

Vidas filosóficas: la historia de un concepto, de sus géneros filosóficos y de su importancia en el pensamiento español¹

Jorge Brioso

Resumen

La mejor forma de resumir mi artículo es plantear las preguntas-problemas que guían mi reflexión. ¿Tiene algún sentido en la modernidad tardía concebir a la filosofía como una forma de vida? ¿Tiene la vieja pregunta socrática, "cómo se debe vivir la vida", algún sentido para nosotros hoy? ¿Puede de la pregunta que fundó la reflexión filosófica en Occidente servirnos para entender la moderna tradición filosófica española? ¿Se puede definir, de nuevo, a la vida (entendida tanto en su dimensión biológica como política, incluso en el entrecruce de estas dos categorías) como el gran problema de la filosofía?

Palabras clave

Arte de vivir, géneros filosóficos, historia de conceptos, vida, vidas filosóficas

Abstract

The best way to summarize my article is to pose the following questions-problems that will serve as my guides. Does it make sense in our late Modernity to conceive of philosophy as a form of life? Does the old Socratic question 'How ought we to live life?' make any sense for us now? Can this question that founded philosophical reflection in the West help us to understand better the Spanish philosophical tradition? Can we, yet again, define life (understood both in its biological and political dimensions and in the intersection between these two categories) as the great problem of philosophy?

Keywords

Art of living, philosophical genres, conceptual history, life, philosophical lives

“Además del movimiento dialéctico del logos, ese camino que recorren juntos Sócrates y el interlocutor, esa voluntad común de ponerse de acuerdo, ya son amor, y la filosofía consiste mucho más en este ejercicio espiritual que en la construcción de un sistema”
Pierre Hadot

¹ Este artículo forma parte del proyecto de investigación “«La Escuela de Madrid» y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos”, FFI2009-11707, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

Cómo citar este artículo:

Brioso, J. (2011). Vidas filosóficas: la historia de un concepto, de sus géneros filosóficos y de su importancia en el pensamiento español. *Revista de Estudios Orteguianos*, (23), 125-150. <https://doi.org/10.63487/reo.465>



Introducción

El texto que leerán a continuación sirve como introducción a mi libro *Vidas filosóficas*² dedicado al pensamiento español y que estoy en el proceso de culminar. El principal objetivo que persigo en el mismo es la propuesta de un nuevo vocabulario, de otras palabras desde las cuales pensar. La crítica al uso se dedicó a importar categorías filosóficas para pensar los singulares problemas y la particular dinámica que proponían nuestras literaturas y culturas. Se ha leído las literaturas y las culturas hispánicas a lo Foucault, Derrida, Deleuze, Badiou, Rancière, Levinas, Benjamin, Heidegger y un largo etcétera pero nunca se intentó establecer un diálogo crítico entre nuestras literaturas y la tradición filosófica y de pensamiento que se produjo desde estas latitudes. Aquí se propone un camino contrario: interpelar desde una serie de conceptos que renacen y se reinventan en nuestra tradición de pensamiento a las tradiciones filosóficas dominantes, a las tradiciones de pensamiento al uso. Los conceptos que estudio en mi libro: lo apócrifo, la ejemplaridad, el carácter ejecutivo del yo, la intimidad, la piedad, el corazón, la cordialidad, el alma³, etc., son todas categorías que tienen una larga historia cultural y filosófica en Occidente, a la cual le trato de hacer justicia en mi texto, pero que adquieren un nuevo vigor en la tradición filosófica española. Desde estas categorías intento también establecer un diálogo con otras tradiciones filosóficas, en especial la tradición metafísica occidental y el pragmatismo y la filosofía analítica anglo-norteamericana. Estos conceptos además están todos vinculados al tema que da origen a la filosofía: cómo se construye la mejor de las vidas posi-

² El texto que leerán a continuación surgió, primero, como una conferencia que impartí en los Seminarios de filosofía de la Fundación Juan March el 7 de octubre de 2008. Una primera versión de este texto apareció en la revista electrónica *La Habana Elegante* (n.º 44, invierno, 2008). El texto que presento ahora ha sido modificado y su bibliografía actualizada. Quiero agradecer a la Fundación Juan March y en especial a su director Javier Gomá por la invitación a presentar esta charla en el marco de sus Seminarios de Filosofía. Quiero agradecer, además, a todos los que participaron en este seminario y me ayudaron a través de sus muy agudas y pertinentes preguntas y comentarios a perfilar mejor este proyecto: José Luis Pardo, Higinio Marín, Antonio Valdecantos, Javier Muguerza, Rocio Orsi Portaló, Dennys Matos, Desiderio Navarro, Teresa Delgado, José Lasaga, Luis Fernando Moreno Claro, Manuel Fontán y el propio Javier Gomá. Quiero, por último, también agradecer a Jesús Díaz por su muy cuidadosa lectura del manuscrito de este texto y por sus muy sugestivas sugerencias.

³ Estos conceptos los estudio en mi libro a través de la obra de algunos de los más originales pensadores españoles modernos y contemporáneos: lo apócrifo (Unamuno y Antonio Machado), la ejemplaridad (Ortega y Javier Gomá), el carácter ejecutivo del yo (Ortega), la intimidad (Ortega y José Luis Pardo), la piedad (María Zambrano, Aurelio Arteta e Higinio Marín), el corazón y la cordialidad (Zambrano, Adela Cortina e Higinio Marín), el alma (Unamuno y Zambrano). Por motivos de espacio, en este escrito sólo me referiré al concepto de piedad y su importancia en la obra de María Zambrano.

bles, cómo se construye una vida filosófica. Este tema, como bien sabía Sócrates, no es propiedad de unos pocos expertos, de hecho los expertos son incapaces de decir nada sobre él. Es un tema que nos concierne a todos como hombres. Los conceptos que propongo sirven para pensar el arte del bien vivir y del bien morir, las únicas artes que merecen el nombre de filosóficas.

Creo que es importante también decir algo sobre la actitud interpretativa que asumo en este escrito. En este texto no presumo de la esterilidad socrática⁴: ser el simple partero que sólo está a cargo de distinguir en el autor interrogado entre las ideas fecundas o vacías. Tampoco le otorgo a mi lectura esa santa perversidad que Deleuze atribuía a las suyas, cuando describía los injertos que producía en los filósofos que leía como immaculadas concepciones o actos de sodomía⁵, en todo caso nunca como partos naturales y consagrados. Me gustaría pensar que las lecturas que hago de los autores que estudio son más fecundas, por ser más generosas, que las de Sócrates, no se debe olvidar que el *elenchos* socrático literalmente vaciaba a los sujetos que interrogaba, los obligaba a aceptar que desconocían la naturaleza de la areté, el único saber que para él merecía el nombre de filosófico. Más que engendrar hijos del milagro o de la perversidad en los autores que estudio, prefiero definir mi rol como el de un buen padastro. Aquel que cuida y hace crecer hijos-ideas a las que no les dio nacimiento pero sí hogar, un ambiente propicio para desarrollarse y dar lo mejor de sí, con la consabida crítica y corrección que supone todo proyecto educativo-cultural. Pero no haría total justicia a mi rol como lector si me definiera solamente como aquel que se limita a cuidar y hacer crecer, incluso corregir y enderezar, ideas de otros. Para mí la interpretación de un texto tiene también un carácter teatral y musical. Asumo el texto ajeno, el texto que comento y glosa, como una partitura o un guión de una obra por hacer. Trato de descubrir la melodía, y también las cesuras, las pausas, los silencios, del texto que interpreto. Me visto con las ideas de otros, me meto en su carne y entrañas, les trato de descubrir sus posibilidades inéditas. El lector de este texto nunca tendrá un acceso directo a mi voz. Siempre que hable iré vestido de alguien, mi pensar respirará desde el ámbito que uno de los autores que estudio propone. Este texto, por ende, es también una reflexión sobre el estilo indirecto del habla. Cómo descubrir la voz propia cuando se “imita” la voz ajena, cuando se interpreta el sonido que esconde cada una de las letras que con-

⁴ Ver *Teeteto*, 157 b.

⁵ “[...] concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de immaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa” (DELEUZE 1993,13-14).

tienen los libros que leo. Por lo tanto, el tema de este ensayo, para decirlo reescribiendo a Montaigne, no soy yo.

El propio tema de mi libro y de este texto, cómo se construye una vida filosófica, exige una distancia crítica respecto al ensayo como género y su supuesto protagonismo en la tradición de pensamiento española. El pensamiento hispánico, según ha sido tradicionalmente estudiado, parece estar destinado a una sola forma elocutivo-argumentativa: el ensayo. Todos los textos filosóficos producidos en esta tradición, independientemente de su variedad formal y de sus diversos estilos argumentativos, parecen caer inevitablemente bajo esta rúbrica. Esto, por supuesto, tiene consecuencias sobre la forma en que estos textos son leídos, el tipo de circulación y el estatus que tienen, o del que carecen, dentro de la historia del pensamiento occidental. Lo paradójico de esta situación es que muchos de los grandes pensadores españoles del siglo XX nunca usaron el término ensayo para pensar o clasificar sus escritos⁶. Asumir esta alterna genealogía del pensamiento español del siglo XX me permite deshacer la falsa oposición entre monografía filosófica y el ensayo que es la que ha condenado a un supuesto destino “ensayístico” a todos los pensadores de nuestra lengua. Una lectura de un carácter más cosmopolita y de un mayor rigor histórico asumiría la variedad discursivo-argumentativa de la filosofía en Occidente. Pertenecen a esta historia tanto las “ideas claras y distintas” de Descartes como la furia, el delirio y el carácter fragmentario de la filosofía de Nietzsche, el mínimo fragmento de Demócrito que sólo tiene una palabra: “mostrar”, tanto como *La crítica de la razón pura*, “las razones del corazón” de Pascal, el enigmático *Oráculo manual* de Gracián o los razonamientos al “more geométrico” de Spinoza⁷. Esta nueva genealogía que propongo para el pensamiento español contemporáneo tendrá consecuencias sobre la forma en que leemos e interpretamos estos textos, el espacio que los mismos ocupan en nuestras diferentes tradiciones nacionales y el lugar que se les ha sido asignado en la historia del pensamiento occidental.

