



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA EN LA
ANTIGÜEDAD Y SU RECEPCIÓN EN EL RENACIMIENTO**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
RODRÍGUEZ GUZMÁN JESSICA CAROLINA**

ASESORA: DRA. MARÍA TERESA RODRÍGUEZ GONZÁLEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Agradecimientos	3
Introducción	5
Capítulo 1 La cuestión de la filosofía como forma de vida en la Antigüedad	8
¿Cómo se compone la filosofía?	10
Los pensadores de la filosofía como forma de vida	11
Filosofía como forma de vida en la Inglaterra del siglo XVII	19
¿Cómo vivir la filosofía?	21
Biografía filosófica y el Sócrates platónico	27
Capítulo 2 Filosofía como forma de vida. Breves apuntes de Platón y Aristóteles	33
De qué va la filosofía.....	36
Primer Fragmento: La dimensión pública de la filosofía	36
¿Quiénes gobiernan la ciudad?	39
El rol de la amistad en la filosofía	41
La muerte y la filosofía.....	43
Hombres de arte y hombres de ciencia.....	43
Acerca del placer	44
La máxima felicidad	45
Capítulo 3 Pico della Mirandola y la filosofía como forma de vida.....	49
La perspectiva humanista	51
El contexto de Pico della Mirandola	54
La reaparición de Pico.....	57
Carta a Andrea Corneo de Urbino	58
El pensamiento de Pico della Mirandola	60
Discurso sobre la dignidad del hombre	60
Argumento central.....	61
Giovanni Pico della Mirandola, el filósofo	65
Conclusiones generales.....	69
Bibliografía primaria	73
Bibliografía secundaria	74

Agradecimientos

Quiero agradecer brevemente a quienes que me ayudaron a concluir este trabajo de investigación.

Primero, a mis padres Oralia y José que me dieron la vida, así como la convicción por estudiar e instruirme. Gracias mamá y papá por darme el valor y la tenacidad para convertirme en el más alto ideal al que puedo aspirar, de acuerdo con Pico della Mirandola. Todavía sigo en el camino.

A mi hermano, José Romel Rodríguez Guzmán por haberme incentivado a estudiar Filosofía, gracias a eso es que hoy estoy concluyendo.

A mi asesora, la Dra. María Teresa Rodríguez González quien me ha dado su apoyo totalmente incondicional. No tengo palabras para nombrar la gran labor que su presencia y apoyo han hecho conmigo.

A mis sinodales por sus comentarios y sugerencias que han servido para mejorar este trabajo de investigación. Lic. Rafael Gómez Choreño, Lic. Ivette Sarmiento Gutiérrez, Mtro. Oscar Santana Bernal y Dr. Alejandro Flores Jiménez.

También quiero agradecer a los profesores de la Facultad de Filosofía y Letras que contribuyeron con mi formación en especial al Dr. Jorge Armando Reyes que me prestó una escucha activa a mis inquietudes y me mostró el pensamiento de Hegel. Así como al Dr. Alberto Constante de quien aprendí sobre Aristóteles y pre socráticos lo cual fue un antecedente para la creación de esta tesis.

A mi madrina, Araceli de Dios González que me ha escuchado y ha estado conmigo desde que era niña y que también tuvo su labor en despertar mi curiosidad filosófica.

A la Dra. Guadalupe Aldana que me ha escuchado como nadie y me ha enseñado a creer en mí.

A Oscar Zapata García por mostrarme lo bello y extrañamente complicado de encontrar alguien con quien verdaderamente se pueda conectar y que exista un entendimiento profundo.

A mi amigo, José Antonio Navarro Talavera quien sin importar lo difícil de las circunstancias siempre se ha mantenido leal a mí.

A mis amigos Roberto Rojas, Jimena Portilla y Adele Fish que me han dado su tiempo, su amor y su invaluable compañía.

Por último y no menos importante al Dios que los filósofos se han empeñado en decir que no es el mismo que el cristiano.

Introducción

La pregunta acerca de cuál es la naturaleza de la filosofía se remonta a la Antigua Grecia y al momento en el que surgió esta disciplina. Junto a esta interrogante existen muchas otras que se relacionan directamente. Por ejemplo ¿De qué manera el conocimiento filosófico modifica la forma de actuar de quienes se dedican a su estudio? Es una interrogante necesaria, si pensamos que el conocimiento filosófico no está apartado de quienes lo elaboran. Por otra parte, si estamos de acuerdo en que la filosofía se hace preguntas generales y fundamentales acerca de todo aquello que interese a quien pregunta, entonces cabe también preguntar si dichos conocimientos hacen alguna diferencia en el actuar.

Pensar en la naturaleza de la filosofía generalmente se remonta a la forma en la que surgió. Este es un ejercicio casi nato de la naturaleza humana. Hacer preguntas fundamentales acerca de qué distingue al conocimiento, el ser de las cosas o la naturaleza de todo cuanto nos rodea parece una reflexión que todos, sin importar el momento de la historia, nos hemos hecho.

La razón por la que la filosofía ha cambiado tanto a lo largo de la historia responde a distintas motivaciones. Definitivamente puede ser una pregunta que se vea desde el punto de vista histórico, psicológico, sociológico o antropológico pero considero que hay muy poca discusión al respecto desde el punto de vista meramente filosófico. Si bien ha habido estudiosos que se han interesado en indagar las formas en las que la filosofía ha incidido y los distintos métodos que ha utilizado, me parece interesante poder tomar el caso de un filósofo en particular para

estudiar si es que su filosofía se relaciona en algo con la vida común que acontecía cada día y de qué manera. Que en los inicios de la filosofía se llevaba a cabo como una forma de vida es fundamental para esta investigación, de hecho nuestro objetivo principal es demostrar que no solamente es posible llevarlo a cabo en un momento específico de la historia, sino que es un conjunto de atributos que otros filósofos han podido practicar. Si bien no es la intención de la presente investigación mostrar el carácter inherente de la filosofía como forma de vida en esta disciplina, si es posible en cambio, nombrar la importancia así como de qué manera han logrado algunos implementarla, además de qué distingue a quienes la llevan a cabo de quienes simplemente la ven como una disciplina teórico-argumentativa. Para lograr este objetivo, esta tesis se articula en tres capítulos en el primero damos un breve contexto de la aparición de la filosofía así como de la noción que nos atañe, la de forma de vida. Posteriormente nos centramos en el actor principal de dicho actuar, es decir, Sócrates, figura central de diversos diálogos platónicos. Es entonces donde encontramos la aparición de nuestro concepto central. Después, analizamos el problema socrático para determinar la fiabilidad del Sócrates histórico y resaltamos los aspectos en los cuales muestra a la filosofía más allá de cualquier postulado teórico. Además, abordamos la cuestión biográfica y su importancia para una figura como la de Sócrates.

En el segundo capítulo analizamos algunos fragmentos de *Diálogos* platónicos como la *República* y *Fedón*, así como las *Cartas*, en donde se explicita la postura de Platón respecto a qué es la filosofía y cuáles son sus implicaciones en el vivir. Luego, nos detenemos también en Aristóteles y su *Ética Nicomáquea* en dónde

muestra conceptos como vida activa, vida contemplativa y su relación con la máxima felicidad o eudaimonia.

Finalmente, en el capítulo tres llegamos al problema medular que es mostrar a través de Pico della Mirandola, filósofo renacentista, cuál era su postura frente a la defensa de las novecientas tesis a través del discurso introductorio que presentó. Por lo que analizamos su contexto histórico, biográfico y postulados teóricos al respecto.

Con ello, completamos nuestra investigación acerca de qué es la filosofía como forma de vida, quiénes son sus principales representantes y en qué consiste. Por otro lado, al culminar en el tercer capítulo damos cuenta del contexto de un filósofo renacentista para poder probar nuestra hipótesis acerca de si es posible practicar la filosofía como forma de vida luego de la Antigüedad y más allá del contexto entonces presentado.

Capítulo 1 La cuestión de la filosofía como forma de vida en la Antigüedad

De acuerdo con Cooper, es posible pensar a la filosofía en la actualidad como una materia de estudio tal como las matemáticas, la antropología, o la biología. En universidades e instituciones superiores del mundo entero se puede obtener un grado profesional en filosofía en donde maestros y tutores expertos en la materia acreditan a los egresados como profesionales de este ámbito. Sin embargo, según Cooper, para el común de las personas el ser filósofo tiene una carga ideológica distinta que para el resto de las profesiones.

Pero, incluso como un objeto de estudio, la filosofía es distinta a todas las otras. Un indicador de esto es el hecho –muchas veces una causa de frustración, incluso de irritación, en los filósofos profesionales cuando se confrontan con esto– que en la imaginación popular e incluso entre estudiantes novatos, de manera frecuente un filósofo es concebido simplemente como alguien que tiene profunda y extensa experiencia de la vida humana y visión de sus problemas.¹

En primer lugar, se ve al filósofo como una persona llena de sabiduría, capaz de aconsejar sobre los fines prácticos de la vida. Es decir, alguien capaz de discernir aquello a lo que vale la pena prestarle atención. Por otro lado, está la cuestión sobre cómo lidiar con la adversidad o la manera correcta de desarrollar y mantener una vida propiamente humana en armonía tanto con los otros como con él mismo.

¹ John M. Cooper, *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Oxford, Princeton University Press, 2012, p. 82

Por lo que a los filósofos profesionales con frecuencia se les piensa vagamente, hasta que un conocimiento más cercano disipa esta idea, como gente particularmente sabia, con un conocimiento profundo de la vida humana y sus problemas²

Probablemente no sea muy difícil imaginar que, en general, a los filósofos no les agrada esa visión popular, ya que en numerosas ocasiones esto da lugar a que las actividades que verdaderamente los ocupan sean poco conocidas e incluso minimizadas. De más está decir que lo que las personas piensan como “filosofía de vida” no está muy relacionado con esa filosofía de la que hablamos al inicio que se hace en las universidades de forma rigurosa y que esta concepción pertenece meramente a un ideario popular.

¿Cómo se compone la filosofía?

Antiguamente, la filosofía estaba hecha de tres ramas: metafísica, filosofía natural y filosofía moral³. De esto podemos destacar que las divisiones así como su importancia han ido cambiando. Sin embargo, la filosofía moral o ética se ha mantenido como relevante más allá de las distintas clasificaciones. Pero ¿de dónde proviene este calificativo? En la Antigüedad, esta rama se enfocaba en la presuposición de un buen y mal carácter, por lo que lo correcto e incorrecto en el actuar estaba contenido en las teorías de los supuestos antes mencionados.

² *Ibíd*, p.82

³ *Ibíd*, p.42

La ética es y ha sido siempre un componente principal de la filosofía. Ese hecho establece la diferencia (...) entre la filosofía como materia de estudio y cualquier otra especialización ofrecida en universidades como grados licenciaturas y para formación de posgrado⁴

A partir de lo anterior es posible hablar de filosofía como forma de vida. Lo primero es que reconocer que ésta cobra sentido mayormente en un contexto práctico tal como ocurre con la filosofía moral la cual es una subdivisión de la ética. Su principal diferencia está en que mientras la primera ocurre en el terreno de lo práctico, la otra está en lo teórico. Tanto la filosofía moral, como la filosofía tomada en su conjunto se proponen una posición intelectual distinta al de otras formas de estudio, en el sentido de que es inherentemente práctica: “una que se compromete directamente con preguntas universalmente aplicables de cómo vivir y qué hacer—por donde se lo vea, ninguna de las otras tiene tal estatus mandatorio de preocupación personal universal³”

Los pensadores de la filosofía como forma de vida

Ahora que hemos hablado sobre la parte práctica, cabe entonces mencionar cómo se vuelve filosofía. Sobre esto, existen posturas de diversos autores de las que nos valdremos para aportar un panorama general sobre el tema que nos atañe: la filosofía como forma de vida y, posteriormente, generar una postura al respecto.

⁴ *Ibíd*, p. 38.

Cooper señala que cualquiera que esté familiarizado con la filosofía sea que se trate de un diálogo platónico, una disputación medieval o la *Ciencia de la Lógica* de Hegel puede reconocer un estilo lógico, argumentalmente razonado y analítico.⁵ La idea de una filosofía construida de manera rigurosa que persigue una verdad última del mundo y nuestro lugar en él, procede de Platón y sus diálogos.⁶

Dicho lo anterior, esto no significa que no haya habido filósofos antes de Platón. Sin embargo, el propio Aristóteles califica a toda la filosofía previa y a sus pensadores como representantes arcaicos de la disciplina que posteriormente se convertiría en lo que hoy denominamos filosofía. Esto, debido a que estos filósofos no tenían en la base de su quehacer, aspirar a la mejor vida humana posible la cual solo podía alcanzarse con las tres ramas de la filosofía, ética, filosofía natural y metafísica, sino que apenas contaban con una motivación por el conocimiento mismo. Además, la cuestión práctica que suponía la ética tampoco estaba presente en estos pensadores, mientras que para Aristóteles, el fin último de la vida humana era la *eudaimonía* o felicidad a través de la práctica filosófica. Por su parte, su maestro Platón tenía una consideración distinta sobre este mismo objetivo el cual reside en ascender al Mundo de las Ideas, lo que significa trascender las apariencias para llegar al ser de las cosas.

