

Cómo vivir, cómo escribir

La actualidad literario-filosófica de la pregunta socrática por la vida buena*

Recibido: 12/02/2021 | Revisado: 03/08/2021 | Aceptado: 20/08/2021
DOI: 10.17230/co-herencia.18.35.9

Juan Pablo Pino-Posada**

jppinop@eafit.edu.co

Resumen Desde hace algunas décadas, la pregunta por la vida buena ha ganado relevancia en el discurso filosófico universitario. Un fenómeno llamativo en este contexto es la publicación de obras que, concebidas en el seno mismo de la academia, evitan ceñirse al formato de escritura científica convencional y en cambio integran estrategias literarias en su discorrir argumentativo. Ejemplos paradigmáticos de este fenómeno son los títulos *El arte de vivir* (*The Art of Living*) de Alexander Nehamas (1998); *La vida plena* (*Das vollkommene Leben*) de Michael Hampe (2009) y *La dignidad humana: Una manera de vivir* (*Eine Art zu Leben: Über die Vielfalt menschlicher Würde*) de Peter Bieri (2013), obras que hasta ahora han pasado prácticamente inadvertidas en el ámbito hispanoparlante. El artículo pretende subsanar este vacío en la recepción mediante un seguimiento de la articulación entre las concepciones éticas expuestas en cada uno de los tres casos y el particular modo de exposición elegido, así como mediante un seguimiento de la ascendencia socrática a la que apelan declarada o tácitamente. Además, defenderá la tesis de que el recurso a elementos literarios es una manera de enfrentar, con un énfasis en la voz autoral, la neutralidad moderna de la filosofía ante la pregunta por cómo vivir.

Palabras clave:

Arte de vivir, felicidad, ironía, polifonía, vida buena.

How to live and how to write: The literary-philosophical present of the Socratic question for the good life

Abstract For several decades, the question of the good life has gained relevance in university philosophical discourse. A striking phenomenon in this context is the publication of works that, created in academia itself, avoid sticking to the conventional scientific writing format and instead integrate literary strategies in their argumentative flow. Paradigmatic examples

* El presente artículo es producto de la investigación “Vivir de ficciones: la producción y la recepción de literatura a la luz de la pregunta por la vida buena”, financiada por la Universidad EAFIT (Cód. 951 – 000007).

** Profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, Medellín-Colombia. ORCID: 0000-0001-6945-1262-

of this phenomenon are *The Art of Living* by Alexander Nehamas (1998); *Four Meditations on Happiness (Das vollkommene Leben)* by Michael Hampe (2009), and *Human Dignity: A Way of Living (Eine Art zu Leben: Über die Vielfalt menschlicher Würde)* by Peter Bieri (2013), works that until now have gone practically unnoticed in the Spanish-speaking world. The article aims to fill this gap in reception by tracing the interaction between the ethical concepts put forward in each of the three cases and the particular mode of exposure chosen, as well as by tracing the Socratic ancestry to which they appeal declaredly or tacitly. In addition, the thesis that the use of literary elements is a way of facing the modern neutrality of philosophy will be supported, with an emphasis on the authorial voice, when faced with the question of how to live.

Keywords:

Art of living, happiness, irony, polyphony, good life.

La actualidad de la vieja pregunta

Durante las últimas décadas, la pregunta por la vida buena y los problemas emparentados del arte de vivir, el cuidado de sí, la felicidad y el sentido de la vida han adquirido popularidad en el ámbito de la filosofía universitaria. Testimonio de ello -y de su transversalidad lingüística- son las obras del filósofo francés Pierre Hadot (*cfr.* 1998 [2005] y 2006 [2003]), la filósofa estadounidense Martha Nussbaum (*cfr.* 1995 [1986], 2008 [2001]) y el filósofo alemán Wilhelm Schmid (*cfr.* 1998, 2000), para citar solo tres de los muchos autores de visibilidad internacional dedicados al asunto.

Algo semejante ocurre en los estudios literarios de los últimos treinta o cuarenta años. También desde diversas tradiciones escolares, la teoría y la crítica literarias han incrementado la reflexión sobre el papel de la literatura en la dimensión moral de la existencia y, en particular, en la conducción de una vida buena. Baste mencionar, dentro del ámbito de la academia francesa, títulos como *La literatura en peligro* de Tzvetan Todorov (2009 [2007]) y *Para qué sirve la literatura* de Antoine Compagnon (2008 [2006]), en los que se reivindica, respectivamente, la condición eudaimonística del cultivo literario, así como los réditos del arte verbal para una conciencia profunda de las alteridades que nos habitan y nos rodean. Del espectro anglosajón se podrían citar los nombres representativos de Wayne C. Booth y Terry Eagleton. *Las compañías que elegimos: Una ética de la ficción* (2005 [1988]), la importante obra del primero, toma

en serio la incidencia ética de las obras literarias en la personalidad de los lectores; *Cómo leer un poema* (2010 [2008]), del segundo, defiende el entrenamiento poético del oído para el ejercicio crítico de la ciudadanía. Por último, figuras de la romanística alemana como Hans-Robert Jaus y, más recientemente, Ottmar Ette, han tematizado en sus estudios la función social de la recepción de literatura destacando, por ejemplo, la estrategia ético-estética de problematizar la moral vigente -cometido de la conferencia “La problemática moral de lo estético” (Jaus, 2015 [1993])- y de ofrecer modelos de vida -propósito de la contribución “La ciencia literaria como ciencia de la vida” (Ette, 2015 [2007])-.

El auge filosófico de la pregunta por la vida buena y la tendencia crítico-literaria a integrar aspectos éticos en el estudio de las obras no son sin más fenómenos de obvia aparición, pese a que desde sus orígenes socráticos la cuestión acerca de cómo vivir pertenece al repertorio de las indagaciones centrales de la filosofía y pese también a que las consecuencias morales del consumo de literatura son tema desde el mismo comienzo platónico de la teorización estética. No son fenómenos comprensibles de suyo porque procesos asociados a la modernidad determinaron que tanto la filosofía como la teoría literaria (entendida esta en el sentido amplio de reflexión sobre los hechos literarios y no en el sentido estricto de su institucionalización disciplinar a comienzos del siglo xx) se abstuvieran por un tiempo de privilegiar dichas líneas de indagación.

Para el caso de la filosofía, la creciente individualización bajo el primado ilustrado de la autonomía supuso que la pregunta por la vida buena se retirara a la esfera privada del individuo y que quedase por fuera de la competencia de un saber filosófico con pretensiones de generalidad y universalidad. Este saber, más bien, circunscribió sus intereses en la praxis humana a una ética del deber que separó el problema de la moralidad de la aspiración al florecimiento humano (*cfr.* Steinfath 1998, pp. y 7 ss.). Cómo vivo bien o cómo me procuro la felicidad se convirtió en asunto de libertad de decisión y de trámite privado. Para el caso de la literatura, la dinámica moderna que marcó su progresivo alejamiento de prescripciones éticas no fue otra que la diferenciación social y la correspondiente autonomización del

campo artístico, lo cual culminó en la idea del arte por el arte y en una práctica crítica de corte esteticista bastante reacia, no sin razón, a cualquier tipo de consideración ética que evocase, así fuera de lejos, cualquier vecindad con la censura (*cfr.* Booth, 2005, pp. 35 y ss.).

