromiso al cual se alude aquí. Esta actitud, pues ante todo, el modo de vida filosófico es una actitud, es reconocible en gran parte de la constitución filosófica de la antigüedad. Tal es la disposición que Hadot examina:

La opción de un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, es una compleja interacción entre la reacción crítica a

---

<sup>6</sup> Siempre es riesgoso el hecho de aludir a ejemplos con nombres concretos, en la medida de que parecieran cerrarse las posibilidades de encontrar más. Sin embargo, podría aludirse a otros filósofos que efectivamente han hecho de su filosofar un compromiso explícitamente vital.

otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. (Hadot, 1998,13)

En otras palabras, es la praxis la que determina el orden teórico, aspecto que en cierto sentido aparece bastante ajeno a las consideraciones contemporáneas, al menos en lo que concierne a la actividad en la que se privilegia el ámbito estrictamente teórico como acontece en ciertos regímenes académicos. Cabe señalar además un rasgo predominante dentro de este carácter peculiar de los procedimientos filosóficos antiguos. Demandan principalmente la exigencia de una conversión del ser, una transformación que involucra un cambio que atañe fundamentalmente a la manera de vivir en todos sus aspectos. Por esa razón, se opera “(...) un cambio sustancial que compromete y acompaña no solo su pensamiento, su forma de pensar, sino su voluntad, su forma de querer y también su conducta, su forma de actuar” (Meléndez, 2015, 47) La filosofía en este caso no hace manifiesta solamente una manera de pensar el mundo, pensarse a sí mismo, sino de vivir. Y tal manera de vivir, o forma de vida, implica necesariamente un comportamiento que está condicionado por supuesto, por el contexto en el cual nace o se desenvuelve. En este sentido es fundamental comprender por qué para Hadot no es posible hacerse una idea de una filosofía al margen del marco vital y práctico que la envuelve<sup>7</sup>. No es sorprendente por ello el hecho, bastante lamentable por cierto aunque no del todo desacertado, de establecer una división tajante entre filosofía antigua y contemporánea a partir de su asimilación como *modo de vida*, como preocupación acerca de una constitución práctica que involucra la transformación de la vida, o asimilarla simplemente como profesión.

---

<sup>7</sup> Es lo que Hadot resalta al hacer manifiesta la relación unívoca entre la filosofía y el lenguaje, precisamente teniendo presente las reflexiones que Wittgenstein ofrece al respecto. “El filósofo se encuentra en efecto inserto en cierto juego de lenguaje, es decir, en cierta forma de vida, cierta actitud, resultando por eso imposible entender el sentido de sus tesis sin antes situarlo en el juego de lenguaje que le es propio. Por lo demás, la principal tarea del lenguaje filosófico sería insertar a los oyentes de este discurso dentro de una concreta forma de vida, de determinado estilo de vida” (Hadot, 2006,306)

Uno de los rasgos que ha orientado la filosofía predominantemente en el mundo contemporáneo es el hecho de reconocer en ella una actividad que se orienta principalmente hacia la consolidación de una serie de competencias históricas, lingüísticas, hermenéuticas, escriturales, que subyacen sobre todo dentro de la actividad docente, con miras a la formación del filósofo y también de una ciudadanía que se beneficia y se educa a partir de las exigencias predominantes en los modelos educativos contemporáneos. Así pues, la filosofía se destaca no sólo por ser un proceso de investigación y formación de quienes se dedican académica y profesionalmente a ella, sino también como referente de quienes, legos en ella, reciben de los primeros un tipo de educación anclado a determinadas exigencias y propósitos preestablecidos. En resumidas cuentas, el filósofo ha adquirido un estatus de profesionalización en el que cumple una función dentro de una cultura que bien ha sabido establecer las prioridades y solicitar las exigencias a cada uno de sus funcionarios. Este panorama presenta un tipo de filósofo que lamentablemente, y en muchos casos así es promulgado por él mismo, se ve como agente educativo a partir de ciertos parámetros que obviamente ha establecido el contexto predominante. En buena medida entonces, la filosofía se desenvuelve entre la labor docente y sus funciones; entre las expectativas de un profesionalismo mecanizado y una estereotipada burocratización que construye al filósofo de acuerdo a los parámetros de un simple funcionario dentro de un sistema. Por supuesto, la filosofía ha escapado a tales reducciones en muchas oportunidades. Sin embargo, en la orientación general de la misma en los contextos actuales predomina el sentido de profesionalización que hemos caracterizado superficialmente.

La objeción principal a un reduccionismo como ese, la ofrece la presentación de la filosofía no como una suma de información, de investigaciones, de recetas educativas para el hombre moderno, sino como una expresión auténtica que involucre no sólo una preocupación intelectual sino práctica, en la que se identifique el sentido de la filosofía como arte de vivir. Esta consideración sobre las opciones amplias que ofrece el filosofar ha tenido por ejemplo en las figuras de Schopenhauer, Nietzsche o Cioran, notables defensores y por ello mismo, contradictores bastante críticos del academicismo

filosófico. No en vano, los rasgos de una filosofía práctica y vital en la obra de cada uno de ellos son frecuentes y lo suficientemente arraigados como para destacar su contraposición a una filosofía estrictamente profesional.

En ellos la filosofía se vive. Se nutre de una experiencia vital que la acompaña y de la cual no puede privarse a menos de enfocarse en ser una actividad estrictamente burocrática, funcional y utilitaria. Los rasgos de un filosofar que se margina del carácter profesionalizante modifican por supuesto la estimación misma de los procesos educativos que se desenvuelven hoy. Así, se pueden apreciar las dificultades y las exigencias a las que se enfrenta la filosofía en su contexto educativo. Dificultades expresadas en la reducción que ya se ha señalado y por la cual se restringen las posibilidades de la filosofía a una utilidad condicionada por exigencias culturales, económicas, sociales etc. Y exigencias a partir de la valoración en la que la filosofía pueda recuperar propósitos que no son derivables del utilitarismo reinante sino de la constitución inalienable de un modo de vida cuyo beneficio radica en la reflexión, la construcción y la transformación de la propia existencia.

### **Gómez Dávila y la filosofía como *manera de vivir*:**

A partir de las anteriores consideraciones se ha planteado una noción ambivalente de la filosofía, noción que de manera muy esquemática se consolida a partir de la diferenciación tajante entre filosofía antigua y moderna-contemporánea. Estas apreciaciones hacen de la primera una preocupación práctica-vital y la segunda, una orientación de tipo estrictamente conceptual alejada de una forma de vida y enfocada principalmente en el desempeño profesional. Por supuesto, esta división no es corroborable de manera absoluta. Está precisada desde una apreciación general que no puede asimilarse como una distinción radical que nuble nuestra percepción y sobre todo, la valoración de lo que en un sentido concreto y particular ha llegado a involucrar el pensamiento filosófico en cualquier época. Lejos pues de asumir una postura tan radical, remitimos la distinción a una mera estimación ilustrativa mas no concluyente acerca de la actividad propia del filosofar contemporáneo, la cual ha tenido y no en pocos casos, manifestaciones supremamente claras de lo que significa asumir esta tarea desde una proyección vital marginada de un

enfoque profesional. En Gómez Dávila se reconoce esta orientación de manera bastante arraigada.

Las ópticas desde las cuales puede contemplarse la obra de un autor pueden estimarse a partir de dos consideraciones. Por una lado, el procedimiento estrictamente teórico por medio del cual la obra adquiere en la mayoría de casos el reconocimiento intelectual otorgado por las particularidades teóricas encontradas en ella, mientras por otro, la a veces inevitable correlación dada entre ese ideario y la estrecha inmediatez de la vivencia de donde surge. Es esta última particularidad la que de manera bastante sugestiva se abre cuando se aborda la obra gomezdaviliana, la cual efectivamente puede asumirse desde el contenido ideológico, por lo demás bastante vasto, como también, desde la conformación de una unidad en la que existencia y obra plasman una elección de vida propia de un espíritu libre y aristocrático como el del pensador colombiano.

Para poder comprender esta idiosincrasia es necesario indicar los muy estrechos vínculos que unen a Gómez Dávila con una tradición caracterizada justamente por la presencia de un género de vida en el que el ocio y la contemplación se arraigan como fundamentos de la obra, signando ante todo el principio de toda presentación ideológica a partir del *ethos* en donde se sustenta. El modo de vida, el elemento eminentemente práctico, conforma el atributo primario del pensamiento. Su derivación escritural se conforma dependiente en alto grado del primero. De hecho, tal como se detallará, esta particularidad corrobora la idea de Hadot que se señaló líneas atrás, según la cual el modo de vida determina el pensamiento y en este caso, la actividad escritural del autor. Coincidentalmente, algunas de las ideas que Hadot señala con respecto a la idea de filosofía como forma de vida, fueron también expresadas (*avant la lettre*) por Gómez Dávila aunque con una particularidad: no sólo fueron especificadas en sus fragmentos, lo fueron también en la construcción práctica que se ejemplifica en su elección vital, en su particular modo de vida. De esta manera, en el autor colombiano se identifica la idea de filosofía como modo de vida, tanto desde el campo teórico expuesto en su obra, como en la corroboración práctica que la sustenta y consolida como opción vital.