Podemos decir entonces que, sin importar a qué autores antiguos pos socráticos nos remitamos encontraremos en común que, por un lado, buscaban el fin más elevado al que el ser humano podía acceder y, por otro, estaban de acuerdo en que la vía para lograrlo era la filosofía aunque cada uno entendiera de manera distinta

⁵ *Ibíd*, p. 82

⁶ *Ibíd*, p. 83

dicho fin. Esta idea ha sido la base para la práctica de la filosofía como forma de vida, que supone que la búsqueda está en la capacidad para razonar sobre la propia vida y no en la esencia de las cosas, el lenguaje, la belleza, el conocimiento en sí mismo, por ejemplo. En este sentido, Cooper en *Pursuits of Wisdom*, resalta la importancia del compromiso con el uso de la propia capacidad para razonar como requisito para ejercer la filosofía como forma de vida.

En contraste con el pensamiento de Pierre Hadot, de quien hablaré más adelante, nuestro autor señala que uno se ciñe simplemente a una serie de ideas presentadas de forma coherente que buscan perseguir la verdad sin que por ello exista un compromiso personal. Es decir, no existe algo como una “opción existencial” o el apego a ciertos postulados de forma personal al momento de optar por una u otra doctrina filosófica. En resumen, “La única opción existencial involucrada es el compromiso básico de ser un filósofo, para vivir sobre la base del razonamiento filosófico”.⁷

Sin embargo, sólo en la Antigüedad se realizó la filosofía en toda la extensión que la filosofía moral requiere, una combinación de teoría y práctica. Los filósofos antiguos, comenzando con Sócrates, hicieron de la filosofía la única base de autoridad y guía para la vida humana, no se limitaba únicamente a las preguntas del bien y mal actuar. Para estos pensadores solo la razón y lo que esta podía descubrir y establecer como verdadero podía ser una base aceptable sobre la cual vivir la vida y para ellos la filosofía es la disciplina que desarrolla y perfecciona la capacidad humana del razonamiento.

⁷ *Ibid*, p. 89

Cuando uno posee un entendimiento filosófico completamente fundamentado en la verdad sobre cómo vivir, al vivir la vida a través de ese entendimiento, uno alcanza finalmente y de forma completamente satisfactoria la vida humana. De esta manera, para estos filósofos griegos antiguos, la filosofía en sí misma se convierte en una forma de vida.⁴

La filosofía entonces se trataba de materia viva, por nombrarla de alguna manera. Es decir, la fuente del conocimiento a través de la cual se tomaban los preceptos para el buen actuar. Si se quería aspirar a ser una buena persona o vivir una vida humana valiosa, había que hacer no un mero estudio que sigue sus preceptos, sino llevar a cabo un razonamiento y entendimientos propios del mundo a través de un examen en el que uno estructuraba su vida continuamente de acuerdo a cómo la había dirigido y seguir teniendo una motivación para conducirla rectamente. De acuerdo con Cooper, esto terminó con la entrada de la religión cristiana. “Esta tradición duró ininterrumpidamente desde Platón hasta el eclipse del antiguo filosofar pagano y su último reemplazo como forma de vida en el mundo griego y romano por la religión cristiana⁸”.

Otros autores como Sellars en su artículo de 2017 *What is Philosophy as a Way of Life*, sostienen que ya desde Aristóteles existía una concepción meramente

⁸ John M. Cooper, *op. cit.*, p.67. Aunque no es tarea de esta investigación ofrecer detalles acerca de la relación entre la entrada de la religión cristiana y el fin de la filosofía como forma de vida, podemos decir que los preceptos de una y otra resultaban incompatibles. La preponderancia de la religión cristiana suponía que era la doctrina la que debía regir la vida de los feligreses. No cabían entonces los exámenes o las prácticas que no dictara la propia religión.

discursiva de la filosofía y un concepto teórico de *sophia*. A continuación ahondaremos más en esta visión.

Por un lado, Sellars estaría de acuerdo con Cooper en que la motivación última de la filosofía es transformar la forma de vida. Pero, para que esto suceda debe existir una conexión y consistencia entre las ideas filosóficas de alguien y su conducta. Esto puede explicarse si pensamos que, en última instancia, las acciones tienen un mayor peso filosófico que las palabras. Más adelante revisaremos la noción de ejercicios espirituales y su relevancia para hacer de la filosofía una forma de vida.

Ahora bien, para Sellars existen dos concepciones diferentes de filosofía en la Antigüedad: la socrática y la aristotélica. La primera puede hallarse en la *Apología*, donde Sócrates, el personaje principal, señala como su preocupación central un deseo de vivir una vida filosófica. Él mismo presenta su misión como el deber de vivir de un filósofo, examinándose a sí mismo y a otros. Sócrates quiere averiguar cómo vivir bien y no solo por el mero afán de saberlo, sino para poder llevarla a cabo y disfrutarla.

El Aristóteles de la *Metafísica*, por su parte, presenta una imagen distinta de la filosofía si seguimos a Sellars⁹. Para éste, la tarea del filósofo consiste en descubrir principios y causas ya que define a la sabiduría como “conocimiento de las causas de las cosas” y a la filosofía como “conocimiento de la verdad”. De esta forma, al ser la filosofía conocimiento de la verdad añade que la finalidad del conocimiento teórico es la verdad y no la acción. Si bien existe el conocimiento práctico que se

⁹ John Sellars, “What is Philosophy as A Way of Life?”, en *Parrhesia*, 28, 2017

relaciona con la acción, aquí prioriza el conocimiento teórico que trata con cosas permanentes y no cambiantes. Además, define a la sabiduría como el conocimiento de las causas de las cosas y a la filosofía como “conocimiento de la verdad” añadiendo que “la finalidad del conocimiento teórico es la verdad y no la acción”. Reconoce que también el conocimiento práctico está relacionado con la acción, pero aquí identifica a la filosofía con conocimiento teórico y prioriza a dicho conocimiento sobre el práctico porque trata con cosas que no están en constante cambio. El caso paradigmático que Aristóteles tiene aquí en mente no es Sócrates sino Tales, un hombre mucho más preocupado en tratar de comprender cómo funciona el mundo físico de lo que estaba en tratar de entender cómo vivir bien en éste. “Para Aristóteles, entonces, la motivación no es aprender cómo vivir bien sino entender la manera en que funciona el mundo”¹⁰

De acuerdo con Sellars, Hadot, otro pensador que se ha enfocado en el tema de filosofía como forma de vida, hace un gran intento en subsumir a Aristóteles en la filosofía como forma de vida recordando que la teoría es una actividad que por sí misma se vuelve una forma de vida. Sin embargo, Hadot no niega que para Aristóteles la forma más preciada del conocimiento teórico es algo que se elige por sí mismo. Lo que más le importa al estagirita es comprender la manera en que el mundo funciona, esto lo aleja del propósito socrático de hallar la mejor manera de vivir. Lo mismo que en la *Ética nicomáquea*, la vida contemplativa es la mejor no porque se identifique con un buen vivir sino porque se debe a la forma más alta de conocimiento que hay.

¹⁰ *Ibid*, p. 43

Es cierto que tanto Sócrates como Aristóteles están comprometidos con la búsqueda del conocimiento y ambos tienen una imagen de una vida ideal que involucra esta práctica. Pero hay una clara diferencia. “Sócrates busca el conocimiento para vivir una vida filosófica, mientras Aristóteles vive una vida filosófica para buscar el conocimiento”¹¹

Para Sellars hay tres puntos claves sobre la Filosofía como forma de vida:

1. El hecho de que filosofía como forma de vida es una tradición distinta dentro de la filosofía Occidental en forma y motivación de las tradiciones analítica y continental. La filosofía como forma de vida fue dominante en la Antigüedad y presente desde entonces aunque marginal en la actualidad.

2. La filosofía como forma de vida tiene un enfoque humanístico para acercarse a la filosofía, que puede contrastarse con el método científico y que está más cercano al trabajo de algunos filósofos continentales que de los analíticos.

3. La filosofía como forma de vida es un polo inherente para toda la filosofía, a veces marginalizado, pero siempre presente en mayor o menor medida.

La postura de Hadot, a quien ya hemos mencionado al margen en esta investigación, que desarrolla a lo largo de varias de sus obras (*Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 1993, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 1995) en donde aborda de manera frontal el tema de la filosofía como forma de vida podemos resumirla como

¹¹ *Ibíd.*, p. 44

que la constante en la Antigüedad era ver a la filosofía como una práctica, más allá de la escuela a la que nos refiramos.

Vivir de manera filosófica es sobre todo orientarse hacia la vida intelectual y espiritual, llevar a cabo una conversión que pone en juego “toda el alma”, es decir, toda la vida moral. En efecto, la ciencia o el saber jamás son para Platón un conocimiento puramente teórico y abstracto, que se podría “poner ya hecho” en el alma. Cuando Sócrates [...] decía que la virtud es un saber, no entendía por saber el puro conocimiento abstracto del bien, sino un conocimiento que elige y que quiere el bien, es decir, una disposición interior en la que pensamiento, voluntad y deseo no son más que uno. También para Platón, si la virtud es ciencia, la ciencia es ella misma virtud [...]¹²

Es decir, que para ser un filósofo en la Grecia Antigua uno elige la forma de vida de la escuela a la que se ciñe, mientras se siguen las enseñanzas de los maestros bajo los ejercicios espirituales que incluyen una dieta, actividades físicas, así como una guía discursiva y meditativa que posibiliten un cambio en la perspectiva intelectual y espiritual.¹³

Como lo señaló P. Rabbow, aquí no existe una distinción entre la vida contemplativa y la vida activa a la manera aristotélica de la *Ética nicomáquea* donde se da cuenta de una vida dedicada a las actividades políticas, vida activa; y otra donde los pensadores se dedican a la reflexión e investigación alejándose del resto a la que llama vida contemplativa. Sino una oposición entre dos modos de vida: el

¹² Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Trad. Javier Palacio, Madrid, Biblioteca de Ensayo Ediciones Siruela, 2006, p. 78

¹³ Cfr. Trung Ngo, “Cooper vs Hadot: On the Nature of Hellenistic Therapeutic Philosophy” en *Noesis Undergraduate Journal of Philosophy* Vol. 19, no. 1, 2018, p. 2

modo de vida del filósofo, que consiste en “volverse justo y santo en la claridad de la inteligencia”, que por ello es al mismo tiempo ciencia y virtud, y el modo de vida de los no filósofos; éstos no están a gusto en la ciudad pervertida sino porque se complacen en falsas apariencias de habilidad y de sabiduría, que no resultan más que una fuerza bruta¹⁴.

A lo largo de la historia de la filosofía antigua encontraremos estos dos polos de la actividad filosófica que acabamos de distinguir. Por una parte, la elección y la práctica de un modo de vida; por la otra, un discurso filosófico, que, al mismo tiempo, tiene lugar en éste y hace explícitas las presuposiciones teóricas implicadas en dicho modo de vida. Sin embargo, es en el discurso filosófico donde Platón expresa los elementos filosóficos fundamentales. Por ejemplo las Formas o el Bien las cuales se experimentan de manera no discursiva en el deseo y el diálogo.

Filosofía como forma de vida en la Inglaterra del siglo XVII

En contraparte, podemos abordar otro periodo histórico con miras a tener una comparativa: la Inglaterra del siglo XVII. Aquí existía una nueva forma de aproximarse a la filosofía a través de un enfoque experimental que resaltaba la falibilidad de la razón humana, así como la imposibilidad de acercarse a la verdadera naturaleza de las cosas y la necesidad de repetir las observaciones experimentales bajo ciertas condiciones¹⁵. Las motivaciones de la auto cultivación y el autodomínio que fueron centrales en las discusiones clásicas de la filosofía y

¹⁴ Cfr. Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 82

¹⁵ Cfr. Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2015, p. 89

que encontraron su camino en el entendimiento medieval sobre la finalidad de los seres humanos estarían dirigidos ahora hacia el mundo.¹⁶ ”Como consecuencia de los desafíos al entendimiento de las virtudes aristotélicas tanto naturales como humanas, *scientia* y *religio* asumieron nuevos significados y se asociaron cada vez más con sistemas de pensamiento y creencias en el sentido moderno”.¹⁷ En este caso podemos incluir también a la filosofía como forma de vida además de las nociones de ciencia y la religión, ya que, como sabemos, para muchos estudiosos dicho concepto, el de “filosofía como forma de vida”, no forma parte central de su marco teórico.

En este mismo tenor, otro pensador, Harrison, dice que el surgimiento de una sociedad mucho más enfocada a la ciencia tuvo lugar gracias a la aparición de comunidades que tenían estas inclinaciones. Es decir, comenzaron a conformarse grupos de personas abocados a protocolos experimentales para mejorar la sociedad humana. Dichas actividades se fueron cerrando cada vez más al espacio del laboratorio hasta convertirse en manifestación externa de la virtud que suponía la *scientia*. A partir de entonces, dedicarse a la ciencia pasaría de una esfera moral personal a un plano social más amplio que, por otra parte, tendría también un enfoque moral y religioso central. Por otra parte, la *religio* se contrapone ya que las demostraciones externas tomaron el lugar del todo, dejando de lado los principios internos que se ocupaban de encaminar a la perfección del intelecto humano.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 90

¹⁷ *Ibid.*, p. 92

Lo anterior tiene incidencia también en el concepto principal de este trabajo de investigación, a saber, la filosofía como forma de vida¹⁸.

