



Synthesis
ISSN: 0328-1205
ISSN: 1851-779X
synthesis@fahce.unlp.edu.ar
Universidad Nacional de La Plata
Argentina

Filosofía como forma de vida: ¿en busca de la consistencia filosófica? (Primera parte)

Ornelas, Jorge

Hoyos Bermea, Adalberto de

Filosofía como forma de vida: ¿en busca de la consistencia filosófica? (Primera parte)

Synthesis, vol. 30, núm. 2, e141, 2023

Universidad Nacional de La Plata

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=84676972007>

DOI: <https://doi.org/10.24215/1851779Xe141>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Filosofía como forma de vida: ¿en busca de la consistencia filosófica? (Primera parte)

Philosophy as a Way of Life: Searching for Philosophical Consistency? (Part I)

Jorge Ornelas

Instituto Politécnico Nacional, México

jornelasb@ipn.mx

Adalberto de Hoyos Bermea

Instituto Politécnico Nacional, México

adehoyos@ipn.mx

DOI: <https://doi.org/10.24215/1851779Xe141>

Recepción: 26 Mayo 2022

Aprobación: 25 Agosto 2022

Publicación: 11 Septiembre 2023



Acceso abierto diamante

Resumen

En este trabajo pretendemos mostrar que la influyente tesis historiográfica de la “filosofía como forma de vida” de Pierre Hadot, según la cual el sello distintivo de la filosofía antigua fue la consistencia entre vida y doctrina, no es una tesis empírica rastreable históricamente, sino un ejemplar más de la denominada “falacia normativista” a través de la cual Hadot proyectó su concepción de la filosofía proveniente del monacato católico y del existencialismo. Consideramos que sin este importante apoyo el ideal mismo de consistencia entre vida y doctrina pierde una de sus principales bazas. Finalmente, y apelando a evidencia empírica reciente, mostramos que dicho ideal tampoco concreta en nuestros días.

Palabras clave: Hadot, forma de vida, consistencia filosófica, ejercicios espirituales.

Abstract

In this paper, we argue that Pierre Hadot's popular historiographical thesis regarding “philosophy as a way of life,” wherein the seal of Ancient philosophy was the consistency between life and doctrine, is an empirically untraceable thesis and yet another instance of the so-called “normative fallacy.” It is through this thesis that Hadot projected his conception of philosophy from Monastic Catholicism and Existentialism in Ancient philosophy. Here we show that, without this empirical evidence, said ideal of consistency between life and doctrine loses one of its main foundations. Furthermore, by appealing to recent empirical evidence, we also argue that this ideal is unattainable today.

Keywords: Hadot, Way of Life, Philosophical Consistency, Spiritual Exercises.

Introducción

El objetivo central de este trabajo consiste en responder la siguiente pregunta: ¿es la concepción de la filosofía antigua, entendida como una forma de vida (*bíos*), un hecho empírico (histórico) o se trata más bien de una construcción conceptual a priori proveniente solamente de una interpretación apoyada en el estoicismo tardío y exacerbada por los historiadores contemporáneos? En este trabajo defenderemos la segunda opción y para ello comenzaremos (sección 1) analizando el origen de la tesis de la filosofía como forma de vida en la obra de Pierre Hadot (FFV en adelante), su principal defensor. En esa misma sección intentamos mostrar que dicha tesis obedece principalmente a cierta concepción de la individualidad basada en el monacato cristiano, pero también en el existencialismo del siglo XX, misma que —con contadas excepciones y de manera forzada— se encuentra ausente en la filosofía antigua. Posteriormente (sección 2) y desde un punto de vista conceptual, mostraremos que el error en que incurre dicha tesis historiográfica es un ejemplar más de la denominada “falacia normativista” (la inferencia inválida del “deber ser” al “ser”). En la sección 3 se muestran, desde una perspectiva histórica, tres contraejemplos a la FFV (algunos presocráticos, Platón y Pirrón). Finalmente (sección 4), transportamos dicha discusión sobre la consistencia entre vida y doctrina al contexto contemporáneo echando mano de la evidencia empírica proveniente de la filosofía experimental, la cual sugiere que FFV también resulta falsa en nuestros días.

En conclusión, en este trabajo buscamos establecer que la célebre y popular tesis FFV solo es, en el mejor de los casos, una aspiración teórica proveniente del estoicismo romano tardío (Séneca, Epícteto y Marco Aurelio), pero no una tesis *empírica* que unifique y distinga a la filosofía antigua, tal y como nos hizo creer Hadot.

El trabajo está dividido en dos partes; la primera compuesta por las dos primeras de las secciones que se concentran en la falacia normativista; la segunda parte, disponible en una segunda entrega que aparecerá en *Synthesis* 33(2), 2024, se ocupará de los casos concretos antiguos y contemporáneos en los que la tesis FFV tampoco resulta operativa.