En la obra gomezdaviliana pueden especificarse tres momentos que definen aspectos estilísticos y temáticos diversos. Sin embargo, tanto en *Notas, Textos /* como en los cinco volúmenes de sus *Escolios*, el proceso escritural se afianza ante todo en una derivación pragmática de la contemplación a la que Gómez Dávila dedicó toda su vida. Pueden establecerse entonces distinciones que particularizan los aspectos ideológicos de su pensamiento, pero la matriz práctica que los sustenta no difiere en relación al intento cada vez más puntualizado por el que Gómez Dávila esclarece el sentido propio.

La representación de la filosofía como forma de vida puede apreciarse en distintos pasajes que involucran valoraciones directas en torno al tema. Sin embargo, es en la orientación que Gómez Dávila inserta en el proceso desde el cual plasma su pensamiento en práctica constante, en donde de mejor manera es posible identificar la consolidación de una filosofía como arte de vivir.

En su primer libro *Notas* (1954) encontramos un fragmento sumamente dilucidador y preciso:

Que la filosofía pueda parecer a algunos como una disciplina puramente intelectual, como un conjunto de conocimientos, como un grupo de investigaciones, es una singular aberración. La filosofía es una vida. La filosofía es una manera de vivir penetrada íntimamente de inteligencia y de razón, plenamente lúcida y ordenada hacia los objetos propios del espíritu. (Gómez Dávila, 2003, 164)

La asimilación de la filosofía a partir de las características que se señalan en la primera parte de la cita, y por las cuales se determina en ella un oficio teórico, niega los rasgos determinantes que consolidan el ideal de una práctica vital. Esta última no es pues la expresión que comúnmente se halla en el desempeño académico, en el derrotero profesional, en el campo de funcionarios que cumplen una labor. Es por el contrario la consolidación de un ideal de vida determinado por la lúcida asimilación de que la filosofía está íntimamente ligada al desenvolvimiento práctico. Esta definición está sustentada coherentemente con el modo de vida gomezdaviliano. Marginado

de la vida académica, dedica casi enteramente su tiempo<sup>8</sup> a la reflexión filosófica en toda su extensión. Una reflexión que está determinada contundentemente por la entrega libre a una actividad que se configura por supuesto desde un contexto social que lo exime de la utilidad. Revela igualmente la especificidad de una filosofía como forma de vida anclada entre otras cosas al ideal del ocio. Esta característica se determina a partir del sentido que revela el compromiso vital de pensar la existencia desde unas condiciones bastante precisas.

Un aspecto revelador lo representa el marginamiento que Gómez Dávila realiza ante el ámbito académico y profesional de la filosofía. Está justamente relacionado con la condición del ocio, y por ello no puede entenderse aquélla sin el hecho de fundamentarse en el marco de una vida que reconoce el valor de lo inútil. En esta caracterización se ejecuta el “plan” de una filosofía como forma de vida definida a partir de la autenticidad del ocio y de lo inútil, en el sentido de la libertad que tal condición ofrece<sup>9</sup>.

Aquí los rastros de una figura como la de Montaigne, determinante en muchos aspectos en la obra gomezdaviliana, cobran mayor significación. En efecto, el *santo patrón* del pensador bogotano, constituye un referente preciso de lo que constituye un ideal de filosofía como forma de vida. La presencia de un compromiso vital afianzado en la reflexión fundamentada en la contemplación de la vida, sus vicisitudes, sus vicios, sus alcances, sus límites, todos ellos definidos desde el manifiesto auténtico de la exposición propia, corrobora el referente de constituir un pensamiento que está completamente afianzado y ligado a una consideración práctica, a un arte de la vida. Marginar esta proyección del derrotero de Montaigne es eliminar su más rica savia.

---

<sup>8</sup> No es necesario indicar que cuando se afirma que las actividades de Gómez Dávila están referidas ampliamente a la lectura, el ocio, la contemplación, no se pretende con ello establecer una caricatura de su personalidad alejada de la vida mundana, como podría llegar a considerarse si se ignoraran aspectos sumamente cotidianos de su vida. Gómez Dávila sí llevó una vida particularmente concentrada en un ámbito reflexivo, sin embargo, no por ello dejó a un lado expresiones prácticas cotidianas y sociales que igualmente hicieron parte de su vida.

<sup>9</sup> Una muy buena reflexión sobre la representatividad de lo inútil en la obra gomezdaviliana y su compleja relación con la mentalidad moderna puede rastrearse en: José Miguel Serrano Ruiz Calderón. (2018). *El Valor de lo inútil: comentario sobre las Notas de Nicolás Gómez Dávila*. En Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila (Juan Fernando Mejía Ed.) (205-243). Bogotá: Universidad Javeriana.

Precisamente porque el tiempo de vida es limitado y los cimientos de la existencia humana son endeble, el hombre debería aprovechar el margen que le queda para disfrutar despreocupadamente de los deleites de la vida. Montaigne no quiere ni la vida contemplativa hostil a los sentidos ni la vida productiva dedicada al trabajo. En una época en que la ética laboral calvinista empezaba a asentarse en Europa, Montaigne se apega al ideal antiguo del ocio. (Frey, 2013,170)

Este arte lo encontramos de manera análoga en Gómez Dávila, quien consolida una obra extraída de la vida misma, de su contemplación, afianzándose principalmente en el ideal del ocio. Es bastante importante resaltar esta condición en la medida de especificarse en ella una labor escritural derivada de la reflexión que implica un compromiso que de todas formas es una labor paciente, comprometida, libre y construida desde una experiencia inmediata que se hace trascendente. Esta transformación se da a partir de la inmersión en un modo de vida que es justamente el que genera la obra y lo que en ella se expone. Es justamente esta idea la que expresa Hadot en el sentido de resaltar cómo la opción existencial en primera instancia, configura la obra y el pensamiento dentro de los atributos que la filosofía antigua presenta. Y es también lo que el mismo pensador colombiano resalta y precisa cuando en su primer libro incorpora los elementos que a partir del ocio, configuran una vida que destaca las precisiones ya señaladas en la anterior referencia a Montaigne. “No hay que olvidar que el trabajo es una maldición. Sólo vale el ocio voluptuoso y sutil. La vida no tiene más importancia que la de poder prestar su burda trama para que la astucia humana borde en ella los arabescos incomparables del placer y de la inteligencia” (Gómez Dávila, 2003,304) Bajo ningún punto de vista, la contemplación del mundo es la negación del mismo, ni de la vida. Por el contrario, la vida contemplativa que la inteligencia logra aprehender, se ve estimulada por el placer generado a través del ejercicio que ella procura. “La contemplación es el epicureísmo del alma bien nacida” (Gómez Dávila, 2005b, 115) Una vez más se confirma la práctica que sustenta la idea que se procura destacar en relación a un arte de vivir. La

contemplación, que en Gómez Dávila adquiere una valoración muy alta, se precisa en primera instancia como modo de vida que de ninguna manera desprecia el placer, máxime cuando deriva del ejercicio mismo de la inteligencia. Así, la contemplación no se concibe como una expresión trascendente desligada del mundo, sino todo lo contrario, una manifestación que involucra también la presencia de la sensualidad, desplegada a través de una inteligencia que la extrae de su condición inmanente. Una vida entonces determinada por una inteligencia y sensualidad que la nutren de saber y placer enteramente compenetrados.

Esta misma opción de vida es la que se encuentra en uno de los mayores referentes Gómez Dávila nos: Aulo Gelio. En este escritor también se puede resaltar una práctica vital que enfoca ciertas actividades consolidadas en sus *Noches Áticas*. Estas actividades instauran un régimen de vida que en el caso Gómez Dávila no se reitera constantemente. “Gómez Dávila hace suya la advertencia que Aulo Gelio hacía a sus lectores: esta obra está destinada a los hombres que encuentran su placer y su desempeño en la lectura, la escritura y la meditación/comentario. A través de estas cuatro actividades –leer (*lectitando*), indagar (*percontando*), escribir (*scribendo*), comentar o meditar (*commentando*)–, se dibuja lo que Pierre Hadot llamó una *elección de vida*” (Rabier, 2017,42) Estos ejercicios entonces componen una muy definida constitución práctica que expone un ideal frente al cual la noción moderna y contemporánea de filosofía toma gran distancia. En efecto, se trata de una serie de actividades en la que el valor de lo inútil cobra especial importancia, desarrollándose en un medio en el cual el ocio tiene su centro.

