

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.61986>

**Lozano-Vásquez, Andrea y Meléndez, Germán, comps.** *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016. 389 pp.

Un conjunto amplio de filósofas y filósofos dentro de la academia comparte una inquietud por lo que podríamos llamar el estado actual de la filosofía como práctica. En palabras de Lozano-Vásquez y Meléndez (compiladores), el origen de esta inquietud es la “constatación de que la filosofía hoy es eminentemente una ocupación meramente ‘teórica’” (22). Por supuesto, aquello que contrasta con esta visión “teórica” es una forma de concebir la práctica de la filosofía, que la ata irrevocablemente a la “forma de vida de sus productores y receptores” (38). Hay quienes podrían interpretar esta descripción y la inquietud asociada a ella como una nostalgia de algo que se ha perdido, o incluso como la denuncia de una crisis y el imperativo de una transformación, tanto de nosotros mismos como de la academia que acoge nuestra labor filosófica. Aunque este no es el tono ni la propuesta de las contribuciones reunidas en el libro, no obstante, podríamos afirmar que, al terminar su lectura, los discursos y doctrinas filosóficas cuidadosamente expuestos y elaborados por los autores tienen la capacidad de producir cierto efecto en quien los lee. Cada capítulo, de manera diversa, pone al lector en la situación de preguntarse cuál es su relación con la filosofía, o si acaso hay alguna relación entre la forma en que lleva su vida

y aquello que afirma teóricamente sobre la naturaleza de la mente y del cuerpo, sobre la posibilidad de la verdad, sobre las condiciones y límites de la acción y la decisión, sobre el lenguaje, entre otras muchas cuestiones. Otro posible efecto de la lectura sería una inquietud sobre si los filósofos que estudiamos pertenecen a esta tradición, y si, en consecuencia, los estamos leyendo adecuadamente.

El enfoque y el tono del libro se pueden unificar bajo la propuesta de un aporte a la historiografía de la filosofía como forma de vida. La filosofía en la Antigüedad clásica es, en el libro, un punto de partida; provee “ejemplos originarios del tipo de filosofía que hoy se denomina ‘filosofía como forma de vida’, y que otrora portara, entre los antiguos, el calificativo de ‘arte de vivir’” (21). La contribución a una especie de inventario de la filosofía como forma de vida a lo largo de la historia, en la mayoría de los capítulos, se superpone con un inventario de formas de hacer historia de la filosofía o, en otras palabras, formas de leer los textos desde la perspectiva de la filosofía como forma de vida. Como bien lo anota Meléndez, en la segunda parte de su capítulo “Discurso filosófico y forma de vida según Pierre Hadot”, la concepción de la filosofía en cuestión tiene implicaciones hermenéuticas respecto de qué constituye una lectura adecuada de los textos que se inscriben en esta tradición.

De esta forma, la lectura del libro contribuye a dos grupos de lectores. En primer lugar, contribuye al trabajo de especialistas de una diversidad significativa de autores y escuelas filosóficas, y particularmente a estudiantes que buscan

una buena introducción a la manera como estos autores y escuelas se insertan en la tradición de la filosofía como forma de vida. En segundo lugar, contribuye al trabajo de quienes comparten la inquietud recién mencionada sobre la forma en que se hace filosofía en la academia hoy en día, de quienes persiguen la transformación de ese estado de cosas, y de quienes buscan una introducción general a la filosofía como forma de vida.

El libro se divide en dos partes: en la primera se agrupan las contribuciones concernientes a la filosofía antigua y en la segunda aquellas relacionadas con la filosofía moderna y contemporánea. Aunque este criterio es fundamentalmente histórico, manifiesta una diferencia o quizás una transformación en la manera de comprender la filosofía como forma de vida: por un lado, el centro está puesto en la búsqueda de la virtud o la buena vida; por otro, el centro es el sentido estético de la transformación o el sentido en que la propia vida se puede volver un arte en términos modernos. Podría resumirse este giro conceptual como la transición desde una prioridad ética hacia una estética en el discurso de la filosofía como forma de vida. Esta diferencia se puede notar en las críticas de Pierre Hadot a Michel Foucault, tal como la reseña Santiago Castro-Gómez en el último capítulo: para Hadot, Foucault sobreinterpreta a los clásicos, imponiéndoles conceptos modernos del arte y del individuo, de modo que pierde de vista que el interés principal para los antiguos es la virtud, y la belleza asociada a ella no se identifica con su correlato moderno. A este respecto, el último de los capítulos de la primera parte, “Sobre el arte de vivir en Epícteto”, de Germán Meléndez, establece