1. La tesis de la filosofía como forma de vida en Pierre Hadot

El carácter fragmentario —y en muchos casos corrupto— de los textos antiguos es uno de los obstáculos menores a los que se enfrenta nuestra comprensión de la filosofía antigua. Un lugar estable en la historiografía contemporánea sugiere que un trabajo interdisciplinar (filológico, paleográfico y codicológico, así como un análisis detallado de referencias cruzadas entre los documentos con los que contamos) resultaría, en principio, suficiente para solventar la mayoría de nuestros problemas semánticos sobre los textos antiguos. No obstante, dicho trabajo aún resulta insuficiente para comprender a cabalidad lo que en realidad quisieron decir los filósofos antiguos en sus textos, de manera que la distancia conceptual y nuestra ignorancia sobre sus principales motivaciones, se convierten en el verdadero obstáculo que entorpece nuestra concepción de la filosofía antigua como un todo. Sabedores de estos problemas, la exégesis contemporánea se ha llenado de hipótesis interpretativas destinadas a rellenar estos grandes huecos. La obra de Pierre Hadot (1981, 1995, 1998 y 2001) ocupa un lugar central entre ellas, debido a su fertilidad e influencia en la historiografía contemporánea.¹ Su tesis de “la filosofía como forma de vida” proporcionó una herramienta historiográfica que facilitó un tratamiento unificado de la filosofía antigua: *todas* las doctrinas de la Antigüedad —según Hadot— tenían como objetivo central transformar la vida de los individuos a través de la comunión con las doctrinas filosóficas correspondientes. Puesto de manera sucinta, FFV sostiene que en la Antigüedad la filosofía tenía una inalienable dimensión práctica:² poseer una doctrina filosófica (comulgar con un *corpus* doctrinario) era una condición necesaria y suficiente para transformar la vida cotidiana en la dirección señalada por la doctrina correspondiente;³ característica que Hadot lamenta perdida —con contadas excepciones (Spinoza, Kant, Nietzsche, Foucault)— en la filosofía moderna y contemporánea, donde la filosofía se redujo a un mero tema de estudio teórico. Es en este trasfondo interpretativo que Hadot (1998, p. 151) definió la forma de vida “simplemente como el

comportamiento del filósofo en la vida cotidiana” regido por la filosofía. Hadot recopila, en forma de catálogo, las conductas que *estereotípicamente* se solían asociar con cada escuela filosófica en la Antigüedad:

Lo que he querido mostrar en mi libro *¿Qué es la filosofía antigua?* es que los filósofos que fundaron escuelas quisieron, al hacerlo, proponer modos de vida. Esto quiere decir que en la formación del pensamiento de Platón o de Aristóteles o de Epicuro, el factor principal me parece que es la representación de cierto modo de vida, el de un político iluminado por las Ideas en Platón, el de un sabio contemplador de la naturaleza para Aristóteles, el de un sabio que sabe disfrutar la paz del alma para Epicuro. (Hadot, 2001, p. 159) (Todas las traducciones del francés son nuestras).

La idea central detrás de FFV es, a nuestro modo de ver, que las distintas doctrinas filosóficas proporcionaban un marco normativo de acuerdo con el cual la conducta, otrora cotidiana, era *necesariamente* modificada para coincidir con los respectivos preceptos doctrinarios. Así pues, comulgar con el platonismo, por ejemplo, consistía en orientar la vida cotidiana hacia la militancia política, al placer en el caso del hedonismo y así con cada una de las escuelas de la Antigüedad.

Como explícitamente señala Hadot, su tesis FFV también tiene un marcado carácter *socrático* en tanto que Sócrates es presentado como el paradigma del filósofo que mejor logró vincular vida y doctrina; modelo que, según Hadot, se perpetuó en todas las escuelas subsiguientes:

La filosofía de Platón, y después de ellas *todas* las filosofías de la Antigüedad, aun las más lejanas del platonismo, tendrán pues en común esta particularidad de vincular estrechamente, en esta perspectiva, el discurso y el modo de vida filosóficos. (Hadot, 1998, p. 67, el énfasis es nuestro).

Pero Hadot (1995, p. 71) también considera que algo muy parecido se encontraba presente ya en las escuelas presocráticas, en las que el aspecto *hairético* (escolar) y la figura del maestro también eran centrales.

De esta manera, consideramos que FFV está compuesta por dos sub-tesis que se potencian mutuamente:

H1. *Tesis de la suficiencia*: la filosofía, entendida como un cúmulo de tesis doctrinales, es condición necesaria y suficiente para llevar una forma de vida filosófica que sustituye la vida otrora cotidiana.

H2. *Tesis del carácter socrático*: Sócrates es el paradigma del filósofo que logró armonizar vida y doctrina, armonía que transmitió a todos los discípulos de su *haíresis* (secta).

Todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad, entonces, llevarían implícita una forma de vida por el mero hecho de poseer compromisos teóricos (H1), donde el paradigma de dicho modelo sería el platonismo encarnado en la figura de Sócrates (H2). Lo interesante aquí es preguntarse a través de qué mecanismos psicológicos tenía lugar dicha transformación de la vida cotidiana. Es precisamente para responder a esta pregunta que Hadot introduce su controvertida idea de los “ejercicios espirituales”, cuyas resonancias con la obra *loyolista*⁴ —en la que Hadot (2001, p. 189) mismo se formó— es ya un primer obstáculo para ubicar dicha noción dentro del arsenal conceptual propio de la filosofía antigua. Pero Hadot (1995, pp. 116-117) también atribuye el tránsito consciente hacia una vida regida por los compromisos doctrinarios de cada escuela particular a una “elección existencial”, noción que tampoco parece haber estado disponible para los pensadores antiguos.⁵ Comencemos primero analizando los denominados “ejercicios espirituales”.