### **Forma de vida y ejercicio profesional:**

En la medida de destacar los aspectos en que el ocio, la contemplación y el placer se conjugan en la actividad vital de una filosofía práctica, Gómez Dávila realiza igualmente una crítica contra los ejercicios profesionales y en especial contra la actividad del régimen universitario, en especial la concepción de filosofía como una función al servicio estatal, la cual se hace manifiesta en muchas de las expresiones que rigen hoy el quehacer académico. Atareado por

múltiples formas de compromiso burocrático, el filósofo profesional ejerce su actividad alejado en gran medida del ocio y la contemplación. Máxime cuándo desde esta última se hace un énfasis recurrente a la soledad, a una condición en la que se vive de manera marginal. En esta particularidad es identificable por ello una vez más, una forma de vida que sustenta el ejercicio filosófico. Es posible igualmente contraponer a esta manera de comprender la filosofía, el hecho de que en tanto compromiso dialógico con un entorno social y político, la reclusión en una *torre de marfil* y el marginamiento al cual se condiciona una elección de vida tal, se estime desde una óptica negativa. En efecto, esta opción de vida no necesariamente hay que consolidarla como un referente al cual haya que aludir ni como el único, ni tampoco como el más destacable. Se trata simplemente de un referente entre muchos, o mejor, entre muchas opciones de vida<sup>10</sup>. El alejamiento que se reitera en este caso ante el compromiso académico, tiene una serie de apreciaciones bastante atractivas que vale la pena tener presente. Sin embargo, unificar la opción de vida filosófica a partir de un parámetro único sería cerrar los horizontes de una manifestación que ante todo en la pluralidad tiene su origen y su desarrollo. Por ende, el modo de vida que Gómez Dávila, Montaigne, y muchos otros han procurado para sí, es una posibilidad entre muchas.

Ahora bien, en esa posibilidad sobresale la consideración crítica que ella logra establecer. Más que incorporar un ejemplo a seguir, dentro de dicha opción vital se conforma una serie de elementos que fustigan ciertos ejercicios profesionales y académicos de la filosofía sobre los que necesariamente han de precisarse ciertos puntos. Las objeciones gómezdávilanas, coincidentes en varios puntos con el rechazo hacia la academia y la profesionalización de la filología que hiciera Nietzsche en buena parte de su obra, hay que asimilarlas como estímulos mismos al ejercicio filosófico. Si se consolidara esta oposición simplemente como un enfrentamiento radical que no proporcionara mayores ventajas, deberían establecerse entonces las oposiciones sin que de ella se extrajeran posibilidades de interpretación de un ejercicio como el que procura la

---

<sup>10</sup> Valdría la pena considerar desde esta misma postura, en qué medida la actividad docente y profesional de la filosofía pueda ser asimilable igualmente a un modo de vida. Se trata también de una vocación a la cual difícilmente se le podría excluir un enfoque que como opción vital tenga en la investigación y en la enseñanza sus propósitos más altos.

docencia y la enseñanza filosófica. En otras palabras, destacar la opción de vida filosófica gomezdaviliana y enfocarla como referente implicaría un rechazo total de la constitución sobre la cual la filosofía contemporánea ha estipulado principalmente su acción: la academia.

Al margen de la idea de una filosofía profesional, Gómez Dávila enfatiza en los atributos que respaldan mejor una actitud, un desempeño, una práctica. “Mientras mayor sea la importancia de una actividad intelectual, más ridícula es la pretensión de avalar la competencia del que la ejerce. Un diploma de dentista es respetable, pero uno de filósofo es grotesco”. (Gómez Dávila, 2005a,164) Contra la actividad estrictamente funcional de la filosofía, útil, profesional, sobresale el envite gomezdaviliano que resalta negativamente esta caracterización. En dicho aspecto, se sirve con mucha frecuencia de la figura del intelectual y del profesor para insistir en los manifiestos de una labor que para él carece de autenticidad en la medida de estar sometida a los límites impuestos por una cultura filisteá. “La cultura literaria y filosófica, que fue hasta ayer el costoso orgullo de una clase, es hoy el negocio de un gremio” (Gómez Dávila, 2005a,135) No poca razón tiene si nos remitimos a la que en buena medida hoy se ha convertido en una actividad de mercachifles y de comerciantes en materia educativa en general. Perdido el ámbito del ocio y de cierto vagabundeo investigativo que se expresa como raíz de las preocupaciones filosóficas, el profesor o intelectual moderno tiene que enfrentarse a un sistema burocrático en el cual es él mismo un funcionario más.

*Pensar* por el contrario, no puede depender de un número de *papers* que como imperativo oficial de la escritura académica, ha colonizado el discurso y el oficio de manera bastante amplia, a partir de parámetros que no revelan la amplitud del filosofar en toda su extensión. En buena medida, este atentado no es más que un recurso de la barbarie desplegada por la supremacía del especialista, un tipo de languidez ilustrada y teórica que habita en su propia ceguera ante la vida y sus posibilidades. En estas se ofrece y vive la filosofía, como espacio en el que el hombre mora, del cual nutre su actividad, precisa de su amplitud para recorrer los caminos que abre en sus búsquedas sin marginar el suelo fecundo y vital de donde surgen sus inquietudes. Es esto precisamente lo que recalca el pensador colombiano:

El ser del hombre es la materia profunda y real de lo que crea, no los objetos que maneja, las especies que elabora. El espíritu, al fin y al cabo, no puede huir del hombre en que mora, la carne impura donde tiene su asiento, su raíz y su fin. Si, olvidadizo de la eterna ley que lo ata a la vida, intenta remontarse a un puro cielo intelectual, la justiciera venganza vigilante, que vela sobre la esencia de las cosas, lo castiga entregándolo a la barbarie que su torpe atrevimiento engendra. (Gómez Dávila, 2003,244)

El intento de desligar el ejercicio académico de la filosofía no podría ser hoy más que una quimera. Separarlos radicalmente, aunque sea posible en algunos espíritus marginales, no dejaría de ser un sueño al cual habría que calificar de febril. Más que enfatizar en un radicalismo que oponga el marginamiento filosófico al ejercicio profesional, es necesario considerar la estipulación de una filosofía como forma de vida que logre, en la medida de lo posible, corresponder a la alta exigencia de consolidar un pensamiento que esté anclado a las manifestaciones vitales, cotidianas y auténticas que nutren la especulación. La filosofía ha nacido en cada filósofo a partir de una orientación vital. Desdeñar esta condición entregándose a búsquedas respaldadas por motivaciones burocráticas y sustentadas por la exigencia de llenar formatos no es más que una vana actividad que desdibuja el trabajo libre y fecundo de quien piensa y dialoga desde sus propias motivaciones e impulsos. La contemplación, la búsqueda teórica, no puede marginar la imprescindible conexión con la orientación vital de donde surge. La filosofía no es una incongruente sucesión de especulaciones desligadas del fértil suelo que la vida abona. Desde esta óptica la filosofía no es sólo una manera de vivir, sino la vida misma hecha arte desde el pensamiento y la acción recíprocamente entrelazados.

### **Bibliografía**

- Frey, Herbert (2013) *En el nombre de Diónysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, Siglo XXI editores, México.
- Gómez Dávila, Nicolás

(2003) *Notas* Villegas editores, Bogotá.

(2005<sup>a</sup>) *Escolios a un texto implícito I*, Villegas editores, Bogotá.

(2005<sup>b</sup>) *Nuevos Escolios a un texto implícito II*, Villegas editores, Bogotá.

- Hadot, Pierre

(1998) *¿Qué es la filosofía antigua?*, F.C.E. México.

(2006) *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid.

- Meléndez, Germán (2015) *Filosofía como forma de vida*, en *Motivos filosóficos, una introducción temática a la filosofía* Hoyos, Luis Eduardo, Mejía, Andrea (Eds.) Universidad Nacional, p. 41-57 Bogotá.

- Ordine, Nuccio (2015) *La utilidad de lo inútil*, Acantilado, Barcelona.

- Rabier, Michaël (2017) *Sobre un modo gomezdaviliano de escribir (y de leer)* en *Entre Fragmentos. Interpretaciones gomezdavilianas* Casa de Asterión Ediciones, Pereira.

- Serrano Ruiz, José Miguel

(2015) *Democracia y nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*. Eunsa, Pamplona.

(2018) *El Valor de lo inútil: comentario sobre las Notas de Nicolás Gómez Dávila*, en *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila* (Juan Fernando Medía Ed.) Editorial Universidad Javeriana, Bogotá.

# El sabio, un amigo

Carlos Eduardo Peláez Pérez

## Introducción

La promesa en la *Ética a Nicómaco* (1096a 5) de desarrollar posteriormente la vida teórica tiene enlace en el libro X. La vida teórica es la virtud que se busca por sí misma, es el fin propio de la virtud. Intentar unir los fines máximos de la virtud<sup>11</sup>, esto es, de la vida práctica y de la vida contemplativa, es un esfuerzo propio del Aristotelismo, conocido esto bajo el tecnicismo de “vida mixta”<sup>12</sup>. Colocan los peripatéticos la unión como un legado propio del maestro Aristóteles.

La mixtura de esta vida está fundada en los fines más altos: la inteligencia del conocimiento y la vida política perfecta. Este texto tratará de señalar que si bien en ninguna de las éticas aparece el tecnicismo que nos entregue el concepto de unión de las vidas, es en el fundamento de la parte política, esto es la amistad, donde podemos ver el enlace de la vida en grados de fines, que hace de la vida perfecta, una vida en sociedad. Para tal fin centraremos nuestra atención en L.1, 10, 19-1100b 19, “será feliz toda su vida, pues siempre, o más que cualquiera otra cosa, hará y contemplará lo que es conforme a la virtud”. L.6, 8,24-1141b 24, “la prudencia... también a lo que a ella se refiere debería haber una arquitectónica”. L.IX, 4-1166a 2 “los sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos”. L. IX, 4-1166a 25-26, “su mente le proporciona en abundancia objetos de contemplación”. L. IX, 9, 33-34, 1169b 31, 35, “el hombre feliz está en vivir y en actuar...nos es más fácil contemplar a nuestros prójimos que contemplarnos a nosotros mismos”. L. X, 7, 35-36, 1177a 34-35, “quizá lo hace mejor si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad”.