Hasta aquí hemos hecho un recorrido amplio acerca de las perspectivas más representativas de qué es y cómo ha evolucionado el concepto de filosofía como forma de vida. Desde Hadot, pasando por Cooper, Rabbow y Harrison. Cómo es que se vivía la filosofía como forma de vida y de qué forma fue cambiando esta práctica en el tiempo hasta prácticamente perderse. Ahora es momento de ir más de cerca a la Antigüedad para investigar cómo se vivió ahí la filosofía y si existen condiciones de posibilidad para que esta práctica se llevara a cabo posteriormente como es nuestra propuesta.

¿Cómo vivir la filosofía?

Anteriormente hemos mencionado de qué manera, de acuerdo con Cooper, es con Sócrates con quien inicia esta forma de filosofar más allá de lo meramente teórico. Pero hablar de este pensador nos trae un problema inicial, a saber, el hecho de que no escribió nada. Por esto, es necesario abordar dicho problema antes de dar cuenta de quién era o cuáles eran sus preceptos.

¹⁸ *Ibid* p. 101. Es importante aclarar que con la llegada del cristianismo hubo un viraje en la manera como se percibía la filosofía en tanto forma de vida. La razón es que la propia religión conserva su propia doctrina al respecto por lo que todo lo que la antigüedad podía brindar en este sentido pasa a un segundo plano.

La forma más obvia en que las primeras ciencias modernas de la naturaleza contribuyeron a la nueva concepción de la [filosofía] fue a través de la provisión de evidencias racionales para su contenido proposicional. Para muchos de sus practicantes, el estudio de la naturaleza incluía necesariamente la referencia a los principios del diseño, y el tema del “libro de la naturaleza” de autoría divina se hizo aún más frecuente de lo que había sido durante la Edad Media.

Lo primero es señalar la longevidad y carácter prácticamente irresoluble de este problema. Sin embargo, para fines prácticos de la presente investigación resulta importante tomar una postura respecto a quién es Sócrates y por tanto, de qué autor nos valdremos para respaldar esos dichos.

Ya es bien sabido que Sócrates no escribió nada. Históricamente han sido los escritos de algunos de sus contemporáneos como Platón o Jenofonte la guía principal de lo supuestamente expresado por él. En el siglo XIX Schleiermacher en su texto “El valor de Sócrates como filósofo” fue el primero en dar cuenta de la dificultad de dar total crédito a lo escrito por Jenofonte, principalmente porque él no era un filósofo, sino un soldado, con lo cual habría podido transmitir de forma poco fidedigna las bases teóricas a las que el verdadero Sócrates se remitía. Dorion señala¹⁹ que esta puede ser una crítica poco justa ya que el propio Jenofonte aclara al principio de su *Memorabilia* que su propósito es mostrar si Sócrates fue útil para los demás y pudo ayudar a que mejoraran tanto con sus palabras como con sus acciones. En definitiva podemos decir que esto nos da una idea sobre el propósito socrático de la filosofía como forma de vida. Sin embargo, Jenofonte tiene tanto interés en mantener a raya las acusaciones de las cuales su maestro fue objeto que lo pone como un representante de los valores tradicionales. Lo cual, en caso de concederle razón, nos haría cuestionarnos la razón por la que pudo captar la atención de otros filósofos naturalmente especulativos como Platón o Euclídes. Por último, si los dichos de Jenofonte sobre las enseñanzas socráticas son verdaderos, entonces seguramente no habría sido condenado a muerte.

¹⁹ Louis André Dorion, “The Rise and Fall of the Socratic Problem”, en Donald R., Morrison (ed) *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press, Nueva York, p. 3

“Para Schleiermacher está claro que Sócrates debe haber sido más de lo que Jenofonte dijo sobre él, porque si Sócrates solo equivaliera a su retrato en los *Memorabilia*, la inmensa influencia filosófica que le atribuimos sería incomprensible”²⁰. Un ejemplo que puede citarse en términos teóricos es la *enkrateia*, la cual Jenofonte afirma que es la base de la virtud socrática. En contraparte, para los diálogos platónicos tempranos, este término ni siquiera tiene relevancia ya que no aparece. Además, la idea de que la moderación (*sophrosune*) puede reducirse a la *enkrateia* de ninguna manera aparece en el *Cármides*. Si a esto añadimos que el rol que Platón le atribuye al conocimiento, Jenofonte se lo atribuye a la *enkrateia*²¹

Pero entonces ¿de quién si podemos fiarnos para hablar del Sócrates histórico? De acuerdo con Dorion²² al día de hoy los historiadores continúan debatiendo cuál de las restantes fuentes será la más cercana. Aristófanes, Platón o Aristóteles, este último a diferencia de los primeros, nació quince años después de la muerte de Sócrates, pero debido a su importancia filosófica y cercanía en el tiempo resulta muy relevante.

Sin embargo, en lo referente al corpus platónico no existe un consenso sobre la verdad histórica en aquellos diálogos en los que su maestro figura como personaje central. Mientras algunos señalan que la *Apología* es el diálogo más cercano al Sócrates histórico, otros creen que es en los diálogos tempranos donde se pueden reconstruir sus teorías. Algunos más creen que son los diálogos apócrifos a los que

²⁰ *Ibíd*, p. 6

²¹ *Cfr. Ibídem*

²² *Ibídem*

hay que mirar o que cada palabra escrita por Platón bajo el nombre de Sócrates es digna de tomarse en cuenta.

La cuestión central, sobre todo cuando se trata de las fuentes directas de Platón y Aristófanes es si estos autores tenían siquiera la intención de transmitir de forma ya no digamos fidedigna, al menos cercana a cuáles eran las ideas y pensamientos de Sócrates. Sin embargo, no podemos negar el carácter ficcional que acompaña a estos escritos, Aristóteles mismo reconoció este hecho y lo denominó *logos sokratikos* mismo que autoriza a tener cierto grado de inventiva así como mucha libertad para crear mientras el contenido y el escenario se relacionen entre sí:

[...]sería un error pensar que la naturaleza ficticia del Sócrates literario fue un fenómeno posterior a los primeros diálogos escritos y publicados por los discípulos de Sócrates porque la existencia de al menos dos retratos de Sócrates dentro de los diálogos platónicos confirma que la dimensión ficticia de la literatura socrática se remonta a sus primeros inicios.²³

De cierta manera reconocer que existen *logoi sokratiko*²⁴ es también reconocer el carácter irresoluble del problema socrático. Ya que si existen elementos ficticios al interior de los textos desarrollados por quienes estuvieron en contacto con el

²³ *Ibíd*, p. 13

²⁴ Como hemos dicho con anterioridad, todo lo que conocemos que está escrito acerca de Sócrates, proviene de fuentes secundarias. Al referirnos a los *logoi sokratikoi* hablamos de una serie de escritos cuyos autores hacen alusión a la figura socrática como una persona que vivió, basados en la recolección personal y colectiva de datos. Por otra parte, se llaman de esta manera ya que así fue como Aristóteles los denominó en un pasaje de su *Retórica* (II 20, 1393b3). Un rasgo importante a resaltar es que los *logoi sokratikoi* nos muestran a Sócrates de forma muy cercana a como probablemente se comportaba. Esto nos acerca al personaje histórico al cual, por las razones que mencionamos en el texto, puede ser difícil acceder. Pero si debemos tener en cuenta que hay mucho espacio para la ficción por parte de cada autor.

Sócrates histórico es imposible discernir cuáles son y por tanto también concluir una verdad irresoluble acerca de las ideas socráticas.

Por otra parte, si queremos valernos de Aristóteles para expresar la verdad histórica de lo que Sócrates sostenía, de acuerdo con Vlastos, esto solo nos orillaría a incurrir en un error. La razón es que ya que la mayor parte de las posturas de Aristóteles respecto a Sócrates provienen de los diálogos platónicos. Por lo que si queremos afirmar que dichas posturas se confirman en ser las mismas que las de Platón, estaríamos incurriendo en una circularidad.

Finalmente, todo lo dicho hasta ahora acerca del problema socrático nos confirma la dificultad para encontrar una manera satisfactoria de resolverlo, pero esto no resulta necesariamente negativo:

Reconocer la naturaleza irresoluble del problema socrático no representa una pérdida para los estudios interpretativos ni un empobrecimiento para la exégesis; por el contrario, es una oportunidad, una ocasión excepcional para enriquecer nuestro entendimiento del socratismo.²⁵

En este sentido, resulta necesario tomar una postura frente al problema para los fines que la presente investigación requiere. A saber, presentar a Sócrates como el punto de partida de la tradición que tomó a la filosofía como forma de vida. Sin embargo, es importante tener claro que la presentación de dichas ideas no será a partir de la certeza de que estamos partiendo de las nociones que el Sócrates de carne y hueso alguna vez presentó frente al ágora. Si bien tenemos buenas razones para suponer

²⁵ *Ibíd*, p. 18-19

que algo de ellas podremos encontrar en los dichos platónicos contenidos en los diálogos bajo el nombre del personaje socrático:

“Así que en el problema socrático los hechos ya son interpretaciones y nunca puede haber una solución verificable: sin embargo, una solución es más plausible que otra, y debemos buscar la más plausible entre ellas”²⁶.

Para avanzar en nuestra investigación resulta pertinente reconocer que lo que tenemos son interpretaciones teoréticamente más o menos plausibles acerca de Sócrates. Es por esto que enfocarnos en dar cuenta de las ideas sobre filosofía como forma de vida de acuerdo a lo escrito por su alumno Platón resulta aquí lo más pertinente.

Ahora bien, antes de dar paso a dicha visión platónica es pertinente señalar el valor histórico y filosófico de Platón. Este gran pensador no solamente fue uno de los alumnos más destacados de Sócrates, sino también quien comenzó a sistematizar la filosofía y trató una diversidad amplia de problemas en múltiples ramas. Pero más allá de esto, no es la intención incurrir en una falacia de autoridad. En cambio, podemos valernos de que conocía de cerca a Sócrates quien fuera su maestro, además de que él mismo se convertiría en filósofo lo cual significa que tenía mayor entendimiento que alguien que no se dedicara a esto, como es el caso de Jenofonte. De manera análoga con Aristóteles que podría ser otra fuente, pero toma su testimonio de su maestro Platón. Bajo ese entendido, ahora iremos hacia Sócrates: quién fue, cómo lo identificamos y qué lugar tiene en la filosofía como forma de vida.

²⁶ C.J. de Vogel, “The Present State of the Socratic Problem”, en *Phronesis*, Vol. 1, No. 1, 1955, p. 28

Biografía filosófica y el Sócrates platónico

El propósito de una biografía filosófica, de acuerdo con Ray Monk, es muy simple: entender a un filósofo²⁷. De esta forma, Monk²⁸ estima que la tarea de esta puede dar un margen más amplio de entendimiento sobre un pensador en dos sentidos. Por un lado, comprendiendo el tono en el que se expresa el autor al que queremos entender, tal como si estuviéramos escuchando su voz. Por otra parte, recolectando datos sobre su vida que nos permitirán revisar sus postulados bajo otra luz. “Entender a una persona es como entender una pieza de música; no es una cuestión de aceptar la verdad de una afirmación o teoría sino de ver las conexiones – y por supuesto las diferencias – entre las varias cosas que la gente hace y dice”²⁹

En el caso de Sócrates, esto es de central importancia. Sobre todo, si consideramos que fue el primero de la tradición griega en ser llamado³⁰ filósofo y que no escribió nada.

Por otra parte, actualmente parece haber dos maneras estándar de entender la relación entre biografía y filosofía: la primera señala que la biografía guarda el

²⁷ Ray Monk, “Philosophical Biography: The Very Idea”, en James C. Klagge (ed.), *Wittgenstein Biography and Philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001, p. 3

²⁸ James Conant, “Philosophy and Biography”, en James C. Klagge (ed.), *Wittgenstein Biography and Philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001, p. 29. De acuerdo con Conant podemos resumir la perspectiva de Monk como sigue: había dos cosas distintas que Wittgenstein quería hacer –convertirse en un cierto tipo de persona y convertirse en un cierto tipo de filósofo– pero él pensó que estas dos búsquedas de alguna manera se presuponían la una a la otra o que estaban intrincadas entre ellas. No había “dos cosas diferentes que Wittgenstein quisiera hacer”. Solo hay una “cosa” aquí –el tipo de vida que está en cuestión aquí así como el tipo de pensamiento eran, para Wittgenstein, dos aspectos diferentes de una sola búsqueda unitaria– a la cual Wittgenstein llamó, tal como lo hicieron los antiguos, “filosofía”. Incluso, si uno se atreve a adentrarse en la biografía de un filósofo como Russell se dará cuenta que no es tan simple como separar a los filósofos que creen tener un modo de vida socrático, de los que no lo tienen. Ya que si se mira de cerca, Russell cambió en muchos momentos de opinión aún en cuestiones fundamentales.