1.1. Ejercicios espirituales: individualidad y voluntad

Hadot (2001, p. 141) define dichas divisas “pedagógicas” como una suerte de entrenamiento práctico basado en la repetición de determinadas técnicas intelectuales (pero en ocasiones también físicas) con una doble finalidad:

(1) interiorizar los preceptos doctrinales hasta volverlos una segunda naturaleza y así poder actuar espontáneamente con base en ellos en situaciones cotidianas,⁶ y

(2) lograr un compromiso con la corrección de la doctrina correspondiente más allá del plano lógico-reflexivo.⁷

Ambas dimensiones se aprecian con mayor claridad en las rutinas que los músicos profesionales ejecutan cotidianamente: piénsese en los ejercicios de técnica de digitación y/o la repetición de una obra ininidad de ocasiones realizadas por los pianistas. Técnicas a través de las cuales se desarrollan hábitos y automatismos —como la memoria muscular— que tienen consecuencias directas en la interpretación (favorecen el fraseo, por ejemplo, que en la mayoría de los casos no es un proceso consciente). No es gratuito que en sus últimos escritos el propio Hadot refiera al trabajo de Beethoven⁸ como uno más de los usuarios de estas técnicas.

Uno de los puntos más controvertidos de la idea de “ejercicios espirituales”, y reconocido por el propio Hadot (2001, p. 144 y ss.), es su denominación “espirituales”, que como señalé anteriormente, tiene una clara connotación monacal católica.⁹ Hadot aclaró que la intención de usar el adjetivo “espiritual” obedecía a su deseo por mostrar que el objetivo de dichas prácticas iba mucho más allá de la filosofía y que, más bien, se orientaba hacia una comprensión global del lugar que ocupa el individuo en el cosmos.¹⁰ Es precisamente en este tenor que Hadot (2006, p. 24) define los ejercicios espirituales como:

prácticas *personales y voluntarias* diseñadas para suscitar una transformación del *individuo*, una transformación del *yo*. [...] La palabra ‘espiritual’ permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como estos son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo (‘Eternizarnos al tiempo que nos dejamos atrás’). [...] los *Exercitia spiritualia* no suponen más que la versión cristiana de cierta tradición grecorromana cuya importancia habremos de demostrar. (Hadot, 1998, p. 24; las cursivas son nuestras).

Desde nuestra perspectiva, la noción de “ejercicio espiritual” es problemática cuando se pretende aplicar a pie juntillas a la filosofía antigua, pues presupone una noción de “individualidad” y “voluntad” ajenas —temporal y conceptualmente— al marco de pensamiento de la mayoría de los filósofos antiguos. En otras palabras, dichas divisas presuponen una concepción del individuo como un yo autoconsciente y en total abstracción de las contingencias externas; concepción que más bien es propia del monacato cristiano, cuya finalidad es alcanzar la beatitud. Aunque ciertamente hay contados antecedentes de esta perspectiva pertenecientes al estoicismo romano (tal y como veremos a continuación), en sentido estricto esta concepción del individuo es anatema en la filosofía antigua.

Así pues, según Hadot, los ejercicios espirituales serían técnicas dirigidas a la parte más íntima del yo, aquella que puede existir aun prescindiendo de las eventualidades del mundo empírico (incluidos los otros), y a la que el usuario de dichas técnicas se da a la tarea de enriquecer siempre con una finalidad moral: convertirse en una mejor persona. Es por ello que, siguiendo a Goldschmit (1972),¹¹ Hadot llama la atención hacia la creación de nuevas formas literarias propias del estoicismo romano, tales como la epístola, la meditación, la diatriba, el discurso, etc., cuyos destinatarios ya no son los miembros de la secta, familiarizados con el sistema filosófico en cuestión, sino un público más general: el individuo de a pie mayoritariamente propenso a la transformación vital a través de pequeñas lecciones encapsuladas y no por la compleja reflexión sistemática. El problema aquí es, a nuestro entender, esclarecer si contamos o no con los elementos suficientes para afirmar que dicha noción de “individualidad” estuvo disponible en *toda* la filosofía antigua. Nosotros pensamos que no y a continuación presentamos nuestras razones.