Pero, justamente, son las mismas dinámicas de la modernidad las que, en su acentuación, crean el contexto para un renacimiento de la pregunta por cómo vivir. Los diversos diagnósticos con los cuales las sociedades modernas se autocomprenden hoy en día coinciden en detectar la omnipresencia de las crisis, entendido ello como un sucesivo y vertiginoso cuestionamiento de toda tradición junto con el correspondiente quiebre de relaciones estables en los contextos que constituyen la vida social e individual. “Aceleración”, “liquidez”, “contingencia” son apenas algunas de las categorías con las que se da cuenta de ello (*cfr.* respectivamente, Rosa, 2016 [2013]; Bauman, 2004 [2000]; Gødde & Zirfas, 2014). Tales coordenadas de desorientación son coyuntura favorable para inquietarse por la conducción meditada de la existencia. Al respecto, Wilhelm Schmid, un autor que se propuso fundamentar para la contemporaneidad una filosofía del arte de vivir, dice lo siguiente:

Por el arte de vivir preguntan aquellos para quienes la vida no se comprende más desde sí, independientemente de la cultura y la época. La pregunta emerge de manera predominante allí donde tradiciones, convenciones y normas, incluso las de la modernidad, ya no son convincentes y los individuos empiezan a ocuparse de sí mismos (Schmid, 1998, p. 9).¹

El mismo Schmid, consciente de la tradición liberal del individualismo moderno, precisa que las respuestas que puede ofrecer la filosofía no conciernen al contenido determinado de un modo de vida particular sino que han de limitarse al esclarecimiento de aspectos estructurales, y “su configuración concreta hay que dejársela a los individuos” (1998, p. 11). Una filosofía que hoy se preocupe del ámbito de problemas del arte de vivir tenderá por tanto a esbozar posibilidades -será optativa- y nunca a formular instrucciones de manera prescriptiva como, por ejemplo, fue el caso en la Antigüedad con la idea de la vida contemplativa. Al avance de la privatización

¹ Todas las traducciones son propias, salvo para aquellos pasajes en donde cito explícitamente el título en español.

ética, la filosofía responde, pues, con abstinencia doctrinal.

En cuanto a la cíclica aparición de la pregunta, cabe decir que cuestionamientos de tradiciones, convenciones y normas es lo que ocurre en la Ilustración griega del siglo V a. C., momento en el que Sócrates irrumpe en la historia de la filosofía occidental. Como “giro socrático” se conoce el momento en el que la práctica filosófica, por boca del personaje de Sócrates en los diálogos platónicos, convierte la pregunta por cómo vivir en su cometido principal (Wolf, 1996, p. 15 y ss.). Sócrates declara explícitamente su desentendimiento de las disquisiciones sobre mitología o de los problemas de filosofía natural -antes objeto de auténtico entusiasmo- en función del interés por la dimensión ética de la vida humana en su persona y en la de sus conciudadanos (cfr. Platón, 1986, pp. 312-317; *Phdr.* 229e-230d). Un célebre pasaje del *Gorgias* pone de presente la envergadura que ostenta para Sócrates su nuevo ámbito de examen: “Pues, precisamente, las cuestiones que discutimos no son mínimas, sino, casi con seguridad, aquellas acerca de las cuales saber la verdad es lo más bello, e ignorarla lo más vergonzoso. En efecto, lo fundamental de ellas consiste en conocer o ignorar quién es feliz y quién no lo es” (Platón, 1983, p. 62; *Grg.* 472c6).

La referencia a Sócrates resulta obligada, pues gran parte del caudal de obras filosóficas que en la actualidad tematizan la vida buena se remiten de manera no episódica al ateniense y, en general, a la obra platónica. Junto con los ya mencionados Pierre Hadot y Martha Nussbaum, cabría citar, por ejemplo, el curso de Michel Foucault publicado como *La hermenéutica del sujeto* (2002 [2001]) y el ensayo de Jean Grondin titulado *Del sentido de la vida* (2005 [2003]). Precisamente, dentro de las contribuciones contemporáneas de inspiración socrático-platónica que abordan la pregunta por la vida buena se encuentran dos de las tres obras que trataré a continuación: *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault* (2006) de Alexander Nehamas (publicado originalmente como *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault* en 1998) y *La vida plena: Cuatro meditaciones sobre la felicidad* (2010) de Michael Hampe (publicado originalmente como *Das vollkommene Leben: Vier Meditationen Über das Glück* en 2009). La invocación a Platón

en estos dos títulos no se limita al contenido proposicional de los diálogos, sino que también incluye, y de manera decidida, el acento en la forma literaria con la que se presenta su filosofía. Las publicaciones de Nehamas y Hampe, en efecto, contienen una propuesta formal que se entiende no adscrita a las convenciones actuales de la escritura académica en filosofía. Y en esta línea de indagaciones universitarias contemporáneas que, ocupándose de la vida buena, se aventuran al mismo tiempo en el terreno de las experimentaciones formales se encuentra el tercer título: *La dignidad humana: Una manera de vivir* (2017a) de Peter Bieri (publicado originalmente como *Eine Art zu Leben: Über die Vielfalt menschlicher Würde* en 2013).

Los libros de Nehamas, Hampe y Bieri cuentan con gran visibilidad en sus espacios de recepción inmediatos. De *The Art of Living* hay detalladas reseñas en revistas académicas (cfr. p. ej., Bernstein, 1999; Anderson & Landy 2001) e incluso Jonathan Lear le hizo una reseña para *The New York Times* (1998, octubre 25). A su turno, *Das vollkommene Leben* y *Eine Art zu Leben* también contaron con despliegue en grandes medios de comunicación alemanes (Schirach, 2010, enero 19, y Depenheuer, 2013, octubre 1). Lo mismo, curiosamente, no ha ocurrido en el ámbito hispanoparlante, pese a que desde hace un buen tiempo el público lector cuenta con las versiones en castellano, versiones que, además, fueron publicadas por editoriales de renombre y amplia circulación: Pre-Textos, Galaxia Gutenberg y Herder. En vano se buscarán reseñas en español de estos libros. Tampoco las menciones en artículos o libros son significativas. La obra de Nehamas es la que más eco ha tenido, y de hecho eso se materializa en un artículo reciente que le dedica varios párrafos (Borda-Malo, 2019); a Bieri se lo cita tímidamente en un artículo de ética médica (Sánchez Cámara, 2019), mientras que Hampe es prácticamente inexistente.²

A continuación -y también con el ánimo de subsanar el vacío de la recepción en lengua española-, me ocuparé de exponer los

² En la base de datos Digitalia Hispánica (<http://www.digitaliapublishing.com>) se encuentran únicamente menciones del título de Nehamas (en no más de cinco fuentes). De ellas cabría destacar la contribución de Jorge Brioso (2005), valga decir, el traductor de la obra al español, y la de Fernando Bárcena (2006).

principales planteamientos de estas tres obras en conexión con la peculiar propuesta formal de los autores. Me interesa poner de relieve el hecho constatable de que contribuciones contemporáneas en torno a la vida buena, gestadas en el seno de la academia filosófica, se sirven de manera no ortodoxa de estrategias literarias particulares, y que tanto en el plano de la interrogación como en el plano de la expresión se entienden en la línea de herencia socrática. Aventuro la tesis según la cual el recurso a estrategias literarias tiene el propósito de dar voz a la individualidad autoral y en ese sentido dar un paso más allá, hacia determinaciones de contenido más particulares, en la respuesta a la pregunta por cómo vivir. Tras la abstinencia doctrinal de la filosofía en el contexto de la privatización ética, los autores estudiados ceden a la inclinación de dotar de voz modos de vida específicos y acuden para ello a las posibilidades de la literatura.