⁶ Se pueden poner tres ejemplos, hay muchos más. Antonio Machado inventó un género, *Los apócrifos*, para escribir su prosa filosófica. Ortega tuvo una clara preferencia por *Las meditaciones* como medio para realizar su reflexión filosófica. Zambrano prefirió géneros de corte religioso espiritual como *Las gútas* y *Los ejercicios espirituales*, le dedicó, además, un excelente estudio a *Las confesiones* e incluso llegó a inventar su propio género: *Los delirios* (de su caso hablaremos con más detalle hacia el final de este escrito).

⁷ María Zambrano en su ensayo “Poema y Sistema” medita sobre la relación existente entre la filosofía y sus diferentes modos de expresión: “Y así se hace visible el problema de la expresión filosófica, de sus modos y formas generales. La cuestión de los géneros literarios del pensar filosófico, la rica diversidad formal en que se ha vertido el saber, que va del Diálogo al Sistema, del Tratado Breve a las prolijas investigaciones tiene que ser analizado. Cada una de estas formas tiene su tiempo, su ritmo propio [...]” (52).

El texto que leerán constituye, en cierto sentido, un resumen de mi libro *Vidas filosóficas*. Por motivos de espacio no puedo detenerme en este escrito en todos los autores-problemas que estudio en mi libro. Por lo tanto, me limitaré a presentarle al lector las tres grandes áreas que constituyen la columna vertebral del mismo: qué relación existe entre la pregunta sobre el bien vivir y la construcción de una vida filosófica en la antigüedad (por los motivos antes aludidos aquí sólo haré referencia a la figura de Sócrates según la describió Platón); el estudio de los diferentes contextos desde los cuales la filosofía contemporánea europea y anglonorteamericana ha articulado esta pregunta y la dificultad para recuperar la reflexión sobre el bien vivir en la filosofía moderna. En la última parte, tomando como ejemplo la figura de María Zambrano, me detengo en la forma en la que el pensamiento español ha recuperado y reinventado la pregunta sobre cómo se debe vivir.

I

Este texto se debía haber titulado: ¿cómo hacer cosas con las preguntas? De hecho, este debería ser el título o el subtítulo de todos los libros filosóficos. Si algo nos enseña la filosofía es cómo vernos cara a cara con las preguntas, cómo enfrentarnos a ellas. Lo primero que aprendemos en un libro filosófico es que no debemos apresurarnos a responder las preguntas. Hay que aprender primero muchas otras cosas: qué hacemos cuando nos preguntamos algo, qué tipo de pregunta es la que queremos hacer, a quién le podemos preguntar ciertas cosas, quién puede hacerse ciertas preguntas, desde qué lugar hacemos la pregunta, cuándo debemos preguntar, por qué nos hacemos preguntas. Se podrían citar infinitos ejemplos, me limito a uno. Heidegger en *Ser y tiempo* nunca llega a responder la pregunta por el *ser*, sin embargo, a partir de este libro entendemos el acto de preguntar y el ente ejemplar que puede hacerse la pregunta por el *ser* de modos radicalmente diferentes.

Las preguntas que enuncié anteriormente se vinculan a una vida. La vida de un filósofo que convirtió el preguntar, el cuestionar las falsas creencias de sus conciudadanos sobre la virtud, en el método de la filosofía. Las preguntas que le hacía Sócrates a los atenienses hablan del bien vivir y de la virtud, dos cosas que según él nunca podían ir separadas. Estas preguntas son difíciles de articular en nuestras lenguas modernas porque involucran varias palabras griegas cuya traducción resulta muy compleja. Entre estas palabras la de mayor importancia es *areté*. El campo semántico de *areté* es muy amplio en griego y se aplicaba tanto a humanos, como animales e incluso a seres inanimados. Se podría traducir por excelencia debido al matiz de competitividad que tiene esta palabra en griego, pero el concepto de excelencia ha perdido para nosotros

mucho de su sentido. Creo, no obstante, que debido al peculiar uso que Sócrates le da a la palabra *areté* no resulta del todo inexacto traducirla como virtud⁸. Importa señalar, sin embargo, que el objetivo de este trabajo no es recuperar el sentido original de tales preguntas, cosa que por demás no podría hacer debido a la limitación de mis conocimientos. Mis intereses van por otro lado. ¿Qué relación existe entre la construcción de una vida filosófica y la pregunta que en cierto sentido funda la filosofía occidental: *cómo se debe vivir*? ¿Cómo cambia el sentido de esta pregunta cuando se subordina su respuesta a la construcción de una vida filosófica? ¿Cómo ciertos filósofos responden a esta pregunta y qué tipo de vida construyen al responderla? ¿Qué tipo de pregunta es ésta que requiere la construcción de una vida como respuesta? ¿Cómo se construye una vida a partir de conceptos y argumentos filosóficos? ¿Qué cambios tienen que sufrir los conceptos para poder contar una vida? ¿Qué función cumplen los afectos y las pasiones en esta construcción de una vida filosófica? ¿Qué tipo de transformación, de conversión, tiene que alcanzar una vida para acceder al estatus filosófico?

La *Apología* de Platón nos cuenta la historia de una aporía. La aporía que según José Luis Pardo en su libro *Las reglas del juego* constituye el motivo fundamental de reflexión para Platón y Aristóteles: *la imposibilidad de aprender filosofía*. La *Apología* nos cuenta la historia de un hombre que dedica su vida hasta el punto de ser capaz de sacrificarla a ese tipo de conocimiento que no se puede enseñar, ni aprender. La *Apología* nos cuenta cómo Sócrates llegó a ser, para decirlo parafraseando los versos de Píndaro, el que ya era. La historia de cómo y por qué Sócrates se hizo filósofo. La *Apología* es, por lo tanto, la primera historia que conocemos de una vida filosófica. Por ser la historia de una vida filosófica, *La Apología* nos narra un cambio, una transformación y una renuncia. La historia de cómo Sócrates pasó de ser el más sabio de los hombres, según la predicción del oráculo, por saber que no sabía nada, a convertirse en un filósofo. Aquel extraño personaje que se dedicaba a cuestionar sin cesar a sus compatriotas haciéndoles básicamente una sola pregunta: “¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la

⁸ “Los griegos hablaban de la virtud de un caballo de carreras, de un atleta o del tocador de cítara. Cada uno era excelente —«virtuoso»— en la medida en que desempeñaba perfectamente su función. El «virtuosismo» consiste en ese saber hacer capaz de manifestar todas las posibilidades de un arte. Si cada cosa, pues, tiene su «virtud», de acuerdo con el fin para el que haya sido hecha, también los seres humanos, en tanto que son personas, han de poseer unas cualidades, unas virtudes, que pongan de manifiesto su «humanidad». Y la moral —o la ética— no es sino el conjunto de virtudes o la reflexión sobre ellas: la serie de cualidades que deberían poseer los seres humanos para serlos de veras y para formar sociedades igualmente «humanas»” (CAMPS, 17).

inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible" (29d9-e3). La *Apología* también nos cuenta la historia de cómo Sócrates renunció a intervenir en los asuntos de la ciudad, preocuparse de su familia y de los negocios para poder exigirse y exigirle a los otros que cuidaran de sí mismos, que dedicaran su vida a indagar sobre la naturaleza de la virtud. La historia de por qué Sócrates se convirtió en ese extraño personaje que, según el decir de Aristóteles: "[...] siempre adoptaba el papel del que pregunta, jamás del que contesta, pues confesaba que no sabía nada"⁹.