un puente interesante entre ambos enfoques. Lo anterior se puede notar a partir del planteamiento de “la pregunta por la conmensurabilidad entre la concepción de *téchne* comprometida en el antiguo arte de vivir y la concepción de *arte* en las modernas formas de una transformación *estética* de sí mismo” (210). Si bien, por razones de espacio, el autor solo se puede ocupar de la concepción antigua en el caso de Epícteto, es claro que en la segunda parte del libro encontraremos algunas herramientas para aproximarnos a la concepción moderna; así como en la primera encontramos sugerencias para completar la concepción antigua.

La búsqueda de la buena vida en la Antigüedad es un asunto en primer lugar ético. Esto significa que, para establecer el nexo entre filosofía y vida, se requiere determinar cuál es el bien, en qué consiste el conocimiento de este, si es posible y cómo vivir de acuerdo con este. Para el caso de la filosofía socrática, referente fundamental en esta discusión, Fabio Morales, en su capítulo “Sócrates o la pregunta de cómo vivir”, propone la refutación o *elenchos* como método para responder a tal pregunta. Según la interpretación del autor, por esta vía es posible determinar las características del tipo particular de sabiduría que perseguía Sócrates, a sabiendas de que resulta problemático afirmar la posibilidad de extraer “conclusiones positivas de meras refutaciones” (63). Justamente esta dificultad anima el capítulo, en la medida en que dota de contenido a la filosofía socrática, de cara a discusiones contemporáneas de teoría de la acción: la clave de este paso consiste en percatarse de que Sócrates asume que es posible atribuir responsabilidad a los agentes

por sus acciones, y lo que nos permite explicar esto es la concepción del bien que “queda plasmada en el momento de la decisión” (79). El sentido de las expresiones “cuidado del alma” y “conocimiento de sí mismo” atenderá a la manera en que la concepción del bien de los agentes coincide con el conocimiento moral, y constituye “una auténtica aproximación a la verdad y no [...] un mero juego erístico” (89).

De una noción robusta de conocimiento moral como condición de la buena vida pasamos a una discusión que nos ubica en la negación de la posibilidad de dicho conocimiento. En el capítulo “¿Es posible vivir el escepticismo?”, Alfonso Correa Motta se ocupa de la objeción de *apraxia* o “inactividad” a las posturas escépticas de académicos y pirrónicos. Esta objeción es fundamental, en la medida en que nos permite entender cómo la posición escéptica está lejos de ser incompatible con una práctica de la filosofía orientada a la vida buena. Para ello, el autor propone tres formas de comprender la acción, que permiten entender las consecuencias de la afirmación de *apraxia* y sintetizar las objeciones a partir de tres cargos: primero, el cargo normativo, según el cual el escéptico es incapaz de “llevar una vida feliz”; segundo, el cargo antropológico, según el cual el escéptico es incapaz de “llevar una vida humana”; tercero, el cargo nihilista, según el cual el escéptico es incapaz de “llevar una vida a secas” (98). El autor propone que detrás de estos cargos hay dos motivos que, para los “dogmáticos”, minaban las posibilidades de la acción de quien asume la perspectiva escéptica, a saber, la tesis de la inaprehensibilidad y el imperativo consecuente de suspender el

asentimiento sistemáticamente. El aporte de este capítulo consiste, entre otras cosas, en mostrar cómo estas objeciones son improcedentes.

La prioridad ética se nutre además de un sentido terapéutico de la filosofía, pues “ciertos ejercicios son tanto instrumentos como constituyentes de la vida filosófica” (137). Esta es la perspectiva que introduce el capítulo de Andrea Lozano-Vásquez, “Terapia filosófica”. El componente teórico, independientemente de su alcance epistemológico, está ligado a la práctica por medio de ejercicios y métodos de tratamiento. Una de las preocupaciones centrales que justifican este enfoque consiste en que “hay cierta reluctancia en el error [moral] que hace difícil su erradicación” (139). La autora presenta un análisis detallado de la metáfora de la curación y los ejercicios terapéuticos típicos de cada escuela helenística, según un esquema de tres fases: diagnóstico, tratamiento y curación. Como condición de lo anterior, la autora esclarece la relación jerárquica entre discurso y praxis filosófica en la filosofía helenística, así como los rasgos distintivos de los ejercicios que constituyen dicha praxis, a diferencia de los ejercicios ascéticos y aquellos vinculados con la religión. Esta última distinción contribuye a la delimitación del ejercicio propiamente filosófico respecto de prácticas que una mirada ligera podría tomar por filosóficas. La analogía médica de la terapia le da paso al recurso de la palabra en dicha práctica. En el capítulo “Séneca: terapia filosófica y remedios verbales”, Juan Camilo Betancur analiza “los usos terapéuticos de la palabra en las *Cartas a Lucilio* de Séneca” (189). Tanto un capítulo como el otro elaboran los elementos psíquicos y

cognitivos asociados a las falsas opiniones y a la perturbación de las pasiones, y presentan estos dos elementos como objeto de trabajo de la terapia.