El arte de vivir socrático: Alexander Nehamas

Alexander Nehamas, actualmente profesor de la Universidad de Princeton, formula el propósito de *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault* de la siguiente manera: “Este libro intenta abrir un espacio para una manera de hacer filosofía que constituye una alternativa, aunque no necesariamente un contrincante, al modo en el cual la filosofía es practicada en nuestros tiempos” (2006, p. 13). Este último modo es el de la filosofía universitaria y su autocomprensión como disciplina académica cercana a las ciencias e interesada en generar enunciados verificables sobre temas técnicos de la historia de la filosofía. La alternativa a esta modalidad institucionalizada es para Nehamas la filosofía como arte de vivir, esto es, como el cultivo de una forma de pensamiento que tiene la aspiración práctica de traducirse en conductas vitales. Se trata de una manera de considerar la filosofía que, con su inicio en Sócrates, predominó en los primeros siglos de su devenir y que no se relaciona mucho con lo que hoy en día se enseña en los currículos universitarios. Sin embargo, tras el florecimiento en la Antigüedad, no han faltado ejemplos en épocas recientes de autores que entendieron la filosofía como arte de vivir. Nehamas menciona a Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Emerson,

Thoreau y Wittgenstein (2006, p. 15). También a Montaigne, Nietzsche y Foucault, autores estos tres en torno a los cuales versa la segunda mitad del libro y a quienes el profesor greco-americano considera continuadores de la herencia socrática. A Sócrates, justamente, está dedicada la primera mitad del volumen.³

Propio de la filosofía como arte de vivir no es tanto la búsqueda de respuestas correctas a preguntas investigativas o la formulación de teorías explicativas con adecuación a la realidad, sino el interés por que el pensamiento incida en la vida y que lo haga además de tal modo que de ello resulte una individualidad sobresaliente. El objetivo es menos la verdad que la formación del yo. Nehamas ciertamente reconoce que en el arte de vivir “la verdad de nuestras ideas todavía tiene una importancia central”, pero la prioridad la ocupa “el tipo de persona, el tipo de ser, que se logra construir como resultado de su aceptación” (2006, p. 13). Esta construcción, a diferencia de otras, tiene lugar en relación con la crítica y producción de ideas filosóficas -no, por ejemplo, en la confección de una obra artística- y se despliega en la escritura, pues es el escenario en el que al filósofo le resulta posible moldear una subjetividad, esto es, producir literario-filosóficamente un personaje que no se quiere ficticio y con el que por el contrario el autor real aspira a identificarse. De ahí que a los filósofos del arte de vivir los caracterice una particular conciencia formal y que sus obras ostenten rasgos literarios. En la huella estilística, en efecto, se procura la marca individual. Frente a la neutralidad de la ausencia de estilo o la generalidad del sujeto trascendental, el filósofo del arte de vivir se inclina por la distinción de un personaje idiosincrático y memorable.

La idea de Nehamas es que quienes han incursionado en la práctica filosófica del arte de vivir -y en particular aquellos autores de los que él se ocupa en su libro- lo han hecho mediante “reflexiones” (*reflections*) a propósito de Sócrates y, más precisamente, a propósito de sus “reflejos” (*reflections*) (1998, p. 33). Todo el libro de Nehamas

³ Por desgracia, la edición española omite esta estructuración en dos partes. La edición inglesa original agrupa los tres primeros capítulos en “*Part One: Silence*” y los tres últimos en “*Part Two: Voices*”, lo cual se relaciona directamente con las tesis centrales del libro y constituye una buena orientación para el lector. También se omite el “*Preface*”, que contiene información nada irrelevante.

explota la ambivalencia del vocablo *reflections*, esto es, el hecho de que signifique tanto imagen reflejada cuanto consideración cuidadosa producto del acto de reflexionar. Los filósofos del arte de vivir reflexionan sobre Sócrates no solo porque este sea el primero que practicó la filosofía como arte de vivir y constituya por tanto el modelo a imitar, sino también porque se trata de un modelo enigmático, opaco, irónico, del que no se sabe bien cómo llegó a ser el que fue y al que además solo se accede mediante representaciones construidas por otros como, por ejemplo, Platón, para quien, de paso, Sócrates tampoco se encuentra completamente descifrado. Este “silencio” de Sócrates moviliza la posterior elocuencia y práctica -las “voces”- de sus imitadores. El mismo Nehamas entenderá que su propio arte de vivir filosófico hoy en día consiste en “*the pursuit of Socrates’ reflections*” (1998, p. 188).

¿En qué radica el poder de fascinación socrático? Nehamas aborda esta pregunta a partir de un análisis de la doble condición de la ironía en los diálogos platónicos: hay ironía *platónica* e ironía *socrática*. La ironía platónica es la ironía de Platón con respecto a los lectores de sus diálogos. A menudo el lector sigue el comportamiento de Sócrates ante sus interlocutores con una actitud de identificación hacia el primero y el convencimiento frente a los segundos de que son personajes ingenuos, jactanciosos, contradictorios -póngase por caso a Eutifrón-, y por tanto muy susceptibles de caer en las trampas irónicas y argumentativas de Sócrates. Pero en una mirada más detallada, dice Nehamas, resulta que el lector -a menudo complacido por saberse del lado socrático del diálogo- se parece mucho más al interlocutor desenmascarado que al propio Sócrates, pues, en definitiva, de su acto de lectura, por muy reiterado, juicioso y profesional que sea, casi nunca se desprende la transformación vital que significaría entender a Sócrates, esto es, abandonar los autoengaños y las contradicciones de la propia existencia cotidiana y someterla a la exigencia del autoexamen ininterrumpido y de la coherencia entre vida y pensamiento. “Este es un problema -dice Nehamas, lector no precisamente ligero de los diálogos- que nosotros somos tan capaces de ignorar como cualquiera de los interlocutores de Sócrates” (2006, p. 69).

La ironía de Sócrates, por su parte, consiste en decirles a sus

interlocutores algo diferente de lo que realmente piensa. La variante simple de esta práctica se asocia con manifestar lo contrario de lo pensado. Nehamas considera que la de Sócrates es una ironía más compleja, la cual se caracteriza, también, por tomar distancia y poner en cuestión aquello que se asevera, pero sin disponer de un saber positivo que se esté ocultando deliberadamente. Nehamas cita las palabras de D. J. Enright según las cuales existe una ironía que “no niega ni refuta ni trastrueca, sino que discretamente lanza dudas razonables y deja abierta la pregunta: no es evasión o falta de coraje o de convicción, sino la aceptación de que hay momentos en los que no podemos estar seguros, no tanto porque no sepamos lo suficiente cuanto porque la incertidumbre es intrínseca, esencial” (1986, p. 6, citado por Nehamas, 1998, p. 67).