La *Apología* de Platón no sólo nos obliga a enfrentarnos a la aporía de la imposibilidad del aprender sino que intenta encontrarle una salida. ¿Cómo se aprende a ser filósofo? ¿Cómo se pasa de ser el más sabio de los griegos, aquél que sabe que no sabe nada, a ser un filósofo, aquél que interroga a sus ciudadanos sobre la naturaleza de la virtud y del bien vivir? ¿Qué tipo de conocimiento es ése que tiene el filósofo que no se puede enseñar ni aprender? ¿Qué relación tiene con la sabiduría aquél que sólo sabe que no sabe nada? La clave del misterio nos la proporciona el oráculo y la forma en que Sócrates reacciona ante la predicción que escucha. La historia es conocida. El amigo de Sócrates, Querefonte, va a Delfos y le pregunta al oráculo si alguien es más sabio que Sócrates. El oráculo para gran sorpresa de Sócrates responde que ningún hombre es más sabio que él. "¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma?" se pregunta Sócrates, "yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito" (21b3-5). Sócrates se dedica entonces a investigar el oráculo, a tratar de descifrar su enigma. Hasta aquí todo se mueve en un marco más o menos convencional. Un personaje recibe una predicción de un oráculo, el oráculo habla en enigmas y el personaje trata de descifrar el sentido oculto en el enigma. Lo que resulta realmente novedoso es la naturaleza de la investigación que emprende Sócrates. "Me incliné a la investigación del oráculo del modo siguiente. Me dirigí a uno de los que parecían ser sabios, en la idea, de que si en alguna parte era posible, allí refutaría el vaticinio" (21b10-c2). Sócrates interroga el oráculo en la conciencia de los ciudadanos atenienses. Sócrates somete el oráculo al *elenchos*, interroga su verdad, comprobando una y otra vez que el oráculo está en lo cierto: nadie sabe más de las virtudes que él y además él es el único que reconoce su ignorancia. Hay varias cosas que se deben señalar respecto a la actitud que Sócrates asume ante el oráculo. Sócrates no cree totalmente la verdad de la profecía sino que la somete a interrogatorio. Más que tratar de interpretar la verdad del oráculo intenta probarla o refutarla. Esto de por sí sólo supone un nuevo tipo de relación

⁹ *Refutaciones sofísticas*, 183 b8, en *Tratados de lógica*.

con la verdad y con los saberes tradicionales. Pero también es importante notar que Sócrates al tratar de probar o refutar el oráculo descubre el método de su filosofía: el *elenchos*¹⁰; ese método dialéctico de preguntas y respuestas que se dedica a destruir las falsas nociones que sobre la virtud tienen los otros. Sócrates, además, entiende de un modo muy peculiar la noción de saber, de conocimiento, que propone el oráculo. Hay un sólo saber verdadero, un sólo saber importante: el saber sobre el bien vivir, el saber sobre la virtud, esa sabiduría que él define como la única propia del hombre. Si los otros hombres saben más que él, ellos tienen que saber lo que es la virtud, tienen que saber

¹⁰ Creo que resulta interesante contrastar mi interpretación de este pasaje de la *Apología* con la de Alexander Nehamas: "Sócrates cree que ser bueno requiere conocimiento de la definición de la *areté*. Su único método para buscar esta definición es el *elenchos*. Pero como todos saben, el *elenchos* es esencialmente negativo: demuestra solamente que las opiniones de una persona no son congruentes entre sí y que una de ellas debe ser abandonada. [...] [Sin embargo] hay un caso, definitivo, indisputable [...] de un *elenchos* que lleva a Sócrates a la conclusión positiva de que el punto de vista de uno de sus interlocutores es correcto [...]. Sócrates [...] [s]abe que el dios no puede mentir [al hacerle la predicción de que él era el más sabio de los hombres] y entonces lo que necesita hacer es interpretar el oráculo. Pero también tiene la intención de refutarlo con una interpretación eléntica, lo que supone que el dios es tan poco sabio como cualquier otro ateniense [...]. Desde un punto de vista lógico, Sócrates no tiene ningún derecho de inferir que el oráculo tiene razón basándose en los resultados de sus interrogatorios [...], un nuevo caso puede socavar nuestras conclusiones. Y aún así Sócrates, y Platón con él, no duda en pensar que su conclusión es, de un modo puro y simple, irrefutablemente verdadera: el dios tenía razón [...]". Me parece importante señalar dos cosas. El oráculo no dice que Sócrates sea el más sabio de los hombres sino que se iba a convertir en el más sabio de los hombres. Además, para que esta conversión sea posible es necesario que Sócrates se invente una nueva vida, se transforme en un filósofo. Creo que Nehamas se equivoca al asumir que Sócrates descubre la naturaleza positiva y finita del *elenchos*, y por ende asume un concepto «débil» de la verdad ya que acepta una afirmación sin continuar interrogándola en cada una de las almas que se encuentra a su paso, a través de la predicción del oráculo. En mi opinión, lo que sucede es exactamente lo contrario: Sócrates descubre el *elenchos* y el modo de vida que le es inherente a esta forma de asumir la pregunta sobre el bien vivir, la vida filosófica, gracias a la predicción del oráculo. Hay que recordar además, que como bien sabía Heráclito el obscuro, "el dios: [...] al que pertenece el oráculo que reside en Delfos, ni descubre ni esconde, solo insinúa" (14 [A.1] COLLI, 2010). Lo que ha cambiado es la forma de colocarse ante esas "insinuaciones" (σημαίνειν). No se trata más de descifrarlas. Sócrates las va a interrogar, va a exigirles razones. Giorgio Colli en su libro *El nacimiento de la filosofía* describe la relación entre el enigma del oráculo y la dialéctica en los siguientes términos: "[...] el enigma aparece como el fondo tenebroso, la matriz de la dialéctica. El nombre con que las fuentes designan el enigma es «problema», que originariamente y en los trágicos significa obstáculo, algo que se proyecta hacia delante. Y, de hecho, el enigma es una prueba, un desafío al que el dios expone al hombre. Pero el mismo término «problema» sigue vivo y ocupando una posición central en el lenguaje dialéctico [...]. Y no se trata sólo de una identidad del término: el enigma es la intrusión de la actividad hostil del dios en la esfera humana, su desafío, de igual modo que la pregunta inicial del interrogador es la apertura del desafío dialéctico" (82-83). Lo singular del *elenchos* socrático es que al desafiar a sus interlocutores esta desafiando el enigma que el oráculo le propone y además, y esto es lo más importante, es este propio desafío, de la esfera humana y la divina, el que permite que el oráculo se cumpla.

cuidar de sí mismos. A través del oráculo Sócrates descubre el método y la pregunta que él convertirá en un modo de vida. El método y la pregunta que, con justicia, la tradición llamará socráticos. Antes de que conociera el dictamen del oráculo, Sócrates era un hombre que gozaba de prestigio entre sus contemporáneos. Un prestigio lo suficientemente fuerte para que uno de ellos le preguntara al oráculo si había alguien más sabio que él. Sin embargo, la predicción del oráculo no hablaba de la vida pasada de Sócrates, los oráculos siempre hablan del futuro. Lo que el oráculo predice no es que Sócrates ya fuera el más sabio de los hombres sino que Sócrates se iba a convertir en el más sabio de los hombres. Para que esto ocurra, Sócrates tendrá que inventarse un nuevo tipo de vida, tendrá que aprender a ser filósofo.

Sócrates, después de comprobar que los hombres (los políticos, los poetas y los artesanos) que se suponen tuvieran un conocimiento carecen de cualquier noción real sobre la virtud, acepta el vaticinio del oráculo que interpreta en los siguientes términos: “Es el más sabio, el que, de entre vosotros hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría” (23b1-3). Esto no significa, sin embargo, que Sócrates abandone la práctica del método, el *elenchos* y el ejercicio de la pregunta sobre la virtud que lo han convertido en un filósofo, que le han enseñado a ser un filósofo. Sócrates ha aprendido que la pregunta que le hace a todos los atenienses sobre la naturaleza de la virtud, no tiene respuesta pero sí solución¹¹. La pregunta no puede ser solventada con una fórmula, eso es lo que ofrecen las respuestas. Eso es lo que hacen los que se creen maestros de la virtud y Sócrates siempre quiso distinguirse de ellos¹². Sócrates aprendió a colocarse ante la pregunta. Éste es qui-

¹¹ “[...] no se trata [...] de una «época anterior» (anterior a la escritura, a la ciudad), sino de algo aún más antiguo, algo que está antes que todo lo que podemos recordar [...]. De modo que, cuando Sócrates dice que *bemos aprendido de memoria*, que aquella «antigüedad» en la cual *todo el mundo sabía lo que significaba ser* (ser herrero, cantante, poeta, tejedor, estudiante, etc.) ya no es la nuestra (porque nosotros vivimos en la ciudad y no en el «afuera» en donde habitan los sabios y poetas), no está dando pistas a los investigadores para que hagan arqueología de la cultura oral de la Grecia arcaica o expresando su nostalgia de la edad de oro de sus antepasados, está remitiendo a una anterioridad cuya pérdida va unida al nacimiento, al hecho mismo de haber nacido, lo que es igual, de ser mortales, de tener que aprender” (PARDO, 35). La filosofía viene después del tiempo mítico en que los hombres podían conocer y ejercer la virtud a un mismo tiempo. La filosofía es ese discurso que viene a provocar un extrañamiento en la certeza que tenemos sobre nuestras virtudes. Sócrates le pregunta a los piadosos, los sabios, los hábiles, los valientes si saben en qué consisten la virtud que dicen practicar. La filosofía socrática empieza en el tiempo, el tiempo de los seres mortales, el tiempo de los hombres, en que es imposible, a la vez, vivir y conocer una virtud. Un tiempo en que la sabiduría entendida como un saber sobre el vivir, un saber del vivir, un saber vivir es imposible. Habría que añadir aquí, parafraseando el bello título del nuevo libro de Javier Gomá, que ese saber es imposible pero profundamente necesario.

¹² “[...] no hay paso de la nada (de saber) al ser sabio: la virtud se sabe de *memoria* o no se sabe en absoluto [...]. No hay *expertos* en virtud, que de ciertas cosas (como la virtud o la sabi-

zá el único saber que nos enseña la filosofía: cómo situarnos ante la pregunta sobre el bien vivir, sobre la vida justa. Aprendió que sólo podemos enfrentarnos a esta pregunta inventando un nuevo modo de vida, una vida dedicada a indagar sobre la naturaleza de la virtud, una vida dedica al *elenchos*. Una vida que va a consistir, sobre todo, en hacerle preguntas a los otros y hacerse preguntas a uno mismo. Una vida que reconoce su esterilidad con respecto a la sabiduría pero también su profundo amor por ella¹³. Una vida, en suma, filosófica. Sócrates ha llegado a ser el más sabio de los hombres. Ha llegado a ser el que era.