En el enlace de estos textos podemos colocar cierta claridad sobre el fin último de la vida feliz y con ello señalar que la vida contemplativa no es una oposición a la vida práctica como la ideó Platón, sino el complemento de una vida plena, poseedora de todos los bienes y fundada en la relación amistosa.

---

<sup>11</sup>La virtud de la razón práctica es la phronesis, de la razón teórica la sabiduría.

<sup>12</sup>V. Gauthier et Jolif. Paris, 1959, pp. 863-866.

## Contemplación<sup>13</sup>

Quiero señalar una dificultad que aparece en las vicisitudes de la comprensión de la palabra sabio, por tanto, del hombre sabio. Sabio en nuestro uso tiene una diferencia que podemos ver como eco o parte de las vicisitudes de la extensión del término desde su creación griega y el uso que en Aristóteles encontramos. Comprendemos a aquellos que detentan una teoría, que puede ser experimental o no, verbigracia, las teorías físicas de los principios, de los axiomas, o la experimentación de nuevos elementos científicos. También se le da este apelativo a un hombre que tiene virtudes, es decir, tiene una experiencia que le permite encontrar un estado psicológico que consideramos como de gran valor. Esta comprensión del término conduce a malentendidos que conllevan a discusiones inútiles como por ejemplo, “es bonito en teoría”, “cómo llevarlo a la práctica”. Esto ha portado una separación ideológica que implica: una, los que “dicen teorías”; otra, los que hacen, los que realizan acciones que conllevan a un fin visible tanto moral como político. El resultado de estos malentendidos puede conducir a un escepticismo frente a la razón práctica o a una posición de la voluntad como límite del individualismo. So pena de teorías autistas que ven en la contemplación del yo una ascética o una estética de la existencia.

Puesta en escena la palabra quiero mostrar que este tipo de intelección tiene que ver con la extensión propuesta por una descripción del término que divide la vida humana en un egoísmo, en el más alto grado de poseer la ficción del yo, y con esto, el modo de ejercer la actividad humana que implica el alejamiento de la vida política, de la actividad que conduce al más alto bienestar. El teórico en Aristóteles tiene una exposición que no podemos colegir a partir de la comprensión moderna del yo y sus alcances en la vida social.

---

<sup>13</sup>Aristóteles. Protrep (B 87) “La actividad perfecta y no impedida contiene en sí misma el complacerse, de manera que la actividad contemplativa será la más placentera de todas”. (B 85) “La función (érgon) del alma es solo o mayormente pensar y razonar. Por tanto, es simple y fácil para cualquiera llegar a la conclusión de que vive más (propriadamente) el que piensa rectamente y más propiadamente que todos el que más alcanza la verdad, y que éste es el que piensa y ejerce la actividad contemplativa en concordancia con la ciencia más rigurosa. Y la forma perfecta de vivir también hay que atribuírsela a éstos, es decir, a quienes ejercen la actividad de pensar y a los sabios”. Met. 73a 24 “La contemplación es lo más agradable y lo más noble”.

El libro que conocemos como *Ética a Nicómaco* será considerado como un texto que guarda las lecciones previas a algunos libros de Política y por tanto, la vida teórica no puede ser considerada como un alejamiento de los problemas básicos humanos. Para ello me centraré en el pasaje I, 10, 19,1100b 19; L.X; IX, 4,1166ba. La comprensión que se desprende del término *Philauton* ya fue elaborada.

“Pues siempre, o más que cualquier otra cosa, hará y contemplará (πράξει καὶ θεωρήσει) lo que es conforme a la virtud”. La virtud en su ámbito práctico deviene de las acciones que se reconocen como buenas para el que las realiza y para quienes lo rodean. Theoria y sus cognados son esencialmente un despliegue del periodo clásico y su posterior repercusión en el platonismo y el aristotelismo, pero ello lleva una marca que es la que deseamos mostrar, a partir de Aristóteles la significación de contemplación y contemplador, realizan un giro que permite señalar la unión de las virtudes<sup>14</sup> y sus actos, es decir, contemplar no es el exclusivo retirarse de la vida práctica y política. Si bien se puede recurrir al aristotelismo de Arius Didymo, de la época de Augusto, o autores posteriores que consideraron la vida mixta<sup>15</sup>. Es el texto a Nicómaco en el cual centraremos nuestra discusión, independiente de las lecciones de *Ánima*, *Partes de los animales*, *protréptico*, que nos pueden conducir a discusiones ya dadas por los comentaristas.

El texto se halla en el libro primero o libro de la significación del bien y del hombre bueno (en Aristóteles *spoudaïos*). Al unir las dos actividades como propias del hombre virtuoso<sup>16</sup>, nos indica la forma como podemos considerar el

---

<sup>14</sup>(Hardie, 1965) Sobre interpretaciones « inclusivistas » y « dominantes ». La primera también llamada interpretación comprensiva, toma todos los bienes (intrínsecos y externos) como ingredientes de una vida feliz. La dominante o intelectualista, que solo toma los bienes intrínsecos, como la virtud, el honor, el placer, para alcanzar la felicidad y recae en la sola contemplación. (Liu, 2011) “El verdadero filósofo posee todas las virtudes morales”, “se supone que los filósofos tienen un buen carácter y buen juicio práctico” Natali (2001) p.p.171: “La felicidad consiste en contemplar y al mismo tiempo en practicar las virtudes del carácter que son compatibles con la primacía de la contemplación y necesariamente conectada con ella, no como un medio para un fin, sino como la parte de la realización armoniosa de la personalidad del filósofo”.

<sup>15</sup>Gauthier, A et Jolif, J. (1959). pp.855 y ss.

<sup>16</sup>Liu, Wei (2010) “el filósofo posee todas las virtudes morales, principalmente a causa de la posesión de la phrónesis”. El autor comprende el pasaje VI, 13,1144b32-1145a 2 literalmente: “que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral...porque con solo poseer la prudencia, las tendrá todas (las virtudes)”, ya que todas las virtudes morales están finalmente determinadas por la phónesis. Dice el autor:” El filósofo tiene la motivación suficiente para ser

pequeño esbozo que presenta las lecciones X, 7,8. Antes de introducir dicho texto vamos al segundo anunciado: 1166b y ss nos establece la diferencia entre el buen carácter y su contrario, entre el hombre que puede obtener la amistad y aquel que se teme a sí mismo. El término philetón, lo amable, nos conduce a esa doble posibilidad de toda la ética de sentir placer o dolor. El malo huye de sí mismo y el otro, es una forma de olvido de sus acciones pasadas. Su carácter está dividido, está en guerra consigo mismo y por ello busca del otro como instrumento que le permita lograr la huída, el olvido de sus males pasados. En su lugar el bueno, tiene pensamientos y los objetos (eúporei tê dianoía) que le proporcionen placer, porque su unidad la establece a partir de su propia naturaleza, es decir, se duele y se complace consigo mismo, es amigo de sí mismo y por tanto el otro es otro sí mismo<sup>17</sup>, el hombre bueno no tiene arrepentimiento, su actividad es un ir hacia lo otro: dios o el amigo.

Dado este leve esbozo psicológico del hombre que puede alcanzar la plenitud de su vida a través de la virtud, veamos el sabio, el que contempla, el que realiza la actividad más agradable conforme a la virtud (κατ'ἀρετὴν ἐνεργειῶν) de su intelecto y persigue por su propia naturaleza lo que es más noble de alcanzar (μεγακαλὸν ἑαυτοῖς). El sabio es aquel donde la mediación<sup>18</sup> va perdiendo sus límites y van quedando los medios como el espejo que obra la imagen. La obra propia del hombre es humanizarse, alcanzar los límites de su propia esencia, de su pensamiento. La esencia es irrealizable pero su encuentro es la mediación humana del pensamiento como imitación, es la piedad del hombre virtuoso, saber que el límite de su esencia es la actividad propia de dios. La ontología humana parte de la antigua fórmula θεῖον ὁ νοῦς, lo divino es la manifestación realizable de la actividad suprema, pero el hombre tiene el límite del acá, de su unión con lo contingente. El pensamiento humano desea inmortalizarse, tener un encuentro con la autarquía. Si en la parte humana la autarquía debe vérselas con los bienes exteriores y por tanto con el fin de la actividad, el máximo fin es saber que lo más propio del hombre, su

---

moralmente virtuoso. La motivación primaria de su acción virtuosa es, una vez más, su búsqueda de la felicidad”.

<sup>17</sup> E.N. 1168 b; 1169b 6.

<sup>18</sup> Aubenque, P. (2009), pp. 179 y ss.

especie ínfima, es un espejo de lo otro<sup>19</sup>. Una mediación, una medida que se sabe que el compuesto (συνθέτον) tiene en lo otro el espejo de su propia actividad. La autarquía de Dios, es la suficiencia de su propia divinidad, pero el hombre tiene en él, en lo más propio (οκεῖον ἐκάστω) la actividad de entrever, de contemplar, lo más firme, el orden de los astros, el movimiento local, en semejanza a sus múltiples movimientos. El hombre tiene semejanza con la actividad divina<sup>20</sup>, cuando sabe que su límite no es extraño a las cosas necesarias (ἐκτὸς χορηγίας), su autarquía es una disminución de la necesidad, de la intermediación, su lugar en la cosmología le permite la esperanza de intentar su ontología, su despliegue inacabado en las esencias, su ser en lo más propio de la definición.