Pues bien, tal es la situación de Sócrates respecto de lo que para él era central: el conocimiento de la *areté* en función de una vida buena. Sócrates no sabe qué es la virtud -cuando declara su ignorancia no miente- y esa ignorancia probablemente apunte a la condición misma del objeto. El problema, ahora bien, es que, para Platón, Sócrates actuaba siempre de manera virtuosa. Según Nehamas: “Nadie había sido más consistentemente virtuoso, nadie había logrado actuar tan bien como él, sin excepción, durante el curso de una vida. Sin excepción, pero también sin explicación” (2006, p. 136). Y en ello radica la auténtica paradoja socrática, paradoja que también inquietó a Platón, pues esta ausencia de explicación significa que Sócrates es no solo enigmático para sus interlocutores, sino también, piensa Nehamas, para Platón. De ahí que sea con el mismo Platón, el Platón de los diálogos tardíos, con quien empieza la sucesión de reflexiones sobre los reflejos socráticos, reflejos que también obsesionarán a Montaigne, Nietzsche y Foucault.

Y al mismo Nehamas. El profesor de Princeton entiende su libro como una manifestación del arte de vivir en cuanto que ocupación reflexiva con la figura inapresable de Sócrates. Lo que empezó con una investigación histórico-filosófica, una “obra de clarificación”, terminó como una empresa de construcción de individualidad en el trato erudito de algunos hitos de la recepción socrática. “Mi esperanza es que mi propia reflexión sobre Sócrates [...] -dice el autor

hacia el final del libro- pueda haber desembocado en una manera ligeramente diferente de hacer las cosas” (1998, p. 188).

Hay que decir que, a simple vista, *The Art of Living* no se diferencia de manera ostensible de una monografía canónica en filosofía. Una estructuración sistemática, un plausible recorrido cronológico, un aparato crítico que se lleva la cuarta parte del libro y un discurrir estrictamente argumentativo son características convencionales de las publicaciones universitarias. Nehamas habla de una composición “trageláfica” (*tragelaphic*), híbrido de estudios clásicos, filosofía y crítica literaria, lo cual, ciertamente, no es nada exótico en la literatura secundaria dedicada a Platón.

La construcción nehamasiana de individualidad, su manera ligeramente diferente de hacer las cosas, se configura más bien en la interpretación que el autor hace del carácter general de la obra y en cómo la sitúa dentro de sus propias prácticas vitales. El juicio englobante de Nehamas sobre lo que hizo es que procuró otorgar unidad y coherencia a las diversas voces traídas a cuento. La manera de situar la obra, por su parte, no es otra que declararla como resultado de un arte de vivir consistente en perseguir reflexiones/reflejos socráticos. Nehamas, pues, establece una coherencia entre las voces estudiadas -voces de esos filósofos que, como los propios amigos, revelan nuestras preferencias éticas y con ello parte de lo que somos (1998, p. 6)- y entre ellas y su estudio como ocupación vital, lo que en último término no es algo diferente de declarar la vida del académico como una forma posible del arte de vivir (*cf.* Anderson & Landy, 2001, pp. 51 y ss.). Esta forma posible se encuentra para Nehamas en sintonía con el modelo socrático, a juzgar por las palabras del prefacio:

Una parte central del argumento del libro es que el esfuerzo por combinar características diversas y a veces conflictivas en una unidad es una actividad crucial tanto para la filosofía como para la vida y que su modelo -el modelo de la más extrema fascinante unidad- es el Sócrates de los diálogos platónicos tempranos (1998, p. ix).

La filosofía polifónica: Michael Hampe

Michael Hampe, un autor que también acude a Sócrates en el contexto de la defensa de la multiplicidad de voces, es actualmente profesor de la Escuela Politécnica Federal de Zúrich. *La vida plena: Cuatro meditaciones sobre la felicidad* se compone de cuatro ensayos argumentados que responden a la siguiente pregunta: “¿Es la vida humana susceptible de perfeccionarse y, en caso de que sí, cuál es la manera en que los seres humanos pueden encontrar la felicidad?” (2009, p. 33). Los dos primeros ensayos, a los que me referiré a continuación, son al mismo tiempo las contribuciones más extensas y más opuestas entre sí.

El primer ensayo, titulado “El progreso científico-técnico como abolición de la infelicidad”, argumenta en favor de dos tesis: (1) la manera de encontrar la felicidad consiste en evitar la infelicidad, y (2) la manera de evitar la infelicidad es servirse de la ciencia y la técnica. El autor al que se le atribuye el ensayo sitúa su planteamiento dentro del paradigma de la Ilustración occidental. La felicidad y en general el mundo son entendidos como un conjunto de magnitudes susceptibles de descubrirse, medirse y someterse a la influencia planificada de los fines racionales. Tal concepción se rige por la idea de progreso. Para el autor, la historia de la humanidad es testimonio claro de que ha habido progreso y de que es posible que el movimiento hacia un mejor estado de cosas continúe. Progreso se refiere al sucesivo desciframiento de fenómenos que, considerados antes misteriosos o producto de fuerzas incomprensibles, se dejan explicar mediante experimentos y el lenguaje formalizado de la matemática y la computación. Así como en su momento se descifraron los mecanismos del magnetismo o de la luz, en un futuro se descifrarán los fenómenos de la conciencia. En este orden de ideas, el movimiento del progreso consiste sobre todo en *alejarse* de las supersticiones y el oscurantismo y no tanto en *acercarse* a la verdad, pues, concede el autor, no tenemos certeza de hacia dónde nos dirigimos como meta última.

En relación con la felicidad, lo anterior significa que no se ha de entender como un objetivo al que nos acercamos sino como el distanciamiento de la infelicidad. Este distanciamiento se puede

producir mediante el conocimiento de las causas de lo que nos hace infelices, lo cual presupone que hay algo así como una realidad que podemos conocer de forma racional, presuposición esta que ni las cosmovisiones religiosas ni la ideología posmoderna aceptarían. Si, análogamente a como dejamos de temerle al magnetismo y entendimos cómo funcionaba, dejamos de situar la infelicidad en el dominio de lo incognoscible y procuramos conocerla de manera científica, estará en nuestras manos modificarla o, mejor, suprimirla. El autor afirma: “La mayor parte de la infelicidad acontece a causa de que nos hacemos una falsa representación de la realidad, de que no la vemos como ella es, pues les *tememos* a los hechos” (Hampe, 2009, p. 73).

El segundo ensayo, “La felicidad del sosiego espiritual”, aboga, en oposición al anterior, por una transformación no del mundo sino del sujeto mismo, de tal suerte que este se forje una constitución de espíritu dispuesta a una relación no conflictiva con las cosas.