II

En esta segunda parte de mi texto voy a revisar cómo y desde qué contextos la filosofía contemporánea ha recuperado la reflexión sobre la vida justa, sobre el arte de vivir. Cada uno de estas recuperaciones va a suponer un desplazamiento una rearticulación de la pregunta. Trataremos de seguirle la pista a la pregunta incluso hasta en los momentos en que se ha hecho prácticamente irreconocible.

Es importante aclarar, antes de seguir, que la reflexión sobre cómo la vida debe ser vivida no sólo se limita a la figura de Sócrates. Se podría considerar que éste fue el tema de mayor importancia para la filosofía de la antigüedad clásica. También lo encontramos en diferentes momentos de la filosofía premoderna, las vidas de santos y las artes de morir barrocas son un buen ejemplo de ello. En la modernidad a pesar de haber sido desplazada por una concepción de la filosofía entendida como pura actividad teórica, de la filosofía entendida como método, sobrevive en la obra de pensadores de la talla de Nietzsche y Kierkegaard, por sólo mencionar dos ejemplos.

Los filósofos contemporáneos se han acercado a la reflexión sobre el bien vivir, sobre la vida justa desde dos posturas diferentes. Un primer grupo, entre los que se encuentran filósofos de la talla de Martha Nussbaum y Bernard Williams, afirma que la reflexión sobre el bien vivir, la vida justa, debe colocarse en el centro de los debates morales contemporáneos. Williams, en su libro *Ética y los límites de la filosofía*, afirma:

duría en general, sea lo que sea) no puede haber profesionales o especialistas (sino sólo *amateurs*, amantes de la sabiduría, *philo-sophoi*) y que, por tanto, quienes dicen serlo no pueden ser otra cosa que falsantes" (PARDO, 22).

¹³ "Sócrates carece de sistema que enseñar. Toda su filosofía es ejercicio espiritual, nueva manera de vivir, reflexión activa, conciencia viviente" (HADOT, 42).

Las metas de la filosofía moral, y cualquier tipo de esperanza que esta disciplina pudiera tener de ser considerada seriamente, están entrelazadas con la suerte que tenga la pregunta socrática aun si no es posible que la filosofía pueda pretender responder a esta pregunta (1)¹⁴.

Williams cree que a diferencia de las preguntas que se hace la moral contemporánea sobre el deber, la responsabilidad y el bien, la pregunta sobre cómo se debe vivir no lleva implícita en sí misma una posición moral. Debido a esta especie de neutralidad: “la pregunta socrática es el mejor lugar para iniciar la reflexión sobre la filosofía moral” (5).

No obstante, al hacernos de nuevo la pregunta sobre cómo la vida debe ser vivida en el mundo moderno tenemos que tener en cuenta una serie de factores. En primer lugar, el rol que el conocimiento filosófico tiene hoy en día. La filosofía en el mundo moderno es sólo una forma de conocimiento entre otras, y no la más influyente; por lo tanto, al plantearse la pregunta sobre el bien vivir, la filosofía tiene que tener en cuenta el conocimiento que aportan otras disciplinas. En segundo lugar, para poder rearticular la pregunta socrática en términos significativos para la filosofía moral contemporánea es necesario plantearse los siguientes problemas: ¿cuán lejos se puede llegar, para tratar de responder a esta pregunta, con una reflexión puramente racional?, ¿cuánto varía la forma en que articulamos la pregunta cuando se hace desde culturas diferentes?, ¿cuánta coerción sufrimos o cuánta libertad tenemos al hacernos la pregunta?, ¿hasta qué punto depende de una decisión personal o de la presión que ejercen los factores externos?

Martha Nussbaum también cree, como Williams, que la pregunta sobre cómo la vida debe ser vivida se coloca, en cierto sentido, en los umbrales de la filosofía moral. En su libro *El conocimiento del amor* afirma:

El procedimiento aristotélico en ética comienza con una cuestión muy amplia e inclusiva: ¿cómo debería vivir un ser humano? Esta demarcación no presupone una demarcación específica del terreno de la vida humana y tampoco, *a fortiori*, su demarcación en dos reinos separados, el de la moral y el de la no moral. Esto es, no asume que haya, entre los muchos fines y actividades, que los seres humanos aprecian y persiguen, un cierto dominio, el dominio del valor moral, que sea de especial importancia y dignidad, separado del resto de la vida. Ni asumen como hacen los teóricos de la utilidad, que haya un algo más o menos unitario, que un buen agente pueda considerar maximizable en cada acto de elección. Pero tampoco asume la negación de estos presupuestos; los mantiene abiertos para que se investiguen en el seno del procedimiento,

¹⁴ La traducción es mía.

con el resultado de que, hasta cierto punto, estamos inspeccionando todo lo que Aristóteles inspecciona [...], el humor codo con codo con la justicia, la cortesía junto con la valentía (63-64).

El reto del filósofo moral no va a residir más en definir una serie de categorías como el bien, o la responsabilidad y tomar luego estas categorías como modelos para la acción y el comportamiento. El proceso será más bien el inverso. El filósofo moral iniciará una revisión de los diferentes modelos normativos que ofrece la tradición echando mano a su activo sentido de la vida, a su experiencia de vida que, por supuesto, incluye la observación de vidas ajenas, sobre todo a partir del estudio de textos literarios. El objetivo de este diálogo, entre la experiencia de vida personal y el saber moral de la tradición filosófica, es la búsqueda de diferentes modelos de vida y convivencia que tengan la suficiente capacidad persuasiva para ser aceptados por los miembros de una comunidad.

Al colocar en el centro de su reflexión la pregunta sobre el bien vivir, la filosofía moral no sólo redefine su contenido sino que se ve obligada a detenerse a pensar en las consecuencias que tiene escoger cierto estilo de exposición sobre otro. Al seleccionar un estilo filosófico sobre otro, al escoger cierta forma para desarrollar un argumento filosófico, el filósofo asume una serie de posiciones que serán decisivas para entender su visión de la vida y de cómo esta debe ser vivida. El filósofo no sólo decide qué es importante y qué no lo es sino que también invita a su lector, para que pueda entender su argumento, a que use ciertas facultades y descarte otras. Al asumir una forma discursiva aceptamos cierta postura ética. No era otro el tema que enfrentaba a filósofos y a poetas en la antigüedad:

La “vieja disputa entre poetas y filósofos”, como se decía en la *República* de Platón [...] podía llamarse “disputa” sólo porque giraba en torno a un único tema. El tema era la vida humana y cómo vivirla. Y la disputa era una disputa tanto sobre la forma literaria como sobre contenido ético, sobre formas literarias en cuanto comprometidas con ciertas prioridades éticas, ciertas elecciones y valoraciones en lugar de otras (46).

El filósofo moral moderno asumirá un rol conciliatorio en este conflicto. Su función consistirá en evaluar de un modo abierto y crítico todas las alternativas éticas y contrastarlas con su propia experiencia de vida. Esto supone que el filósofo moral incluirá en su *corpus* de estudio a los textos literarios. Pero Martha Nussbaum no sólo redefine el rol de la filosofía moral y su campo de estudio sino que nos invita a recuperar un tipo de acercamiento al texto literario que había sido desacreditado por la reflexión crítica. Dice Nussbaum en el libro que

hemos venido citando: “Leemos «como si la vida fuera en ello», llevando a los textos literarios que amamos [...] nuestras cuestiones apremiantes y perplejidades, buscando imágenes de lo que deberíamos ser y hacer” (70). Martha Nussbaum nos invita a leer los textos como si estos representaran, tanto en lo que respecta al contenido como en lo que respecta al estilo, la postura moral, en el sentido amplio que ella le da a esta definición, de sus autores. Nos alienta, también, a que nos acerquemos al texto buscando respuesta a las preguntas que nos obsesionan. Leer en el texto la representación de una postura ante la vida y acercarnos a él desde nuestra propia noción de lo que es el vivir. Las teorías literarias más recientes, sobre todo las de inspiración estructuralista e incluso algunas post-estructuralistas, nos enseñaban todo lo contrario. Cualquier intento de vincular el texto a nuestras vidas se asumía como un caso de mala lectura. Detrás del texto no había nadie. El autor había sido condenado a muerte o exiliado en una red infinita de referencias intertextuales. El lector no había tenido mejor suerte. Pretender que el texto nos dijera algo sobre nuestra vida o que, lo que es incluso mucho peor, tratara de proponernos modelos de cómo vivir, sonaba a disparate.

Pero muchas veces en filosofía el mejor indicador de que algo tiene que ser repensado es que suene a disparate. Cuando estamos demasiado convencidos de algo, cuando hemos aprendido algo totalmente –recuerden la paradoja de la imposibilidad de aprender– hemos dejado de pensar y, por lo tanto, de hacer filosofía. No estoy tan convencido como Martha Nussbaum de que podamos tener un acceso inmediato a los textos, ni que exista una relación orgánica entre contenido y forma, pero sí creo que debemos volver a pensar la relación que existen entre estos y nuestras vidas. Creo además, que el tema de reflexión sobre el que escribo nos obliga a ello.