Desde un punto de vista histórico, el concepto funcionalmente más cercano al de “individualidad *cum* voluntad” de Hadot podría ser el concepto estoico de *oikeíōis* (familiaridad, apropiación) que se encuentra en Séneca (*Ep.* 121.5.21, 23-24; *De ira* 3.36) y en Epicteto (*Diss.* 1.19.11-15; 2.11.1-5 y 2.22.15-21); aunque el pasaje clásico sobre este tópico es DL: 7.86-86.¹² Para estos autores la “familiaridad” con uno mismo es la condición de posibilidad de la reflexión moral: el reconocimiento de la propia constitución (*constitutio*), del propio yo, es un requisito indispensable para cobrar conciencia (*sensus*) del cuidado de sí (autoconservación) y de los demás (procurar acciones justas).¹³ No obstante, dicho concepto carece de la dimensión individualista presente en el Cristianismo, en el que la unidad explicativa mínima es el individuo entendido como un todo autosuficiente o un yo fuera del mundo natural. Como ocurre en casi todas las éticas clásicas, el elemento eudaimonístico tiene una marcada dimensión social y hasta

cosmológica (cf. *Anon. Com. Teet.* 5.18-8.6). Incluso concediendo que los ejercicios espirituales estuvieran fincados en el concepto estoico de *oikeíōis*, sería anacrónico hacerlos extensivos a toda la Antigüedad, tal y como pretende Hadot.¹⁴

De hecho, Hadot (1995, p. 27) ubica el origen de los ejercicios espirituales en la obra de Filón de Alejandría, quien en dos textos habla de una serie de ejercicios destinados a transformar al sujeto en la dirección de un carácter autocontrolado que hace las veces de égida psíquica en contra de las adversidades y la providencia de la fortuna: la escucha (*akróasis*), la atención (*prosoché*) y el autocontrol (*enkráteia*), son solo algunos ejemplos de dichas técnicas. Pero también hay una suerte de preceptos [“No hay que querer que no ocurra lo que ocurre, sino que hay que querer que lo que ocurre ocurra como ocurre” (Epícteto, *Epilegein* 9)] que, al ser repetidos como mantras, debían operar un cambio en la psique de los sujetos. Hadot (1995, pp. 25-25) reconoce que dichas técnicas se encuentran explícitamente presentes en la obra de Loyola, pero —siguiendo a Rabbow (1954)— sostiene que estos son, a su vez, deudores del cristianismo greco romano (cf. Clemente de Alejandría, *Strom.*, IV, 6, 27, 1; Rufin, *Hist. monach.*, cap. 7). No obstante, a nuestro parecer, la propuesta de Hadot sigue padeciendo un déficit explicativo en torno a la relación entre la intención que perseguían dichas divisas en la Antigüedad y en el cristianismo.

1.2. Ejercicios espirituales y la existencia auténtica

La otra influencia que, desde nuestra perspectiva, sesga la tesis de Hadot es su compromiso explícito (2001, p. 171) con el *existencialismo* que se respiraba en el ambiente académico parisino de su época y para el cual la filosofía era entendida como un discurso principalmente ético, que colocaba a la libertad individual como el valor principal de la existencia humana. Para el existencialismo la unidad mínima de explicación también es el individuo entendido como un todo auto-sostenido, concepción que, como recién mostramos, es anatema en las éticas clásicas.¹⁵ La transformación individual —vía los ejercicios espirituales— tiene como trasfondo la dicotomía *existencia inauténtica* / *existencia auténtica*: el tránsito de una vida irreflexiva, sometida a los designios de los hechos consumados y en la que el individuo existe solo como parte de una masa amorfa privado de identidad (existencia inauténtica), a otra totalmente diferente constituida por el compromiso con el proyecto de autodefinición, de auto-apropiación de la propia vida a través del ejercicio de la libertad y de la elección individual.¹⁶

La actividad filosófica no se sitúa solamente en la dimensión del conocimiento, sino en la del “yo” y del ser: consiste en un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores. Se trata de una conversión que afecta a la totalidad de la existencia, que modifica el ser de aquellos que la llevan a cabo. Gracias a tal transformación puede pasarse de un estado *inauténtico* en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia, socavada por las preocupaciones, a un estado vital nuevo y *auténtico*, en el cual el hombre alcanza la consciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, una paz y libertad interiores. (Hadot, 2006, p. 25, las cursivas son nuestras).

La dicotomía existencialista “autenticidad / inautenticidad” es un producto de su tiempo que presuponen factores sociales e históricos que evidentemente no pudieron condicionar las reflexiones clásicas, tales como la ocupación nazi y el advenimiento del capitalismo industrial, condiciones que alienan a los individuos condenándolos al anonimato en detrimento de su libertad individual. En este mismo tenor, Hadot caracteriza la forma de vida como una “elección existencial”:

En realidad, como ya lo entrevistamos a propósito de Sócrates, de Platón y de Aristóteles, y como lo volveremos a ver con respecto a las escuelas helenísticas, cada escuela se define y se caracteriza por una elección de vida, por cierta opción existencial. [...] Mas, para modificar sus juicios de valor, el hombre debe hacer una elección radical: cambiar toda su manera de pensar y su modo de ser. Esta elección es la filosofía, pues gracias a ella logrará la paz interior, la tranquilidad del alma. (Hadot, 1998, pp. 116-117, véase también Hadot, 2006, p. 60).