Lo anterior nos permite ver cómo el sentido ético de la filosofía como forma de vida en la Antigüedad involucra algunos elementos que podríamos denominar técnicos o referentes al arte. Esto es diferente de la transformación estética de sí mismo como práctica de la filosofía, posteriormente ejemplificada con autores modernos y contemporáneos. Así, a la manera de una bisagra entre las dos partes del libro, en el capítulo “Sobre el ‘arte de vivir’ en Epicteto”, Germán Meléndez elabora el significado de la expresión *téchne peri bíon* (arte/técnica de la vida) del filósofo estoico. Partiendo del cuidado de la propia *proaíresis* (“albedrío” en la traducción del autor), entendida como lo único que respectivamente depende de cada uno, partiendo del cuidado de sí mismo y de la propia vida, el análisis se orienta hacia la determinación de la materia u objeto de la filosofía, y con ello del tipo de *téchne* en cuestión. “El arte de vivir busca dar forma a lo que es su materia, la propia vida, de modo tal que esta guarde ‘conformidad con la naturaleza’” (220); de ahí que el autor proceda a precisar el sentido de la conformidad con la naturaleza como norma, ley y criterio para conducir la razón y, con ella, la vida. Finalmente, el sello individual del arte de vivir conduce al autor a proponer la idea de *estilo* aplicada a dicho arte, lo que le permite ubicar a Epicteto en un punto medio entre los antiguos y los modernos; en particular, si se apela a la clasificación que hace Alexander Nehamas en su libro *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault*.

El caso de la filosofía de Spinoza es particular en medio de este panorama. La segunda parte inicia con la contribución de Jorge Aurelio Díaz “La libertad en Baruch Spinoza”. A propósito del hilo conductor del libro, este capítulo hace manifiesto que aún en la Modernidad encontramos ejemplos de autores, como Spinoza, cuyo vínculo con la filosofía como forma de vida mantiene vivo el espíritu de la filosofía antigua en términos de la prioridad ética del discurso. El sentido existencial de la filosofía coincide en este autor con el sentido ético, de modo que la motivación principal para el trabajo filosófico es conducirse en la vida con el objetivo de la felicidad suprema. Este “talante eudaimonista”, en palabras del autor, le da a Spinoza un lugar en esta tradición, dado que la filosofía nos conduce a la felicidad a través de un imperativo de conocimiento: alcanzar la sabiduría. El tipo particular de sabiduría es desarrollada por Díaz haciendo explícita la conexión entre el conocimiento de la naturaleza en su totalidad, el conocimiento de la naturaleza humana y la conclusión práctica de que nuestra libertad consiste en “adaptarse uno mismo [al] orden común de la Naturaleza” (252).

También contamos con un exponente del sentido terapéutico de la filosofía como forma de vida que refuerza el sentido primordialmente ético; si bien este no está vinculado con una metáfora médica, sí lo está con una apelación al uso del lenguaje. Raúl Meléndez, en el capítulo “La filosofía terapéutica de Wittgenstein: ¿un trabajo sobre la manera de vivir?”, propone un hilo conductor de la obra del autor austriaco: la preocupación ética que lo inserta en la perspectiva de la filosofía

como forma de vida. Esta preocupación se refiere a una forma de practicar la filosofía en dos momentos. En primer lugar, la filosofía como clarificación lógica toma distancia de la filosofía como cuerpo de doctrinas o teorías: es una actividad que sirve, entre otros, al propósito negativo de mostrar “que ella misma no es una ciencia y que no hay tesis filosóficas con sentido” (316). Esto es lo que significa trazar los límites de lo que se puede pensar a través de limitar lo que se puede decir; en ello consiste la función terapéutica, que tiene como fin curarnos de las ilusiones y absurdos derivados de sobrepasar dichos límites. En segundo lugar, la terapia se concentra en las confusiones y dogmatismos filosóficos por cuenta, ya no de un único método, sino de múltiples métodos. El autor propone entender las *Investigaciones*, no como una teoría nueva del lenguaje, sino como parte de una “estrategia metodológica” que tiene continuidad con el sentido terapéutico descrito: una y otra tienen como efectos un cambio en la manera de ver y vivir el mundo.