Vivir de acuerdo con la mente, es la actividad que proporciona el máximo bienestar, la máxima potencia y dignidad, ella se acerca a la definición de su sustancia, pero a través del rodeo, de una vuelta a la materialidad de la propia vida humana. El hombre puede entrever la separación de su mente y de su cuerpo, de aquello que media para contemplar y lo que requiere de la máxima mediación. La mente en su condición de separada (νοῦ κερχωρισμένη) es la irresolución de la potencia y la dignidad. El objeto de la mente es firme, pero ella al ser lo propio de la vida humana, requiere del rodeo, de la imitación, de lo análogo. El grado del placer de la vida contemplativa es análogo a la firmeza de la vida que se contempla, así como la acción tiene su medida en el hombre bueno, la vida contemplativa (θεωρητικῆ) 1178b 24, la tiene en el objeto que contempla. Esta requiere de la maximización de las virtudes dianoéticas. Poseer una sola virtud, ha sido lo superado por Aristóteles, “el enjambre” de virtudes del Menón, es la aceptación de las potencias, las diferentes dinámicas con las cuales las virtudes se hacen visibles. La visibilidad del sabio la realiza otro, lo otro que lo une a la comunidad o al orden de los astros o al objeto causal<sup>21</sup>. La presencia de lo otro conlleva al fin último que es posible lograr. La

---

<sup>19</sup> E.E.1245b 14-19. M.M.1213a 5 y ss.

<sup>20</sup>(Therese, March, 2008) La autora habla del riesgo y la falta de autarquía de la vida relacional. Pero concluye con la necesidad de considerar la virtud de la phronesis con la sophía. Inclina la balanza diciendo que a Aristóteles le faltó desarrollar este punto, dado el vínculo tan importante entre estas virtudes dianoéticas.

<sup>21</sup> Sobre los dioses 1179a 25-30

dificultad reside en que la distancia entre los objetos de lo otro, presenta incompatibilidad entre ellos.

Veamos la comunidad, esta exige las virtudes propias del ciudadano<sup>22</sup>: su participación en las actividades de la política: lo privado y lo público. Lo primero tiene que ver con un lazo más inmediato de los sentimientos. La comunidad nace por un grupo de hombres unidos por una relación afectiva<sup>23</sup> llamada amistad y según sentimientos de concordia, paz, solidaridad, ocio, cooperación, tranquilidad<sup>24</sup>. La vida pública se desarrolla dentro de la ciudad, en su forma, en su orden, en su constitución<sup>25</sup>. La ciudad estructura y ordena las relaciones entre sus partes, hace de estas partes el todo<sup>26</sup>. Ella contiene y realiza su ser en la forma, en la constitución, esta la identifica y la hace permanecer en su ser, lo contrario, es la confusión, el alejamiento de la política, la pérdida de la ciudad.

La ciudad realiza su fin, el bien vivir, la vida perfecta, el bien soberano, su autarquía. La autarquía de la ciudad permite la vivencia del sabio. Este tiene la autarquía que la ciudad permita, o sea, el bien que esta ha alcanzado no es mundo sin ley, sin arado<sup>27</sup>. La autarquía tiene las limitaciones de la contingencia, de aquello que puede ser de otra forma, que contiene el azar y la convención. Pero la finalidad del sabio no está excluida de la soberanía del bien.

El sabio demanda una medida (μετρίως), una autarquía, donde los bienes exteriores no posibilitan algunas virtudes sociales, sin embargo, se considera en 1178b4 y 1179a 19 que estos “obstáculos” (ἐμπόδιά) deben ser resueltos en las virtudes ciudadanas o permanecen como obstáculos para hallar la vida que las virtudes permiten. La vida y la función propia de los seres humanos demanda esa medida que tiene conocimiento, porque es de aquellos que saben<sup>28</sup>. El sabio no es independiente de la ciudad, su fin es el bien soberano,

---

<sup>22</sup>(Wei, 2010). Aristóteles (1970) VI, 13,1144b 32-1145a 2: La phrónesis como estado único, que posee todas las virtudes. Verlo literalmente contrario a Sophia.

<sup>23</sup> Aristóteles. 2005, philikon: IV, 11, 1295b23.

<sup>24</sup>(Wolf, 2008).1991, pp. 30-32.

<sup>25</sup> Aristóteles. III,1, 1274b 38.

<sup>26</sup> Aristóteles, 2005, I, 1252a 19-25.

<sup>27</sup>Aristóteles.2005, 1252b11.

<sup>28</sup> Aristóteles. 1970, 1177a 26-27: la diferencia entre conocer y su propio placer, con la búsqueda del conocer y su placer.

el bien que descubre la ciudad como lo más digno, lo más propio de las partes que la componen.

La comunidad de los sabios permite realizar la parte más alta de la virtud humana y por tanto, la ciudad realiza su fin a partir de la función y vida de los sabios. Estos cumplen el doble requisito de la virtud: que el deseo sea recto y el razonamiento verdadero<sup>29</sup>. La sabiduría como parte de las virtudes dianoéticas tiene su principio humano en el deseo y en el entendimiento (ὄρεκτικὸς νοῦς) 1139b 4.

La sabiduría y los sabios hacen parte del acabamiento del fin. La parte que forma el todo de la ciudad no puede ser excluida. Los que saben tiene una semejanza con el objeto que contemplan como parte de su actividad. ¿La actividad del pensamiento realizado, llevado a su acabamiento, al fin más propio humano, pierde el sentido de función? La función no es meramente lo realizado como obra, como factum. Ella se realiza en el fin, es una actividad. Si el fin es obra ella se encuentra allí; pero si es fin propio, más alto y digno, allí se realiza como virtud máxima, como acabamiento perfecto (Κυρίως καὶ ἐναύτῳ). Leemos en 1998a 7 y ss y 1103a: “si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta (ἀρίστην καὶ τελειοτάτην)”. La vida, que la compartimos con seres animados y con dios, es el acto, la actividad suprema de la virtud; el hombre bueno (σπουδαῖος)<sup>30</sup> la cumple a cabalidad, desarrolla su función como actividad del alma provista de razón (κατὰ λόγον).

La plenitud de la sabiduría está contenida en lo propio de cada uno (οἰκεῖον ἐκόστω) en cuanto hombre es la vida del intelecto, lo que rige lo recto, en cuanto principios, en cuanto actividad. Lo recto tiene relación directa con la prudencia, que legisla, que sabe lo bueno, que sabe la equidad. El hombre que tiene prudencia tiene toda su disposición al servicio de lo bueno. La categoría de bueno es lo recto moral, la norma que sabe lo que es o no es. El sabio es un hombre bueno porque elige la autenticidad de su vida (αὐτοῦ βίον), vida del entendimiento, es la vida evaluada como su propiedad, como lo bueno que contiene la naturaleza hombre, lo bueno torna su diferencia, no es lo bueno en cuanto los bienes materiales, sino en cuanto hombre. Esta vida del

---

<sup>29</sup> Aristóteles. Met.980a 1.

<sup>30</sup> Aristóteles, 2005. pp.1791276b 16-19.

entendimiento posee las otras virtudes porque el sabio está sometido a la contingencia, a lo que puede ser de otra manera y por ello, debe deliberar y elegir. El uso recto de la vida del entendimiento tiene analogía con la vida divina, pero es solo analogía<sup>31</sup>. Su acercamiento es proporcional a su sustancia, difiere de la vida del compuesto en cuanto analogía, su actividad se limita solo a aquellos objetos que evalúa como dignos y excelentes (βίος κρείττων), su juicio recto le permite elegir un género de vida que contiene lo bueno de suyo.

El objeto firme se impone como bueno, y como tal requiere de la extensión, de las preocupaciones del cuerpo, de la vida política. La vida contemplativa es la actividad del hombre en su relación con objetos que recomienzan, que solo en su seriedad y firmeza hallan su condición de posibilidad. No es la vía mística “que consiste en relativizar o incluso negar la importancia que tienen para uno los propios deseos”<sup>32</sup>. No es la transformación de la comprensión de sí mismo, es la actividad propia con su placer idóneo que hace reducciones frente a las carencias y propicia un deseo de saber que contiene la propia naturaleza humana; es guiarse en la Physis hacia el acontecimiento del mundo, y con ello el acontecimiento del universo. El objeto es impulsado por el deseo de entrever lo que se sabe como límite sustantivo, ese saber conoce que lo referencial no es su sí mismo, el sí mismo es la identidad del sujeto qua sujeto. Su función deíctica puede expresar que a lo único que se hace referencia es a la identificación de tal cosa, en este caso el entendimiento (Nous). Se identifica como una actividad que se basta a sí misma como posibilidad. En la actividad no desaparece la relación, unos objetos se relacionan, dicen que ese otro que está ahí, se le puede asignar un nombre, una existencia, una identificación. La contemplación no es una pérdida del mundo, una ausencia de referentes, un autismo. Aún menos puede ser el sabio un ser que se referencia sin identificarse, una estrella errante en un cielo vacío. La presencia de objetos de

---

<sup>31</sup>Wen, Liu. (2010) “Pero si prestamos atención al fraseado de Aristóteles, este pasaje resulta no estar en desacuerdo con la tesis en absoluto, e incluso puede darle apoyo. Cuando considerando los casos de Anáxagoras y Thales, los representantes de los filósofos que tienen Sophía, Aristóteles utiliza las palabras “dicen” y “ven” (Phásin) que está claramente en contraste con otros ejemplos de N.E VI, cuando menciona a Pericles, el paradigma de hombre de estado prudente, Aristóteles dice: -nosotros consideramos (oíómetha) (VI, 5, 1140b 8) y al hablar de Phidias como un sabio pedagogo y Policlecto como un sabio trabajador de bronce, Aristóteles usa atribuímos (àpodídomen) (1141a 10).