No obstante, Cooper (2012, pp. 18-19) ha argumentado que dichas elecciones no tuvieron ninguna dimensión “existencial”, sino que solo fueron elecciones racionales a través de las cuales se sopesaban los pros y contras de cada sistema filosófico. En el mejor de los casos, la única elección que merecería ser

etiquetada como “existencial” era la decisión personal de convertirse en filósofo: llevar una vida guiada por la razón.

Por todo lo anterior, en este apartado esperamos haber aportado elementos suficientes para cuestionar la viabilidad de la tesis FFV en tanto que presupone una batería conceptual ajena a la mayoría de las escuelas filosóficas de la Antigüedad. Pero más allá de las razones históricas (sobre las que volveremos en la sección 3), consideramos que desde el plano conceptual también hay elementos para descartarla, ya que incurre en la denominada “falacia normativista”.

2. La falacia normativista en la historiografía de Hadot

Que las posiciones descriptivas (*i.e.* la economía latinoamericana se ha contraído significativamente a causa de la pandemia COVID-19) reciban apoyo empírico (de hecho, el PIB de México se contrajo 7% durante 2020) es una perogrullada, pero la cara opuesta –que las teorías normativas puedan sustentarse sobre evidencia empírica– no resulta tan obvia. Considérese la siguiente inferencia:

a. (Premisa empírica): El equilibrio de los ciclistas es más eficiente en la medida en que su peso se reparta equitativamente entre ambas ruedas. (Cf. Blocken *et. al.*, 2017).

b. (Conclusión normativa): Por lo tanto, los ciclistas no deberían descender en la posición “bichobola” (*super-tuck*), en la que gran parte de su peso lo lleva la rueda delantera.

Dado que la premisa (a) carece de valor normativo, es imposible que funja como soporte para la conclusión normativa (b). ¿Cómo podría la premisa (a) transmitir a la conclusión (b) una propiedad que no posee? Aunque probablemente fue Hume (T.3.1.1) el primero en detectar este tipo de razonamientos falaces, el *locus classicus* es la denominada “falacia naturalista” expuesta por Moore (1903): la inferencia inválida (o al menos no universalmente válida) del “ser” al “deber ser” y cuyo mayor ámbito de aplicación ha sido la ética.¹⁷ No obstante, en muchas otras áreas del conocimiento ha tenido lugar un razonamiento falaz precisamente en la dirección opuesta: la inferencia inválida del “deber ser” al “ser”; misma que ha sido denominada “falacia normativista” (Campbell, 1970). Veamos algunos ejemplos:

c. (Premisa normativa): La *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica* de 1776 establece que “todos los hombres son creados iguales y que son dotados por su creador de ciertos derechos inalienables.”

d. (Conclusión empírica): Por lo tanto, “desde ese entonces, de hecho, se erradicó el racismo en los Estados Unidos.”

Aunque en la premisa (c) no aparecen términos normativos, el universalismo explícito en el cuantificador “todos” deja ver la existencia de un único sistema normativo “correcto” que hace las veces de condición necesaria (aunque no suficiente) para los hechos empíricos que putativamente son sancionados por dicho sistema. A diferencia de lo que ocurre en la falacia naturalista, aquí la inferencia va del “deber ser” al “ser”: se parte de proposiciones normativas estipuladas *a priori* para alcanzar conclusiones que contienen aseveraciones fácticas. A primera vista, la inferencia nos parece correcta en tanto que coincide con nuestras propias concepciones de dichos fenómenos, pero no porque hayamos sido convencidos por una investigación empírica al respecto (cf. Campbell, 1970, p. 372). En el ejemplo anterior se parte de una concepción normativa de las relaciones sociales que refleja las preferencias de sus autores y que poco o nada tiene que ver con el fenómeno empírico que pretende normar, para concluir, a partir de ella y de manera inválida, que de hecho se cumple lo que la estipulación sostiene. En nuestro ejemplo dicha inferencia tiene la siguiente dirección: dado lo que estipula el documento fundacional de los Estados Unidos, en dicho territorio no tiene cabida, de hecho, el racismo. La inferencia es flagrantemente inválida tal y como ha dejado de manifiesto recientemente el movimiento contestatario *Black Lives Matters*. El mayor problema detrás de este tipo de falacia es que se toman ciertas aspiraciones o preferencias subjetivas de los autores y arbitrariamente se proyectan en la realidad con la intención de realizar generalizaciones empíricas, las cuales no son resultado de investigaciones empíricas. La falacia normativista también exhibe un déficit evidencial: la premisa normativa resulta estéril cuando se trata de transmitir apoyo evidencial a la conclusión empírica.

Desafortunadamente este error es mucho más común de lo que esperaríamos, ya que se encuentra presente en áreas como el derecho penal (Ferrajoli, 1995):

(Premisa normativa): Quien incurra en un delito se hará acreedor a una pena cuya finalidad es la resocialización.

(Conclusión empírica) Por lo tanto: si Luciano cumplió una pena, Luciano ha sido, de hecho, resocializado.

En la economía (Schreck, Van Aaken & Donaldson, 2013):

(Premisa normativa): “Las grandes empresas tienen la obligación de proteger el medio ambiente”.