El concepto de “sosiego espiritual” (*Seelenruhe*) se refiere a que “las personas, por lo menos por un tiempo, dejan de lado sus preocupaciones, viven completamente en el presente y se entregan con toda la atención a aquello que en el momento sucede” (2009, p. 117). Orientaciones en torno a cómo se alcanza dicha felicidad no han faltado. Toda la tradición milenaria de la sabiduría oriental y occidental ha puesto a disposición desde antiguo reglas, prácticas, consejos para la consecución de la tranquilidad del alma, pero la mayoría de las personas no las observa. Esto obedece a que los valores predominantes de la sociedad, transmitidos al individuo vía la educación, son otros. De acuerdo con tales valores, feliz es quien se procura riqueza, honor y placer. Se trata de tres errores cuya persistencia tiene quizás una raíz biológica: en el estado natural conviene contar con alimento, hay que saber defenderse y no está de más reproducirse. Lo que en todo caso sí detenta un substrato precivilizatorio es el impulso por organizar la realidad de acuerdo con elementos dignos de perseguir o dignos de evitar. Esto implica, ya en el plano de la identidad social, que el individuo se relaciona con la realidad a partir de los movimientos de búsqueda o de evitación, lo cual es ya fuente de dolor e insatisfacción y a su

turno implica la necesidad de situar los fenómenos en un conjunto de relaciones temporales definidas por la memoria y la expectativa frente al futuro. Frente a la opción científico-ilustrada que busca entonces ajustar la realidad a los aprendizajes del pasado y las expectativas del futuro, la postura que aboga por la tranquilidad del alma invita más bien a sumirse en el presente y desprenderse del impulso por situar la percepción en un conjunto de relaciones. El sosiego espiritual implica des-preocuparse: “Despreocupación significa, sin embargo, que la relevancia de los contextos relacionales del recuerdo y de la expectativa se torna *secundaria* en la vida de un ser humano, mientras que la relevancia del presente se hace *prioritaria*” (2009, p. 154). Esta nueva prioridad significa nada menos que el abandono del ego, de la identidad social, lo cual, dice la autora que firma el ensayo, se favorece mediante el retiro a lugares especiales como los monasterios.

Los cuatro ensayos que componen el grueso del libro de Hampe están atribuidos a cuatro autores ficticios: un físico y filósofo de la ciencia residente en Estados Unidos; una filósofa de origen indio; un psicoanalista chileno y un sociólogo estadounidense radicado en Inglaterra. El escenario ficticio que Hampe construye para estas contribuciones es el de un concurso de ensayo propuesto por una academia alemana sobre la pregunta, arriba citada, por el perfeccionamiento de la vida y la felicidad. De todos los envíos, los cuatro ensayos resultan seleccionados por otros dos personajes-editores ficticios, Stanley Low y Gabriel Kolk, quienes se encargan de la publicación del volumen. Stanley Low es un docente de filosofía con varias amarguras y frustraciones a cuestas y Gabriel Kolk, por el contrario, es el alegre conserje del edificio de la academia. El primero constituye el retrato de una vida infeliz dedicada a la filosofía académica, y el segundo representa la vida buena dedicada a la jardinería y a un cultivo personal de preguntas y obras filosóficas. La introducción se encuentra firmada por Low, quien habla de su propia vida y de cómo llegó el libro a ese punto; el epílogo, en cambio, de más densidad teórica, está firmado por Kolk, pues en el mundo ficcional construido por Hampe el profesor Low se suicida antes de que el libro se publique y corresponde entonces a su compañero de diálogo consignar unas palabras sobre el difunto, sobre el libro y en general sobre la vida buena.

Kolk no abunda tanto en la idea general de felicidad sino más específicamente en su realización dentro de una vida dedicada a la filosofía. Su tesis es clara: la felicidad filosófica radica en la experimentación con diversos puntos de vista. Mientras que Low consideraba que él carecía de punto de vista propio porque la academia le había quitado cualquier posibilidad de conquistarlo, percibía como frustrante dicha carencia y llevaba la existencia melancólica del que se cree fracasado, Kolk encarna, en cambio, la alegría de los múltiples puntos de vista. Se ve a sí mismo como alguien que carece de punto de vista exitosamente (*erfolgreicher Standpunktloser*) (Hampe, 2009, p. 252). El éxito deriva de que, según él, su propia presencia en el mundo es más amplia y más intensa, en suma, más rica, si él mismo no se somete a una convicción. Kolk muestra que dicha concepción tiene numerosos antecedentes en la tradición filosófica. El ejemplo más célebre es el de Platón, cuya filosofía, a diferencia de la legada por Aristóteles, se interesa por exhibir de manera polifónica varias perspectivas y de entrada no privilegia la idea de defender una única posición. Pero también cabrían en esta línea el Kierkegaard de *O lo uno o lo otro* o el Wittgenstein que desea publicar las *Investigaciones filosóficas* junto con el *Tractatus*. Estas “filosofías polifónicas” como las que Kolk privilegia “una escenificación de diferentes voces”, “un hacer audible de los puntos de vista” (2009, p. 254)- responden mejor que otras a la complejidad y diversidad del mundo y de nosotros mismos.

A lo largo del libro de Hampe asistimos pues a una sucesión de puntos de vista atribuidos a seis personajes diferentes: los cuatro ensayistas, junto con Low y Kolk. Al final, en un epílogo, habla, ahora sí, el mismo Hampe. Se trata de un aporte explicativo que busca iluminar la composición del libro explicitando los contenidos teóricos que la motivan. Hampe desarrolla la idea de la filosofía polifónica ya expuesta por Kolk, quien en definitiva es el personaje que representa la postura más cercana al autor. El libro se sirve de un peculiar formato escritural. Diversos personajes ficticios exponen argumentativamente -en unos casos- y ejemplifican de manera narrativa -en otros- diversas concepciones de la felicidad. El autor entiende este formato como el modo más afín a dicha filosofía polifónica y lo llama “canon filosófico”, un género que

ya practicó Hume en *Dialogues Concerning Natural Religion* -tres filósofos diferentes discuten sobre Dios-, que en general se encuentra emparentado con otros géneros filosóficos como los diálogos o las cartas y que ostenta una clara cercanía con la literatura, mayor incluso que la de las descripciones fenomenológicas.

La idea que subyace al canon filosófico de Hampe es la de que una de las condiciones de la felicidad es la capacidad de aceptar diferentes puntos de vista. Aceptar no es tanto tolerarlas con indiferencia cuanto sumergirse en ellas y explorar las posibilidades que ofrecen. De ahí que la apertura a la pluralidad no tenga nada que ver con una actitud irresponsablemente posmoderna. Tiene que ver, en cambio, con la conciencia de que hay diferencias de principio sobre cuestiones fundamentales y que resulta difícil dirimir esas diferencias mediante criterios de verdad o falsedad. Infeliz es, pues, quien de entrada se empeña en opacar o suprimir la pluralidad de puntos de vista. Semejante actitud implicaría a su turno un desconocimiento de la complejidad y riqueza de las cosas y de los individuos. En contrapartida, una actitud de aceptación de la polifonía abraza la pluralidad. Hampe bautiza este modo de vida como “la *fidelidad* a los muchos individuos en el mundo” (2009, p. 278). Tal modo de vida es el que el autor dice desplegar en la escritura misma del libro y el que también aspira a ocasionar en quienes lo leen:

La comprensión -mediante la escritura y la lectura- de las reflexiones que aquí se muestran en las cuatro voces está pensada como una forma de *ejercicio* espiritual, como un *exercitium* o una *meditatio*. Al fin y al cabo, también voces o testimonios existenciales son algo que tiene lugar en el mundo y en lo que se puede sumergir la propia atención” (2009, p. 279).