Es a este tema, la relación entre la filosofía y la vida, al que dedican sus esfuerzos el segundo grupo de filósofos que quiero estudiar. Para estos filósofos el ejercicio de la filosofía se vincula a cierta forma de vida, a cierto estilo de existencia, para decirlo con las palabras de Nietzsche. La filosofía en nuestros días es una disciplina puramente teórica. “No se da por sentado”, dice Alexander Nehamas, “que lo que los filósofos estudian afecte más a sus vidas que lo que el trabajo de los físicos, matemáticos y economistas afecta a las suyas” (11). Pero esto no siempre fue así. Para los griegos la filosofía también era, según Pierre Hadot, un ejercicio espiritual. La filosofía para ellos no consistía sólo en la enseñanza de una teoría abstracta ni en la exégesis de textos sino que era también, y sobre todo, un arte de vivir. Como explica Nehamas:

Aun cuando Aristóteles identificaba la filosofía con la “teoría”, su propósito era probar [...] que una vida de actividad teórica, la vida de la filosofía,

era la mejor que los seres humanos podían llevar [...]. La teoría y la práctica, el discurso y la vida, se afectan entre sí; los hombres se hacen filósofos porque pueden y quieren ser el mejor tipo de ser humano y vivir de la mejor manera posible. Hay una influencia directa entre lo que uno cree y cómo se vive (12).

Ninguno de los filósofos aquí mencionados, ni el que habla, cree que sea posible recuperar la concepción sobre la filosofía que hemos descrito. Todos, y en esto también me incluyo, intentan recuperar ciertos aspectos de esta tradición. Nehamas, por ejemplo, estudia la obra de filósofos cuya imagen, la que ellos construyen de sí mismos en sus textos, es esencial para entender su sistema filosófico. El rol que juegan estos filósofos del arte de vivir los asemeja a un personaje literario. La realidad a partir de la cual surge su yo, su voz, es la palabra. Son seres de palabras y a las palabras deben su fisonomía y sentido. Pero también, son los creadores, a través de la palabra, de estas figuras de papel; autores y criaturas a un mismo tiempo. La imagen que estos filósofos construyen se modela siempre en un diálogo con la figura de Sócrates quien, para Nehamas, encarna y reconcilia el ideal filosófico y el literario: su vida es, al mismo tiempo, la más coherente y la más ambigua. La vida más digna de ser imitada, la de mayor ejemplaridad, de la que podemos obtener mayor cantidad de conocimiento y, también, la más inigualable, la de mayor singularidad, la imposible de imitar¹⁵. El arte de vivir, por otra parte, y esto es muy importante subrayarlo, conlleva una paradójica concepción de la imitación. La ejemplaridad de la figura de Sócrates no sólo consiste en la coherencia del modelo de vida que nos propone sino que está, también, totalmente vinculada a su ironía, a la opacidad y ambigüedad de sus pensamientos y acciones. La mejor manera de imitar a Sócrates, parece querernos decir Nehamas, es reinventarlo, imaginarlo desde un proyecto intelectual y de escritura diferente.

Foucault, en la última etapa de su vida, también estaba muy interesado en el rol que tenían la escritura y la lectura en la construcción de un yo. Para Foucault no existe ninguna normatividad externa que pueda definir cómo la vida debe ser vivida. Crear el propio yo, la propia vida como una obra de arte, supone fundar una ética desde un modelo de vida que se considera único y singular. Al reactivar el concepto del cuidado de sí de los griegos, Foucault pro-

¹⁵ Pierre Hadot insiste también sobre este último aspecto de la figura de Sócrates: "En eso consiste, como ha observado Kierkegaard, el sentido profundo de las expresiones *atopos*, *atopia*, *atopotatos* que aparecen con frecuencia en los diálogos de Platón para describir el carácter de Sócrates [...]. Etimológicamente hablando este término [*atopotatos*] significa «fuera de lugar», por lo tanto, excéntrico, extravagante, absurdo, inclasificable, desconcertante" (48).

pone que entendamos la construcción de la subjetividad como un ejercicio, una praxis, que involucra al deseo, al lenguaje y a la verdad¹⁶.

La idea del cuidado de sí, entender la construcción de la propia existencia como una obra de arte, está relacionada, en el caso de Foucault, con una crítica del proyecto ilustrado: la escisión y la jerarquía entre los saberes que instituyó la ilustración. El concepto del cuidado de sí supone una crítica al modelo de secularización según lo entendió Max Weber, fundado en el desencantamiento del mundo vía la racionalización del espacio social en diferentes esferas discursivas: lo científico, lo ético y lo estético. El cuidado de sí también propone una noción secular de la ética pero una ética que convierte a la pregunta sobre cómo debemos vivir nuestra vida en el principal dilema ético, estético y gnoseológico. La pregunta de fondo que nos propone un concepto como el cuidado de sí es: ¿qué relación hay entre el sujeto de la ética, el sujeto de la estética y el sujeto del conocimiento?

Se puede decir que todos los filósofos que he comentado en esta sección de mi texto creen que no es posible restituir en su totalidad la pregunta por el bien vivir que fundó la filosofía occidental, pero están igualmente convencidos de la pertinencia de esta pregunta para los problemas que enfrentamos en la modernidad y la necesidad de recuperarla aunque sea parcialmente. Pero qué se quiere decir exactamente cuando se habla de recuperar una pregunta de la tradición. Una pregunta, además, que se encuentra en el origen de la reflexión filosófica occidental. ¿Podemos considerar a los griegos y a los romanos como paradigmas, como modelos, somos sus legítimos herederos? ¿Podemos traducir sus categorías, incorporarlas a nuestra visión del mundo y de las cosas? ¿Cómo situarnos ante la tradición?

Ortega y Gasset en un bello ensayo titulado “Miseria y esplendor de la traducción” reflexiona sobre muchas de estas preguntas. La traducción para

¹⁶ Thomas Flynn, en un artículo que comenta el último curso que Foucault dio en el *Collège de France*, describe el proyecto de Foucault en los siguientes términos: “What I have termed Foucault’s «aesthetics of truth» is his attempt to show that this multiplicity of events and truths is not without «rhyme». The Socratic *parrhesia* of harmony between one’s *logos* and one’s *bios* exemplifies such an aesthetic vision of truth. It is truth one does or lives rather than says. And the living realizes a certain style, not a general rule or norm” (113). Foucault en un seminario que impartió en Berkeley en el otoño de 1983 desarrolla también la tensión, que se da a partir de Platón, entre, *nomos* y *bios*: “In Plato and in what we know of Socrates through Plato a major problem concerns the attempt to determine how to bring the political *parrhesia* involving *logos*, truth and *nomos* so that it coincides with the ethical *parrhesia* involving *logos*, truth and *bios* [...]. Plato distinguishes between the Guardian of the Laws and the *parrhesiastes*, who does not monitor the application of the laws, but, like Socrates, speaks the truth about the good of the city, and gives advice from an ethical, philosophical standpoint [...]. In the *Cynic* tradition which also derives from Socrates, the problematic relation between *nomos* and *bios* will become a direct opposition” (FOUCAULT 2001, 104).

Ortega más que acercarnos al origen hace inteligible la distancia que nos separa de él. La traducción permite pensar una relación con la tradición después de la crisis de los paradigmas, de los modelos. Nos acerca al modelo a través de su extrañeza, de su alteridad. Nos hace percibir nuestra distancia del origen como una distancia irónica: no podemos recobrar el original, el origen, pero sí podemos hacer legible la distancia que de ellos nos separa, hacer legible la extrañeza que descubrimos, el absoluto afuera, “el absoluto extranjero” que comporta otra cultura, otro tiempo. Dice Ortega en este ensayo:

Necesitamos acercarnos de nuevo al griego y al romano, no en cuanto modelos, sino, al contrario, en cuanto ejemplares errores. Porque el hombre es una entidad histórica y toda realidad histórica –por tanto, no definitiva– es, por lo pronto, un error. Adquirir conciencia histórica de sí mismo y aprender a verse, como un error, son una misma cosa (450).

Hay que saber escuchar también la extrañeza de la pregunta, el vaciamiento de sentido que ha sufrido. Hay que llegar a aceptar incluso que la propia pregunta se ha hecho impronunciable. Esto es lo que nos dice Theodor Adorno en su prólogo a *Mínima Moralia*:

La ciencia melancólica de la que ofrezco a mi amigo algunos fragmentos se refiere a un ámbito que desde tiempos inmemoriales se consideró el propio de la filosofía, pero que desde la transformación de esta en método cayó en la irreverencia intelectual, en la arbitrariedad sentenciosa y, al final, en el olvido: la doctrina de la vida recta. Lo que fue un tiempo para los filósofos la vida, se ha convertido en la esfera de lo privado, y aun después simplemente del consumo [...] (17)¹⁷.

Adorno nos dice que el problema está mal planteado, que ya no hay nada que preguntar, que la enseñanza de la vida recta ha caído en un total olvido. Pero Adorno dice algo más. Habla de un cierto ámbito, de una cierta región, que la pregunta sobre el bien vivir dejó abandonado y sobre la cual él ahora construye una ciencia melancólica en lugar de una ciencia jovial, de una gaya ciencia. Una verdadera pregunta filosófica puede retirarse, puede perder sentido para nosotros, pero siempre deja tras sí cierta demarcación del territorio, cierta zona de la realidad que ha quedado acotada y marcada por su

¹⁷ Habermas en su artículo: “Are there postmetaphysical answers to the question: What is the «Good Life?»” se refiere al principio de *Minima moralia* en los siguientes términos: “Theodor Adorno’s *Minima Moralia* begins with a melancholic refrain of Nietzsche’s joyful science by admitting this inability [...]. But ethics has now regressed, as Adorno believed, and become «the melancholy science», because it allows, at best, only scattered, aphoristic «reflections from damaged life»” (1).

impronta. Es este ámbito el que podemos recuperar, el que podemos heredar, desde él que podemos intentar hacernos nuevas preguntas.