(Conclusión empírica) Por lo tanto: “Si Google es una empresa grande, entonces Google protege, de hecho, el medio ambiente.”

En la psicología del pensamiento (Elqayam & Evans, 2011):

(Premisa normativa): “En la teoría dual del razonamiento, el sistema S2 hace inferencias correctas mientras que las que realiza el sistema S1 están sesgadas”.

(Conclusión empírica) Por lo tanto: “Si la inferencia x es correcta, entonces x fue realizada, de hecho, por el sistema S2.”

Ahora debería ser claro también que FFV es un ejemplar más de la falacia normativista:

(Premisa normativa) “En *toda* la filosofía antigua hay una perfecta armonía entre vida y doctrina”.

(Conclusión empírica) Por lo tanto: “si Pirrón fue un filósofo antiguo, entonces Pirrón vivió, de hecho, de acuerdo a su respectiva doctrina.”

Al igual que ocurre con los casos anteriores, aquí también hay un ideal normativo estipulado a priori sin soporte empírico de por medio, el cual más bien refleja una preconcepción de la filosofía antigua basada en las preferencias del propio Hadot (su simpatía por el monacato cristiano y por el existencialismo). El déficit evidencial en este caso también tiene que ver con lo dudoso que resulta interpretar los escasos datos biográficos que tenemos sobre la vida de los filósofos antiguos como evidencia a favor de la tesis de Hadot.¹⁸ En este punto vale la pena reparar en la direccionalidad de la evidencia: no es que la poca evidencia biográfica apoye o no la tesis de Hadot, lo cual bien podría ser el resultado de un caso más del clásico problema de la subdeterminación de la teoría a partir de la evidencia (se invocan episodios *ad hoc* de la historia de la filosofía que corroboren la tesis de Hadot). No, el problema es más bien, a nuestro parecer, que la propia tesis normativa de Hadot presupone a priori la tesis empírica que supuestamente debería probar (que de hecho los filósofos antiguos llevaron sus vidas de acuerdo con sus respectivas teorías filosóficas).¹⁹

Si tal y como hemos intentado mostrar aquí, la tesis FFV de Hadot incurre en la falacia normativista, ello constituye, a nuestro entender, una razón poderosa para retirarla de circulación.

Conclusión (primera parte):

Hasta aquí, confiamos en haber mostrado que la tesis FFV no es un hecho empíricamente rastreable en la historia de la filosofía, sino un desafortunado episodio más de la denominada “falacia normativista”, por medio de la cual Hadot proyectó ciertos conceptos provenientes del monacato cristiano y del existencialismo en la filosofía antigua, posiciones ambas con las que explícitamente comulgó.

En la segunda parte de este trabajo (2024) los lectores hallarán nuestros argumentos en contra de FFV, pero ahora desde una perspectiva empírica: en la sección 3 presentamos algunos contraejemplos históricos a las sub-tesis H1 y H2. La sección 4 traslada la tesis FFV al contexto contemporáneo con la intención de evaluar su plausibilidad entre los filósofos contemporáneos. Se verá que tampoco entre los filósofos contemporáneos tiene lugar la consistencia hadotiana entre vida y doctrina, lo que consideramos el golpe definitivo a la tesis FFV.

Referencias:

- Blocken, B., van Druenen, T., Toparlar, Y., Andrianne, T. & Marchal, T. (2017). Which Cyclist Hill Descent Position is Really Superior? Froome, Pantani, Nibali or Sagan. *The Scientific Answer. Part 2*. <https://www.linkedin.com/pulse/which-cyclist-hill-descent-position-really-superior-froome-blocken>
- Brisson, É. (2000). *Le Sacre du musicien. La référence à l'Antiquité chez Beethoven*. Paris: Éditions du CNRS.
- Campbell, T. (1970). The Normative Fallacy. *The Philosophical Quarterly*, 20(81), 368-377.
- Cooper, J. (2012). *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton: Princeton University Press.
- Cooper, J. (2007). Socrates and Philosophy as a Way of Life. En D. Scott (Ed.), *Maieusis* (pp. 20-43). New York: Oxford University Press.
- De Beauvoir, S. (1947). *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris: Gallimard.
- Elqayam, S. & Evans, J. (2011). Subtracting 'Ought' from 'Is: Descriptivism versus Normativism in the Study of Human Thinking. *Behavioral and Brain Sciences*, 34, 233-290.
- Ferrajoli, L. (1995). El derecho penal mínimo. En *Prevención y teoría de la pena* (pp. 25-48). Santiago de Chile: Editorial Jurídica.
- Fisch, M. (1937). Alexander and the Stoics. *The American Journal of Philology*, 58(2), 129-151.
- Frankena, W. K. (1939). The Naturalistic Fallacy. *Mind*, 48, 464-477.
- Goldschmit, V. (1981). Réflexions sur la méthode structurale en histoire de la philosophie. En G. Boss (Ed.), *Métaphysique, Histoire de la philosophie, recueil d'études offert à Fernand Brunner* (pp. 213-240). Neuchâtel: Diffusion Payot.
- Goldschmit, V. (1972). El estoicismo antiguo. En *Historia de la Filosofía*, vol. 2 (pp. 273-296). (Trad. Juliá & Bilbaúa). Barcelona: Siglo XXI.
- Goldschmit, V. (1947). *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. Paris: PUF.
- Hadot, P. (2001). *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel S.A.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (Trad. E. Cazenave). México: FCE.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell.
- Hadot, P. (1981). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Agustiniennes.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Halle: Verlag.
- Hume, D. (1988). *Tratado de la Naturaleza Humana* (Trad. F. Duque). Madrid: Tecnos.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *Histoire de Lynx*. Paris: Poche.
- Machery, E. (2011). Thought Experiments and Philosophical Knowledge. *Metaphilosophy*, 42(3), 191-214.
- Moore, G.E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nehamas, A. (1998). *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.
- Ornelas, J. (2022). Auge y caída de las actividades atléticas en la antigua Grecia: en busca del origen de la filosofía occidental. *Praxis Filosófica*, 55, 5-39.
- Ornelas, J. (2021). The Missing End of the Threefold Cord in the Transmission of Ancient Skepticism into Modernity: *The Lives* by Diogenes Laertius. En V. Raga & P. Junqueira (Eds.), *Sceptical Doubt and Disbelief in Modern European Thought. A New Pan-American Dialogue* (pp. 301-318). Cham: Springer.