El equilibrismo de la vida digna: Peter Bieri

Peter Bieri -una de esas voces que cita explícitamente Hampe como ejemplo contemporáneo de vínculo entre razonamiento teórico y narración- fue hasta el 2007 profesor de la Universidad Libre de Berlín. Un dato que no carece de relevancia es el de que, aparte de la producción académica que figura con el ortónimo, Peter Bieri ha publicado obras literarias bajo el seudónimo de Pascal Mercier.

En el libro *La dignidad humana: Una manera de vivir*, Bieri se propone abordar la pregunta por cómo vivir a partir de la idea de dignidad. Sin embargo, el autor renuncia a ofrecer una *definición* del concepto o a esbozar una *teoría* de la dignidad -“No estoy seguro de que necesitemos algo así” (2017a, p. 14)-. En lugar de exponer condiciones necesarias y suficientes para la conservación o pérdida de la dignidad, el libro trata más bien de entender tanto particular como panorámicamente “cómo está hecho el entramado de experiencias que nosotros asociamos a la dignidad” (p. 14). Asimismo, los capítulos no buscan exhibir una doctrina que imponga a los lectores cómo deben pensar a propósito de la dignidad y sí en cambio hacerlos partícipes de “un relato conceptual” que, escrito en el tono del tanteo del pensamiento, privilegia, por encima de la intención demostrativa, el hacer visible y el hacer comprensible. Esto significa que Bieri hablará inicialmente de seres humanos concretos en situaciones concretas, para al final llegar a descripciones con mayor grado de abstracción.

Esta propuesta formal y procedimental se corresponde con el concepto mismo de dignidad por el que aboga Bieri. A diferencia de una dignidad entendida como propiedad de los seres humanos, esto es, como una condición ontológica o teológicamente adscribible a una pretendida naturaleza humana,⁴ Bieri entiende la dignidad como un constructo inventado por nosotros, “un modelo del pensar, de la experiencia y de la acción” (2013a, p. 12). Ese modelo lo inventamos para responder a las múltiples amenazas a las que se encuentra sometida la vida de los individuos, tanto desde afuera como desde adentro. La dignidad es, así, no un atributo esencial sino un “modo de vivir”, modo en cuya línea no siempre se mantienen los sujetos y de ahí que en ocasiones se hable razonablemente de que se perdió la dignidad, incluso de manera irrecuperable. Bieri ilustra este modo de vivir con la metáfora del equilibrio. Vivir es como moverse en un “difícil campo de fuerzas”; vivir de acuerdo con la idea de dignidad es moverse por ese campo de fuerzas sin perder el equilibrio (*cf.* 2013a, p. 15).

⁴ En Torralba Roselló se encuentra la distinción entre dignidad ontológica, dignidad teológica y dignidad ética (2005, pp. 85 y ss.). Bieri tiende a oponer las dos primeras respecto de la tercera.

Bieri propone analizar este modo de vida a partir de tres dimensiones: la dignidad se pone a prueba en la manera en la que los otros me tratan a mí -por ejemplo, cuando soy objeto de humillación-, en la que yo trato a los otros -por ejemplo, si irrespeto su intimidad- y en la que yo me trato a mí mismo -por ejemplo, en el autoengaño-. Estas tres dimensiones de la experiencia de la dignidad entran en juego con peculiar pregnancia en situaciones donde se vulnera la *autonomía*. Aunque Bieri se ocupará en su libro también de otras situaciones críticas (el ejercicio de la veracidad, del respeto por sí mismo, de la conciencia ante la muerte, entre otras), las extensas reflexiones sobre la dignidad como autonomía constituyen el referente conceptual más frecuentado a lo largo de los capítulos.

La autonomía se ejerce (y por tanto es blanco de desafíos) ante los otros y también en relación conmigo mismo. Bieri retrata diversas situaciones en el contexto de ambos escenarios. Sobre la dignidad como autonomía respecto de sí mismo, Bieri menciona, entre otros atributos, la independencia frente a los propios deseos. Es autónomo quien puede decidir sobre la propia voluntad, esto es, quien puede influir mediante la deliberación sobre aquello que se quiere. Una adicción es el contraejemplo. La voluntad compulsiva del adicto es como una rueda suelta que no se deja afectar por el propio yo y su influjo es experimentado como un ente heterónimo que priva de libertad a quien lo padece. Ahora bien, pérdida de dignidad, precisa Bieri, ocurre no tanto cuando se cae presa de una adicción o de la repetida acción de afectos incontrolados, sino cuando ya se renuncia a la aspiración de tomar el mando sobre ellos y no hay más esfuerzo por la meta de la autonomía (*cf.* 2017a, pp. 72 y ss.).

En relación con los otros, la dignidad como autonomía se vulnera cuando soy tratado como objeto y no como sujeto, es decir, cuando no se me reconoce como fin en sí mismo y se me usa solo como un instrumento. El ejemplo que trae Bieri es el del lanzamiento de enanos en el contexto de un espectáculo circense, una práctica cuyo atractivo para los espectadores radica precisamente en que un ser humano es tratado como objeto. Un caso adicional de vulneración es aquel que tiene lugar cuando se me *humilla*, esto es, cuando alguien de quien por alguna circunstancia soy dependiente exhibe

demostrativamente mi impotencia y se complace en ello. El trato de los soldados estadounidenses a los prisioneros en la cárcel de Abu Ghraib durante el 2003 es aquí el ejemplo elocuente del que se sirve Bieri (*cfr.* 2017a, pp. 35 y ss.).

Dentro de los otros casos que menciona el autor suizo, se encuentra el de la tutela asistencial, esto es, cuando alguien asume la autoridad sobre otra persona y la priva de su autodeterminación. Bieri construye un ejemplo que consiste en lo siguiente: una mujer en embarazo y con dolores llega a un hospital procedente de un poblado lejano. Tras los análisis, el médico determina que es necesario practicarle cesárea, de lo contrario, es muy posible que el bebé muera. La madre se niega a la cesárea porque en su comunidad, a la que pertenecen hombres y sacerdotes poderosos, esto se considera contrario a la religión y a la moral; si se dejase practicar la intervención, ella sería condenada al aislamiento. ¿Qué debe hacer el médico?