²⁹ Ray Monk, *op. cit.* p. 6

³⁰ Aristóteles, *Metaph.*, Libro I, Cap. 6, 987b

secreto de entender el trabajo de un filósofo, la segunda que el entendimiento de la vida de un filósofo es irrelevante para entender su trabajo. Estas posturas opuestas entre sí son nombradas por Monk reductivismo y compartimentalismo, respectivamente³¹. El reductivismo cree que si comprendemos suficiente la vida de un filósofo, podremos saber por qué escribió lo que escribió así como su verdadero significado. Por su parte, el compartimentalismo cree que todo lo que es relevante sobre el entendimiento del trabajo de un filósofo se puede encontrar en las páginas que escribió. Voltar a ver en páginas escritas de forma más personal como su correspondencia privada o lo que le dijo a un amigo es mirar algo que no corresponde a su trabajo.

Evidentemente nuestra motivación para presentar las posturas antes mencionadas es analizar el caso socrático en cuyo caso específico parece fundamental recurrir a los datos que tenemos sobre su vida. A continuación haremos un análisis de la biografía socrática, tomando en consideración el método que utilizaba para aproximarse al conocimiento.

Según Benson, “Los diálogos platónicos socráticos presentan coherentemente a Sócrates practicando un método filosófico distintivo, presentando una forma común, una estrategia común y una presuposición epistemológica común”³². Además, Sócrates considera que el desacuerdo que algunos tienen con él se debe a una práctica o manera de filosofar que es peculiar de él y de quienes lo siguen.

³¹ *Ibíd*, p. 17

³² Hugh H. Benson, “Socratic Method”, en Donald R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Nueva York, Cambridge University Press, 2011, p. 179

Luego de ir con los políticos, poetas y artesanos, Sócrates se dio cuenta de que no podía refutar lo dicho por el oráculo respecto a él como el hombre más sabio de Grecia. En cambio, a todos los que examinó respecto a su sabiduría, se dio cuenta de que presentaban el mismo error. Todos ellos pensaron que sabían ciertas cosas que realmente no sabían.³³

Cuando Sócrates hace una pregunta al interlocutor, la respuesta será un indicador de la sabiduría del mismo. Una práctica común es que Sócrates lance una pregunta del tipo “¿Qué es...?” Luego, tomando como punto de partida la pregunta inicial del interlocutor, Sócrates hace más preguntas con el fin de obtener la negación de la respuesta inicial con las subsecuentes. Es entonces que, dependiendo el diálogo, la persona en cuestión revisa su respuesta inicial como en el caso de *Eutifrón*, ofrece una respuesta nueva como en *Hippias Mayor* o admite que no puede decir lo que sabe como en *Laques*³⁴ “Ver conexiones nos provee de la forma de entendimiento más familiar y esquiva. Lo que no nos hace frente, en particular, son declaraciones directas de *qué*, exactamente, es entendido”³⁵ De esto podemos concluir que Sócrates sabe que la mejor manera de reconocer lo que verdaderamente se sabe es rodear dicho conocimiento por todos los frentes hasta finalmente llegar al fondo de la cuestión. Esa será la manera de conocer si el sujeto del examen sabe con certeza o solo dice que sabe.

³³ *Ibid.*, p. 181

³⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 184

³⁵ Ray Monk, *op. cit.*, p. 5

De esta forma, se puede afirmar que: "La vida de Sócrates es su trabajo y su trabajo es su vida (...) la vida de uno que amó la sabiduría, un practicante de la filosofía. No hay comprensión de su filosofía además del entendimiento del tipo de vida que debería vivir."³⁶

Cuando y cómo Sócrates desafió el cargo (de corromper a los jóvenes de Atenas) en su contra, cuando y cómo acepta el veredicto de la corte en su contra, cuando y cómo rehusa la oportunidad de huir de prisión, cuando y cómo él se comporta en su momento final cuando bebe la cicuta y se acuesta para morir: todas ellas son expresiones de su filosofía.³⁷

Por otra parte, mientras Aristóteles hace su pregunta retórica '¿Qué estándar o medida más precisa de las cosas buenas tenemos que el Sabio?', él es el primero de una larga línea de filósofos en revelar una complicidad implícita de la manera en la que la figura de Sócrates deja su marca en toda la tradición filosófica antigua³⁸. Recordemos que todas las escuelas antiguas sean los escépticos, los estoicos, los epicúreos o los neoplatónicos aún cuando presentaban diferencias entre sí, todas tenían algo en común: tomaban a Sócrates como su modelo, dicho por ellos mismos.

De esta manera, se podría llegar a ver más claramente cómo una sola concepción filosófica general corre a través de actitudes aparentemente discordantes, armonizándolas en una sola unidad coherente. Cuando se ve cómo las actitudes encajan juntas dentro de la vida, también se puede ver mejor cómo encajan juntas filosóficamente³⁹. Es decir, que las discordancias teóricas que podemos encontrar

³⁶ *Ibíd*, p.19-20

³⁷ *Ibíd*, p. 20

³⁸ *Ibídem*

³⁹ *Ibíd*, p. 35

en los seguidores de Sócrates se terminan en tanto cada uno estaba dispuesto a practicar su filosofía y llevarla como un estandarte de forma de vida.

Si hay una relación importante entre lo que la biografía filosófica muestra y cómo lo muestra, entonces no debería sorprendernos darnos cuenta que el tipo de cambios de aspecto que esta permite dibujar de manera novedosa en nuestra percepción. Ya que en muchas ocasiones no se puede apreciar en el trabajo de un filósofo y esto se facilita con algún género alternativo de escritura.⁴⁰

Tanto Vlastos como otros académicos están de acuerdo con que Sócrates ve a su *elenchos* como el elemento capaz de establecer la verdad o falsedad de respuestas individuales, aunque no todos ellos están de acuerdo sobre lo que justifica a Sócrates en entender su método de esta manera. Tal interpretación del *elenchos* ha sido denominada como una interpretación constructivista ya que entiende que dicho concepto establece la verdad o falsedad de las respuestas individuales. En esta interpretación el *elenchos* puede y tiene resultados constructivos o positivos.

La atención de los académicos ha estado centrada en la primera premisa. Es decir que, de acuerdo con Sócrates, creer en la verdad de lo que el interlocutor dice es una condición necesaria y suficiente para aceptar una premisa.

Pero aún más importante es que es posible encontrar pasajes como los que siguen:

El trabajo abstracto, si uno desea hacerlo correctamente, debe poder destruir la

⁴⁰ *Ibíd*, p. 36

*propia humanidad; uno levanta un monumento que es al mismo tiempo una tumba en la cual, voluntariamente uno se interna lentamente*⁴¹ Sobre esto podemos decir que hace falta sacrificar lo humano, en favor de un bien mayor, la Verdad. ¿No se parece esto a lo postulado por Sócrates?

Como se ha revisado hasta el momento podemos decir que la biografía filosófica resulta un elemento central para entender la filosofía socrática. Ya que, por un lado, no escribió nada lo que dificulta conocer sus ideas. Por otra parte, al ser considerado por los propios iniciadores de dichas corrientes el fundador de sus escuelas filosóficas: como los escépticos, epicureos y estoicos en los que sus preceptos fundamentales diferían de forma importante era su postura práctica lo que los unía. Lo cual nos da evidencia acerca de la relevancia de su actuar más allá de las meras suposiciones teóricas.

Finalmente, para los propósitos de la presente investigación el pensador más autorizado para dar cuenta de las ideas socráticas es su alumno Platón. Esto se debe no solo a su cercanía por haber sido maestro-alumno sino al hecho de su relevancia como filósofo frente a Jenofonte que era un soldado o frente a Aristóteles que se basaba a su vez en su maestro Platón.

⁴¹ Bertrand Russell a Lucy Donnelly, 23.5.02, en Ray Monk, *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude 1872-1921*, Nueva York, Free Press p. 142

Capítulo 2 Filosofía como forma de vida. Breves apuntes de Platón y Aristóteles

En el apartado anterior hemos revisado la cuestión acerca de la filosofía como forma de vida, las posturas de Hadot, Sellars y Cooper, así como las posturas acerca de cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que suceda la filosofía como práctica. Por otro lado, hemos revisado también el así denominado, problema socrático que resulta relevante para esta investigación debido a que es el caso paradigmático del filósofo y, en este caso, también de quien vive la filosofía.

Es importante resaltar que en la Antigüedad no había algo tal como una disciplina filosófica de vida, esta cuestión apareció posteriormente, cuando los estudiosos de la filosofía como Hadot o Sellars, encontraron una corriente de pensamiento a la cual se podría contraponer. La nombrada corriente de pensamiento es la filosofía académica, que surgió como disciplina formal a partir de la Edad Media, pues en esta etapa surgieron las universidades y la filosofía comenzó a institucionalizarse. A este modo de hacer filosofía académica se contrapuso, de manera natural, la filosofía como forma de vida.

Es en este punto es que debemos mirar hacia la antigüedad, hacia Platón y Aristóteles, pues fueron ellos quienes sentaron las bases de lo que posteriormente se conocería como “filosofía como forma de vida”.

Si bien Sócrates fue el primer filósofo según Aristóteles, este pensador no dejó registro escrito de sus postulados, por esto es necesario seguir de cerca a su discípulo Platón, que es del primero de quien tenemos noticia de la existencia de un sistema filosófico. Si bien dicha afirmación bien puede ser cuestionada, también es verdad que, al acercarnos a sus textos, podemos tener una mejor referencia de lo que significa vivir la filosofía. En obras como *El Banquete*, *Fedón*, *Cartas*, *Leyes*,

entre otras, desarrolla su perspectiva respecto al objetivo de la filosofía, así como la importancia de esta disciplina para la vida.

Por otro lado, Aristóteles en obras como *La física*, *Sobre los animales*, entre otras, ofrece un enfoque formal del pensamiento científico. Aunque es cierto que dicha premisa excede los límites de esta investigación, nos puede ayudar a discernir la manera en que Aristóteles concebía a la filosofía. En este sentido y citando la *Ética Nicomáquea*, la filosofía como forma de vida es la búsqueda de la máxima felicidad a través de la contemplación de todo cuanto hay.

Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben, pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan. Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando solo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo⁴².

⁴² Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Libro X, 1177a 25-30

De qué va la filosofía

A diferencia de su maestro Sócrates, Platón fue muy vasto en su escritura. De hecho, intentar hacer un estudio pormenorizado acerca de su perspectiva en torno a la filosofía como forma de vida o cualquier otro tema sería demasiado ambicioso y probablemente sería también infértil para los fines que tenemos en esta investigación. Sin embargo, sí resulta de utilidad seleccionar una serie de pasajes y hacer un análisis tan detallado como sea posible. Existen varias razones para esta tarea, la primera es que en el propio Platón podemos encontrar distintas perspectivas sobre qué es la filosofía, algunas de las cuales podrían incluso ser distintas entre sí. La segunda razón es que la obra de Platón es tan extensa que seguramente se nos escaparía algún apartado importante, además de los cientos de tratados existentes en torno a la obra de este pensador. Por último, nuestro afán actual consiste en saber qué es y cómo se sostuvo la filosofía como forma de vida en la Antigüedad. Dicho lo anterior, para este propósito específico seleccionamos algunos pasajes a través de los cuales nos adentraremos en la concepción de la filosofía platónica.

Primer Fragmento: La dimensión pública de la filosofía

Si nos adentramos un poco al muy popular fragmento de *República VII*⁴³ en donde tiene lugar la alegoría de la caverna, estaremos investigando diversos frentes de la obra platónica. Por ahora, me gustaría rescatar uno de los que me parecen más

⁴³Platón, *República VII*, 514a-522a

sobresalientes: la dimensión política de la filosofía. Dicho pasaje al que nos referimos ocurre al interior de una caverna, en donde un grupo de personas han permanecido en cautiverio durante toda su vida, sin encontrar jamás ningún otro escenario. Platón resalta cómo, luego de que uno de sus miembros sale de este lugar y se encuentra con el sol, la naturaleza y todo cuanto hay fuera de la caverna por una parte se alegra, pero por otra recuerda a aquellos que todavía no conocen nada de lo que él vio. En definitiva, el filósofo en su obra no quisiera volver a los días en los que desconocía todo aquello que hay más allá de la caverna. Pero si acaso quisiera volver, Platón da cuenta de que no le resultaría tan sencillo ni sería bienvenido por aquellos que siguen pendientes de las sombras que ven reflejadas y quienes prestan su mayor atención a todo cuanto pueden vislumbrar que sucede en este ámbito. Incluso se adelanta a atinar que seguramente dicha osadía lo conduciría a la muerte. A partir de aquí me parece importante hacer algunos señalamientos, por un lado, está la manera en la que el filósofo puede encontrar la verdad, estando en una comunidad y en un lugar de condiciones desfavorables en donde no puede observar más que tinieblas. Por otra parte, podemos ver el carácter peligroso de la verdad mismo que puede ocasionarle la muerte a aquel que esté dispuesto a desafiar el status quo. Parece que Platón nos estuviera diciendo que la filosofía es una elección y no solamente un descubrimiento, además de que conlleva consecuencias que pueden resultar peligrosas, amenazando la propia vida. Si tomamos en consideración el momento en el que en el diálogo señala:

y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar⁴⁴

Nos podremos percatar que al estar insertos en un mundo de sombras, cualquier detalle, aún el más nimio podría ser relevante para quienes no pueden ver más allá que únicamente la proyección de sombras. Si pensamos en una morada-prisión, todo aquello para lo que fueron hechos quienes están dentro de la caverna, estaría fuera de su conciencia y su intención. Mientras que si consideramos a la luz del fuego proyectado y el ascenso a la superficie nos encontraremos con un camino que bien puede ser considerado tortuoso, pero que es necesario para hallar la idea de Bien. En tanto que una vez que se ha transitado ya nada podría echarlo abajo, ya que tal y como reza el diálogo: “*¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero y ‘preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre o soportar cualquier otra cosa antes que volver a su anterior modo de opinar a aquella vida?’*” Luego, Sócrates se propone, a modo de conclusión, repasar junto a Glaucón algunos de los símbolos más importantes, como es el caso de la luz del sol y las sombras. La primera, símbolo de alumbramiento y sabiduría; las segundas correspondientes al estar atados a la ignorancia de la proyección, además de la poca disposición por querer salir de ese desconocimiento. Por otra parte, está el ascenso como imagen del alma que se dirige hacia lo inteligible y la contemplación

⁴⁴*Ibid.*, 516d

que en última instancia se dirige a la idea del Bien. Ya que cuando esto se entiende es posible notar que todas las cosas bellas provienen de aquí. Es solo a través de su contemplación como se puede obrar de forma recta tanto en lo público como en lo privado.