- Sartre, J-P. (1943). *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J-P. (1946). *L'Existentialisme est un Humanisme*. Paris: Nagel.
- Ramírez-Giraldo, C. & Arrieta-Burgos, E. (2020). Sartre, lector del estoicismo: a propósito de la asunción y la libertad. *Revista Lasallista de Investigación*, 17(1), 389-402.
- Schreck, P., van Aaken, D. & Donaldson, T. (2013). Positive Economics and the Normativistic Fallacy: Bridging the two Sides of CSR. *Business Ethics Quarterly*, 23(2): 297-319.
- Searle, J. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sorabji, R. (1999). Soul and Self in Ancient Philosophy. En J. Crabbe (Ed.), *From Soul to Self* (pp. 8-32). London: Routledge.
- Verbeke, G. (1945). *L'Évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme à S. Agustin*, Paris: Desclée de Brouwer.

Notas

1 “... ser filósofo, para muchos filósofos antiguos, significaba vivir la propia vida de una cierta manera — filosóficamente— y alentar a otros a vivirla de esa misma manera. Nuestro entendimiento contemporáneo de ese aspecto de la filosofía antigua es debido en gran medida, a los esfuerzos, por allá en los 60’s, de Pierre Hadot, el intérprete francés de Plotino y del Neoplatonismo, quien pensó que ésta era una característica esencial de toda la filosofía antigua, partiendo de sus orígenes presocráticos y sin interrupción o excepción, hasta su final en el platonismo tardío pagano del siglo VI e.c. Pero eso es solo una exageración” (Cooper, 2007, p. 21). Todas las traducciones del inglés son nuestras.

2 En este punto Hadot (1998, p. 86) y Hadot (2001, pp. 97, 149) se declara seducido por el *motto* de Víctor Goldschmit (1947, p. 3) quien, comentando el carácter cansino del estilo literario de los diálogos de Platón, afirma que “el diálogo pretende formar, más que informar”. Como veremos más adelante, la concepción hadotiana del estoicismo también es deudora del trabajo de Goldschmit (1972) y Goldschmit (1981).

3 Hadot (2001, p. 159) deja en claro que la transformación psicológica y de la conducta cotidiana a través de la filosofía, fue un hecho histórico real. En su favor menciona casos como el del gobernador romano Quinto Mucio Escévola, quien supuestamente llevó una vida austera dado su compromiso con el estoicismo.

4 “La primera anotación es, que, por este nombre, *ejercicios espirituales*, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque, así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales; por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman *ejercicios espirituales*” (Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales* I).

5 Cf. Cooper (2007, pp. 18-19 y nota 27). La interpretación opuesta suele invocar generalmente pasajes platónicos como *Symp.* 216a y ss. y *Rep.* 401e4-402a2, 410a-412 y 441e-442c.

6 Piénsese, por ejemplo, en el caso de los *sommeliers*, quienes con base en un arduo entrenamiento son capaces de formar creencias/sensaciones espontáneas acerca de ciertas notas de sabor. Este caso se ha utilizado recientemente para ejemplificar a las denominadas “intuiciones expertas”: pareceres intelectuales espontáneos e irreflexivos que presuponen compromisos teóricos adquiridos a través del entrenamiento, cf. Machery (2011).

7 Searle (1983, cap. 5) afirma que la formación de creencias presupone un trasfondo de habilidades que no son estados intencionales en sí mismos y, que, si bien no están al frente de la conciencia, configuran la red en la cual se podrán desarrollar creencias y deseos. Por tanto, la repetición permite que muchas de las creencias conscientes que tenemos se incorporen a ese trasfondo de habilidades y habiliten la acción.