De entrada, para el médico no resulta fácil abstenerse de cualquier acción bajo la idea del respeto por la autonomía, pues él experimenta el impulso de implicarse y proceder de acuerdo con sus profundas convicciones ético-profesionales. Bieri se figura varias salidas. El médico practica la incisión de manera exitosa y horas después (1) la madre abraza al niño, contenta y agradecida, sin temer a las represalias sino más bien con el propósito de enfrentarlas; (2) la madre se marcha con el niño, indignada con el médico, llega a la aldea y comienza una vida en desgracia -el médico, tras enterarse, se preguntaría: “¿Me tuve en cuenta en exceso a mí y consideraré solo mis sensaciones, cuando de lo que se trataba era de *ella* y solo de *ella*?” (2013a, p. 51)-. También puede pasar que el médico no practique la incisión y que a consecuencia de ello el bebé muera. Una vez conocido el desenlace, (3) la mujer llora por la pérdida del hijo y porque no podrá tener más hijos, pero agradece al médico el hecho de que este le haya respetado la autonomía, o (4) la mujer, en un encuentro con el médico muy posterior en el tiempo, le reprocha no haber actuado como debía y no haberse dado cuenta de que ella en realidad no tenía una voluntad libre sino que se encontraba alienada bajo el poder de una comunidad de la que ella, ya tarde, pudo emanciparse.

En cada caso Bieri se figura los argumentos que se intercambiarían las partes en tiempos y espacios hipotéticos y no siempre llega a una idea concluyente en torno a lo que el médico debió haber hecho; más bien se limita a señalar los conflictos y los dilemas irresolubles a que pueden dar lugar las defensas enfrentadas de la dignidad:

Así, pues, se puede llegar a situaciones en las cuales hay un conflicto entre diferentes experiencias de la dignidad. Puede ser que por razones de dignidad me mantenga en mis convicciones y las ponga en acción, aun si esto significa una tutela de otro, cuya dignidad es puesta en peligro con ello. Y, a la inversa, puede ser que yo, para proteger la dignidad de otro en el sentido de la autodeterminación, me vuelva infiel a mí mismo y ponga en peligro mi propia dignidad en el sentido de la implicación y la autenticidad. Que en cuestiones de dignidad pueda haber tales dilemas tiene que ver con algo de lo que he hablado en la introducción: ni la experiencia de la dignidad ni la forma de vida a la que pertenece y en la que se expresa son de una sola pieza (2017a, p. 56).

El seguimiento -e incluso despliegue- de los dilemas de dignidad a que dan lugar los encuentros en situaciones críticas de dos seres que no quieren comportarse de manera indigna es uno de los recursos más explorados por Bieri en su libro. Cabría decir que el autor procura tensar las perspectivas en conflicto. Esto ocurre, además, de la mano de un segundo recurso transversal a los capítulos, que consiste en introducir pasajes narrativos en los que se perfila la situación específica y los seres humanos concretos a propósito de los cuales se quiere arrojar luz conceptual. Estos pasajes narrativos proceden, en ocasiones, de obras literarias, lo cual es un mecanismo de ejemplificación corriente, pero, en otras, consisten en auténticas invenciones propias, en episodios autobiográficos o en modificaciones posibles de escenas literarias anteriormente citadas.

En relación con este segundo recurso narrativo, el mismo Bieri lo ha entendido como una participación de la voz literaria encargada de la narración en las novelas de Pascal Mercier. El libro sobre la dignidad, de hecho, es un intento por integrar la voz del novelista a la voz ensayístico-argumentativa del profesor de filosofía (*cfr.* Bieri, 2013b, min 49, 10 s). Bieri entiende la raíz común de ambos oficios, el filosófico y el literario, en términos de presentificación de experiencia (*Vergegenwärtigung von Erfahrung*) y se refiere con ello

a la operación representativa de traer a la conciencia mediante el lenguaje contenidos de relevancia existencial. Mientras que en la filosofía se trata de una presentificación reflexiva o conceptual, en la ficción se trata de una presentificación artística, narrativa. Ahora bien, en relación con esta presentificación narrativa, Bieri dirá en otro lugar que, mientras se la está concibiendo mediante la escritura, es decir, durante el proceso de creación literaria, la subjetividad creadora experimenta una particular cercanía consigo misma: “Cuanto más profundamente se interna uno con el pensamiento en las figuras inventadas, tanto más se tiene la impresión de estar consigo mismo” (2012, p. 17). En ello se expresa además lo que Bieri denomina la “paradoja de la ficción”, la cual consiste en que la impresión de cercanía se ocasiona en la mediación de las otredades ficticias. Vale añadir, por otra parte, que esta exploración de otredades no es para Bieri nada accesorio. La persona formada, la persona culta en el sentido de un ideal de educación, es “aquella que tiene la más amplia y profunda comprensión posible de las diferentes posibilidades de vivir la vida humana” (2017b, p. 24)

Interesa destacar la articulación entre la presencia de la voz narrativa y los dilemas de dignidad: la sensibilidad a las concepciones contrapuestas de dignidad tiene como correlato la participación de una subjetividad narradora implicada, subjetividad que despliega con la escritura su individualidad en la exploración de la propia fantasía creadora de ficciones y, particularmente, en la exploración de otras voces, otros personajes. El propio punto de vista de Bieri es el conglomerado, a veces conflictivo, de diversos puntos de vista narrativo-conceptuales en torno a la dignidad como modo de vida.

Conclusiones

Tenemos, pues, tres contribuciones contemporáneas que, interesadas en la indagación filosófica por la vida buena, se autocomprenden en términos de alternativas al formato académico vigente, aunque con la aspiración de participar en el debate universitario amplio y a rebasar la esfera del aporte subjetivo no atento a la validación disciplinar. La alternativa tiene que ver con

una mayor presencia de la voz autoral, lo cual, de manera bastante llamativa, activa la implicación de otras voces.

Alexander Nehamas parte de la distinción entre la filosofía como disciplina teórica y la filosofía como disciplina teórico-práctica -como arte de vivir- en cuyo contexto tiene importancia la modelación del individuo filosofante, esto es, el tipo de persona que resulta de la ejercitación filosófica. Michael Hampe distingue entre teoría explicativa y filosofía descriptiva, en la línea de su personaje Kolk, quien diferencia una filosofía monofónica que *asevera* de otra polifónica que *muestra*. Peter Bieri, por su parte, a la estrategia de buscar definiciones y plantear una teoría, le antepone la forma de un “relato conceptual”, dentro del cual se exponen ideas, por supuesto, pero donde también quiere hacerse audible cierta “melodía del pensamiento” (2013a, p. 17). En el caso de Nehamas, el contenido positivo de la reflexión ético-filosófica apunta a privilegiar la coherencia entre pensamiento y vida, mientras que en el caso de Hampe y de Bieri se privilegia respectivamente la aceptación de la complejidad del mundo y el ejercicio localizado y frágil de la dignidad.

En los tres autores, la distinción entre un modo de proceder institucionalizado y una apertura a hibridaciones o a internaciones en ciertos límites de la disciplina tiene que ver con la conciencia de que en la cuestión ética de la vida buena la abstención doctrinal de un sujeto neutral alcanza hasta cierto punto y de que, en consecuencia, un paso más allá en la exploración del problema demanda acentos individuales, acentos que, vía mediación literaria, no quieren tampoco agotarse en la simple opinión subjetiva.

El acento individual en Nehamas es la búsqueda de una coherencia entre diversas voces procedentes de la bibliografía primaria y secundaria de la filosofía y es también la aceptación de que el estudio de esas voces modela la vida del académico; el acento individual en Hampe es el de la búsqueda de una voz propia en medio del coro de múltiples voces en el sentido de múltiples perspectivas; en Bieri, finalmente, la implicación de la voz autoral es a la vez la implicación de otros personajes y otros puntos de vista. El ascendente dialogal socrático-platónico es manifiesto.