¿Quiénes gobiernan la ciudad?

La filosofía tiene una importancia primordial en el orden de lo público ya que quienes gobiernan a la ciudad tienen que cumplir ciertas características de acuerdo con Platón quien en República VII 519b – 520b declara que aquellos encargados de este quehacer no pueden ser hombres sin educación ni experiencia, y tampoco pueden ser quienes dediquen su tiempo únicamente a estudiar. Además, resulta necesario coaccionar a aquellos hombres que poseen la mejor naturaleza a que estudien de modo que puedan acceder a contemplar el Bien y ocupar en esto su vida. Pero no simplemente para quedarse contemplando el Bien supremo, sino tal como vimos anteriormente en la alegoría de la caverna, que sean capaces y tengan la fuerza para volver a la caverna con quienes no contemplan más que sombras proyectadas.

Otro de los elementos fundamentales de este fragmento es cuando Platón declara:

Te olvidas nuevamente, amigo mío, que nuestra ley no atiende a que una sola clase lo pase excepcionalmente bien en el Estado, sino que se las compone para esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad. Porque si se forja a tales hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado.⁴⁵

Parece claro entonces poder defender la relevancia de la labor filosófica para el Estado por dos razones fundamentales: por un lado la filosofía nos asegura que se gobernará apegados a la idea de bien supremo ya que de acuerdo a lo dicho en el apartado de la alegoría de la caverna esa es la principal motivación del filosofar. Por otro lado la filosofía busca el bien común de todos los habitantes de la *polis*. Filosofar no se trata únicamente de hacer el camino del ascenso, sino de completar el ejercicio a través de la segunda parte, el camino del descenso –si se nos permite el uso de los elementos que constituyen la alegoría del propio Platón.

Ahora bien, otro elemento muy importante es cuando se habla de justicia ya que ante la pregunta de Glaucón: “¿seremos injustos con ellos y les haremos vivir mal cuando pueden hacerlo mejor?”⁴⁶ la respuesta de Sócrates es contundente la justicia solo puede llevarse a cabo cuando todos los miembros del Estado son

⁴⁵ *Ibíd*, 516b-517c

⁴⁶ *Ibíd*, 519b-520b

considerados ya que es la única forma en la que se puede consolidar. Lo injusto sería permitir que cada uno velara por su bien individual sin considerar al resto.

No se trata entonces de ser injustos con los filósofos sino de invitarlos, con justicia, a cuidar de los demás. Por otro lado, si hubiera alguno que creció en otro Estado, no correspondería a éste ocuparse de una comunidad ajena a la suya. Lo mismo sucede con el que se hubiera criado solo.

El rol de la amistad en la filosofía

En el siguiente apartado a analizar queda de manifiesto el valor que Platón le da a la amistad en la filosofía, sobre todo cuando un amigo está en una situación crítica como es el caso de Dión en la *Carta VII*. Verdad es que Dión se encontraba en una situación a todas luces desfavorable en Siracusa bajo un régimen tiránico para lo cual necesitaba de los dotes de orador de Platón para que lo ayudara a persuadir a los jóvenes a través del bien y la justicia. Si en cambio, éste se hubiera rehusado a ir aún cuando el viaje era largo y existían peligros, no habría podido mantenerse leal al ser filósofo.

Platón aclara que lo que a su amigo Dión le faltaba no era valentía o fuerzas de caballería, sino aquello que tienen de sobra los filósofos: argumentos. Si no hubiera accedido a acudir en ayuda de Dión, éste habría podido reprocharle el exilio del que habría sido objeto. En ese caso no solamente hubiera faltado a la amistad que tenía con él, sino a la filosofía misma.

Por ello acudí, por motivos razonables y justos, en la medida en que pueden serlo los humanos; abandoné por ello mis propias ocupaciones, que no eran baladíes, y fui a ponerme a las órdenes de un régimen tiránico que no parecía adecuado ni a mis enseñanzas ni a mi persona. Con mi viaje me liberé de responsabilidad ante Zeus hospitalario y desempeñé irreprochablemente mi papel de filósofo, que habría sido censurable si yo hubiera incurrido en una falta vergonzosa por ceder a las comodidades y a la cobardía.⁴⁷

En este fragmento, Platón pone de manifiesto el carácter moral de la filosofía la cual se rige por ciertos mandatos a los que no se obedece únicamente en las mejores condiciones, sino también en la adversidad. Además, cuando un amigo se encuentra en problemas resulta imperativo, para aquel que rige su vida a través de la filosofía, ayudarlo. Aún más, si lo que necesita son de los dotes argumentativos de un filósofo para una empresa complicada en la que se involucra un sistema tiránico del que Platón aclara: “abandoné por ello mis propias ocupaciones, que no eran baladíes, y fui a ponerme a las órdenes de un régimen tiránico que no parecía adecuado ni a mis enseñanzas ni a mi persona”⁴⁸. Sin embargo, si existe una situación que comprometa a un amigo, como parece ser el caso, entonces acudirá en su ayuda.

⁴⁷ Platón, *Carta VII*, 329b

⁴⁸ *Ibíd.*, 329 d

La muerte y la filosofía

En el muy conocido fragmento que se encuentra en *Fedón*, Sócrates –protagonista por excelencia de los diálogos platónicos– nos dice⁴⁹ que un verdadero filósofo jamás podría temer o mostrarse inseguro al momento de estar cerca de la muerte. La razón es muy sencilla: todo aquello que ha deseado, finalmente va a poder concedérsele en el momento en el que muera. Recordemos que es el propio Platón quien declara que el cuerpo es una cárcel que nos llena de deseos y necesidades. Al morir esto ya no tendrá más lugar y más allá de eso su alma será capaz de trasladarse al Mundo de las Ideas donde podrá contemplar la propia idea de Bien.

Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos. Así que, si eso es verdad, sin duda resultaría absurdo empeñarse durante toda la vida en nada más que eso, y, llegando el momento, que se irritaran de lo que desde mucho antes pretendían y se ocupaban.⁵⁰

El momento de la muerte sería entonces excepcional para cualquiera que se jacte de ser filósofo ya que dejaría de lado cualquier placer al que se hubiese visto tentado con anterioridad y pasaría ahora a ser solo alma separada del cuerpo. No habría entonces motivo para temer o huir al momento de la muerte, en tanto el filósofo lograría una suerte de liberación para volverse totalmente hacia el alma.

Hombres de arte y hombres de ciencia

De manera análoga a lo antes mencionado, ahora nos compete tratar a Aristóteles. Sin embargo cabe hacer la aclaración de que nuestro objetivo no es ser exhaustivos

⁴⁹ Platón, *Fedón*, 64a

⁵⁰ *Ibíd*, 64a

como en el caso de Platón que ya hemos tratado con anterioridad. Por otra parte, nos centraremos mayormente en la *Ética Nicomáquea* en donde el estagirita expresa mayormente lo relacionado con la forma de vida y cómo se relaciona con la filosofía así como su manera de concebirlo.

Acerca del placer

De acuerdo con Aristóteles⁵¹ el placer tiene un papel muy relevante en las vidas de los hombres y es por eso que cuando se educa a los jóvenes una fórmula muy utilizada es hacerlo a través del placer y dolor. Pero cuando se trata de dilucidar cuál es la naturaleza del placer aclara que éste perfecciona todas las actividades, y además que para experimentarlo hace falta llevarlas a cabo. Por otra parte, el placer no es progresivo, sino que sucede de manera completa en el presente, entonces se puede decir que no es análogo al movimiento. El cual sucede como un ciclo en el que hay un inicio, un progreso y un final.

Por eso, el placer no es movimiento, ya que todo movimiento transcurre en el tiempo y es por causa de un fin, por ejemplo, la edificación, y es completo cuando ha realizado lo que pretendía, ya sea en la totalidad del tiempo o en un momento determinado.⁵²

⁵¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro X, 1175a-1175b

⁵²*Ibid.*, 1174a

En este mismo libro, Aristóteles da paso a hablar acerca de la felicidad, de la cual señala, a diferencia de otras actividades, ésta se escoge por sí misma y no por causa de ninguna otra. La felicidad se basta a sí misma⁵³ tal como las actividades que van de acuerdo a la virtud ya que ese tipo de actividades se eligen por ellas mismas, sin necesidad de que haya otro fin de por medio. Verdad es que la diversión, de acuerdo con Aristóteles resulta placentera para los hombres. Sin embargo esto sucede únicamente con fines de esparcimiento y descanso ya que dichos placeres pueden causar estragos en el cuerpo. La felicidad encaminada a las virtudes, por otra parte, es deseable por sí misma. “La vida feliz, por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud, y esta vida tiene lugar en el esfuerzo, no en la diversión”⁵⁴.

La máxima felicidad

Si hablamos de que la felicidad se da en la práctica constante de la virtud, entonces la máxima felicidad solo puede darse cuando se lleva a cabo la mayor virtud, de acuerdo con Aristóteles.

De modo que si es el intelecto la capacidad más alta por la cual se rigen los hombres, es decir, si es la parte más divina que poseen los hombres, entonces esta misma será la encargada de tender hacia la felicidad perfecta de acuerdo con la virtud⁵⁵.

⁵³Cfr. *Ibid.*, 1176b

⁵⁴ *Ibid.*, 1177a

⁵⁵ *Ibidem*

Dicha felicidad perfecta puede hallarse en la actividad que más continuamente se puede realizar: la contemplación, esto porque es la actividad que está en concordancia con la sabiduría⁵⁶. Es verdad que los hombres sabios necesitaran, como los demás, la compañía de otros pero ellos se bastan a sí mismos.

Aristóteles explica que la contemplación, a diferencia de otras actividades se busca solo por sí misma. Mientras que cuando se trata de tareas prácticas, éstas se realizan más bien para obtener algo más.

Si, pues, entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza, y, siendo penosas, aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas [...]. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto.⁵⁷

En cambio, existen actividades a las que nuestro pensador denomina como penosas como las políticas que no aspiran solamente a sí mismas, sino al poder, al honor o bien a encontrar la felicidad de los ciudadanos. En todo caso, parece claro que para Aristóteles la perfección reside en las actividades que se realizan por sí mismas y cualquiera que se haga por otra recae en imperfección y también una actividad que no está dentro de la felicidad perfecta. Los atributos de la felicidad son siempre completos.

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ *Ibid.*, 1177b

Para Aristóteles, las actividades penosas se refieren a todas aquellas que no se realizan por sí mismas. Por otra parte, la actividad contemplativa:

parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer [...] entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad⁵⁸

Aristóteles señala el carácter divino de los hombres que se avocan a esta felicidad ya que la parte del alma involucrada es también la más elevada y hace el símil entre la mente divina que corresponde a una vida igualmente celeste. Es verdad que es posible llevar una vida virtuosa sin más que la propia vida humana, la cual está centrada en movimiento y actividad. Esto significa que la justicia, la prudencia o la amistad conducirían a cierto tipo de felicidad que, dicho sea de paso, no es nada despreciable. Pero en definitiva no sería la vida más elevada de la que es capaz un ser humano.

Es verdad que la parte humana dispuesta para ejercer la contemplación es pequeña en comparación con la que ejerce la actividad. Sin embargo, no por esto diremos que no es lo más deseable, sobre todo si tomamos en cuenta que es la mente el principal órgano involucrado en esta inactividad, versus el cuerpo que involucra actividad y movimiento. “En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera

⁵⁸ *Ibíd*

predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso”.⁵⁹

“Sólo en la ciudad de Esparta, o pocas más, parece el legislador haberse preocupado de la educación y de las ocupaciones de los ciudadanos; en la mayor parte de las ciudades, tales materias han sido descuidadas y cada uno vive como quiere, legislando sobre sus hijos y su mujer como los cíclopes⁶⁰.”

Los fragmentos estudiados en este capítulo tienen por objetivo darnos claridad sobre la postura platónica y aristotélica respecto a qué significa la filosofía y llevarla a cabo como forma de vida. Así, pudimos ver que para Platón, ésta se da en un ejercicio del razonamiento, pero que puede implicar incluso amenazas para la propia vida, como ocurre en la caverna. Mientras que para Aristóteles la máxima felicidad se encuentra en dedicar la vida a la filosofía. Lo cierto es que para ambos la ética resulta una parte fundamental en su actuar el cual no puede estar separado por ningún motivo de su quehacer filosófico. La filosofía alejada de preceptos que permiten llevarla a cabo dentro de la vida activa decir que ni siquiera tendría cabida en la manera de proceder de nuestros pensadores a la manera en la que la llevamos a cabo hoy en día.