8 Hadot (2001, p. 152, nota 4) recogió esta información a partir de la obra de Élisabeth Brisson (2000, p. 206), quien considera las *Variaciones Diabelli* para piano, evidencia de las múltiples transformaciones alcanzadas por Beethoven, a través de los “ejercicios espirituales”, hacia una “vida más elevada”. No obstante, la mayoría de los ejemplos de ejercicios espirituales que presenta Hadot tienen una dimensión física (*i.e.* técnicas de respiración) que parecieran ajustarse mejor con las técnicas empleadas por los atletas para mejorar su rendimiento, pero en dichos casos el componente (1) es mucho más claro que el (2). En la Antigüedad tardía, sin embargo, Musonio Rufo (*Dis.* 5.32-38 & 6.28-36) representa un interesantísimo caso en el que las actividades físicas parecen ser el

camino hacia la vida feliz (cf. Hadot, p. 1995, nota 29). Para una aproximación detallada de la relevancia de las actividades atléticas para la filosofía antigua véase Ornelas (2022).

9 Entre los factores que contribuyeron al abandono de los ejercicios espirituales después de la Antigüedad, Hadot (2001, p. 183) señala al Cristianismo: “Hemos heredado, por una parte, los ejercicios espirituales cristianizados, comunes en la práctica monástica, pero también de la práctica laica como el examen de conciencia, la meditación sobre la muerte, los ejercicios de imaginación para pensar en el infierno, etc., y, por otra parte, heredamos el hecho de que esta filosofía se convirtiera en siervo de la teología.”

10 Una tesis cuya defensa más prominente se encuentra en el estructuralismo de Lévi-Strauss (1991), del cual la obra de Hadot es deudora.

11 “La época helenística [...] es la época en la que se eclipsa la autonomía de los Estados-Ciudades ante los Imperios masivos de los sucesores de Alejandro, hasta que, en el año 146, toda Grecia quede reducida a una provincia romana con el nombre de Achaea. Privado de su marco político natural, el individuo descubre su soledad; la cuestión de la felicidad individual se convierte en preponderante [...] un individualismo como medio de defensa contra el universalismo abstracto y opresivo de los imperios, van a modificar profundamente la filosofía, en su fin y en su estatuto social” (Goldschmidt, 1972, p. 276). Sobre la manera en que el imperialismo macedonio pudo haber influido en el cosmopolitismo estoico, véase Fisch, 1937, p. 132 y ss. Compárese esta formulación de la individualidad —supuestamente estoica— con la noción de “existencia auténtica” propuesta por los existencialistas que aparece en la siguiente sección.

12 Sorabji (1999, p. 11) argumenta que la reivindicación de la materialidad del yo (*pneûma*) por parte de los estoicos, obedeció a la necesidad de dar cuenta de la interacción causal entre el alma y el cuerpo; mientras que la concepción del “espíritu” como una entidad inmaterial es de factura cristiana, cf. Verbeke (1945).

13 Cf. Hierocles, *Elementa Moralia*, 6.49-53 y 4.51-3.

14 Cooper (2012, p. 21) sostiene que una concepción de la individualidad que serviría a los propósitos de Hadot podría hallarse en el platonismo tardío (Plotino), pero también en este caso se trata de un concepto demasiado tardío.

15 Para una interpretación diferente que enfatiza la parte literaria, cf. Nehamas (1998, pp. 4-6).

16 Cf. Heidegger (1927: §27); Sartre (1943); Sartre (1946); Lévi-Strauss (1991, p. 331). La recepción inicial de la “ética de la autenticidad”, por parte de los críticos comunistas y católicos, la tachó de “un narcisismo burgués”. Fue De Beauvoir (1947) quien atendió esta objeción mostrando que la elección de la libertad individual, que elige para el individuo un “futuro abierto”, solo tenía sentido si en dicha elección también se enriquece la libertad de los otros. Sobre las imbricadas aproximaciones de Sartre al estoicismo cf. Ramírez-Girardo & Arrieta-Burgos (2020).

17 Para una posición contraria cf. Frankena (1939). En nuestro ejemplo del ciclismo podría argumentarse que dicha inferencia tiene una estructura entimemática en la que la premisa normativa oculta establece que “la práctica ciclista debería estar orientada a la preservación de la integridad física de los participantes”, con lo que el argumento dejaría de ser falaz. Lo problemático con esta estrategia consiste en individuar los criterios para identificar el carácter normativo de la premisa oculta.

18 Ornelas (2021) ha mostrado que una de las principales fuentes de la Antigüedad sobre la vida de los filósofos de ese período es el tratado doxográfico de Diógenes Laercio, el cual tiene muchas dimensiones (biográfica, doxográfica, secesionista y hairética), pero no es —porque nunca pretendió serlo— una fuente histórica que refleje con fidelidad hechos sobre la vida de los filósofos, sino que su principal objetivo fue la creación de estereotipos asociados con las respectivas doctrinas filosóficas.

19 Esta presentación del problema abre un nuevo frente en contra de la tesis de Hadot que valdría la pena explorar en otro trabajo y, según el cual, FFV incurre en petición de principio.