Lo que llamé antes el sentido existencial de la filosofía aparece propiamente con autores que podríamos denominar contemporáneos. Cuando este sentido se vincula a la perspectiva de la filosofía como forma de vida, la persona individual y específica del filósofo se ubica en el centro de la reflexión. Si bien las vidas de los filósofos en la antigüedad eran relevantes como indicación de una coherencia entre la filosofía y la vida, y como ejemplos o modelos de la vida a seguir, la personalidad de algunos autores contemporáneos en su carácter individual es una invitación a llevar una vida auténtica, única y en consonancia

con quién es cada uno. Se da entonces un giro hacia la prioridad estética de la transformación de sí mismo, en la medida en que se trata ahora de “vivir de manera poética en sentido cristiano” (268) (Kierkegaard), hacer de la filosofía “un medio [...] para la expresión de la personalidad del filósofo” (308) (Nietzsche), practicar una “técnica de sí” para un modelado estético de la subjetividad” (349) (Foucault).

La ironía en la filosofía de Kierkegaard, y especialmente en su propia vida, nos da las pautas para una “interpretación existencial” de la filosofía como forma de vida. Esta es la orientación propuesta por Luisa Fernanda Rojas, en el capítulo “Ironía como forma de vida en Sócrates y Kierkegaard”. La autora parte de la descripción que hace Kierkegaard de la “figura y práctica filosófica de Sócrates”, para terminar comparando dicha descripción con la ironía y la forma de vida asociadas a ella en el caso del mismo Kierkegaard. La ironía es descrita como un fin en sí mismo para Sócrates, antes que como una herramienta. Este ejercicio nos ubica ante la nada de la ignorancia y, por esta vía, se presenta una interpretación nihilista de la figura de Sócrates y un carácter negativo de la ironía. La consecuencia práctica de lo anterior es que “el ironista es impelido a volver sobre sí [...] [esto es] un despertar de la subjetividad” (256). Finalmente, el contraste se establece, por una parte, con la ironía romántica posterior a Fichte, que si bien se mantiene en la negatividad, contiene los elementos estéticos de autocreación y autodestrucción de una manera de vivir poética; y, por otra parte, con una especie de ironía positiva “que se convierte en un camino para llegar a la verdad” y

que es, para Kierkegaard, un modo de existencia vinculado con su misión religiosa cristiana.

Una filosofía centrada en el valor del individuo le da un sentido especial a la invitación socrática al autoconocimiento. En el caso de Nietzsche, tal como es presentado por Germán Meléndez en el capítulo “Filosofía como auto-confesión de su autor”, este sentido implica desdibujar “la acostumbrada separación entre filosofía y vida, entre el pensador y el hombre, entre la obra filosófica y el escrito autobiográfico” (282). Esta idea tiene también implicaciones hermenéuticas, en la medida en que exhorta a leer los textos a través de la pregunta por quién es el filósofo, e insta a con ello la pregunta: ¿quién lee? ¿quién es el lector? La historia de la filosofía es la historia de las personas que han hecho filosofía. De este modo, la voluntad de verdad está atravesada por “el origen y el valor de aquello que hasta ahora le ha otorgado su identidad y amor propio a los filósofos en general” (290). Nietzsche presenta una especie de inversión de la relación entre los filósofos y sus sistemas filosóficos, dado que estos últimos vienen a ser ya no un fin sino un medio para la expresión del filósofo, particularmente, de su “forma de querer y de vivir” (308). El autor analiza una metáfora que parte de la relación entre un pintor y su cuadro, como imagen de sí mismo, para hablar de la relación “expresiva o mimética” entre el filósofo y su sistema.