⁵⁹ *Ibíd*, 1179b

⁶⁰ *Ibídem*

Capítulo 3 Pico della Mirandola y la filosofía como forma de vida

Para esta última parte de la que se compone esta investigación, comenzaremos por dar un contexto hacia cuál fue el panorama en el que se desarrolló el pensador al que nos dirigimos, hablamos de Giovanni Pico della Mirandola. Posteriormente, nos proponemos hacer un análisis de los argumentos presentes en su obra intitulada *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Dicho análisis estará enfocado a buscar los elementos presentes en Aristóteles y Platón, vistos en el capítulo anterior, a partir de los cuales podremos concluir si en una época tan distinta como era en la que vivía Pico podía, de hecho, vivir la filosofía.

Comencemos pues con el análisis acerca del contexto histórico⁶¹ y cultural en el que se desarrolló della Mirandola, seguido de cerca de cuáles fueron sus principales influencias y motivaciones dentro de su pensamiento.

⁶¹ Paul Oskar Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Trad. Federico Patán López, México, FCE, 1982. Kristeller señala como las influencias de filósofos aristotélicos más representativos del Renacimiento las provenientes del ocammismo y el averroísmo, mientras que entre los teólogos el tomismo y el escotismo se hacía más fuerte.

Ahora bien, la *Ética a Nicómaco* y la *Política* fueron los textos muy relevantes en lo que se relaciona a problemas de carácter moral, así como posturas políticas y educativas lo que dio una perspectiva ecléctica a los filósofos de este tiempo respecto al estagirita.

Es gracias a la tradición árabe, el pensamiento judío de la Edad Media incluía una fuerte corriente de neoplatonismo. En esta forma de misticismo judío denominada *cábala* está también presente esta parte neoplatónica y otras filosofías antiguas posteriores. Además, cabe mencionar que las ciencias ocultas, la astrología, la alquimia y la magia estaban muy unidas a las disciplinas filosóficas y científicas a las cuales quedaron muy unidas a las filosofías hermética y platónica de las que participaban. Dichas pseudociencias de las que hablamos no solo estaban influidas por el esoterismo y la magia sino también por las últimas fases de la antigüedad griega así como conceptos como los de el alma general y las creencias en poderes ocultos, simpatías y aversiones de las cosas naturales.

La perspectiva humanista

Los primeros a quienes se denominaron humanistas en el *Quattrocento* no eran filósofos de profesión. Hablamos de personajes como Petrarca o Angelo Poliziano quienes además no alentaban las posturas de von Humboldt establecidas en su propuesta de “Humanismus” en el siglo XIX⁶². En eso se distinguen el humanismo del *Quattro-Cinquecento*, el cual enseñaba mayormente retórica, del “Humanismus” alemán que era toda una filosofía pedagógica helenocéntrica basada en una idea de cultura clásica. Pero no debemos dejar de lado que la noción central a analizar es la de “humanitas”.

Vale la pena destacar que “Humanismus” es una transcripción abstracta y moderna de una expresión muy usada en el Renacimiento en los tiempos de *Salutati*, los “*studia humanitatis*” o “*studio humaniora*”, es decir los estudios de la humanidad “que permite acceder a lo mejor del hombre”⁶³. Estos *humaniora* corresponden a la parte viva del término *paideia* del cual Werner Jaeger escribió una obra completa acerca de su significado, implicaciones y prácticas a causa de la riqueza de dicho término e imposibilidad para traducirlo.

Digamos entonces que las *humanitas* tenían una correspondencia directa con la *paideia*. Aulo Gelio criticó el uso que algunos le dieron al término durante ese tiempo, poniéndolo como equivalente a “philantropía”. En cambio destaca el carácter pedagógico que, según él, proviene de Cicerón. Este autor latino distingue

⁶² Cfr., Stéphane Toussaint, *Acerca del humanismo, Humanitas y pensamiento moderno*, Trad. Ignacio Uribe, Valparaíso, Hueders, 2015, p. 22

⁶³ *Ibid.*, p. 24

entonces dos usos del término: uno vulgar y otro docto. El cual puede volver a encontrarse en Norteamérica en siglo XX y en Francia en el siglo XXI “

donde el humanismo fue sistemáticamente desviado hacia un altruismo sin filosofía ni cultura. Por el contrario, en la ‘paideia-humanitas’ la acción humana encuentra y abraza la idea de cultura. Vale decir, el ideal moral del ‘hombre erudito’ [...] es alcanzado en las artes o en las “buenas” doctrinas: el ‘homo humanus’ se realiza en la naturaleza moral y sapiencial de la pedagogía clásica⁶⁴

Esta implicación entre ser humano y ser erudito definitivamente nos remite a uno de los objetivos centrales de este trabajo de investigación: la forma de vida. Hemos señalado en los anteriores capítulos la dualidad indisoluble entre filosofía y forma de vida. Sin importar si se tratase de Platón o Aristóteles existía una suerte de sincronía entre las reflexiones e investigaciones que hacían y la manera de conducir su vida y acciones a través de esas máximas. Con el humanismo docto surge también entonces el cuestionamiento de si éste y lo que hemos denominado forma de vida no guardan más que una similitud y más bien son dos vertientes iguales que surgieron en distintos momentos históricos. Sin embargo la filosofía y argumentos de Pico nos servirán de hilo conductor más adelante para dilucidar esta cuestión.

Ahora bien, resulta interesante aquí la postura de Toussaint respecto a la pérdida de significado dentro del término “Humanitas”; él señala que aunque es posible

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 25

calificar a un hombre de humano y erudito pasado el tiempo en el que había un solo término que daba esa connotación completa

La expresión 'es erudito' se distinguirá forzosamente, asumiendo un significado separado, extrínseco a la humanidad propia de la persona. Y cuando la erudición es disociada de la humanidad, al mismo tiempo algo se elimina del espectro semántico de la humanidad propiamente tal. Estamos hablando de una disociación que acontece en el espesor antropológico de nuestra cultura.⁶⁵

Luego de esto, encontramos que erudito y humano son ahora dos conceptos distintos por lo que en el caso de que se quiera enaltecer tanto la erudición intelectual como la rectitud moral de una persona: "Bajo tal consideración y respecto a lo 'humanus' en el *Quattrocento*, 'humano' en el siglo XX significa menos"⁶⁶

Esta nueva forma de ver a la humanidad durante el Renacimiento puede ser un equivalente de la forma de vida a la que nos referimos en un inicio. La razón es que dota de un nuevo peso al hecho de ser humano. Ciertamente este calificativo estaba orientado:

"Más allá del retorno a la Antigüedad, más allá de la retórica de los humanistas del primer Renacimiento privilegiada por la crítica, la noción renacentista de humanidad reconoce una realidad moral, filosófica, pedagógica, donde se encuentran 'philantropia', 'unitas hominum' y 'eruditio' (o 'paideia')".⁶⁷

⁶⁵ *Ibid.*, p. 27

⁶⁶ *Ibidem*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 33

Fue Ficino quien tuvo claro el ideal de la “humanitas” y pudo expresarlo más allá únicamente de los significados primarios y secundarios de la “humanitas” greco-latina pagana previa al *Quattrocento*. Nos referimos a la universalidad de género y la naturaleza humana, la educación intelectual, la sabiduría, la dignidad y la bondad. “aunque sigue siendo cierto para Ficino lo que era para Platón: el hombre nace hombre y solo la filosofía lo vuelve humano”⁶⁸. El Renacimiento se presenta cuando existe un proceso dinámico en donde el hombre adquiere su cultura y experimenta un segundo nacimiento. Ya, como veremos a continuación, las obras de Ficino y Pico a nivel estructural remarcan una metamorfosis humana “vista como sucesión de generación, formación, transformación, renacimiento y regeneración espiritual”⁶⁹

El contexto de Pico della Mirandola

Giovanni Pico nació el 24 de febrero de 1463 en el seno de una familia italiana en los límites entre Mirandola y Concordia al norte de la Toscana. Cuando tenía cerca de catorce años se fue a Bologna para estudiar derecho, pero luego de dos años se mudó a Ferrara y posteriormente a Padua donde conoció a uno de sus maestros más importantes Elia del Medigo, un judío y aristotélico averroísta. Además, para el tiempo en el que había dejado Padua en 1482 se interesó en el platonismo y en su representante por aquel tiempo, Marsilio Ficino. Por otra parte intercambió correspondencia sobre poesía con Angelo Poliziano y Lorenzo de Medici en 1484.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 34

⁶⁹ *Ibid.*, p. 34-35

Más tarde, en 1485 viajó de Florencia a París, la capital del escolasticismo aristotélico. Antes de partir a la edad de veintidós años hizo su primera contribución importante a la filosofía. Nos referimos a una defensa de la terminología técnica que, desde el tiempo de Petrarca, había incitado a los humanistas críticos de la filosofía a atacar la escolástica latina como una violación bárbara de las normas clásicas. Por lo que podemos decir que al tiempo que practicaba su pluma, también entrenó sus habilidades filosóficas. Este manifiesto fue dirigido en forma de carta a Ermolao Barbaro y fue ahí donde Pico se esmeró en probar, a la manera platónica en Fedro, de qué manera el filósofo podía utilizar la retórica para defenderse de los ataques de sus detractores⁷⁰

En septiembre de 1486, Pico hace una reaparición en la correspondencia de sus amigos y colegas luego de una serie de desafortunados sucesos que incluían intentar llevarse a Margherita, esposa de Giuliano de Médici lo cual ocasionó un gran escándalo. Pero, en cambio, ocurrió algo muy positivo ya que el aislamiento le resultó productivo. Reunió sus novecientas tesis para un debate que se llevaría a cabo a inicios del siguiente año, 1487. Fue también por entonces que escribió su *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Para el 7 de diciembre de 1486 se encontraba en Roma donde la publicación de sus *Conclusiones* recibió una muy mala acogida. A inicios de 1487, el papa Inocencio VIII canceló el debate público previsto para la defensa de las novecientas tesis de Pico y convocó a una comisión

⁷⁰ Cfr. Brian Copenhaver, "Giovanni Pico della Mirandola", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/pico-della-mirandola/> (consultada el 10 de junio de 2023)

teológica que meses después condenaría algunas de las tesis. Pico decidió volver a París a finales de ese año.

De acuerdo con Pier Cesare Bori⁷¹, es posible que exista una conexión entre los hechos acontecidos durante esos meses y la inspiración que se produjo en Pico misma que se tradujo en la escritura del texto que introduce las novecientas tesis.

Ya mencionamos más arriba el escándalo en el que se vio envuelto Pico, pero quizá resulta relevante mencionar también el hecho de que no todas las versiones respecto a la naturaleza de los hechos concuerdan. Mientras el esposo de Margherita señala en su correspondencia que su esposa fue tomada por la fuerza por el conde della Mirandola. De acuerdo con Aldobrandino Guidoni la mujer había abandonado Arezzo “inflamada de amor por el conde”⁷². Quizá sea difícil discernir cual de las dos versiones era cierta. Lo cierto es que sucedió la captura de Pico en Arezzo y los límites con Siena. Finalmente fue dejado libre por la suma de cien florines.

Si se hubiese tratado de cualquier otro y no del conde della Mirandola, el castigo a dicha ofensa sin duda habría sido más grave, pero fue el propio Lorenzo de Medici quien se encargó de pedir el perdón para Pico e incluso recalcó que cuidasen que fuera liberado y prestaran atención, “como si fuera un hermano”. Sin embargo es destacable que Pico no salió completamente librado de tan bochornoso evento y sin duda su imagen pública quedó manchada, ya que la gente lo había conocido hasta ese momento por ser “el hombre más sabio de su ciudad en mucho

⁷¹ Pier Cesare Bori, “The Historical and Biographical Background of the Oration” en Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man. A New Translation and Commentary*, Eds. Francesco Borghesi, Michael Papio, et al, Nueva York, Cambridge University Press, 2012 p. 45

⁷² *Ibidem*

tiempo”, título que perdió. No se sabe mucho de lo ocurrido en los meses posteriores en la vida de Pico, pero gracias a su correspondencia se tienen noticias del momento que retomó contacto con sus colegas y amigos.

La reaparición de Pico

Era septiembre de 1486 cuando se carteó con Ficino y fue ahí donde se mostró entusiasta al mencionar sus avances en los estudios lingüísticos⁷³ En tanto había adquirido conocimiento en hebreo, también había progresado en árabe y arameo. Para Pico estos acontecimientos eran por demás positivos e incluso le causaban tanta felicidad que no podía atribuirlos sino a la divinidad. Leyó a Zoroastro de modo que pudo entender lo que la tradición helénica mostraba de forma incompleta e imperfecta⁷⁴

A la par de lo antes mencionado, Pico leyó a los autores árabes, por ejemplo las cartas de Mohammed de Toledo y Abulgal quienes estudiaron con Averroes y las preguntas de Adelando, mismas que reflexionaron bajo el pensamiento de Amonio, el maestro de Plotino en Egipto. Aquí es donde Pico se encontró sumamente entusiasmado ya que señaló que todo estaba repleto de conceptos pitagóricos combinados con antiguas nociones esotéricas. Además, Ficino incentivaba a Pico a continuar con sus estudios sobre Plotino. Era tal el encanto

⁷³ Giovanni Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man, A New Translation and Commentary*, Eds. Francesco Borghesi, Michael Papio, et al, Nueva York, Cambridge University Press, 2012, p. 63

⁷⁴ Pier Cesare Bori, *op cit*, p. 64

del Conde que dijo a Ficino en su carta, utilizando en sí mismo las palabras de San Pablo:

“Esta, Marsilio, es mi pasión, estas son las llamas con que ardo, y para mí no es solo la promesa, sino el don de la alegría, que no es fugaz y vana sino estable: la verdadera imagen de la gloria futura eso será revelado en nosotros”.⁷⁵ Sin duda aquí podemos presenciar la semilla de lo que será el *Discurso sobre la dignidad del hombre* a través del *eros*, representado por el fuego.