La única manera de situarse ante la pregunta sobre el bien vivir, incluso si está vacía de sentido, es postulando una nueva noción de lo que es la vida filosófica. *Minima Moralia*, nos aclara su subtítulo, son las reflexiones de una vida dañada. En unos tiempos en que la vida ya no vive, debido a la reificación a que ha sido sometida la esfera de lo privado por el consumo, y que la noción de lo humano resulta impensable debido a los crímenes cometidos en Auschwitz, el filósofo sólo puede contar su vida de una forma fragmentaria y aforística. Esta nueva forma de vida filosófica le impone nuevos requerimientos a la reflexión, a los conceptos. Para poder pensar este nuevo tipo de vida filosófica es necesario, como dijo el propio Adorno en *La dialéctica negativa*, "llegar más allá del concepto por medio del concepto". Hacer que el concepto y la imagen coexistan en una constelación dialéctica.

Aprender de una pregunta es tarea mucho más ardua que tratar de responderla. ¿Qué hemos aprendido con ella, qué hemos aprendido de ella? Hemos aprendido que esta pregunta se coloca, en cierto sentido, en el umbral de las disciplinas filosóficas. No se puede decir que en sí misma contenga un presupuesto moral, pero resulta imprescindible para replantearnos los problemas de esta disciplina. Con la estética tiene una relación igualmente ambigua, por un lado, recupera la noción de que la construcción de una vida requiere la misma originalidad, sensibilidad y vocación que la creación de una obra artística pero, a la vez, niega la distancia que la estética quiere marcar entre sus productos y la esfera de lo cotidiano. Una pregunta que sólo acepta por respuesta la construcción de una vida filosófica, tiene, inevitablemente, un carácter epistemológico pues involucra una reflexión sobre el uso y la definición de los conceptos. Esta reflexión, sin embargo, termina siempre por señalar la precariedad de los propios conceptos ante el problema de la vida. La pregunta sobre el bien vivir crea ese lugar imposible, ese lugar soñado por todas las escuelas filosóficas, donde lo bello, lo bueno y lo verdadero vuelven a coexistir, aunque sea en agónica lucha.

III

En las dos primeras partes de este ensayo me he dedicado a preguntarle a los filósofos antiguos y modernos cómo entienden la pregunta por el bien vivir. Me dedicaré en esta última parte a tratar de explicarles cómo yo me coloco ante esta pregunta y desde dónde me hago la pregunta. Esto explicará, espero, la importancia que tiene para mi proyecto investigativo la tradición filosófica española.

He adelantado, a través de mi exposición, algunos puntos de mi postura. La única manera de responder a la pregunta sobre cómo se debe vivir es la creación de una vida filosófica. Esta creación en la filosofía moderna siempre está mediada por la escritura. Por lo tanto, casi todo filósofo que es un artista del vivir, termina tarde o temprano, narrando una vida filosófica. Sólo a través de una historia de vida se pueden pensar juntos, aunque sea en agónica lucha, lo bello, lo bueno y lo verdadero y sus respectivas contrapartes. La vida se resiste a la división entre la ética, la estética y la metafísica. Cuando hablamos de una vida las preguntas sobre la verdad involucran preguntas sobre el bien y sobre lo bello y viceversa.

La pieza clave que define mi posición ante la pregunta filosófica fundamental es el concepto de vida filosófica. Es importante que defina entonces, con el mayor cuidado posible, qué entiendo por vida filosófica.

Lo primero que hay que aclarar es que no estoy proponiendo un acercamiento biográfico a los textos filosóficos¹⁸. El concepto de *vida filosófica*, según lo entiendo, es un dispositivo narrativo y conceptual que usa el filósofo para enfrentar la pregunta filosófica fundamental. Entiendo por vida filosófica el relato de vida que construye el filósofo dentro de sus textos para responder a la pregunta de cómo se debe vivir. Esto no significa que este relato tenga una respuesta para la pregunta. Recuerden que esta pregunta no tiene respuesta, los que creen que pueden responder a esta pregunta son los que se creen maestros de la virtud, en el mundo antiguo los sofistas y, en el nuestro, los autores de libros de auto-ayuda. Esta historia de vida va a acompañar a la pregunta. Esta compañía no tiene que ser armoniosa y muchas veces no lo es, muchas veces la historia de vida desafía la legitimidad de la pregunta. Este relato de vida no tiene que ser necesariamente autobiográfico ni tampoco tiene que estar basado en la vida de un filósofo. Puede basarse en personajes reales o ficticios e incluso puede acudir al saber narrativo que nos aportan los mitos y las fábulas. Este relato se hace desde los conceptos pero también a contrapelo de ellos. Este relato de vida supone siempre una reflexión crítica sobre los conceptos. El filósofo crea una especie de escenario ficticio dentro de su obra para poder experimentar con los conceptos, para poder incorporarlos dentro de una historia, para ponerlos a dialogar con una vida¹⁹. Pero este relato de vida no sólo in-

¹⁸ “El tipo de yo que uno construye como resultado de la aceptación de ciertas teorías no es un tema simplemente biográfico. Es, lo cual es mucho más importante, un logro literario y filosófico” (NEHAMAS, 13).

¹⁹ Mi concepto de vida filosófica tiene cierta deuda con el estudio de los “personajes conceptuales” realizado por Deleuze, en particular en su obra *¿Qué es filosofía?* Debo decir, sin embargo, que esta figura del pensamiento de Deleuze se limita a la función conceptual que tiene el nombre

volucra a los conceptos sino también a las pasiones y los afectos. Este relato de vida se hace desde la filosofía pero muchas veces se hace cuestionando los saberes propiamente filosóficos. Este relato de vida siempre nos cuenta la historia de una conversión, de una transformación, pues en el fondo narra cómo la vida entra en el reino de la filosofía, cómo la vida se enfrenta a la pregunta filosófica fundamental:

This is a work of the self on the self, an elaboration of the self by the self, a progressive transformation of the self by the self for which one takes responsibility in a long labor of asceticism (*askēsis*). *Erōs* and *askēsis* are, I think, the two major forms in Western spirituality for conceptualizing the modalities by which the subject must be transformed in order finally to become capable of truth [...]. The gnosis is, in short, that which needs to transfer, to transpose, the forms and effects of spiritual experience into the act of knowledge itself (Foucault 2005, 16).

El propósito de este artículo, y de mi libro, es el estudio de la transformación de esta práctica (común en las escuelas filosóficas antiguas) en un género filosófico. El paso de la “espiritualidad” al conocimiento²⁰, al que se refiere Foucault, conlleva también el tránsito de una forma de vida en común, las escuelas y academias filosóficas de la antigüedad, a una interacción más privada y más íntima, la relación que establece cierto género filosófico con sus potenciales lectores²¹. Esto no supone, sin embargo, que este ejercicio se reduzca al cultivo narcisista de un yo, como lo propone Nehamas en el libro varias veces citado en este estudio; una forma de asumir la escritura que se esfuerza en construir, a través de su investigación y su reflexión, una vida inolvidable y profundamente original: “los artistas del vivir individualista y esteticista cuyo propósito principal es no ser como los otros que vienen antes o después de ellos”. Mi énfasis, como ya he insinuado anteriormente, se coloca en otro lado: en la centralidad que tiene el término *vida* tanto para las ciencias humanas como para otras áreas del conocimiento y en la idoneidad que tiene este concepto para poder reestablecer un diálogo entre las diferentes áreas discursivas y de

propio en filosofía y que mi concepto de *vida filosófica* tiene un sentido mucho más amplio como se podrá constatar por la descripción que hago en el cuerpo del texto de este concepto.

²⁰ Más justo sería decir el trasiego, pues el viaje no se realiza en una sola dirección como comprobaremos más tarde en este texto cuando analicemos la figura de María Zambrano.

²¹ “[...] los filósofos del arte de vivir convierten la articulación de un modo de vida en el tema central de su pensamiento: es al reflexionar sobre los problemas de construir una vida filosófica cuando construyen la vida que su obra construye. La obra que reflexiona sobre la vida filosófica es el propio contenido de la vida que ella misma crea [...]. El arte de vivir aunque es un arte pragmático se practica en la escritura” (NEHAMAS, 19).

conocimiento. A través del concepto de *la vida*²² se puede volver a pensar juntos lo bello, lo bueno, lo justo y lo verdadero. Esto le devuelve al concepto de *vida*, y a la pregunta sobre el cómo se debe vivir, toda su dimensión social y política.

Ya he explicado cómo me coloqué ante la pregunta filosófica fundamental. Sólo falta una cosa por saber. ¿Desde dónde me hago las preguntas? ¿Desde dónde leo?

Leo desde cierto ámbito. Desde el espacio que demarcó, que acotó, una tradición filosófica que colocó en el centro de su reflexión el problema de la vida. La vida como realidad radical, como Ortega y Gasset solía llamarla. No es posible heredar una tradición, como dije antes, pero sí podemos hacernos preguntas desde el espacio que una tradición acotó. Lo que tiene que ser transmitido en una tradición no son ciertos contenidos, cierta visión del mundo, ciertas verdades, sino más bien ciertos ámbitos desde los cuales pensar, ciertos lugares para el pensamiento. La restitución es imposible pero podemos acercarnos a las posibilidades que ese pasado insinuó pero nunca llegó a realizar, podemos acercarnos a lo que el pasado dejó sin terminar. De una tradición filosófica sólo se puede recobrar lo que quedó a medio pensar. Al regresar a una tradición, como dijo Walter Benjamin parafraseando a Hoffmannthal, leemos lo que nunca fue escrito.