<sup>32</sup>Tugendhat, E. 2004, pp. 136, 137.

pensamiento conduce a una elaboración del lenguaje como mediación, como deseo hacia existencias reales que pueden ser comunicadas.

La función (ἔργον) de todo pensamiento es la diferencia de categorías y la forma de encontrar analogías<sup>33</sup>, en la phronesis el bien y el mal; en el entendimiento, lo falso y lo verdadero. El disfrute del bien y la verdad es la máxima operación del pensamiento, la virtud intelectual del entendimiento realiza una escogencia de la verdad como motor del placer propio del hombre en cuanto ser de pensamiento. Esta virtud está relacionada con una acepción absoluta, un objeto que se considera causa y principio de todo lo demás (τίμιος) (1102a 3). Este objeto absoluto opera el máximo bien, la eudaimonía en su sentido pleno es el fin de una actividad que hace de los objetos el lugar donde se contempla, donde se puede señalar lo verdadero de lo falso. Contemplarlo es poseer la sabiduría de un objeto absoluto (θεῖον) que se puede comunicar, se puede expresar como un algo existente con relación al que lo contempla. Lo divino es algo que se piensa, un objeto que se puede nombrar dándole o no características, es una manera de desplegar la vida como pensamiento (κατὰ τὸν νοῦν βίος) (1178a 7). Es una vida que se evalúa como la más potente y digna, porque realiza la función propia del hombre, es la que lo identifica en relación con los objetos superiores, perfectos, por tanto, verdaderos. El sentido de la verdad está vinculado con el pensamiento, con la mediación de los objetos, por tanto, es una vida que expresa lo contemplado, lo comunica.

### **3.2.2 La amistad del sabio**

La amistad es una virtud, o va acompañada de virtud (ἔστι γὰρ ἀρετή τις ἢ μετ'ἀρετῆς) (1155a 2). Este campo indefinido de la amistad referido a la virtud intelectual del entendimiento, es la que nos podrá señalar un territorio donde la parte intelectual opera una relación con el otro en tanto identificación, en él la mediación hace que la razón práctica, la que involucra el deseo y el pensamiento y con ello la verdad de la actividad (ἀλήθεια πρακτική) (1139a 26) realice una relación de necesidad con el sabio, la virtud del sabio es la que acompaña a la acción verdadera. El conocimiento de objetos sublimes le permite encontrar nuevas relaciones, nuevas diferencias, su tratamiento del

---

<sup>33</sup>Aristóteles.1990, 1405a 9.

objeto es ver que se presenta en su orden, en su principalidad. El trabajo conjunto (συνεργός) realiza el encuentro de la virtud; la virtud de la sabiduría permite ver al otro como la presencia y la verdad de la virtud. El otro se contempla en tanto fenómeno de una virtud, su amistad le abre el horizonte del honor, se concede este como se concede el elogio a la virtud ética<sup>34</sup>. Contemplar los principios y las causas conduce a contemplar el principio y la causa generadores de la virtud normativa. Esto señala el reconocimiento del elogio por parte del amigo y el honor como su contraparte. La relación amistosa<sup>35</sup> coloca el honor en aquel que cumple a cabalidad la vida de virtud, esto es, al sabio; este a su vez elogia o vitupera una acción de acuerdo a si presenta el bien o el mal. Los principios se cumplen a partir de una arquitectónica o de una contemplación. La función satisfecha por cada parte configura la unión de las partes de la totalidad política. La inclusión del sabio en el honor conduce a una apropiación de la arquitectónica, donde los ciudadanos realizan su función en torno al comienzo (ἐξ ἀρχῆς), la decisión de formar comunidad es necesaria, como se une la hembra y el macho para garantizar la generación; las almas se unen para garantizar la virtud en su plenitud. El núcleo de la amistad virtuosa tiene en la satisfacción de la parte más principal de sí mismo, la obediencia al principio que rige lo bueno y lo honorífico. Tanto la acción verdadera, como la contemplación del principio que hace la ciudad, realizan el componente de partes de un sistema –en este caso la ciudad–, que posee en el rigor de la inteligencia el más alto fin y tiene en la emulación (ἀμιλλωμένων)(1169a 9) el motor de lo que puede alcanzar lo más noble y bueno. La amistad es un elevamiento al ejercicio de la virtud. Leemos en 1170a 11-12 “γίνοιτο δ’ ἂν καὶ ἄσκησις τις τῆς ἀρετῆς ἐκτοῦσου ζῆν τοῖς ἀγαθοῖς”, la convivencia con hombres buenos es un ejercicio que conduce a un nuevo estado del ser (γίνοιτο) trae en el ejercicio de la virtud una potenciación de la

---

<sup>34</sup>Aristóteles. 2007, 1101b 25.

<sup>35</sup>Aristóteles. E.N. IX, 9,1169b 17-22 “porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo”. “El hombre feliz (εὐδαίμων) necesita amigos”. 1170a “el hombre dichoso (μακάριος) necesitará (δεήσεται) de tales amigos, ya que quiere contemplar (θεωρέω) acciones buenas (προαιρεῖται πράξεις) y que le pertenezcan (οἰκεῖος), y tales son las acciones del hombre bueno amigo suyo”.

sensación y del pensamiento y con ello la actividad propia del ser humano. El sentir y el pensar (αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν) como determinación de un género de vida conlleva que esta sea agradable por si misma: el respirar, el ver, el tocar; la naturaleza de lo bueno toma su presencia en esas condiciones principales de este género de vida. La vida es agradable en su medida y límite, su contrario es un obstáculo para el fluir propio. De modo que lo más deseable es tener sensaciones y pensamientos, porque el ser se presenta como evidentemente eso. El sentir<sup>36</sup> la vida, el darse cuenta de la actividad que se efectúa sincrónicamente con la realización es propiamente el ser, y este toma su presencia en lo agradable, porque lo bueno es agradable y la amistad hace parte de esta instancia del ser. Ser amigo de uno mismo potencia el ser amigo de otro<sup>37</sup>. El apetito por la vida es una conclusión de sentir lo agradable y por tanto lo bueno. Esta inseparabilidad de lo bueno y lo placentero, conlleva una forma de ser que tiene en las palabras y los pensamientos, una manera de hacer comunidad, de convivir. La convivencia no se establece como seres finitos que terminan en ellos mismos, en su diferencia, en su extrañeza como otro. La convivencia es un grado superior de poseer los atributos de pensamiento y sensación, estos establecen una universalidad natural que aumenta el grado a partir de la cultura: esto es, establecer la palabra y el pensamiento como condición de posibilidad de compartir las extrañezas, pero además, de establecer (παραπλησίως), lo que está a nuestro lado. El amigo, tiene la percepción de su propio placer y de su propio pensamiento, al igual que su amigo. El que posean dos cuerpos diferentes no es obstáculo, para tener una misma finalidad. El reconocer un mismo fin, definición propia de la comunidad, es la capacidad de elevarse por encima de sus propias

---

<sup>36</sup>Para αἰσθάνεσθαι, tomaremos la traducción de sentir, en lugar de conciencia. Traducción de Sto Tomás y H.Rackham. (Hadot, 2006). pp.283a 303, posee un delicado concepto de percepción que permite realizar el mundo, esto es, contemplarlo, porque accede a una educación de la percepción.

<sup>37</sup>Aquí debo extender un poco la reacción que ha tomado en la modernidad la identidad del amigo con el amigo, la pérdida de individualidad, y con ello propiamente, la ausencia de lo otro como diferencia. Voerke, A. 1961; Yankélevitch, sin fecha. Recalcan la irreductibilidad del otro y el absurdo lógico de lo otro como sí mismo. Se replica que el argumento de la naturaleza específica no conduce más que a un extatismo donde el altruismo es artificial y derivado. La conclusión del otro por mí mismo, reduce las posibilidades del don y la abnegación; extra-limita las posibilidades de comprender la diferencia. La pregunta moral moderna por la alteridad tiene en la pregunta por la experiencia de amistad en la antigüedad una respuesta quizá originaria para el mundo ajeno, foráneo, a partir, de lo compartido por la naturaleza de la vida, en tanto placer o dolor. O quizá, sea la pregunta por la intersubjetividad un terreno que no hace florecer nada en la época antigua. Intenté responder estos tópicos cuando abordé el problema del phulaton.

pretensiones, de alcanzar una convivencia pacífica y cooperativa, a partir de perseguir una misma finalidad.