Existe un camino espiritual, que podemos equiparar a nuestro concepto de filosofía como forma de vida, el cual resulta central en esta búsqueda por autores poco conocidos en el canon de su época. Sin embargo, algo interesante a tener en cuenta es que no se trataba de un afán de volverse exótico, sino que estamos ante una búsqueda genuina. Pero siguiendo lo dicho acerca los hechos ocurridos en Arezzo, Pico también estaba frente a una búsqueda de reconocimiento en donde dejaría atrás la deshonra de la que fue objeto.

Carta a Andrea Corneo de Urbino

Luego del así llamado incidente de Arezzo del que fue parte Pico della Mirandola y tomándolo como contexto, Pico intercambió correspondencia con su amigo Andrea Corneo de Urbino la cual me gustaría abordar brevemente.

La carta consta de cuatro párrafos, ya en el segundo puede verse el tema central que nos atañe, es decir, el cuestionamiento sobre si se prefiere la vida activa

⁷⁵ Correspondencia de Pico a Ficino, septiembre 1486.

o la vida contemplativa. Más adelante podremos examinar la postura de nuestro pensador de primera mano, pero aquí podemos anticiparnos a que como filósofo, Pico se inclina por la vida contemplativa. Sin embargo no por esto debe creerse que descalifique la vida activa, más bien rechaza la infamia y el ultraje de los filósofos. Pero es menester decir en este punto que Pico está totalmente en contra de la postura según la cual los hombres de Estado no deberían filosofar ya que no tiene ninguna finalidad. Esta, por cierto, es la posición de su detractor quien a todas luces parece inclinarse por la vida pública o activa. En cambio, Pico se vale de las opiniones de Agustín, Séneca y Cicerón “para quienes la firme y sólida felicidad reside solo en los bienes del alma, y en ellos está la filosofía, por lo que en poco han de ser tenidos los bienes exteriores”⁷⁶

Corneo parece invitar a Pico a ser un conde ocupado en cuestiones civiles de la vida pública. Pero para el Mirandolano, por su parte, parece no tener cabida dicha invitación a dejar de lado su *vita contemplativa*. Esto saldrá a relucir más adelante nuevamente cuando examinemos sus posturas respecto a la filosofía y su rol.

⁷⁶ Giovanni Pico della Mirandola, Carta de Giovanni Pico della Mirandola a Andrea Corneo: El incidente de Arezzo y la elección entre vita activa y contemplativa, Trad. Julián Barenstein en *Circe*, No XVII, 2013, ISSN 1851-1724, p. 6

El pensamiento de Pico della Mirandola

A Pico de la Mirandola podemos atribuirle el haber hablado acerca de la dignidad del hombre como su libertad para formar y plasmar su naturaleza. En su *Discurso sobre la dignidad del hombre* podemos encontrar además de numerosas influencias de filósofos previos, una vasta herencia del cristianismo y en ese camino no se pueden omitir los sincretismos que surgieron. Su objetivo principal era llevarnos de vuelta a la estructura que compone al universo para, desde ahí, mostrarnos dónde se unen la filosofía y la teología⁷⁷ “El resultado es un ‘cristo-sincretismo’ un intento de una filosofía cohesiva, compuesta de fuentes clásicas, escolásticas y otras tradiciones religiosas, impregnada de sensibilidades cristianas”⁷⁸.

Pico era entonces un pensador que se encontraba inscrito en un tiempo de muchos cambios en el que además los estudios clásicos griegos y latinos tenían mucho auge. Por otra parte, sus influencias propiciaron la emergencia de un sincretismo en donde se combinaban tanto las tradiciones de la Antigüedad Occidental como la cábala y el misticismo. Ahora, lo siguiente será introducirnos en su obra *Discurso sobre la dignidad del hombre* y analizarla para evaluar si la filosofía como forma de vida estaba presente en su forma de conducirse.

Discurso sobre la dignidad del hombre

⁷⁷ Sophia Howlett, “Pico’s Intellectual Foundations: Aristotelianism, Platonism, and Pico’s Syncretism” in *Re-evaluating Pico. Aristotelianism, Kabbalism, and Platonism in the Philosophy of Giovanni Pico della Mirandola*, New Brunswick, Palgrave Macmillan, 2021, p. 53

⁷⁸ *Ibidem*

Luego de presentar el contexto en el que Pico se desarrolló tanto a nivel histórico por el humanismo imperante de su tiempo, como a los acontecimientos personales que transcurrieron en el tiempo en el que escribió la obra que estamos a punto de analizar; ahora es momento de entrar de lleno al argumento.

Pico comienza trayendo a cuenta la afirmación de Hermes “Gran milagro, oh Asclepio, es el hombre”⁷⁹. Podemos ver que se considera al hombre como una suerte de mediador entre criaturas superiores e inferiores. Seguramente debido al poder de la razón, así como “intermediario entre el tiempo y la eternidad”⁸⁰; además podemos notar que es apenas inferior a los ángeles. Son todos estos atributos que pueden considerarse como “buenos”, pero no lo suficiente para otorgarle un distintivo particular. Ya que más fácil sería admirar a dichos ángeles. Pero es entonces que Pico se propone probar por qué el hombre es una criatura más digna de admirar.

Argumento central

La tesis de Pico es que el hombre es el ser más afortunado de la creación y digno de toda la creación, por encima tanto de las bestias como de los ángeles. Es entonces que comienza a narrar cómo, después de concluir con su creación y luego de que no quedara ningún arquetipo por modelar le dio a esta nueva criatura que le fuera común todo cuanto le había dado a los otros por separado. De esta manera

⁷⁹ Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Trad. Adolfo Ruiz Díaz, México, UNAM, 2004 p. 11

⁸⁰ *Ibidem*

puso al hombre en el centro del mundo y fue entonces que Dios le dijo a Adán que era poseedor de todas las posibilidades al no tener un único lugar destinado sobre la tierra. Según lo que cultive, serán también los frutos que obtenga.

Si fueran vegetales, será planta; si sensibles, será bestia; si racionales, se elevará a animal celeste; si intelectuales, será ángel o hijo de Dios y, si no contento con la suerte de ninguna criatura, se replegará en el centro de su unidad, transformado en un espíritu a solas con Dios, en la oscuridad del Padre –él, que fue colocado sobre todas las cosas– y las sobrepujará a todas.

¿Quién no admirará a este camaleón nuestro? O, más bien, ¿quién admirará más a cualquier otra cosa? No se equivoca Asclepio el ateniense –en razón del aspecto cambiante y de esta naturaleza que se transforma⁸¹

De la misma forma, ya que el hombre tiene libertad para elegir a donde ha dirigido su naturaleza habrá indicios dentro de su actuar que nos confirmen cuál ha sido la opción que ha tomado. Ya sea que se arrastre por el suelo cual serpiente, o que esté cegado por sus sentidos y acuda a halagos sensuales en ese caso no es un hombre, sino una bestia. Mientras que un filósofo por fuerza será un animal celeste digno de ser venerado. Pero "si hay un puro contemplador ignorante del cuerpo, adentrado por completo en honduras de la mente, éste no es un animal terreno ni tampoco celeste: es un espíritu más augusto, revestido de carne humana".⁸² Estas son entonces las formas a las que el hombre puede aspirar. Podemos entender

⁸¹ *Ibid*, p. 15

⁸² *Ibid*, p. 17

entonces que esta criatura se da forma a sí misma de acuerdo a su aspecto e ingenio.

La libertad de convertirse en lo que mejor le parezca al hombre es también responsabilidad de sí mismo, por lo que no es posible que no se dé cuenta de si se ha convertido en una bestia o en el más alto de los seres. Es necesario tener presentes los peligros de quedar reducido solo a lo sensorial, de esta manera será más simple tender hacia las cosas más elevadas. Son los serafines y querubines quienes ocupan los tronos en los primeros sitios. Así que también podemos asemejarnos a ellos en su dignidad y gloria.

Pero si nuestra vida ha de ser modelada sobre la vida querubínica, el precio de tal operar es éste: tener claramente ante los ojos en qué consiste tal vida, cuáles son sus acciones, cuáles sus obras [...] También nosotros, pues, emulando en la tierra la vida querubínica, refrenando con la ciencia moral el ímpetu de las pasiones, disipando la oscuridad mental con la dialéctica, purifiquemos el alma, limpiándola de las manchas de la ignorancia y del vicio, para que los afectos no se desencadenen ni la razón delire. En el alma entonces así compuesta y purificada, difundamos la luz de la filosofía natural, llevándola finalmente a la perfección con el conocimiento de las cosas divinas.⁸³

En este panorama puede verse la importancia de tener prácticas claras al momento de dirigir nuestro actuar ya que esto determinará a qué naturaleza se pertenece y cuáles son los fines que se persiguen. Además, tal como señala el texto resulta

⁸³ *Ibíd*, p. 20-21

menester conducirse a través de la filosofía para poder llegar a conocer lo que es propio de la divinidad.

Pico resalta también el hecho de que la filosofía de la naturaleza sirve para conducirnos por un camino de paz. Es a través de esta paz que los ángeles descienden a la tierra para venir a anunciar a los hombres de buena voluntad y que estos puedan ascender para poder también convertirse en ángeles.

Al mismo tiempo, nuestro autor señala que los misterios griegos iniciáticos no tenían otro objetivo más que la purificación a través de la moral y la dialéctica de modo similar a los misterios mosaicos y cristianos. Una vez completada dicha preparación sobreviene la *epopteia*, es decir, “la inspección de las cosas divinas mediante la luz de la teología”⁸⁴. Posteriormente, el filósofo italiano se cuestiona acerca de la naturaleza de la filosofía en la que Platón se vio exaltado en el Fedro a través de un furor divino y se cuestiona quién no preferiría dejar atrás cualquier malestar relacionado a lo material y físico para dar paso a ser arrebatado hasta que sea la razón la que impere.

en los signos visibles de la naturaleza, los invisibles secretos de Dios, nos embriagará con la abundancia de la mansión divina en la cual, si somos del todo fieles como Moisés, la santísima teología que sobreviene nos animará con doble furor.

Sublimados, en efecto, en su excelsa atalaya, refiriendo a la medida de lo eterno las cosas que son, que fueron y que serán y observando en ellas la original belleza, cual febeos vates, sus

⁸⁴ *Ibid*, p. 28

amadores alados, hasta que, puestos fuera de nosotros en un indecible amor, poseídos por un estro y llenos de Dios como serafines ardientes, ya no seremos más nosotros mismos sino Aquel que nos hizo.⁸⁵

Con la anterior cita podemos notar que entre las posibilidades humanas se encuentra el llegar tan alto hasta acercarse al Creador. Es verdad que, para recordar la alegoría de la caverna, no es fácil habituarse a la mirada del sol o como señala Pico “la contemplación de la naturaleza o el indicio del Sol naciente”⁸⁶. Sin embargo, esto puede sortearse a través de la ciencia moral y la dialéctica, así como el Santísimo culto de Dios.

Giovanni Pico della Mirandola, el filósofo

Parte fundamental de revisar esta obra es conocer la postura de Pico respecto a su vida como filósofo misma que podemos resumir en la siguiente cita:

Todo este filosofar, en efecto, es más bien razón de desprecio y de afrenta (tanta es la miseria de nuestro tiempo) que de honor y de gloria; y esta perniciosa y monstruosa convicción ha invadido a tal punto la mente de casi todos que, según ellos, sólo poquísimos o nadie debería filosofar. ¡Como si investigar y tener siempre ante la mente los problemas de las causas, de los procesos de la naturaleza, de la razón del universo, de las leyes divinas, de los misterios de los cielos y de la tierra no valiese nada, a menos que

⁸⁵ *Ibid*, p. 30

⁸⁶ *Ibid*, p. 34

se obtenga de ello una utilidad o una ganancia! Hemos llegado a tal punto [...] que no se consideran sabios sino a aquellos que hacen del estudio de la sabiduría una fuente de ganancia.⁸⁷

En el anterior texto podemos darnos cuenta de varios aspectos, por un lado el ser filósofo ha sido poco valorado por la sociedad en diversos momentos históricos tal como acusa aquí nuestro pensador. Por otra parte, el propósito de Pico al hacer filosofía dista mucho de los reconocimientos o de los fines lucrativos a diferencia de muchos otros quienes abiertamente declaran no dedicarse a la filosofía por falta de estos. A ellos, Pico los acusa de que “no abrazan el conocimiento de la verdad por sí misma”⁸⁸ y por su parte declara que se ha dedicado enteramente a la paz contemplativa que esta vida le trae.