Unamuno, el Antonio Machado de los apócrifos Ortega y María Zambrano son mis errores ejemplares. Cada uno de estos filósofos, define, entona, el concepto de vida de forma diferente. Pero tienen entre sí varias cosas en común. Desechan la noción tradicional de los conceptos porque la consideran inadecuada para pensar el problema de la vida pero, a la vez, inventan nuevos dispositivos conceptuales, nuevas formas de entender y de usar los conceptos. Diferentes modos, para decirlo de nuevo con las palabras de Adorno, de ir más allá de los conceptos a través de los conceptos. Cada uno de estos filósofos, por su parte, es un gran inventor de *vidas filosóficas*, esos extraños lugares donde los conceptos y la vida dialogan. El libro que preparo, y del cual este ensayo es un prelude, estudia los conceptos que esta tradición filosófica creó para pensar el problema de la vida, y las vidas filosóficas que inventaron estos filósofos. Estas vidas filosóficas constituyen una especie de teatro filosófico, un escenario desde el cual situarse ante la pregunta filosófica fundamental y poder experimentar con los nuevos conceptos que se han creado.

²² Se podría añadir, además, que a partir de las diferentes entonaciones que ha adquirido en los últimos tres siglos el concepto de vida es posible realizar una historia de la filosofía contemporánea. Los diferentes hitos de esta historia serían los siguientes: la *Lebensphilosophie* que nace con Dilthey, el vitalismo a lo Bergson y sus modificaciones en el pensamiento contemporáneo (Deleuze), las filosofías de la vida de Unamuno y Ortega, las filosofías de la existencia (de Kierkegaard a Sartre), la filosofía del *Dasein* de Heidegger, las filosofías del arte de vivir contemporáneas (esbozadas en este escrito) y la propia bioética. Mi libro *Vidas filosóficas* traza esta historia en el pensamiento español contemporáneo.

No puedo detenerme a analizar, en el espacio que me queda, cada uno de estos pensadores y los conceptos y las vidas filosóficas que ellos crearon. Me limitaré, por lo tanto, a uno sólo de ellos: María Zambrano.

Para poder narrar y pensar una vida, el filósofo tiene que crear nuevas formas de decir, nuevos modos de entender y usar los conceptos. Zambrano no utilizó ninguno de los géneros que la filosofía había creado para contar historias de vidas, a pesar de que dedicó excelentes páginas a meditar sobre algunos de ellos como es el caso de la Confesión y de la Guía²³. Zambrano creó su propio género: los delirios²⁴. Los delirios no nos cuentan la vida, la biografía de sus personajes. Los delirios empiezan más bien allí donde la vida termina. Los delirios son historias que empiezan a ser contadas en una época, para decirlo de nuevo en diálogo con Adorno, en que la vida ya no vive. Los delirios nos cuentan lo que el personaje no vivió: “La esperanza fallida se convierte en delirio” dice Zambrano en su novela *Delirio y destino*, o la sobrevida de un personaje, la vida que tiene después de haber vivido. Por eso, en muchas ocasiones, los delirios nos cuentan historias de muertos, historias de almas. El delirio se escribe contra una vida, contra un destino. Los delirios son historias de sustitución, y de inversión. La historia del alma suplanta la de la vida, la historia del alma reescribe la vida. Pongo un ejemplo, Zambrano escribió varios textos sobre la figura de Antígona. En cada uno de ellos, Zambrano tiene como propósito inicial refutar el final que Sófocles le dio a su protagonista. “Antígona no puede haberse suicidado en su tumba según Sófocles nos cuenta” dice en su obra *La tumba de Antígona*. Los personajes en las historias de delirios, en contraste con la historia de Sócrates que contamos al principio, para poder llegar a ser tienen que negar lo que fueron. Los delirios tienen un carácter utópico. No cuentan la historia que fue, ni la que pudo haber sido: “No se pasa de lo posible a lo real, sino de lo imposible a lo verdadero”, dice Zambrano en *Filosofía y poesía*. Los delirios nos descubren la historia de lo que nunca fue escrito.

El delirio que les propongo que analizaré en este texto refuta la vida, la biografía, de quien probablemente haya sido el más grande filósofo de Occidente. El delirio que les propongo que leamos nos cuenta la historia del alma de Aristóteles. La historia, para decirlo parafraseando y reescribiendo

²³ El único estudio que conozco sobre la importancia de las Guías espirituales en la obra de Zambrano es la tesis, todavía en preparación, de Pablo Moraga en la City University of New York.

²⁴ El único crítico que conozco que ha estudiado este género literario-filosófico en la obra de Zambrano es Pedro GUTIÉRREZ REVUELTA. Ver su artículo: “Ortega, Antígona y el Niño de Vallecas en el exilio de María Zambrano”, en José Ángel ASCUNCE, Mónica JATO y María Luisa SAN MIGUEL (eds.), *Exilio y Universidad (1956-1955). Presencias y realidades*, tomo II. Donosita/San Sebastián: Editorial Saturrarán, 2008, pp. 911-925.

do a Gilles Deleuze, de la inversión del aristotelismo. El texto en cuestión apareció publicado en la Habana en la revista *Orígenes*, en 1954, como parte de un tríptico cuyo título es “Tres delirios” y luego fue incluido, con algunas variaciones, en su novela *Delirio y destino*:

“La condenación de Aristóteles”

Cuando Aristóteles subió a las altas esferas, algunos pitagóricos se hallaban a su borde esperándole. Le tenían a su albedrío; pero gente de dulce condición, se limitaron a ponerle una lira entre las manos, le entregaron unos papeles de música y le dejaron solo.

Él se puso enseguida a estudiar; y aprovechó. Pero tenía los dedos un poco duros para tañer. Al cabo, para no aburrirse, se entusiasmó en ello lentamente. Pero nadie acudía. Nadie de aquellos porque ninguno en verdad tenía que venir. La clave de todo estaba en la sentencia de un pitagórico desconocido: “La Música es la aritmética inconsciente de los números del alma”. Y sólo cuando Aristóteles —el así llamado por la historia— encontrase, no en teoría, sino haciéndolos sonar, los números de su propia alma, se levantaría de allí. Nadie le guardaba; nadie tenía que venir a levantarlo. Él sólo se levantaría al escuchar en música los números de su alma. Y así fue.

Mas antes... Antes tuvo que padecer —entendimiento agente en suspenso; muchas cosas hubo de pasar por todas, por el amor, por la locura, por el infierno. Pues la escala musical completa así lo dice: “día-pasión”... “Día-pasión”. Hay que pasar por todo para encontrar los números de la propia alma (86-87).

[Hay una variante que incluye en *Delirio y destino* que es muy importante para mi lectura. Allí dice: “Mas antes hubo de pasar por muchas cosas en su alma, hubo de padecer [...] *la vida no vivida y la vida a medias* [...]” (Las cursivas son mías) (Zambrano 2007, 187)].

Este texto constituye una reescritura, una refutación de otro que Zambrano publicaría un año más tarde e incluiría en su libro *El hombre y lo divino* y cuyo título es exactamente el contrario del que acabamos de leer: “La condenación de los pitagóricos”. La filosofía vive del sueño de darle un contorno definitorio y duradero a la realidad, decidir de una vez y por todas qué es real y qué no lo es. Pero al acotar lo que se considera real, lo que es el ser, dice Zambrano: “deja muchas realidades convertidas en almas en pena [...]. Definir es salvar y condenar, salvar condenando”.

Aristóteles, en un esfuerzo sin precedentes en la filosofía occidental, realiza la primera gran *Summa*. El primer intento de recopilar todas las formas de pensamiento, todas las nociones de ser que se habían producido hasta ese momento. A través de su noción del “ser que se dice de muchas maneras”, Aristóteles acepta la multiplicidad del ser y le postula una unidad. “Este ser po-

lisémico”, dice Zambrano, “incluía todas las formas de pensamiento menos una: el pitagorismo”.

Lo que opone de un modo tan radical a Aristóteles y a los pitagóricos es una diferente noción de lo divino, una diferente concepción del alma. Los pitagóricos no pretenden definirlo todo como los filósofos del logos. Los pitagóricos, filósofos del número y de la música, tratan de acordar los contrarios, hacer que lo discordante concuerde²⁵. Los pitagóricos no se preocupan por descubrir una sustancia detrás de lo que cambia. Construyen acordes en el fluir del tiempo. Hacen que el tiempo confluya sin dejar de fluir. Esto supondrá una diferente noción de la actividad filosófica:

Los pensadores de inspiración categórica, del *logos* del número –del tiempo– no se encuentran obligados a dar un método, un camino de razones; acuñan aforismos, frases musicales, equivalentes a melodías o a cadencias perfectas que penetran en la memoria o la despiertan [...] o hacen “catecismos” o “manuales” porque el método que ofrecen no es sólo el de la mente sino el de la vida; la vida toda en camino de sabiduría, la vida misma (Zambrano, 1955, 76-77).