Me gustaría finalizar con la idea de que estos acentos individuales son susceptibles de catalogarse como modelos de vida argumentativos que se le ofrecen al lector. En analogía con los modelos de vida ficcionales, cuyo propósito es ocasionar mediante mundos narrativos la experiencia de posibilidades de vida sin necesidad de la participación en la factualidad (*cfr.*, entre otros, Ette, 2015), estos modelos de vida argumentativos contienen también la oferta perspectivística de maneras diversas de perseguir el ideal ético de una vida buena, solo que se trata de una oferta que se autoexige el rigor filosófico de -para decirlo con Hampe- la fidelidad al mundo 

Referencias

- Anderson, R. L., & Landy, J. (2001). Philosophy as Self-Fashioning: Alexander Nehamas's Art of Living. *Diacritics*, 31(1), 25-54. <http://www.jstor.org/stable/1566314>
- Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*. Herder.
- Bauman, Z. (2004 [2000]). *Modernidad líquida* (M. Rosenberg y J. Arrambide Squirru, Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Bernstein, R. (1999). Review of Alexander Nehamas, The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault. *Bryn Mawr Review of Comparative Literature*, 1(1), 1-4. <https://repository.brynmawr.edu/bmrcl/vol1/iss1/3>
- Bieri, P. (2012). *Eine Erzählung schreiben und verstehen*. Schwabe.
- Bieri, P. (2013a). *Eine Art zu leben: Über die Vielfalt menschlicher Würde*. Fischer.
- Bieri, P. (2013b, noviembre 24). Peter Bieri über ein würdevolles Leben [Entrevista de Juri Steiner; archivo de video]. SRF. <https://bit.ly/3v0qiGz>
- Bieri, P. (2017a). *La dignidad humana: Una manera de vivir* (F. Pereña Blasi, Trad.). Herder.
- Bieri, P. (2017b). *Wie wäre es, gebildet zu sein?* Komplet-Media.
- Booth, W. C. (2005 [1988]). *Las compañías que elegimos: Una ética de la ficción* (D. Dilon, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Borda-Malo Echeverri, S. (2019). De Sócrates a Foucault: Una larga tradición de la filosofía como forma de vida y arte de vivir a la Luz de Pierre Hadot y Alexander Nehamas. *Boletín Redipe*, 8(1), 32-52. <https://doi.org/10.36260/rbr.v8i1.668>
- Brioso, J. (2005). Un arte de vivir: la filosofía de José Ortega y Gasset. En J. San Martín y J. Lasaga (Eds.), *Ortega en circunstancia: Una filosofía del siglo xx para el siglo XXI* (pp. 195-208). Biblioteca Nueva.
- Compagnon, A. (2008 [2006]). *¿Para qué sirve la literatura?* (M. Arranz, Trad.). Acantilado.
- Depenheuer, O. (2013, octubre 1). Peter Bieri: Eine Art zu leben: Wenn Geworfenwerden zum Entwurf gehört. *FAZ.NET*. <https://bit.ly/307Z9Gd>
- Eagleton, T. (2010 [2008]). *Cómo leer un poema* (M. Jurado, Trad.). Akal.
- Enright, D. J. (1986). *The Alluring Problem: An Essay on Irony*. Oxford University Press.
- Ette, O. (2015 [2007]). La filología como ciencia de la vida: un escrito programático en el año de las humanidades. En O. Ette y S. Ugalde Quintana (Eds.), *La filología como ciencia de la vida* (pp. 9-44). Universidad Iberoamericana.
- Foucault, M. (2002 [2001]). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France (1981-1982)* (F. Ewald, A. Fontana y F. Gros (Eds.); H. Pons (Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Gödde, G. & Zirfas, J. (2014). Biografische Erfahrung, theoretische Erkenntnis und künstlerische Gestaltung. Eine Einführung in die Konzeptionen der Lebenskunst. En G. Gödde & J. Zirfas (Eds.), *Lebenskunst im 20. Jahrhundert: Stimmen von Philosophen, Künstlern und Therapeuten* (pp. 9-27). Wilhelm Fink.
- Grondin, J. (2005 [2003]). *Del sentido de la vida: Un ensayo filosófico* (J. Dávila, Trad.). Herder.
- Hadot, P. (1998 [1995]). *¿Qué es la filosofía antigua?* (E. C. Tapie Isoard, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006 [2003]). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (J. Palacio, Trad.). Siruela.

- Hampe, M. (2009). *Das vollkommene Leben: Vier Meditationen über das Glück*. DTV.
- Hampe, M. (2010). *La vida plena: Cuatro meditaciones sobre la felicidad* (I. Romero, Trad.). Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores.
- Jauss, H.-R. (2015 [1993]). La problemática moral de lo estético. En *Caminos de la comprensión* (EPUB) (N. S. Miras Boronat, P. Capdevilla y A. Bernal, Trads.). Antonio Machado Libros. <https://www.overdrive.com/media/2510311/caminos-de-la-comprension>
- Lear, J. (1998, octubre 25). University Presses; The Examined Life. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/1998/10/25/books/university-presses-the-examined-life.html>
- Nehamas, A. (1998). *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. University of California Press.
- Nehamas, A. (2006). *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault* (J. Brioso, Trad.). Pre-Textos.
- Nussbaum, M. C. (1995 [1986]). *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (A. Ballesteros, Trad.). Visor.
- Nussbaum, M. C. (2008 [2001]). *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones* (A. Maira, Trad.). Paidós.
- Platón. (1983). *Diálogos*. Tomo II: *Gorgias* [Grg.], *Menéxeno*, *Eutidemo*, *Menón*, *Crátilo* (J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo, Eds.). Gredos.
- Platón. (1986). *Diálogos*. Tomo III: *Fedón*, *Banquete*, *Fedro* [Phdr.] (C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó, Eds.). Gredos.
- Rosa, H. (2016 [2013]). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz.
- Sánchez Cámara, I. (2019). El valor y la dignidad de la vida terminal. Prolegómenos filosóficos para una crítica de la eutanasia. *Cuadernos de Bioética*, 30(98), 43-53. <https://doi.org/10.30444/CB.20>
- Schirach, A. von. (2010, enero 19). Was ist Glück? *Deutschlandfunk Kultur*. <https://bit.ly/3aoInED>
- Schmid, W. (1998). *Philosophie der Lebenskunst: eine Grundlegung*. Suhrkamp.

- Schmid, W. (2000). *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Suhrkamp.
- Steinfath, H. (1998). Einführung: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. En H. Steinfath (Ed.), *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen* (pp. 7-31). Suhrkamp.
- Torrallba Roselló, F. (2005). ¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris. Herder.
- Todorov, T. (2009 [2007]). *La literatura en peligro* (N. Sobregués, Trad.). Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg.
- Wolf, U. (1996). *Die Suche nach dem guten Leben: Platons Frühdialoge*. Rowohlt Taschenbuch Verlag.