Reconocer que el bien exterior de la amistad es infalible para lograr las actualizaciones de la potencia natural de sentir y pensar, es tener la mira en el fin político, en el espacio próximo, pero, en lo extraño e irreductible del otro cuerpo, de otra configuración de la sensación y del pensamiento. La comunidad política se establece a partir del crecimiento de la generación y con ello, la posibilidad que presenta el poder amar a una persona (πρὸς ἓνα) en tanto otra.

De modo, que la amistad del sabio lo hace partícipe de esa doble función tanto teórica como práctica. El amigo del sabio y el sabio como amigo poseen una reciprocidad en los bienes tanto físicos, espirituales como en los externos. Estos últimos posibilitan que las necesidades básicas del sabio reducidas por su propia autarquía<sup>38</sup>, puedan ser resueltas por el amigo, que posee una misma finalidad.

Los medios pueden ser los del amigo (1112b 25 y ss) porque el punto de partida está en nosotros (ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν) (1112b 28) el hombre es el principio de sus acciones y de su pensamiento, lo posible humano (δυνατὸν) puede ser realizado porque los medios dependen de quien los usa. La amistad se acompaña de virtud, las necesidades surgen para ser satisfechas por la convivencia (συ-ζῆν) el sabio escoge vivir bajo la acción virtuosa. La amistad virtuosa pasa el tiempo en lo que más ama, tener comunidad con sus iguales y propiciar la convivencia de hombres buenos que logren el espacio de los objetos que pueden nombrar como verdaderos, objetos que precisan la evaluación por su potencia y dignidad. Las virtudes se unen en el campo de la escogencia (αἰρετός) para tener la actividad del hombre bueno que convive como asunto crucial de su autarquía. Esta lo eleva hacia las regiones donde se expresa lo más elevado y perfecto, la vida y el pensamiento. El sabio al unir las virtudes dianoéticas lo hace bajo las reglas de convivencia y comunidad. Su elección por la contemplación es el elevamiento del espíritu de la comunidad, es la compañía que se ejercita y se corrige. El placer lo presenta el poder ser cada uno y ser en su relación con el otro, del cual tiene sensación, recuerdo,

---

<sup>38</sup>Howland, J. Sobre la autarquía del Magnánimo y su diferencia con el sabio.

cercanía. Dios y el amigo son los objetos de su actividad. En el primero encuentra el límite de su rodeo, de su mediación; en el otro la intermediación, la compañía que recomienza el diálogo de lo verdadero, de lo que es la causa y el principio de la vida en comunicación, de dos que juntos van en las acciones, en la contemplación de los objetos que evalúan como los que pueden tener un lugar en relación con las actividades del pensamiento. Confiriéndole uno al otro el placer de la paz, el ocio y la ausencia de fatiga.

El amigo une esas partes que no son antagónicas porque la amistad se desarrolla a partir de la concordia. Se identifica uno con el otro a partir de la virtud desplegada y penetrada por el intelecto. Las virtudes éticas no pueden considerarse como medios que propician el fin absoluto de la contemplación<sup>39</sup>. El intelecto actúa en ambas virtudes y lo hace como unidad que penetra las actividades, no puede sugerirse, a la luz del libro a Nicómaco, de partes del alma diferentes a la racional e irracional o modos de vida más perfectos<sup>40</sup>. La parte racional práctica como la contemplativa están sometidas al conocimiento del fin, esto es, el principio y causa de las actividades del hombre bueno. La phronesis, en su actuar político, esto es, la vida pública y la vida privada, coloca el carácter moral de la decisión como el punto donde la acción realiza el fin. El intelecto, a su vez, otorga a unos objetos el carácter de sublime y absoluto y tiene relación con ellos desde su sí mismo, es decir, desde el cúmulo de experiencias pasadas y las de lo porvenir. El sí mismo no puede independizarse de lo vivido ni en la parte teórica ni la práctica, porque ambas actividades tienen una duración que es toda la vida. El placer que propicia entrever los objetos sublimes tiene una duración mayor que aquellos que acompañan a la acción, pero esto no reduce un placer al otro. Reducir la acción a un rango inferior que la contemplación, nos conduce a un ser aislado, a un dios o una bestia<sup>41</sup>. El sentido de inmortalizarse (ἀθανατίζω)<sup>42</sup> es un llamado a la parte intelectual, a su regencia y dirección para ejercer las actividades que propicien un rango cadvez mayor de lo humano y su análogo: dios y el amigo.

---

<sup>39</sup> Aristóteles. Paris, (2007) pp. 102,103. V. Gauthier et Jolif, Paris, 1959, pp. 863.

<sup>40</sup> En el libro décimo no se hace mención de los tipos de vida que se hace en el libro uno.

<sup>41</sup> 1253b28, 29. No es miembro de una ciudad. La autarquía total como algo no humano.

<sup>42</sup> Este término debe considerarse como tantos otros, con su sentido de hipérbole, propio del lenguaje sublime, piénsese en ὑπεραποθνήσκω (1169a 20).

El primero como el ser de la imitación, de la semejanza; y el segundo, como el ente de la identificación, el análogo proporcional.

No podemos concebir los textos a Nicómaco, a pesar de las lagunas que existen en la concepción antropológica, como contradictorios con respecto a los fines. Los fines se conocen, son intelecidos, ya sea por la parte que considera la norma como el fundamento de la acción o porque esté dado por una extensión sublime del objeto, ambos tienen relación con el sí mismo que los realiza y por tanto, con el otro que los complementa. Tanto el sentido del sabio como del prudente realizan lo noble y lo recto (ὀρθῶς τε καὶ τὸ καλὸν πράττοντας) (1179a 29). Unen los horizontes en el ideal de un mundo único, donde la práctica de la virtud es lo próximo y la experiencia común es la forma de alcanzar un fin, de hacerse comunidad. Lo extraño, lo otro, es un espejo de lo mismo en tanto otro cuerpo, otro ejercicio, otra forma de salir al encuentro desde un mundo familiar propio a uno extraño, que nos indica lo más propio de ambos, tener la vida que pueden conjugar distintos cuerpos, diferentes almas y un mismo ideal como mundo.

¿Se podría considerar al sabio como inmoral, indiferente, alejado del bien y la vida buena? Este interrogante tiene como respuesta: no. El sabio tiene la capacidad de optimizar los recursos de la inteligencia y de los bienes externos, piénsese en el pasaje 1259a 5-35 *“Tales dio prueba de su sabiduría, pero en realidad se trata, como hemos dicho, de un principio general de la crematística: el de conseguir, siempre que sea posible, el monopolio”*. Comprender los principios no reduce la capacidad de actuar, al contrario, al poseer los principios se tiene el comienzo de la actividad. Si bien la contemplación es una actividad que se ejerce con menos obstáculos que la virtud moral, ya que ella no depende de otro o de otros medios, pues se activa por uno mismo y a partir de la parte intelectual; no puede ejercerse continuamente, absolutamente, ya que el sabio en su autarquía requiere los bienes básicos de la manutención y por tanto, de la comunicación.

La comunicación y por tanto, la amistad, es el centro de unión de todas las virtudes que posee el hombre sabio. Si bien este no despliega las virtudes morales y de la vida buena, con la duración que requiere la virtud de la contemplación, tiene en los principios prácticos el inicio de cualquier acción

virtuosa. Pensemos en el paradigma del hombre sabio, Sócrates, que en medio de la batalla contemplaba las dificultades teóricas que se proponía. Pensar un abismo entre las virtudes es mutilar las posibilidades humanas de conseguir la autarquía, el dominio de sus actividades, la función propiamente humana.

### **Bibliografía**

- Adkins, A. W. (May, 1963). 'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle. Source: The Classical Quarterly, New Series, Vol. 13, No. 1 (May, 1963), pp. 30-45 , 30-45.
- Aristote. (2005). La politique. Paris: Bibliothèque des textes philosophiques J.Vrin.
- Aristote. (2007). Éthique à eudème. Paris: Librairie philosophique J.Vrin.
- Aristotle(1955). Nichomachean Ethics. Trad.H. Joachim, Oxford, Editorial Oxford University.
- Aristote(1959). L'Éthique à Nicomaque. Trad. Gauthier, A et olif, J. Editorial Louvain, publications universitaires.
- Aristóteles (1970). Ética a Nicómaco. Trad. M. Araújo y J. Marías, Editorial Instituto de Estudios Políticos de Madrid.
- Aristóteles (1990). Retórica. Trad. Antonio Tovar, Madrid, Editorial Centro de estudios Constitucionales.
- Aristóteles (1991). Ethica Eudemia. Trad.R. Mingay y R.Walzer. Oxford. Editorial Oxford University
- Aristotle (1999). Nichomachean Ethics. Trad. J.Bywater, Editorial Perseus digital.
- Aristóteles (2005). Fragmentos. trad.A, Vallejo, Madrid, Editorial Gredos.
- Aristote (2005). La politique.Trad. J.Tricot. Paris, Editorial J.Vrin.
- Aristote (2007). Éthique à Eudème. Trad.V.Décaire. Paris, Editorial J.Vrin de Estudios constitucionales.
- Aubenque, P. (2009) La prudence chez Aristote. Paris, Editorial Quadrige/puf.
- Aubenque, P. (2011). Problèmes Aristotéleciens. Paris: Librairie Philosophic J. Vrin.
- Bacon, F. (2012). De la sabiduría egoísta. México.