La filosofía que condena Aristóteles es la filosofía de los verdaderos maestros del bien vivir. La filosofía entendida como un arte de la memoria, como un cuidado de alma. Una filosofía que tiene como principal objetivo el incitar a quien la escuche a crear su propia vida. Pero esta filosofía no llegó a imponerse. Terminó derrotada. Esto supuso que perdiera su lenguaje, que tuviera que aprender a vivir y a hablar bajo una lengua extraña. Dice Zambrano:

Uno de los asuntos de la historia de la filosofía que mayor asombro producen en el alma es que el alma haya sido descubrimiento de los filósofos del número, antes que los de la palabra; hasta el punto que no podamos saber si los de la palabra –sustancialistas al fin, salvados en el sustancialismo aristotélico– la hubieran descubierto. Que Aristóteles la descubra, y aun la sistematice, nada quiere decir, estaba ya ahí y era ineludible. Al contrario, era lo que había que conceder al pitagorismo sin decirlo. Pero a partir de Aristóteles sucederá algo muy normal con el pitagorismo. Lo que normalmente sucede con todos los vencidos, en cualquier historia de la que se trate: se toma de los vencidos lo que hace falta sin nombrarlos; se les concede la razón ineludible, más apoderándose de ella, y trasladándola al campo del vencedor, que lo hace con

²⁵ Ya esto había sido señalado por Pedro Cerezo Galán en su artículo “El alma y la palabra: Bases para una antropología pneumática en María Zambrano”: “[...] Apunta así Zambrano, desde el inicio, a la tradición órfico/pitagórica como el lugar de una revelación. De ella toma Zambrano, de los filósofos del «ritmo y del número» no del concepto, las primeras intuiciones, las primeras intuiciones para un saber sobre el alma” (21).

la tranquilidad de la conciencia [...]. Todos los vencidos son plagiados (Zambrano 1955, 81).

Los delirios no sólo cuentan historias de muertos sino que están escritos en una lengua muerta. La inversión del aristotelismo que propone Zambrano en “La condenación de Aristóteles” supone el rescate de esa lengua muerta, de esa tradición derrotada del alma representada por los pitagóricos. La restitución de una serie de categorías como alma, corazón, piedad que ocuparon un lugar central en el imaginario filosófico occidental y hoy viven en las antípodas del lenguaje culto; categorías que se han convertido en malas palabras filosóficas. Categorías que debido al carácter ajeno, inactual que tienen respecto al pensamiento filosófico contemporáneo pueden ayudarnos a reinventar un lenguaje para la vida. De todas estas categorías, me interesaré especialmente en una de ellas, debido a la importancia que tiene en la historia que nos cuenta “La condenación de Aristóteles”. El *páthei máthos*²⁶ de los trágicos griegos, el aprender padeciendo que Zambrano vincula con la piedad.

Zambrano, al igual que Platón en la *Apología*, nos cuenta la historia de cómo se aprende a ser filósofo. La transformación, el cambio y la renuncia que tiene sufrir una vida para entrar al reino de la filosofía y también el cambio que tienen que sufrir los conceptos para poder acompañar a una vida, para poder contar una vida que sepa enfrentar la pregunta filosófica fundamental. Pero para poder hacer esto, el alma de Aristóteles tiene que aprender a ser otra de la que era. Tiene que sustituir su noción de la filosofía como una actividad contemplativa y regresar a la noción de conocimiento, del aprendizaje, que nos proponía Esquilo en la *Orestíada*, el *pathei mathos*, un aprender únicamente a través y después de un padecer. Este aprendizaje, este conocimiento, lo asocia Zambrano con la piedad. Zambrano define la piedad en su libro *El hombre y lo divino* en los siguientes términos:

[...] “piedad es el saber tratar con lo otro”. Pensemos en un instante cuando hablamos de la piedad, siempre se refiere al trato de algo o alguien que no está en nuestro mismo plano vital; un dios, un animal, una planta, un ser humano enfermo o monstruoso. Es decir, una realidad perteneciente a otra región en que estamos los seres humanos o una realidad que linda o está más allá de los linderos del ser. (Zambrano 1955, 203)

²⁶ “[...] el coro de la Orestíada de Esquilo al caracterizar el saber humano –contra la *hýbris* de Agamenón– como un *páthei máthos*, un aprender únicamente a través y después de un padecer, que excluye toda posibilidad de prever; es decir, de conocer algo con certeza” (AGAMBEN, *Infancia e historia*, 16-17).

A través de la piedad el hombre aprende a convivir con aquello que se sale de su horizonte de comprensión. Aprende a convivir con aquello que no puede nombrar, que no se puede hacer inteligible. Aprende a convivir con realidades que no puede conocer del todo, ni pretender poseer. A estas realidades que viven en los lindes de lo que consideramos conocido, más que nombrarlas, definir las, hay que invocarlas, llamarlas. Pedirles que se acerquen, aceptar tratar con ellas. De modo, muy similar, definía Emmanuel Lévinas, en su artículo “¿Es fundamental la ontología”, publicado en 1951, el trato con el otro. Allí decía Lévinas: “La relación con otro no es, pues, ontología. Este vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos religión”. A través de la piedad tenemos que aprender a tratar con realidades que se resisten a ser definidas a través del lenguaje del ser, independiente de cuán polisémico sea este lenguaje.

“La piedad”, nos dice Zambrano en su artículo titulado “Para una historia de la piedad”, “no debe ser confundida con la tolerancia. La tolerancia no es comprensión, ni trato adecuado, es simplemente mantener la distancia respetuosamente con lo que no sabemos cómo tratar” (Zambrano 207, 113). Piedad es aceptar lo otro en su carácter extranjero. Aceptarlo desde la simpatía y no desde la cortesía. Es saber sentir con el otro, sin pretender que sienta como nosotros. Piedad es saber tratar con el misterio. Aceptar el carácter inaprensible de la realidad. La piedad es aprender a tratar con lo extranjero desde la simpatía, sin tener que reducirlo a nosotros.

Con Zambrano aprendemos una última cosa sobre la pregunta que ha guiado nuestra reflexión. Al preguntarnos cómo se debe vivir, también nos cuestionamos la forma en que debemos interactuar, convivir... con lo otro y con los otros. ●

Fecha de recepción: 11/01/2011
Fecha de aceptación: 22/07/2011

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. (2004): *Mínima moralía*, traducción de CHAMORO MIELKE, J. Madrid: Akal.
- AGAMBEN, G. (2001): *Infancia e historia*, traducción de MATÓN, S. Buenos Aires: Adriana Idalgo Editora.
- ARISTÓTELES (1994): *Tratados de lógica (Organon), vol. I. Categorías; Tópicos; Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid: Gredos.
- CAMPS, V. (1990): *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- CEREZO GALÁN, P. (2005): "El alma y la palabra. Bases para una antropología pneumática en María Zambrano", en *Filosofía y literatura en María Zambrano*, edición de CEREZO GALÁN, P. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, pp. 15-54.
- COLLI, G. (2000): *El nacimiento de la filosofía*, traducción de MANZANO, C. Barcelona: Fábula-Tusquets Editores.
- (2010): *La sabiduría griega III. Heráclito*, traducción de MINUÉS, D. Madrid: Trotta.
- DELEUZE, G. (1993): *¿Qué es filosofía?*, traducción de Kauf, T. Barcelona: Anagrama.
- (2006): *Conversaciones*, traducción de PARDO, J. L. Valencia: Pre-Textos.
- FLYNN, T. (1988): "Foucault as parrhesiast", en *The Final Foucault*, edición de BERNAUER, J. and RASMUSSEN, D. London: MIT Press, pp. 102-118.
- FOUCAULT, M. (2001): *Free Speech*, edición de PEARSON, J. Los Angeles: Semiotext(e).
- (2005): *The Hermeneutics of the Subject*, traducción de BURCHELL, G. New York: Palgrave Macmillan.
- GUTIÉRREZ REVUELTA, P. (2008): "Ortega, Antígona y el Niño de Vallecas en el exilio de María Zambrano", en ASCUNCE, J. A., JATO, M. y SAN MIGUEL, M.ª L. (eds.), *Exilio y Universidad (1936-1955). Presencias y realidades*, tomo II. Donostia/San Sebastián: Saturrarán, pp. 911-925.
- HABERMAS, J. (2003): "Are there postmetaphysical answers to the question: What is the «Good Life?»", en *The Future of Human Nature*, traducción de REHG, W. Cambridge: Polity, pp. 1-16.
- HADOT, P. (2008): *Elogio de Sócrates*, traducción de MILLÁN RISCO, A. Barcelona: Paidós.
- LÉVINAS, E. (2001): "¿Es fundamental la ontología?", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, traducción de PARDO, J. L. Valencia: Pre-Textos, pp. 13-23.
- NEHAMAS, A. (2005): *El arte de vivir*, traducción de BRIOSO, J. Valencia: Pre-Textos.
- NUSBAUM, M. (2005): *El conocimiento del amor*, traducción de ORSI PORTALO, R. e INAREJOS ORTIZ, J. M.ª. Madrid: Antonio Machado Libros.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): "Misericordia y esplendor de la traducción", en *Obras completas*, tomo V. Madrid: Alianza Editorial, pp. 431-453.
- PARDO, J. L. (2004): *Las reglas del juego*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- PLATÓN (1997): *Apología. Diálogos*, traducción de CALONGE, J., LLEDÓ, E. y GARCÍA GUAL, C. Madrid: Gredos.
- (1997): *Teeteto. Diálogos*, traducción de SANTA CRUZ, I., VALLEJO CAMPOS, A. y CORDERO, N. L. Madrid: Gredos.
- WILLIAMS, B. (2006): *Ethis and the Limits of Philosophy*. London and New York: Routledge.
- ZAMBRANO, M.ª (1950): "Poema y sistema", en *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Losada, pp. 36-41.
- (1955): *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1967): *La tumba de Antígona*. México: Siglo XXI.
- (1987): "Tres delirios", en *Islas*, edición de ARCOS, J. L. Madrid: Verbum, pp. 183-188.
- (1989): *Delirio y destino*. Madrid: Mondadori.
- (2007): "Para una historia de la piedad", en *Islas*, edición de ARCOS, J. L. Madrid: Verbum, pp. 108-117.