Además, es gracias a la filosofía que se ha valido de su propia conciencia en su actuar sin dejarse influenciar o depender de los juicios de otros. Incluso es por estos mismos propósitos por los que tuvo la iniciativa de proponer discusiones públicas (refiriéndose a la exposición de las novecientas tesis) en cuestiones doctas. Sin embargo, tuvo diversos detractores que afirmaron que sus fines estaban avocados más bien a la exhibición y no a obtener conocimiento. Hubo otros que si bien no desaprobaron su iniciativa si consideraron que al ser demasiado joven con tan solo veinticuatro años de edad sería demasiada su soberbia al pretender examinar cuestiones tan doctas y profundas en torno a la teología cristiana ante hombres del senado apostólico. Pero, para Pico ninguna de estas objeciones son válidas para eliminar su convicción de cómo debería actuar como filósofo.

⁸⁷ *Ibid*, p. 36-37

⁸⁸ *Ibid*, p. 37

“A cuantos, en primer lugar, critican esta costumbre de discutir en público, no he de decirles muchas cosas [...] sino a Platón, a Aristóteles, a todos los filósofos famosos de todos los tiempos, los cuales tenían la convicción de que nada les era más favorable al logro de la verdad que buscaban que el ejercicio continuo y frecuente de la discusión.”⁸⁹

Hasta aquí hemos podido examinar las preocupaciones de Pico al momento de abordar las novecientas tesis que estaba por exponer en público. Hay un último aspecto que considero relevante discutir y es su postura frente a la manera en la que hace filosofía para lo cual señala que para los adeptos de Tomás o de Escoto, por ejemplo se enfocan en estudiar pocas cuestiones. Mientras que nuestro pensador declara no jurar en pro de la palabra de nadie y en cambio acudir a todos los maestros de la filosofía, examinar cualquier posición o escuela. Es por eso el número elevado de sus tesis el cual pudiera parecer exagerado para algunos. De esta manera podemos concluir que para Pico la filosofía era fundamental en su vida, que estaba enfocada al conocimiento de la verdad y que no dejaba de lado tradición alguna ya que lo fundamental se encontraba en los cuestionamientos.

Para Pico de Ila Mirandola no resultaba simple circunscribirse dentro de una tradición de pensamiento. Si bien por el periodo en el que vivió tenía gran cercanía con lo que en ese momento se denominaba “*Studia humanitatis*” sus investigaciones respondían a una propia agenda. Lo cierto es que existe una “metamorfosis humana” para nuestro pensador, la cual, da cuenta del momento en que el hombre tiene un renacer gracias a la cultura. Si bien durante su vida

⁸⁹ *Ibid*, p. 39

podemos encontrar sobre todo gran curiosidad e interés por conocer e introducirse en la vida contemplativa, un distintivo es que se avoca a estudiar a pensadores de la tradición árabe y cabalística lo que lo dota de un sincretismo poco común para su época. Además, es también destacable su conocimiento e influencia cristianas. Las cuales se vuelven patentes en el texto que tratamos en este capítulo, *El discurso sobre la dignidad del hombre*, en donde, a la manera de las Sagradas Escrituras, Pico desvela el papel del hombre que es la única criatura capaz de elegir su destino sobre la tierra. Finalmente, es en la última sección donde reconocemos la importancia y convicción que cobra para Pico el dedicarse a ser filósofo, ya que no es ningún secreto que no es una ocupación reconocida o bien vista. Aún más, él mismo ha sido criticado en numerosas ocasiones por querer sacar las discusiones de los textos y llevarlas a la vida pública como otrora hicieran los griegos. Sin embargo y a pesar de que sus detractores critican también su osadía a tan corta edad, ya que se atreve a discutir temas por demás importantes para el cristianismo, él está seguro de su ocupación y vocación por discutir temas relevantes sin otro propósito que el de llevar a cabo su labor como filósofo.

Conclusiones generales

El propósito de esta investigación se dividió en dos partes principales. El primero era dar a conocer a la filosofía desde el punto de vista de su labor más allá de los postulados que trata, sin que, por supuesto, estos sean menos valorados. Por otra parte, nuestro segundo objetivo era poder probar que Pico della Mirandola, filósofo renacentista que vivió mucho después que Sócrates, Platón y Aristóteles tomó también como modelo esta forma de hacer filosofía y practicarla en su actuar cotidiano.

Para propósitos metodológicos de esta investigación comenzamos con una discusión contemporánea acerca de la filosofía como forma de vida y no directamente en la Antigüedad. Esto corresponde, por un lado, a poder tratar el tema central de la investigación en su génesis. Es decir, en el contraste de una visión antigua de cómo se lleva a cabo la filosofía versus una visión reciente, posterior a la Edad Media. Ya desde el capítulo inicial tratamos el asunto de la biografía filosófica y la importancia de su relación para con los propios postulados filosóficos. Asimismo cuando hablamos sobre el estado de la cuestión en los principales pensadores que trataron la filosofía como forma de vida. Mientras para Pierre Hadot parece fundamental que exista algo como una “opción existencial” en la cual el postulante se compromete con los postulados teóricos que defiende para Cooper simplemente se trata de apegarse al razonamiento y derivación lógica de las conclusiones a partir de argumentos sin por ello prestar mucha atención a cuál es la escuela filosófica que se defiende. Sobre este punto particular, me inclino por la postura de Hadot ya que apelando a la discusión sobre biografía filosófica no

parece muy difícil aceptar que existe una opción existencial la cual podemos ver contenida incluso en algunos particularidades que suceden en la vida de los pensadores como es el caso de Sócrates quien llevó sus convicciones filosóficas a su lecho de muerte o Pico della Mirandola que desafió a las autoridades de su época para discutir sus *Novecientas Tesis*.

Siguiendo con lo dicho anteriormente, con Pico vemos que no se vale de una sola tradición o escuela para llevar a cabo sus investigaciones filosóficas, sino por el contrario son múltiples los temas de su interés y en ese sentido se vale de tradiciones tanto orientales como occidentales para formular sus *Novecientas Tesis*. Parece que su cometido final es estudiar a profundidad los temas que le interesan y debatir con quienes considere que son autoridades en dichos temas con el afán de conocer cada vez más. A esto podemos añadir lo dicho en su Introducción a las *Novecientas Tesis*, el así llamado *Discurso sobre la dignidad del hombre* en donde defiende la idea de que el hombre no tiene una única naturaleza sino que fue puesto en la Tierra para tener la potestad de elegir hacia donde ir, tan alto o tan bajo como sea su voluntad, todas las potencias se encuentran en él. De lo cual podemos decir que en Pico existía una congruencia entre su actuar y su forma de hacer filosofía. Sin duda aspiraba a un ideal alto el cual llevaba a cabo a través de la filosofía. Tal como la encontramos en la Antigüedad con los primeros filósofos Sócrates, Platón y Aristóteles quienes tenían puesta en la Ética una de sus principales fuentes de conocimiento y, por supuesto, el estandarte en donde cimentaban todo lo relacionado con su actuar.

Finalmente, está la carta de Giovanni Pico della Mirandola a Andrea Corneo en donde, de alguna manera, se queja del papel que tiene el filósofo dentro de la

sociedad de la que es parte ya que se suele ver al filósofo como ocioso a la vez que se contrapone con el hombre de Estado que se encuentra en la vida activa. Si bien la filosofía y su ejercicio suelen identificarse con la vida contemplativa, también es cierto que tanto para Pico como para Aristóteles en la práctica no sucedió totalmente de esta manera. Ya que de una forma u otra participaron en la vida activa. Ya sea enseñando, como en el caso de Aristóteles con Alejandro Magno, ya llevando a cabo discusiones públicas, como era el deseo de Pico. Pero para Pico, como para Aristóteles y Platón la felicidad reside en los bienes del alma. Esto no significa que encuentre totalmente detestable la vida activa que su amigo reverencia. Sin embargo, si aclara que prefiere y antepone su propia compañía y la de sus libros antes que la ostentación de los palacios o los negocios públicos. Aún más, señala que sus investigaciones tienen como objetivo hacer feliz a otros. De la misma forma que su estudio de las lenguas hebreas, caldea y arábiga han ocupado buena parte de su tiempo, mismo que difícilmente destinaría a tareas distintas. De esta forma podemos terminar reconociendo el carácter esencial y predominante que tiene para Pico la filosofía en su vida, tanto como para dedicarla a ella aún a pesar del desacuerdo de otros a quienes él respetaba, en este caso su amigo, Andrea Corneo. No está de más mencionar que esta tarea de tomarse su rol como filósofo por encima de cualquier otra actividad es muestra clara de cómo la llevaba a cabo como forma de vida.

Luego de este breve resumen, vale la pena preguntarnos acerca del papel del filósofo en la actualidad. Poder llevar a la filosofía como modo de vida no parece ser exclusivo de un periodo histórico si bien los medios de producción permean el discurso de todo cuanto existe, es posible, tal como nos lo muestra Pico salir de los

cánones establecidos para dar paso a una forma personal que conlleve también una opción existencial a la manera de Hadot.

Bibliografía primaria

Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Trad. T. Martínez Manzano, Int. y notas Julio Pallí Bonet, Barcelona, RBA, 2008, 304 p.

Della Mirandola, Giovanni Pico, *Oration on the Dignity of Man: A New Translation and Commentary*, Eds. Francesco Borghesi, Michael Papio, y Massimo Riva, Nueva York, Cambridge University Press, 2012, 1032 p.

-----, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Trad. Adolfo Ruiz Díaz, México, UNAM, 2004, 72 p.

-----, *Carta de Giovanni Pico della Mirandola a Andrea Corneo: El incidente de Arezzo y la elección entre vita activa y contemplativa*, Trad. y prol. Julián Barenstein, en *Circe*, No XVII, 2013, ISSN 1851-1724, pp. 1-18.

Cooper, John M., *Pursuits of Wisdom. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, New Jersey, Princeton University Press, 2012, 1759 p.

Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, FCE, 1998, 338 p.

Platón, *Diálogos: Dudosos, Apócrifos, Cartas*, Intr., trad. y notas Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, Editorial Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), 2008 Tomo VII, 563 p.

Platón, *Diálogos: República*, Int., trad. y notas: Conrado Eggers Lan, Madrid, Editorial Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos), 2008, Tomo IV, 497 p.

Bibliografía secundaria

Aasdalen, Unn Irene. "On the Dignity of Philosophers: Giovanni Pico della Mirandola's Oration on the Dignity of Man," in *Innovation and Tradition: Essays on Renaissance Art and Culture*, Ed. Dag T. Andersson y Roy Eriksen, Rome: Edizioni Kappa, 2000, pp. 26–33.

Baron, H., *En busca del humanismo cívico florentino*. México, FCE, 1993, 433 p.

Borghesi, Francesco. "Interpretations," in *Oration on the Dignity of Man: A New Translation and Commentary*, Ed. by Francesco Borghesi, Michael Papio, and Massimo Riva, Nueva York, Cambridge University Press, 2012, pp. 52-65.

Bori, Pier Cesare, "The Historical and Biographical Background of the Oration" in *Oration on the Dignity of Man. A New Translation and Commentary*, Nueva York, Cambridge University Press, 2012.

C.J. de Vogel, "The Present State of the Socratic Problem", en *Phrónesis*, 2009, 11 p.

Conant, James, "Philosophy and Biography" en *Wittgenstein Biography and Philosophy*, James C. Klagge (ed.), Nueva York, Cambridge University Press, 2001, 272 p.

Cooper, John M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975, p. 192.

Copenhaver, Brian, "Giovanni Pico della Mirandola", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/pico-della-mirandola/>>.

Dorion, Louis-André, "The Rise and Fall of the Socratic Problem" en Donald R., Morrison (ed), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press, Nueva York, 2011, pp. 1-23.

Garin, Eugenio, *La revolución cultural del renacimiento*, Barcelona, Critica, 1981, 352 p.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy, vol. 2: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, 200 p.

Harrison, Peter, *The Territories of Science and Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2015, 300 p.

Howlett, Sophia, "Pico's Intellectual Foundations: Aristotelianism, Platonism, and Pico's Syncretism" en *Re-evaluating Pico. Aristotelianism, Kabbalism, and Platonism in the Philosophy of Giovanni Pico della Mirandola*, New Brunswick, Palgrave Macmillan, 2021, pp. 53-90.

Jaeger, W., *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, Oxford Oxford Clarendon Press, 1948, 410 p.

Kristeller, Paul Oskar, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Trad. Federico Patán López, México, FCE, 1982, 366 p.

Monk, Ray, *Philosophical Biography: The Very Idea in Wittgenstein Biography and Philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001 pp. 3-15.

Wilson Nightingale, Andrea, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004, 311 p.

Sellars, John, "What is Philosophy as A Way of Life?", *Parrhesia*, 28, 2017 pp.40-56.

Toussaint, Stéphane, *Acerca del humanismo, Humanitas y pensamiento moderno*, Trad. Ignacio Uribe, Valparaíso, Editorial Hueders, 2021, 100 p.

Waterfield, R., *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*, Oxford, Oxford World's Classics, 2000, 350 p.

Zubiri, Xavier, "Lección I: Aristóteles" en *Cinco lecciones de Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 11- 44.