- Bickford, S. (1966). Beyond Friendship: Aristotle on Conflict, Deliberation, and Attention. *The Journal of Politics*, Vol. 58, No. 2 , 398-421.
- Bradley, B. (Vol. 37, No. 6 (December 2009)). Approaching Others: Aristotle on Friendship's Possibility. *Political Theory* , 754-779.
- Bywater. (s.f.). Perseus Digital Library. Obtenido de <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>
- Chantraine, P. (1968). Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris: Éditions Klincksieck.
- Cooper, J. (Jun., 1977). Aristotle on the Forms of Friendship. *The Review of Metaphysics*, Vol. 30, No. 4, 619-648.
- De Aquino, T. (2000). Comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Düring, I. (2000) Aristóteles. México, trad B. Navarro, Editorial Universidad Nacional Autónoma.
- Festugière, A. (1950). Contemplation et vie contemplative selon Platon. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Festugière, A. (1960). Le Plaisir. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- García, A. (2007). Aristóteles: análisis de la amistad como una manifestación de la perspectiva individualista de su ética. *A Parte Rei revista de filosofía*, 1-9.
- Gauthier, R. (1959). L'Éthique à Nicomaque. Paris: Publications Universitaires de Louvain.
- Gray, C. (2008). L'autre et l'amitié chez Aristotle. Concordia: ProQuest The review of metaphysics.
- Gueguen, H. Le possible et l'amitié chez Aristote. <https://outlook.live.com/owa/projection.aspx>.
- Guthrie, W. (1993) Historia de la filosofía griega VI, trad. Alberto Medina, Madrid, Editorial Gredos.
- Irwin, T. (1980). Reason and Responsibility in Aristotle. En A. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley : Berkeley.
- Irwin, T. (1986). Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Vol1
- John J. Cleary. Aristotle's Conception of Morality (pág. 15 a1 43). Boston: University Press Americ.

- Jacquette, D. (2001). Aristotle on the value of friendship as a motivation for morality. *The Journal of Value Inquiry*, 371-389.
- Jankélévitch, V. (1947). *Traité des vertus*. Paris: Éditions Bordas
- Leonard, J. (1948) *Le bonheur chez Aristote*. Bruxelles, Editorial Académie Royal de Belgique.
- Longino, D. (1968). *Libellus de Sublimitate*. Oxford: Oxford University Press.
- Lui, Wei. (2010). *Una interpretación Inclusiva de Aristóteles: la vida contemplativa*. Springer Science.
- Lydell, G., & Scott, R. (1958). *A greek English lexicon*. London: Oxford University Press.
- Macintyre, A. (1988). *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Robin, L. (1944). *Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rogers, K. (1994). Aristotle on Loving Another for His Own Sake. *Phronesis*, Vol. 39, No. 3, pp. 291-302.
- Rorty, A. (1980). *Essays on Aristotle Ethics*, Berkeley, Editorial Berkeley University.
- Seggiaro, C. (July-December, 2014). The aristotelian notion of noûs: knowledge of first principles and contemplative life in Aristotle's *protrepticus*. *Signos Filosóficos*, vol. XVI, no. 32, July-December, pp. 38-79.
- Tisseverasinghe, Therese. (2008). *Aristotle on Happiness: The Communal versus the Contemplative Life*. Recuperado de: [http://m.library2.smu.ca/bitstream/handle/01/22135/tisseverasinghe\\_therese\\_masters\\_2008.PDF?sequence=1&isAllowed=y](http://m.library2.smu.ca/bitstream/handle/01/22135/tisseverasinghe_therese_masters_2008.PDF?sequence=1&isAllowed=y)
- Tugendhat, E. (2004). *Egocentricidad y mística*. Trad. M. Suárez, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Tutuska, J. (2010). Friendship and Virtue: A Fruitful Tension in Aristotle's Account of *Philia*. 351–363. *The Journal of Value Inquiry*, 44(3), 351–363.
- Voelke, A. (1961). *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius*, . Paris: Editions Vrin.

# Los autores

## **Mario German Gil Claros**

PHD en filosofía. Profesor universitario. Líder del grupo de investigación Redipe: Educación, Epistemología y Filosofía. Investigador reconocido por Colciencias Colombia. Par académico de la misma y ante el CNA. Ex presidente de la Fundación para la filosofía en Colombia.

Libros: *Las artes de la existencia: un asunto de orden pedagógico y político*. S&S editores Madrid. España.2012. *El discurso de las Ciencias humanas y sociales. Lecturas de una crisis*. Editorial académica española. Saarbrücken. Alemania.2012. *Saberes, poderes y subjetividades en el mundo escolar*. Redipe. Santiago de Cali Colombia. 2013. *Subjetividades escolares*. Redipe. Santiago de Cali Colombia. 2015. Varios. *Modernidad y posconflicto. Una correlación entre Paz y Desarrollo*. Universidad Pontificia Bolivariana. 2016. *Políticas de exclusión y políticas de reconocimiento*. (Compilador). USC. Editorial Universidad Santiago de Cali. Colombia. 2016. *Arte y barbarie*. Compilador. Redipe- Thomson Reuters. Santiago de Cali- Colombia. 2017. [mariogil961@gmail.com](mailto:mariogil961@gmail.com)

## **Santiago Borda-Malo Echeverri**

El autor es Especialista en Ética, Magister en Filosofía Latinoamericana y Doctor en Filosofía USTA (Bogotá) con la Tesis 'ad portas' de sustentarla intitulada "*La Parresía como heterotopía en el último Foucault: Otro modo de ser, pensar (impensar), decir y vivir*". Docente de USTA (Tunja) hace 17 años. Tras una tan enriquecedora como indeleble experiencia como monje durante 19 años, su proyecto filosófico ha apuntado siempre a reivindicar la Filosofía como estilo de vida ético que irradie la coherencia de un arte de vivir en la existencia cotidiana... Correo electrónico: [sanbordae@yahoo.es](mailto:sanbordae@yahoo.es)

### **Alfredo Abad**

Profesor Titular Escuela de Filosofía Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia). Doctor en Filosofía Universidad de Antioquia. Director del grupo de investigación *Filosofía y escepticismo*.

Ha publicado los libros *Filosofía y literatura, encrucijadas actuales* (2007), *Pensar lo implícito en torno a Gómez Dávila* (2008), *Cioran en perspectivas* con Liliana Herrera (2010) *Entre Fragmentos. Interpretaciones gomezdavilianas* (Comp.) (2017). [alfredoabad@utp.edu.co](mailto:alfredoabad@utp.edu.co)

### **Carlos Eduardo Peláez Pérez**

Doctor en filosofía Universidad Pontificia Bolivariana, mención Magna Cum Laudem, 2005. Profesor Titular Universidad Tecnológica de Pereira. Director del posgrado en Filosofía Política. Director del grupo Filosofía antigua, reconocido y escalafonado por Colciencias. Ha realizado conferencias en Colombia, Argentina, Portugal, México, Cuba, España, Francia. Publicaciones en poesía y filosofía en libros y revistas especializadas. Entre sus libros en filosofía: *¿Qué es y cómo es el gran decir? Sobre el Pseudo-Longino*, (2007) Universidad Tecnológica de Pereira. *La amistad en Aristóteles como fundamento para los juicios éticos* (2018) Universidad Tecnológica de Pereira. Ha obtenido reconocimientos nacionales e internacionales en Colombia y Cuba.

### **Margarita Ariza Aguilar**

Decana de la Facultad de Artes Visuales y Aplicadas del Instituto Departamental de Bellas Artes en Cali - Colombia, docente del programa de Artes Plásticas, investigadora y activa creadora en el campo de las prácticas artísticas. Dirige el grupo de investigación Aesthesis, Teoría y Creación de la misma facultad.

Administradora de Empresas de la Universidad Javeriana de Bogotá, Especialista en Educación, Cultura y Ciudadanía de la Universidad de Valladolid y el centro de altos estudios de la OEI, Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle, su trabajo de grado *Colonialidad Incorporada; Subversiones Íntimas*, obtuvo mención meritoria.

Entre sus aportes más importantes al campo de las prácticas artísticas se destaca el proyecto Blanco Porcelana, que parte de referencias autobiográficas relativas a la aspiración de blancura en su propia experiencia familiar y que se proyectan hacia la realidad social. El proyecto fue objeto de censura por parte de su propia familia, a través de una acción de tutela que fue fallada en su contra en primera y segunda instancia, Blanco Porcelana, estuvo censurada desde 2012 hasta 2015 cuando los fallos judiciales fueron revocados por la Corte Constitucional de Colombia en la sentencia T15/2015, que levanta la censura y otorga especial protección a la obra en un fallo histórico que se constituye en un referente para las prácticas artísticas y la defensa de la libertad de expresión de los artistas. [decanatura.fava@bellasartes.edu.co](mailto:decanatura.fava@bellasartes.edu.co)