La perspectiva de Foucault permite notar la pertinencia de volver a los clásicos desde la filosofía y los problemas contemporáneos. Al margen de si se aprueban o no las lecturas que hace Foucault del pensamiento en la Antigüedad, su “historia del

cuidado de sí” o “genealogía de la estética de la existencia” ha configurado una parte significativa de la práctica filosófica de las últimas décadas, y es destacable que ello se hizo de la mano de la lectura de los clásicos. Santiago Castro-Gómez, en el capítulo “La vida como obra de arte: Michel Foucault y la estética de la existencia”, presenta un panorama de la obra de Foucault que permite entender que se trata de un “proyecto inacabado, fragmentario y errático, que el filósofo no logró terminar” (333). El autor desarrolla los conceptos generales de la propuesta de Foucault, indicando en ellos su forma de leer e interpretar la historia. En este contexto surge lo que es para Foucault “la tarea política más importante de nuestro tiempo, ‘desgubernamentalizar’ la subjetividad, dotándola de nuevas fuerzas creativas que escapen a los imperativos estatales y económicos de la Modernidad” (349).

He presentado este esbozo de la estructura y las interpretaciones propuestas en el libro como una invitación a la lectura. La muestra peculiar de autores y enfoques nos invita a continuar el trabajo iniciado por estas contribuciones y a consolidar el espacio de discusión de la filosofía como forma de vida en Colombia: salvo trabajos individuales y parciales, no hay antecedentes de una propuesta editorial de este talante. De modo que, antes que cerrar el diálogo, las autoras y autores de la presente compilación convocan a la comunidad académica a encontrarse en torno a esta cuestión. Lozano-Vásquez y Meléndez nos dejan nada más ni nada menos que la tarea de profundizar sobre los orígenes de esta perspectiva en la Antigüedad, incluir los enfoques desarrollados en la Edad Media, que brillan por su ausencia, ampliar el repertorio de

autores y autoras modernos y, por supuesto, continuar el debate con las propuestas y desafíos contemporáneos.

DIANA MARÍA ACEVEDO-ZAPATA  
 Universidad Pedagógica Nacional -  
 Bogotá - Colombia  
 dmacevedoz@pedagogica.edu.co

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.61904>

**Garzón Vallejo, Iván.** *La religión en la razón pública*. Bogotá; Buenos Aires: Universidad de la Sabana; Editorial Astrea, 2014. 287 pp.

Como bien lo ha señalado Luis María Bandieri en el prólogo, el libro de Garzón Vallejo se propone responder a la pregunta: “¿puede un creyente, manifestándose como tal, intervenir válidamente en los debates basilares que integran la agenda política de las democracias?” (vii). Y la pregunta busca responderla “un creyente que no quiere que esa dimensión cardinal de su persona quede destinada al sigilo en las cuestiones que a todos alcanzan” (*ibid.*).

La organización del texto es clara y sencilla. Luego de una introducción, en la que se plantean los términos del problema, Garzón expone, en un primer capítulo, los conceptos claves de la propuesta de John Rawls al respecto, bajo el significativo título: “Argumentos filosóficos y creencias religiosas en el liberalismo político”. El capítulo segundo, “Creyentes y agnósticos en la política deliberativa: traducción, entendimiento y aprendizaje mutuo”, expone la propuesta de Jürgen Habermas; y luego,

en un *Excursus*, procede a confrontar las dos formas de comprender la “razón pública”, la del filósofo estadounidense y la de filósofo alemán, con el título: “La razón pública en Rawls y Habermas: ¿una reformulación secular de la teoría de la ley natural?”. Finalmente, en un tercer capítulo, encontramos la propuesta de Garzón bajo el título: “Las razones públicas del creyente”.

Si alguna cualidad cabe resaltar en este escrito es la de su claridad y precisión en el manejo de los conceptos, unidas a un esfuerzo serio y consistente para exponer sus propias convicciones, alcanzadas como resultado de una exigente reflexión. Y su objetivo es claro: “La gran pregunta a la que pretende responder este trabajo se formula así: ¿es posible encontrar puntos de acuerdo que posibiliten un armisticio entre creyentes y no creyentes?” (4). Como lo han mostrado y reconocido las doctrinas de Rawls y de Habermas, la solución clásica del liberalismo, de tolerancia con respecto a la religión, si bien cumplió un papel muy significativo en su momento, no se muestra hoy suficiente para confrontar los problemas de sociedades cada vez más pluralistas.

Sin embargo, para Garzón la propuesta rawlsiana viene a ser “una superación ‘a medias’” de la mera neutralidad del Estado moderno, precisamente porque no logra elaborar un verdadero reconocimiento del carácter público de las creencias religiosas. El norteamericano considera que las confesiones religiosas están en condiciones de poner en peligro la estabilidad del orden democrático, y eso le impide reconocer en ellas la posibilidad de contribuir positivamente a la vida política.

Luego de un estudio detallado de la propuesta rawlsiana para sopesar sus